

christian junge



die entblößung
der wörter

reichert



literaturen im kontext arabisch – persisch – türkisch

literatures in context arabic – persian – turkish

Vol. 43: Die Entblößung der Wörter

Series Editors

Verena Klemm (Universität Leipzig, Germany)

Sonja Mejcher-Atassi (American University of Beirut, Lebanon)

Friederike Pannewick (Philipps-Universität Marburg, Germany)

Barbara Winckler (Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Germany)

Advisory Board

Hülya Adak (Sabanci University, Turkey)

Roger Allen (University of Pennsylvania, USA)

Sinan Antoon (New York University, USA)

Tarek El-Ariss (Dartmouth College, USA)

Beatrice Gründler (Freie Universität Berlin, Germany)

Angelika Neuwirth (Freie Universität Berlin, Germany)

Bilal Orfali (American University of Beirut, Lebanon)

Sunil Sharma (Boston University, USA)

Die Entblößung der Wörter

aš-Šidyāqs literarische Listen
als Kultur- und Gesellschaftskritik im 19. Jahrhundert

Mit historischen Paratexten im Anhang

Christian Junge



Dissertation eingereicht an der Freien Universität Berlin, 2016

Die Entstehung dieser Arbeit wurde gefördert durch ein Stipendium
der Deutschen Forschungsgemeinschaft im Rahmen der Friedrich Schlegel Graduiertenschule
für literaturwissenschaftliche Studien an der Freien Universität Berlin.

Der Druck erfolgte mit freundlicher Unterstützung des
European Research Council im Rahmen des Forschungsprojekts
„Language – Philology – Culture. Arab Cultural Semantics in Transition“
(University of St Andrews)
sowie der Carl und Charlotte Schott-Stiftung (Philipps-Universität Marburg).

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© 2019 Dr. Ludwig Reichert Verlag Wiesbaden

ISBN Print: 978-3-95490-258-3

ISBN E-Book: 978-3-95490-624-6

doi:10.29091/9783954906246

Dieses Werk unterliegt der Creative Commons BY-NC-ND 4.0 Lizenz



www.reichert-verlag.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar.

Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Speicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

Ein Buch über ein Buch — für Lilith und Nike

فَإِنْ يَكُنْ الْمُتَقَدِّمُونَ قَدْ اشْتَغَلُوا بِهَذِهِ اللُّغَةِ الشَّرِيفَةِ،
فَإِنِّي قَدْ عَشِقْتُهَا عَشَقًا، وَكَلِفْتُ بِهَا حَقًّا، حَتَّى صِرْتُ
لَهَا رَقًّا؛ فَازْهَرْتُ لَهَا دُبَالِي، وَسَهَرْتُ فِيهَا لَيَالِي [...] *.

Wenn auch [meine] Vorgänger sich schon mit dieser ehrwürdigen Sprache beschäftigt haben, so habe ich sie doch von ganzem Herzen geliebt, habe mich wahrhaftig in sie vernarrt, bis ich ihr Sklave wurde. Für sie ließ ich meinen Docht glimmen und mit ihr blieb ich nächtelang wach [...].

Aḥmad Fāris (aš-Šidyāq): *Sirr al-layāl*

* Aš-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 111.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	xi
<i>Anmerkungen zu Übersetzung, Zitation und Transkription</i>	
1. Einleitung: Sprache lesen!	1
<i>Die Entblößung der Wörter — Geschlecht, Lust, Sprache — Theoretische und methodische Markierungen — Aufbau der Arbeit</i>	
2. Exzentrik: aš-Šidyāqs Leben und Werk in der Nahḍa	21
2.1 Die Nahḍa und das lange 19. Jahrhundert	22
<i>Das Projekt der Nahḍa — Akteure und Projekte der syro-libanesischen Nahḍa</i>	
2.2 aš-Šidyāqs Leben und Werk	35
<i>Die frühe Phase (1805/1806–1848): Libanon, Malta, Ägypten — Die mittlere Phase (1848–1857): England und Frankreich — Die späte Phase (1857–1887): Tunesien, Istanbul</i>	
2.3 Ex-Zentrik: Zur Verortung einer Schlüssel- und Ausnahmefigur	53
3. Gewebe: Das Buch und der Text <i>as-Sāq ‘alā as-sāq</i>	57
3.1 Werdegang: Verbreitung und Rezeption	58
<i>Typographie, Vertrieb, Rezeption — Textkorpus und Titelambiguität — Editionen, Übersetzungen, Forschungsstand</i>	
3.2 Narration: Dédoublement der Philologie	81
<i>Geschichte, Erzählung, Protagonisten — Biographie, Autofiktion, Dédoublement</i>	
3.3 Reflexion: Abschweifung als Gesellschafts- und Kulturkritik	86
<i>Erzählerkommentar, Digression, Ästhetik der Impertinenz — Literaturgeschichtliche Kontexte</i>	
3.4 Enumeration: Aufzählung als Wortkunst	90
<i>Aufzählung: Eigenschaften und Formen — Enumerative Diskurspraktiken der arabischen Lexikographie — Wortkunst, lexikographische Artefakte und die Spürbarkeit der Zeichen</i>	
3.5 Fazit: <i>as-Sāq</i> als makamesker Text?	106

4. Geschlecht: Weiblichkeit als Figuration von Kritik	109
4.1 Frühe Frauendebatten der syro-libanesischen Nahḍa	110
<i>Die Andere der Zivilisation – aš-Šidyāqs Positionen in al-Ġawāʿib – Zum Geschlecht in der Šidyāq-Forschung</i>	
4.2 Erzähler: Die Umwertung der Wörter	123
<i>Die Frau einschreiben und für die Frau schreiben – Weiblicher Exzess als Kritikfähigkeit ... – ... und weibliche Hinterlist als Wortkunst</i>	
4.3 Protagonist: Philogynie als neue Männlichkeit?	132
<i>Warum al-Fāriyāq eine Frau sein möchte – Gegen viktorianische und homoerotische Männlichkeiten – Weibliche Vaterrollen als neue Männlichkeit?</i>	
4.4 Protagonistin: Utopisches Sprechen und <i>écriture féminine</i>	142
<i>Weibliche Bildung durch Reise und Sprache – Die Komplizenschaft von Patriarchat und Sprache – Eine mündliche écriture féminine?</i>	
4.5 Fazit: <i>as-Sāq</i> als feministischer Text?	159
5. Lust: Spracherotik für eine andere Leiblichkeit	163
5.1 Lust und Disziplin im langen 19. Jahrhundert	164
<i>Forschungslinien von Lust und Leiblichkeit – Das lange 19. Jahrhundert der Disziplin – Zur Spracherotik: muġūn oder nicht muġūn?</i>	
5.2 Protagonist: Über die leibliche Kritik	177
<i>Askese oder das leibliche Unglück – Dichtung oder das leibliche Glück – Die Revolution der poetischen Sprache</i>	
5.3 Protagonistin: Die weibliche Lust	190
<i>Die Lust der Frau ist die Pflicht des Mannes! – Die Lust am Fremden (ġarīb) – Kitzlige Sprachlust</i>	
5.4 Erzähler: Vom Begehren nach Frauen zur Lust an den Wörtern	200
<i>Körperanthropologie und unendliches Begehren – Von der Lust am Körper zur leiblichen Lust – Lust, Wollust, Exzess</i>	
5.5 Fazit: <i>as-Sāq</i> als erotischer Text?	219
6. Sprache: Wörter als Archiv der Kultur	223
6.1 Nahḍa – die arabische Sprache auf der Schwelle	224
<i>Das lange 19. Jahrhundert der Sprache – aš-Šidyāqs Werke über die Sprache und sein Sprachdenken – Literarisches Sprachdenken und kulturwissenschaftliche Philologie</i>	
6.2 Protagonistin/Protagonist: Sprache im Dialog, Dialogizität der Sprache	238
<i>Zur Metasprachlichkeit der Ehedialoge – Zur Polysemie (ištirak) ... – ... als Kulturkritik</i>	

6.3 Erzähler: Vom Archiv des Wörterbuchs zum Gedächtnis der Wörter	246
<i>Synonyme: Immer das Gleiche? – Gewichtige Länge: Die kulturelle Bedeutung der Bedeutungsähnlichkeit – Ein Archiv erstellen: Über die kulturpoetische Funktion der Wortaufzählung</i>	
6.4 Autor: Den Orientalismus philologisch entblößen	273
<i>Nach Paris zurückschreiben: Arabische Philologie und europäische Orientalistik – Das scharfe Schwert der polemischen Philologie – Poeta doctus: Philologische Begegnung und literarische Produktion</i>	
6.5 Fazit: <i>as-Sāq</i> als sprachwissenschaftlicher Text?	287
7. Schluss: Was ist Kritik?	291
<i>Die Entblößung der Wörter: Definition und Herangehensweisen – Was ist Kritik? Zeitkritik im Kontext – Entblößung der Wörter im 21. Jahrhundert: Grass und Hürī</i>	
Anhang	307
Quellen	307
<i>Abkürzungen der Zeitschriften – Kurztitel der Wörterbücher und Thesauri – Bibliographie – Abbildungsübersicht und -nachweise</i>	
Register	349
<i>Sach- und Personenindex – Wortindex</i>	
Historische Paratexte	361
FULGENCE FRESNEL: „À Monsieur Benjamin Duprat, à Paris“ (1836) – GUSTAVE DUGAT: „Introduction“ (1851) – LOUIS DELATRE: „Un Poète arabe à Paris“ (1851) – A. PERRAULT: „À MM. les auteurs ou éditeurs“ (1855) – FĀRIS AŠ-ŠIDYĀQ: „Ġanāb al-aḥ al-muḥtaram“ (1856) – RAPHAEL KAHLA: <i>Bibliographie arabe</i> (1856) – EMIL RÖDIGER: „Wissenschaftlicher Jahresbericht über das Halbjahr 1854 und das Jahr 1855“ (1856) – ANTONIUS AMEUNEY: „To my English Friends“ (1857) – HENRI RANC: „Terre-sainte. Correspondance particulière de l'Ami de la Religion“ (1858) – <i>Augsburger Postzeitung</i> : „Jerusalem“ (1858) – GUSTAVE VAPEREAU: „Farēs Ecchidiak“ (1858 u. 1861) – RIZQALLĀH ḤASSŪN: „‘Aḡā’ib ḡarā’ib“ (1867) – IGNAZ GOLDZIHNER: <i>Report [...] on books brought from the East [...]</i> (1874) – AḤMAD FĀRIS (AŠ-ŠIDYĀQ): [„Muqaddimat Lisān al-‘arab“] (1893) – AL-ĠAWĀ’IB: <i>Fihrisat Maṭbū’āt al-Ġawā’ib</i> (1888/1889) – YŪSUF ŠULḤUT: „Šawā’ib al-luḡa al-‘arabiya“ (1893) – ĠURĠĪ ZAYDĀN: „Aḥmad Fāris aš-Šidyāq“ (1894)	
Summary / ملخص	392
<i>Exposing Words: al-Shidyāq’s Literary Lists as Social and Cultural Critique in the Nineteenth Century – تعرية الكلمات: قوائم الشذيق الأدبية كوسيلة النقد الاجتماعي والثقافي في القرن التاسع عشر</i>	

Danksagung

Verwirrung und Staunen. Als ich zum ersten Mal Fāris aš-Šidyāqs *as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq* las, haben mich die endlosen Wortlisten überwältigt und fasziniert. Im Laufe meiner Arbeit über die Entblößung der Wörter konnte ich meine Verwirrung und mein Staunen mit vielen Menschen teilen. Sie haben mir bei der Entwirrung geholfen oder mich auf weitere Verwirrungen hingewiesen, haben mit mir die Lust an den Listen geteilt oder meine Frustration über die Listen ertragen. Dafür möchte ich allen danken.

Am Seminar für Semitistik und Arabistik der Freien Universität Berlin danke ich Monique Bellan, Gregory Carlock, Muhammad Chawich, Islam Dayeh, Regula Forster, Beatrice Gründler, Osman Hajjar, Dirk Hartwig, Feras Krimsti, Andreas Pflitsch, Hans-Peter Pökel und Isabel Toral-Niehoff. Besonders danke ich Kirill Dmitriev für die bereichernden Gespräche und Aktivitäten im Rahmen des ERC-Projekts „Language – Philology – Culture. Arabic Cultural Semantics in Transition“, Muhammad Metwally für endlose Gespräche über endlose Listen, Barbara Winckler, die mich auf *as-Sāq* aufmerksam gemacht und das Projekt begleitet hat und meiner Doktor-mutter Angelika Neuwirth, die mich zu diesem Projekt ermutigt hat und mit deren Kommentaren und Unterstützung das Projekt entstehen und wachsen konnte.

An der Friedrich Schlegel Graduiertenschule für literaturwissenschaftliche Studien der Freien Universität danke ich Irmela Hijiya-Kirschner, Sabine Mainberger, Rebecca Mak, Bernhard Metz und Kai Schöpe. Ganz besonders dankbar bin ich meinem Colloquium mit Lotte Laub, Sakine Weikert und Oliver Hartmann für die kontinuierlichen Treffen in einer absolut einzigartigen Arbeitsatmosphäre und meiner zweiten Betreuerin Sabine Schülting für ihre stets offene Tür.

Bei Veranstaltungen des Forschungsverbunds „Europe in the Middle East – the Middle East in Europe“ am Wissenschaftskolleg zu Berlin und dem Forum Transregionale Wissenschaften ergaben sich viele bereichernde Gespräche mit Nadia Al-Bagdadi, Radwa Ashour, George Khalil, Ussama Makdisi, Adam Mestyan, Geoffrey Roper, Shaden Tageldin und Fawwaz Traboulusi, vor allem aber mit Michael Allan über Listen, mit Tarek El-Ariss über Affekte und mit Jens Hanssen über die Nahḍa, dem ich auch für die Hilfe bei der Beschaffung von Originalquellen danke. Bei anderen Gelegenheiten habe ich wertvolle Kommentare oder Unterstützung erhalten von Aida Abass, Samer Ali, Basilius Bawardi, Lale Behzadi, Francesca Bellino, Humphrey Davies, Andreas Ellwardt, Dagmar Glaß, Stephan Guth, Walid Hamarneh, Jaakko

Hämeen-Anttila, Julia Hauser, Ayman Issa, Rana Issa, Hilary Kilpatrick, Verena Klemm, Boris Liebrecht, Jeannie Miller, Arturo Monaco, Pernilla Myrner, Bilal Orfali, Bashir Saade, Elias Saba, Jaroslav Stetkevych und Tom Szerecz. Besonders danken möchte ich Dwight Reynolds für stets erhellende Gespräche, Maurice Pomerantz für seine hilfreichen Hinweise auf at-Tawhīdī, Jeffrey Sacks für seine unkonventionelle Denkweise, Charbel Dagher für seine Expertise und Samy Soliman Ahmad für lange nächtliche Gespräche.

Im Umfeld des Centrum für Nah- und Mitteloststudien der Philipps-Universität Marburg danke ich Swantje Bartschat, Ines Braune, Sherif El-Habibi, Georg Leube, Charlotte Pardey, Walaa Said, Ahmad Sheir und Alena Strohmaier. Ganz besonders danken möchte ich Assem Hefny für seine unermüdliche philologische Hilfe, Joachim Jacob für die bereichernden Gespräche, Eylaf Bader Eddin für die sprachliche und freundschaftliche Unterstützung und Friederike Pannewick für die herzliche Aufnahme in Marburg und den nötigen Freiraum, um das Buch in der vorliegenden Form fertig stellen zu können.

Als Institutionen danke ich der Deutschen Forschungsgemeinschaft für mein Promotionsstipendium an der Friedrich Schlegel Graduiertenschule für literaturwissenschaftliche Studien an der Freien Universität Berlin und dem European Research Council für die Übernahme der Publikationskosten im Rahmen des Forschungsprojekts „Language – Philology – Culture. Arab Cultural Semantics in Transition“, geleitet von Kirill Dmitriev an der University of St Andrews. Darüber hinaus bedanke ich mich für die Förderung der Carl und Charlotte Schott-Stiftung an der Philipps-Universität Marburg.

Ich danke den Herausgeberinnen der Reihe „Literaturen im Kontext arabisch – persisch – türkisch“ für die freundliche Aufnahme dieses Bandes und dem Reichert Verlag und insbesondere Sigrun Kotb für die gute Zusammenarbeit.

Für die Fertigstellung des Manuskripts möchte ich mich bei Anne Warwas für die unermüdliche Textdurchsicht und bei Andreas Pflitsch für die hilfreichen sprachlichen und inhaltlichen Kommentare bedanken, bei Tobias J. Jocham für den kompetenten Satz und bei Hiba Swed, Julia Brunner und Stefanie Lörch für die Mitarbeit an der Erstellung des Anhangs. Mein Dank gilt auch Barbara Winckler für die aufmerksame Betreuung als Mitherausgeberin der Reihe „Literaturen im Kontext“ – und für die geteilte Vision des Sommerschulprogramms „Arabische Philologien im Blickwechsel – نحو دراسات عربية برؤى متعددة“ (arabic-philologies.de).

Für die Wärme und Unterstützung, die mich durch das Projekt getragen haben, möchte ich mich bei meinen Freunden und meiner Familie bedanken, bei meiner Schwester Erika mit Jonas und Martin, dem ich auch für seine juristische Beratung danke, und meiner Schwägerin Daike mit Tobias, vor allem aber meinen Eltern, mit denen ich die Faszination am Grimm’schen Wörterbuch teile, für ihre bedingungslose Unterstützung, meiner Frau und Freundin Silke für ihre Liebe und ihr Verständnis und meinen einzigartigen Töchtern Lilith und Nike, die mit diesem „Buch über ein Buch“ (fast) groß geworden sind.

Anmerkungen zu Übersetzung, Zitation und Transkription

Die deutschen Übersetzungen von *as-Sāq* stammen von mir, Anleihen an die englische Übersetzung von Humphrey Davies und die französische von René Khawam werden gekennzeichnet, den Asterisk mache ich in der Übersetzung nur kenntlich, wenn er für Reim oder Enumeration bedeutungstragend ist. Ich verwende die von Humphrey Davies 2013 und 2014 herausgegebene vierbändige Ausgabe von *as-Sāq*, Ausnahmen werden gekennzeichnet. Aus dieser zitiere ich mit dem Kurztitel *as-Sāq*, gefolgt von drei Ziffern, die Band, Kapitel und Passage angeben. Die Bandangabe 0 bezieht sich auf die Paratexte des 1. Bandes, die Bandangabe 5 auf die Paratexte des 4. Bandes. Wird eine Aufzählung nur unvollständig zitiert, so füge ich am Anfang und/oder Ende Auslassungszeichen hinzu, um kenntlich zu machen, dass vor und/oder nach der zitierten Stelle noch weitere Elemente der Aufzählung stehen. Um einzelne Titel im umfangreichen Werk von aš-Šidyāq in der Bibliographie leichter auffindbar zu machen, füge ich bei allen Kurztiteln von aš-Šidyāq (mit Ausnahme von Davies' Edition) die Jahreszahl der verwendeten Ausgabe in Klammern hinzu. Bei den Quellenangaben verwende ich die historischen Schreibweisen des Namens von aš-Šidyāq, wie sie in den Quellen vorkommen, nämlich bis 1858 in arabischen Texten Fāris aš-Šidyāq, in europäischen Texten transkribiert als Farès (auch Farés) Ecchidiaq, Faris El-Chidiac, Fâris Esh-Shidjâq u. ä., nach seiner Konversion zum Islam Aḥmad Fāris und posthum Aḥmad Fāris aš-Šidyāq.

Ich folge der Orthographie und Vokalisierung der arabischen Originaltexte, die im Fall von *as-Sāq* teils deutlich von der modernen arabischen Orthographie abweicht. Für bibliographische Belege aus Wörterbüchern verwende ich Kurztitel, nach der Seitenzahl gebe ich die Wurzelradikale des Lemmas an.

Die arabische Transkription orientiert sich weitgehend an den Richtlinien der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Sie verwendet in der Regel die Pausalform, belässt das Verbindungsalif bei selbstständigen Partikeln (*fī as-sāq*, aber *li-ktisāb*), und lässt poetisch bedingte Langvokale weg (*ṣadruhu* statt *ṣadruhū*).

مه صه اسكت اصمت انصت آيس اعقم اسمع ائذن
اصح اصغ اعلم * ¹

Pst! Bst! Pscht! Ruhe. Leise. Still jetzt.
Halt den Mund und spitz die Ohren.
Lausche, horche, höre. So wisse denn.
Der Erzähler-Autor in *as-Sāq*

اودعته [أي كتابي] كلّمنا والفاظا حلت
وحشوئه نقطا زهت وحروفا ²

Ich habe Wörter und Ausdrücke in
es [d.h. mein Buch] hineingelegt, die
schön sind / und es mit Punkten und
Buchstaben gefüllt, die prächtig sind.
Das lyrische Autor-Ich in *as-Sāq*

1. Einleitung: Sprache lesen!

Paris im Jahr 1855. Der aus dem Libanon stammende Fāris aš-Šidyāq (1805/1806–1887) veröffentlicht beim Verleger der Société asiatique ein umfangreiches literarisch-lexikographisches Werk, das bei zeitgenössischen arabischen und europäischen Lesern Skandale provoziert, dann in Vergessenheit gerät und schließlich als schillerndes Meisterwerk der modernen arabischen Literatur wiederentdeckt und gefeiert wird. Es trägt den Titel *as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq* (Bein über Bein. Was es bedeutet, al-Fāriyāq zu sein) und ist der kühne Versuch, das arabische und europäische 19. Jahrhundert auf der Schwelle zur Moderne zu erfassen und mitzugestalten.

Die anekdotenhafte und dialogstarke Lebens- und Reiseerzählung über den autobiographisch inspirierten Protagonisten al-Fāriyāq und seine Frau al-Fāriyāqiya berichtet von persönlichen Abenteuern und gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen im Libanongebirge, auf Malta und in Ägypten, Tunesien, England und Frankreich. Dabei konfrontiert die Erzählung den Leser immer wieder mit Wörtern, Wörtern, Wörtern: In langen Wortlisten, philologischen Diskussionen und spitzfindigen Wortspielen sammelt der Text wundersame Wortperlen und tiefsinnige Sprachdenkmäler der klassischen arabischen Sprache, darunter dutzende Bezeichnungen für den Umgang mit kleinen Kindern, hunderte Synonyme für schöne Frauen oder sexuell doppeldeutige Begriffe für den Geschlechtsverkehr. Doch wie

1 *as-Sāq* 1.1.1: 36; der Erzähler-Autor ist ein Erzähler, der sich als Autor des Buches inszeniert, vgl. dazu Kap. 3.2.

2 *as-Sāq* 0.4.1: 20; das lyrische Autor-Ich ist ein lyrisches Ich, das sich als Autor inszeniert, vgl. dazu Kap. 3.2.

hängen diese lexikographischen Aufzählungen mit der literarischen Erzählung und der zeitkritischen Reflexion zusammen? Während die fünfte Ausgabe von *as-Sāq* aus dem Jahr 1982 diese vermeintlichen „lexikographischen Abschweifungen“³ des Textes weglässt, um die ‚Modernität‘ des Werkes sichtbar zu machen, so untersucht meine literatur- und kulturwissenschaftliche Studie erstmals ausführlich die ‚Modernität‘⁴ seiner literarischen Wortlisten und fragt: Was *machen* die Aufzählungen mit den Wörtern und wie *verhandeln* sie die Welt?

Für die rezente arabistische Literaturwissenschaft mag diese Perspektive eine Provokation bedeuten, da moderne Prosaliteratur häufig als fiktionale Erzählliteratur verstanden wird. Im Zuge der modernen Erfolgsgeschichte der Gattung des Romans als erzählerische Langform, die es in dieser Art in der klassischen arabischen Literatur nicht gab, wird die moderne Prosa oft auf den Roman verkürzt. Dieser „novelism“,⁵ die Priorisierung der Romangattung und ihrer Erzählkunst, verstellt aber den Blick auf Verfahren, Traditionen und Experimente der modernen arabischen Prosaliteratur: Der Romanfokus marginalisiert nicht-narrative literarische Verfahren in Prosatexten, darunter Enumeration als „Kunst des Aufzählens“. ⁶ Er verstellt den Blick für moderne Bezüge auf die reichhaltige nicht-narrative Prosatradition der klassischen arabischen Literatur und ihrer literarischen Faszination für Wörterbücher, lexikographische Thesauri und philologische Traktate. Und er übersieht modernistische Prosaexperimente mit der poetischen Sprache. So gilt *as-Sāq* bislang vor allem als Wegbereiter des Romans oder gar als „erster Roman der modernen arabischen Literatur“. ⁷ Mit der Untersuchung der literarischen Listen in *as-Sāq* verschiebt diese Studie den Fokus von der Erzählkunst auf die Wortkunst – ohne dabei ihre narrative Rahmung außer Acht zu lassen. Statt der Erzählung stehen hier jedoch die Wörter im Mittelpunkt: Meine Studie möchte die Sprache lesen.

Innerhalb der arabistischen Kulturwissenschaft schließt meine Analyse an die gegenwärtige Rückbesinnung auf die Philologie als Forschungsobjekt an, denn Sprachbetrachtung findet nicht im Elfenbeinturm statt. Im 19. Jahrhundert ist die philologische Auseinandersetzung mit Sprache Produkt und Produzent machtvoller Diskurse, die über regionale Kontexte hinweg global vernetzt sind. Während sich die postkolonialen Studien schon lange mit der europäischen Orientalistik und ihrer diskursiven Philologie beschäftigen, wird die Bedeutung und Teilhabe

3 «الاستطرادات اللغوية»; *as-Sāq* (1982), Titelseite.

4 In dieser Studie verwende ich ‚Modernität‘ und ‚Moderne‘ in Bezug auf die Nahḍa nicht als eurozentrische, normative und teleologische Begriffe, mit denen ich der arabischen Welt des 19. Jahrhunderts eine Teilhabe an einer europäisch geprägten Moderne zu- oder abspreche, sondern als Begriffe, mit denen ich eine ‚zeitgemäße Neuartigkeit‘, wie sie die arabischen Diskurse des 19. Jahrhunderts verstehen, beschreibe. Damit untersuche ich, anders ausgedrückt, inwiefern ‚klassische‘ oder ‚traditionelle‘ Wortlisten Teile der zeitgenössischen Diskurse von Zivilisation, Reform und Erneuerung werden.

5 SISKIN: „The Rise of Novelism“, 423; für eine Diskussion des Begriffs in Bezug auf die arabische Literatur und *as-Sāq* vgl. RASTEGAR: *Literary Modernity*, 13–19, 112–113.

6 So der Titel von Sabine Mainbergers Studie, vgl. MAINBERGER: *Kunst des Aufzählens*.

7 «الرواية الأولى في الأدب العربي الحديث»; ʿĀṢŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, Titelseite, vgl. dazu auch 9–10.

der nichteuropäischen Weltphilologie⁸ erst seit kurzem diskutiert. Indem meine Studie auf die philologische Faszination in der arabischen Literatur des 19. Jahrhunderts am Beispiel von aš-Šidyāq *as-Sāq* eingeht, zeigt sie die gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung zeitgenössischer Sprachbetrachtung, arbeitet Auseinandersetzungen mit der langen Tradition arabischer Philologie heraus und verfolgt zwiespältige Begegnungen mit der europäischen Orientalistik. Wortwissen und Wortkunst als Weltaneignung und Weltgestaltung: Meine Studie möchte auch das Lesen der Sprache lesen.

Aḥmad Fāris aš-Šidyāq gilt heute als einer der wichtigsten Intellektuellen der arabischen Nahḍa, der Erneuerungsbewegung im langen 19. Jahrhundert. In seiner späten Schaffensphase (1857–1887) wirkte er von Istanbul aus als Journalist, Verleger und Lexikograph. Bevor er jedoch zum weithin sichtbaren und einflussreichen Intellektuellen der arabischen Öffentlichkeit wurde, verfasste er in der mittleren Schaffensphase (1848–1857) in Paris sein schillernd-radikales Werk *as-Sāq*. Es greift typische Fragen seiner Zeit auf, gibt aber oft untypische Antworten. In diesem Sinne lässt sich anhand von *as-Sāq* weder aš-Šidyāqs Schaffen noch die Erneuerungsbewegung der Nahḍa *repräsentativ* erfassen. Die Aussagekraft von *as-Sāq* für Autor und Zeit liegt, so die These dieser Arbeit, vielmehr in der Exzentrizität des Textes, der immer wieder eine andere mögliche Lesart entfaltet und damit Freiräume und Begrenzungen im Sprachdenken und in der Zeitkritik des arabischen 19. Jahrhunderts auslotet. Indem meine Studie aš-Šidyāqs literarische Listen als Zeitkritik liest, untersucht sie entblößte Wörter und Wörter, die die Welt entblößen.

Die Entblößung der Wörter

Ausgangspunkt der folgenden Untersuchung ist der Paratext „Tanbīh min al-muʿallif“ (Vorbemerkung des Verfassers) in *as-Sāq*. In diesem Vorwort erklärt der Autor⁹ Fāris aš-Šidyāq in einer betont schmucklosen und funktionalen Sprache dem Leser seine Werkabsichten:

جميع ما اودعته في هذا الكتاب فانما هو مبنی على امرين احدهما ابراز غرائب اللغة العربية ونوادرها [...] والا امر الثاني ذكر
محامد النساء ومذامهن [...] * ¹⁰

Alles, was ich in dieses Buch hineingelegt habe, beruht auf zwei Anliegen. Das erste davon betrifft die Herausstellung der Besonderheiten und Seltenheiten¹¹ der [arabischen]

8 Vgl. z. B. DAYEH: „The Potential of World Philology“.

9 Die verschiedenen, dem Haupttext vorangestellten Paratexte wählen unterschiedliche Inszenierungen von Autorschaft. Die „Ihdā“ (Widmung) ist mit Fāris aš-Šidyāq unterzeichnet, die „Vorbemerkung“ bezieht sich auf aš-Šidyāq, die „Muqaddima li-nāšir ḥadā al-kitāb“ (Einleitung vom Verleger dieses Buches) auf Kaḥlā. Nicht auf eine historische Persönlichkeit bezieht sich hingegen die „Fātiḥat al-kitāb“ (Eröffnungsgedicht des Buches), die ein poetisch überhöhtes lyrisches Autor-Ich inszeniert.

10 *as-Sāq* o.2.1–12: 8–14.

11 Davies weist hier auf die zwei Übersetzungsmöglichkeiten hin, nämlich ‚allgemeine Besonderheiten und Seltenheiten‘ sowie ‚die *ḡarīb*- und *nādir*-Wörter‘, also schwierige und seltene Wörter, vgl. DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* o.2.1: 321, Endnote 3.

Sprache [...]. Das zweite Anliegen ist die Darstellung der lobens- und tadelnswerten Eigenschaften der Frauen [...].

Sprache und Frauen: Was verbindet diese zwei scheinbar so disparaten Werkabsichten miteinander und wie kann man das Werk mit diesen textimmanenten Absichten lesen und verstehen?

Die erste Absicht, auf die ich hier zunächst näher eingehe, möchte dem Leser „das Berühmteste, was du wissen musst, und das Wichtigste, was du dringend benötigst“¹² in Bezug auf die arabische Sprache darbieten. Darunter versteht der Autor nicht die arabische Grammatik, sondern die arabische Lexik. In der „Vorbemerkung“ spricht er von bedeutungsgleichen *mutarādif*-Wörtern oder Synonymen, einander ähnlichen *mutaḡānis*-Wörtern,¹³ etwa *qalb*- und *ibdāl*-Wörter, das heißt Wortgruppen, die durch Umstellung oder Substitution von Wurzelradikalen zustande kommen, und *ḡarīb*-Wörtern, nämlich seltene oder schwer verständliche Wörter meist alt-arabischen Ursprungs.¹⁴ So finden sich in *as-Sāq* etwa 250 Wörter für „Arten der Schönheit“ einer Frau, rund 200 Wörter für „die Vulva und Verwandtes“ oder über 30 „erratische Wörter, deren Bedeutung nicht erklärt wird“.¹⁵ Alle aufgezählten Wörter machen vom Umfang circa ein Drittel des Werkes aus.¹⁶ Aus diesem Grund hat vor allem die zeitgenössische Kritik *as-Sāq* als ein sprachdidaktisches und lexicographisches Werk gelesen.

In der „Vorbemerkung“ erklärt der Verfasser, er präsentiere diese Wörter „in einer unerhört-neuartigen“¹⁷ Form, denn präsentierte man sie nach Art der sprachwissenschaftlichen Literatur, nämlich losgelöst von Kontexten, wäre es langweilig“.¹⁸ So reiht *as-Sāq* also nicht einfach nur die Wörter aneinander, sondern kontextualisiert sie mit Hilfe einer zeitgenössischen Erzählung¹⁹ über den Protagonisten al-Fāriyāq und seine Frau al-Fāriyāqiya. Diese Wörter werden in den Gedichten des Protagonisten aufgereiht, in den Dialogen des Ehepaars ausführlich diskutiert oder aber in den häufigen Kommentaren des Erzählers auf den Prüfstand gestellt. Zugleich dekontextualisiert diese Präsentation die Wörter aus ihrem traditionellen literarischen und philologischen und damit letztendlich historischen Zusammenhang. Während nämlich klassische Thesauri und Lexika häufig poetische Belegstellen (*ṣawāhid*), den philologischen Überlieferer (*rāwī*) oder gar eine Überlieferungskette (*isnād*)²⁰

12 «اشهر ما تلزم معرفته واهم ما تمس الحاجة اليه»; *as-Sāq* 0.2.2: 8.

13 Für eine Analyse der *mutaḡānis*-Wörter vor dem Hintergrund von aš-Šidyāqs Etymologie vgl. Kap. 6.3.

14 Für eine Darstellung der *qalb*- und *ibdāl*-Wörter und der *ḡarīb*-Wörter vgl. Kap. 3.4 u. Kap. 6.1.

15 «انواع الحسن»; *as-Sāq* 5.2.5: 416; «الكعب وما جانشها»; *as-Sāq* 5.2.1: 412; «الافاظ المبهمة التي لم تفسر»; *as-Sāq* 5.2.2: 412.

16 In der Originalausgabe von 1855 nehmen die Listen ca. 160 Seiten und die Aufzählungen ca. 100 Seiten von insgesamt 760 Seiten ein.

17 Davies übersetzt *badī* hier als „eloquently“, vgl. *as-Sāq* 0.2.2: 9, während ich statt der rhetorischen Brillanz die poetologische Neuartigkeit akzentuiert sehe.

18 «على نط بدع ولو ذكر على اسلوب كتب اللغة مقتضبا على العلائق لجاء ملا»; *as-Sāq* 0.2.2: 8.

19 Für eine andere Lesart der Kontexte, nämlich als etymologische Kontextualisierung, vgl. Kap. 6.3.

20 Vgl. BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 23–24.

angeben und damit das Wort poetisch und philologisch präzise kontextualisieren, präsentiert *as-Sāq* die Wörter ohne diese Kontexte. So betrachtet *dekontextualisiert as-Sāq* zunächst die Wörter aus ihrem vormodernen arabischen Umfeld und *rekontextualisiert* sie innerhalb einer Erzählung über den Beginn der arabischen Moderne. Der Text diskutiert etwa mit altarabischen Wörtern, die den Umgang einer Kamelstute mit ihrem Kamelfohlen bezeichnen, neue Vaterrollen im 19. Jahrhundert; er beschreibt mit Synonymen für verhaltenes Lachen die Körperdisziplin des britischen Viktorianismus; er findet in den misogynen Wörtern für hinterlistige Frauen, ein Topos der klassischen arabischen Literatur, neue und starke Frauenrollen für die ‚Moderne‘.²¹ Diese De- und Rekontextualisierung geht mit einer De- und Resemantisierung der Wörter einher, bei der sich meist nicht die denotative Bedeutung, also die lexikalisierte Grundbedeutung, ändert, sondern die konnotative Bedeutung, das heißt die assoziative bis evaluative Nebenbedeutung.

Meine Studie untersucht die ästhetische und epistemische Inszenierung von Wörtern als Gesellschafts- und Kulturkritik. aš-Šidyāqs Herausstellung (*ibrāz*) der für die Besonderheit der arabischen Sprache eigentümlichen Wörter beruht auf unterschiedlichen künstlerischen Verfahren, die ich als ‚Entblößung der Wörter‘ bezeichnen möchte. Diesen metaphorischen Begriff entlehne ich dem richtungsweisenden Vorwort „Ṣu‘lūk an-naḥḍawīyīn al-‘arab“ (Der Außenseiter unter den arabischen Nahḍa-Vertretern, 1995) von Fawwāz Ṭarābulusī und ‘Azīz al-‘Azma zu ihrer Šidyāq-Anthologie. In essayistischem Stil umkreisen sie die kritischen Projekte *as-Sāqs*, darunter die Skepsis gegenüber der Metaphysik, den Übergang von der Gesellschaftskritik zum Sozialismus und die Emanzipation der Frau. Zu dem letzteren Projekt zählen sie auch die „Sprachentblößung“ (*ta‘riyat al-luḡa*).

عزى الشدياق اللغة العربية وهذه التعرية للغة، كم أبرزت غرائبها! فهل نستطرد، كي تتوازن المعادلة، فنقول إن الشدياق «يذكر محامد» المرأة بتعريتها؟ تلك هي الدرجة صفر من القول. فالحال أن الذي يتعري هو الكاتب نفسه. فهو لا يكتفي بتدبيح فصل في الحُصّ على التعري بل يتعري هو ذاته.²²

aš-Šidyāq entblößt die arabische Sprache – und diese Sprachentblößung, wie bringt sie doch die Besonderheiten der Sprache zur Geltung! Schweifen wir ab, gewissermaßen als Ausgleich, wenn wir sagen, aš-Šidyāq erwähnt die „lobenswerten Eigenschaften“ der Frau, indem er sie entblößt? Jene Entblößung ist der Nullpunkt der Rede.²³ Denn tatsächlich entblößt der Autor sich selbst. Es genügt ihm nicht, ein Kapitel über den Ansporn des Sich-Entblößens zu verfassen, sondern er entblößt sich selbst.

Nach Ṭarābulusī und al-‘Azma gibt die Entblößung der Sprache den Blick auf die Besonderheiten der Sprache, der Frau und des Autors frei. Es handelt sich dabei um eine sprachliche, geschlechtliche und subjektive Entblößung. Daraus erschaffe der Text eine erotische Sprache, die Körper und Sprache sowie Erzählen und Sexu-

21 Vgl. dazu *as-Sāq* 3.12.21–24; 240–246; *as-Sāq* 4.11.5; 158–160; *as-Sāq* 1.20.5; 316.

22 ṬARĀBULUSĪ/AL-‘AZMA: „Muqaddima“, 32.

23 Hier spielen Ṭarābulusī und al-‘Azma auf Roland Barthes’ *Am Nullpunkt der Literatur* an.

alität in eine enge Verbindung bringe.²⁴ Mit welchen Verfahren diese Entblößung der Sprache vollzogen wird und welche konkreten ästhetischen, epistemischen und epistemologischen Wirkungen sie hat, führen sie nicht weiter aus.

Wen-chin Ouyang interpretiert im Artikel „Dramas of Encounter. al-Shidyāq on Arab, English and French Women“ (2010) die Entblößung der Sprache als „laying bare the workings of language and how these show up the relationship between language and thought, language and culture, and language and subject.“²⁵ Sie versteht die sprachliche Entblößung als eine Auseinandersetzung mit Gesellschaft und Kultur und damit als Grundlage für eine soziokulturelle Kritik. Dieser Verortung von sprachlicher Entblößung als kritische Praktik folgt meine Studie, auch wenn sie nicht die implizite Bewertung des Verfahrens und der Wirkung teilt, die Wen-chin Ouyang folgendermaßen beschreibt:

The progressiveness of his [i. e. al-Shidyāq's] views is often situated in his laying bare (*ta'riyah*) the Arabic language, stripping it of belles-lettrist embellishments, returning it to its *fundamentals*, and reviving its *innate* rigour and richness.²⁶

Denn *as-Sāq* verzichtet keineswegs auf „belles-lettrist embellishments“ wie Prosareim (*sağʿ*), Paronomasie (*ġinās*) oder Doppelsinnwitz (*tawriya*), sondern nutzt diese nur gezielter und kritischer als seine Zeitgenossen. Daraus resultiert, meinem Verständnis nach, nicht unbedingt eine Rückkehr zu den „fundamentals“ der Sprache, vielmehr *inszeniert* der Text die Rückkehr zum Ursprung als Authentizität und Autorität, etwa wenn er zu ergründen versucht, warum die alten Araber (‘*arab*’) dieses oder jenes Wort geschaffen haben (*waḍʿ*). Ich untersuche nicht, *ob* solche Aussagen des Textes aus heutiger sprachwissenschaftlicher und kulturhistorischer Sicht richtig oder falsch sind, sondern *wie* der Text die Sprache als Mittel einsetzt, um Kritik an der zeitgenössischen Gesellschaft zu üben. Ob *as-Sāq* also wirklich den Ursprung oder das Wesen der arabischen Sprache enthüllt, werde ich nicht beantworten.²⁷ In dem Sinne verstehe ich ‚Entblößung‘ nicht als essentialistische Praktik, die ein vorgängiges, wahres Wesen der Wörter enthüllt, sondern als eine performative Praktik, die behauptet, eine wahre Bedeutung zu enthüllen, und diese damit erschafft.²⁸

Tarek El-Ariss beschreibt in seinem Buch *Trials of Arab Modernity. Literary Affects and the New Political* (2013) die Entblößung der Sprache als einen Akt der leiblichen Deterritorialisierung und zugleich der ideologischen Dekonstruktion.

Al-Shidyāq's experience and linguistic innovation generate the modern through embodiment, vibration, and speed, pushing the limits of language. In this context, Aziz

24 Vgl. ṬARĀBULUSĪ/AL-ʿAZMA: „Muqaddima“, 32–36.

25 OUYANG: „Dramas of Encounter“, 297.

26 OUYANG: „Dramas of Encounter“, 282, meine Hervorhebungen.

27 In ähnlicher Weise untersucht Yasir Suleiman in seiner Studie über Sprache und Ideologie im arabischen Nationalismus die Verwendung von Sprachmythen, vgl. SULEIMAN: *Arabic Language*, 41–42.

28 Für eine ausführliche Diskussion des Performanz-Begriffs im Zusammenhang mit dem Sprachdenken vgl. JAEGER/WILLER: „Denken der Sprache“, 14–22.

al-Azmeh and Fawwaz Trabulsi claim that “al-Shidyāq stripped Arabic language“ [...] This *ta’riya* (stripping naked) needs to be read as a form of deterritorialization [...], an exploration of the body and of the cultural and political forces affected by its movement and postures. This *ta’riya* coincides with a breakdown of the ideological narrative of progress and civilization, which takes shape through the binaries of race, culture, and aesthetics.²⁹

Entblößung bezeichnet demnach eine subversive Gegenbewegung, ein Gegen-den-Strich-Lesen dominanter Ideen oder Positionen. Vor diesem Hintergrund verstehe ich die Entblößung der Wörter als eine philologisch-literarisch ausgerüstete Gegenlesart aš-Šidyāqs zu dominanten gesellschaftlichen und kulturellen Positionen des 19. Jahrhunderts. Zugleich richtet meine Studie aber auch den Blick auf die *Diskursivität* von aš-Šidyāqs Deterritorialisierung, die Effekt zeitgenössischer Diskurse ist und inmitten ihrer Kritik an ihnen diese oft unterschwellig reproduziert.

Nadia Bou Ali interpretiert in ihrem Artikel „Bare Language“ (2018) aš-Šidyāqs Sprachentblößung aus psychoanalytischer Sicht mit Jacques Lacan. Demnach führe aš-Šidyāqs Anspruch, die arabische Sprache zu beherrschen, zu einer „hysterical response“, die den Text mit Wortspielen, Synonymen, Homonymen und *qalb-* und *ibdāl-*Wörtern überfülle und dadurch die Signifikanten ins Gleiten bringe. Inmitten der sprachlichen Standardisierungsbemühungen des 19. Jahrhunderts vertiefte sich aš-Šidyāq so „into what Lacan called *lalangue*, into the bottomless, erratic nature of language“.³⁰ Indem der Text eine nackte Sprache enthülle, weise er auf „the problematic of language as a structure of signification“³¹ hin und auf eine damit einhergehende Krise der symbolischen Ordnung. Meine Studie untersucht mit Roland Barthes das Gleiten der Signifikanten durch die Lust an den Wörtern und den Exzess der Enumeration, was zu sprachlichen Rissen und zur Enthüllung von nackten, sprachlichen Artefakten führen kann. Anders als Bou Ali aber privilegiere ich diesen Riss nicht, sondern interessiere mich mit Roland Barthes für das *Wechselspiel* zwischen Eingrenzung und Entgrenzung von Bedeutung.

Darüber hinaus möchte ich statt von einer Entblößung der *Sprache* von einer Entblößung der *Wörter* und ihrer Bedeutungen sprechen, denn *as-Sāq* leitet die Besonderheiten der arabischen Sprache nicht aus der Grammatik ab, sondern aus der Lexik. Dieser an Ṭarābulusī und al-ʿAzma angelehnte metaphorische Begriff scheint

29 EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 80. Anhand von aš-Šidyāqs Reisebericht *Kašf al-muḥabbā ‘an funūn Ūrubā* (Das Verborgene aufdecken, Europas Künste entdecken, 1867) entwickelt El-Ariss ein Konzept von *kašf* (‘Aufdeckung’, ‘Enthüllung’) als leiblich-ideologischen Akt der Dekonstruktion, den er als eine Art *ta’riya* versteht. „Given Deleuze and Guattari’s understanding, to deterritorialize is to unfix and decenter by accentuating movement, energy, and intensity. Deterritorializing in al-Shidyāq’s text [i. e. *Kašf*] consists in revealing (*kashf*) European civilization’s stink and violence, contradiction and inconsistency. This process takes shape in the Arabic text, in the Arabic language – the stage of a modern *t’ariya* [sic].“ EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 81.

30 BOU ALI: „Bare Language“, 113.

31 BOU ALI: „Bare Language“, 113.

mir für die Analyse von *as-Sāq* fruchtbar, gerade weil er eine terminologische Offenheit und Flexibilität vermittelt, die sich den dynamischen Textbewegungen anpassen kann. Statt also *a priori* eine Definition voranzustellen und diese dann auf *as-Sāq* anzuwenden, möchte ich den Begriff im Laufe meiner Lektüre von *as-Sāq* ausdeuten und daraus *a posteriori* eine Definition formulieren.

Zwei changierende Lesarten des Begriffs mögen jedoch als Wegmarkierung dienen. Erstens verstehe ich den Genitiv der ‚Entblößung der Wörter‘ sowohl als *genitivus objectivus*, bei dem die Wörter als Objekt entblößt werden, als auch als *genitivus subjectivus*, bei dem die Wörter als Subjekt etwas entblößen, nämlich gesellschaftliche und kulturelle Missstände. Es handelt sich also um eine terminologische Kippfigur entblößter und entblößender Wörter, bei der mal über die Wörter gesprochen wird und mal die Wörter selbst sprechen.³² Zweitens lese ich den Akt der Entblößung sowohl als ästhetischen wie epistemischen und epistemologischen Akt. Ästhetisch wirkt die Entblößung als Akt sinnlicher Verführung bis bloßstellen-der Aufdeckung, also als sinnlich-erotischer bis satirisch-polemischer Akt. Epistemisch lässt sich die Entblößung als Vermittlung linguistischen bis soziokulturellen Wissens deuten. Epistemologisch lässt sich die Entblößung als Befähigung zu einer neuen Erkenntnis und Sichtweise verstehen. Damit geht das Versprechen einher, in den Wörtern oder durch die Wörter ein bislang verborgenes oder vergessenes Wissen zu finden. Es handelt sich also um eine Lesart der Sprache, die mal auf die Wirkung, mal auf das Wissen, mal auf die Erkenntnis zielt. Die zentralen entblößten und entblößenden Wörter versieht meine Studie in den Analysekapiteln mit lexikographischen Glossen, die ihre Bedeutung erklären und die Wörter zugleich typographisch entblößen.

Geschlecht, Lust, Sprache

Während die erste Absicht des Werkes also in dieser besonderen Thematisierung der Sprache besteht, so zielt die zweite Absicht laut der „Vorbemerkung des Verfassers“ auf die Darstellung der lobens- und tadelnswerten Eigenschaften der Frauen ab. Nach der langen Einführung in die erste Werkabsicht erklärt der Autor nun vergleichsweise kurz die zweite:

فمن هذه المحامد ترقى المرأة في الدراية والمعارف بحسب اختلاف الاحوال عليها كما يظهر مما اثرت عن الفارياقية [...] * ومن تلك المحامد ايضا حركات النساء الشائقة وضروب محاسنهن المتنوعة التي لم يتصور منها شئ الا وذكرته في هذا الكتاب [...] *³³

Zu diesen lobenswerten Eigenschaften gehört, dass eine Frau sehr viel in Bezug auf Wissen und Bildung erreichen kann, je nachdem, in welchen Verhältnissen sie lebt, so wie es in meinem Bericht über al-Fāriyāqīya deutlich wird. [...] Zu jenen lobenswerten Eigenschaften gehören auch die anmutigen Bewegungen der Frauen und die

³² Vgl. dazu auch die Lesart von Jaeger und Willer zu ihrer titelgebenden Kippfigur ‚Das Denken der Sprache‘. Für die Zeit um 1800 sehen sie im europäischen literarischen Sprachdenken das Aufkommen einer Sprache, die für sich selbst spricht, vgl. JAEGER/WILLER: *Das Denken der Sprache*, 8–11.

³³ *as-Sāq* o.2.12: 14.

unterschiedlichen Arten ihrer Schönheit, von denen ich jede nur erdenkliche Form in diesem Buch erwähnt habe [...].

In der klassischen arabischen Literatur wird die Darstellung von positiven und zugleich negativen Eigenschaften einer Sache oder Person als *al-maḥāsin wa-l-masāwī* (‚Vorzüge und Nachteile‘) bezeichnet, die dem dialektischen bis ambigen Charakter der Adab-Literatur Rechnung trägt.³⁴ Darauf spielt *as-Sāq* aber nur vermeintlich an, da die „Vorbemerkung“ allein lobenswerte Eigenschaften herausstellt und tadelnswerte Eigenschaften unerwähnt lässt. Es handelt sich nicht um eine ausgewogene oder abwägende Darstellung, sondern um eine Verteidigung der Vorzüge der Frau. Wenn der Verfasser zu den lobenswerten Eigenschaften die intellektuellen Fähigkeiten in Bezug auf Wissen und Bildung und ihre erotische Anziehungskraft durch ihre Bewegungen und Schönheit zählt, bestehen für ihn diese Vorzüge also im Intellekt einer Frau und in ihrem Körper.

Diese beiden Aspekte werde ich unter den Begriffen ‚Geschlecht‘ und ‚Lust‘ diskutieren. Sie sollen jedoch keineswegs Geschlecht auf Weiblichkeit und Lust auf Heterosexualität reduzieren. Die „Vorbemerkung“ spricht in der Tat nur von einem weiblichen Intellekt und einem weiblichen Körper, der eine männlich-heterosexuelle Lust impliziert. Doch würde eine Analyse der Weiblichkeit und der männlichen Heterosexualität die Problematisierungen dieser Konzepte im Text unsichtbar machen. Denn mit der Protagonistin al-Fāriyāqīya inszeniert *as-Sāq* eine starke Frau, die Männlichkeit kritisiert. In den Ehedialogen und Erzählerkommentaren kommt nicht nur die männliche, sondern auch die weibliche Lust zur Sprache, wie neben der Heteroerotik auch die Homoerotik zur Diskussion steht und neben den sexuellen auch die nichtsexuellen Lüste zu Wort kommen. Während *as-Sāq* sich größtenteils mit Weiblichkeit und männlich-heterosexueller Lust auseinandersetzt, möchte ich mit den Begriffen ‚Geschlecht‘ und ‚Lust‘ also auch die darüberhinausgehenden Reflexionen und Problematisierungen, wie etwa weibliche heterosexuelle und männliche homoerotische Lust, in den Blick nehmen.

Die arabistische Geschlechterforschung zur postklassischen Zeit richtet ihr Augenmerk häufig auf Grenzgänge wie Prostitution, Ehebruch, Sklaverei oder Homoerotik, die Grenzverläufe zeitgenössischer Geschlechterpolitik abstecken,³⁵ wohingegen Studien zum langen 19. Jahrhundert die Dynamisierungen insbesondere der weiblichen Geschlechterrollen herausstellen. In Bezug auf Ägypten steht hierbei die Verbindung von Feminismus und Nationalismus am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts im Mittelpunkt, während in Bezug auf die Levante die Frauenfrage vornehmlich im Umfeld der katholischen und protestantischen Missionen untersucht wird.³⁶ Vor dem Hintergrund westlicher Missionen entwickelte sich Mitte

34 Vgl. dazu GÉRIÈS: „al-Maḥāsin wa-l-Masāwī“.

35 Vgl. dazu exemplarisch EL-ROUAYHEB: *Before Homosexuality*; SEMERDJIAN: „Sinful Professions“.

36 Vgl. dazu exemplarisch BARON: *Egypt as a Woman*; HEYBERGER: *Hindiyya*; FLEISCHMANN: „Impact of American Protestant Missions“.

des 19. Jahrhunderts in Beirut eine neue intellektuelle sozialreformatorische urbane Mittelschicht,³⁷ die eine neue Rolle der Frau als Voraussetzung für einen Wandel von Gesellschaft und Kultur erachtete, wie unter anderem Fruma Zachs und Sharon Halevi in *Gendering Culture in Greater Syria. Intellectuals and Ideology in the Late Ottoman Period* (2015) zeigen.³⁸ In meiner Lesart gehörte aš-Šidyāq einerseits zu dieser kulturellen Matrix, die er andererseits verließ, bevor sie sich voll entfaltete. Mit seinem in Paris publizierten literarischen Werk *as-Sāq* und seiner in Istanbul publizierten Zeitung *al-Ġawāʾib* (Neuigkeiten aus der Ferne, 1861–1884) griff aš-Šidyāq einerseits Debatten aus Beirut auf, nahm andererseits aber oft eine radikalere Position ein. Während Zachs und Halevi die levantinische Geschlechterdebatte nur anhand der Stimmen vor Ort nachzeichnen, möchte ich die exzentrische Stimme von aš-Šidyāq wieder in diese Debatte hineinschreiben, zugleich aber auch ihre *Ausgefallenheit* sichtbar machen.

Arabistische Studien zur Sexualität beschreiben nahezu ausnahmslos den epistemischen und ästhetischen Bruch zwischen der postklassischen Zeit und der Nahḍa, die dominante sexuelle Skripte und homosoziale Praktiken problematisierte.³⁹ Zur selben Zeit wie der britische Viktorianismus und in engem Kontakt mit dem protestantischen Puritanismus disziplinierte die erwähnte neu entstehende liberale Mittelschicht den Körper und die Lüste. War der religiöse Einfluss der protestantischen Mission in der Levante eher begrenzt, so war der moralische Einfluss umso größer, wie Samir Khalaf in *Protestant Missionaries in the Levant. Ungodly Puritans, 1820–60* (2012) argumentiert. Diese Modernisierung und Liberalisierung als Disziplinierung und Zivilisierung des Körpers und der Lüste beschränkte sich nicht nur auf die sexuellen Lüste, sondern allgemein auf den Gebrauch der Lüste und des Körpers. Vor diesem Hintergrund möchte ich den Fokus von der Sexualität auf die Lust und den Körper verschieben und damit neueren Studien zu Leiblichkeit und Affekten in der Nahḍa folgen, wie etwa Tarek El-Ariss' *Trials of Arab Modernity. Literary Affects and the New Political*, und diese zugleich um die Forschungskategorie der Lust erweitern.

Mit meinem dritten Begriff, der ‚Sprache‘, untersuche ich die erste Werkabsicht des Verfassers, also das Herausstellen der Besonderheiten der arabischen Sprache. Diese ist, wie bereits dargelegt, vor allem eine Besonderheit der Lexik. In Analogie zur zweiten Werkabsicht lässt sich hier eine Verteidigung der Vorzüge des klassischen arabischen Wortschatzes ausmachen.

Die arabistischen Studien zum Sprachdenken des langen 19. Jahrhunderts konzentrieren sich überwiegend auf die christlichen Akteure der Levante, die über die Sprache zuerst Konzepte der arabischen Zivilisation und später der arabischen Nation diskutierten.⁴⁰ Als historische Wasserscheide in der Levante gilt dabei oft der Höhepunkt der konfessionellen Unruhen im Jahr 1860, die eine Rekonzeptualisierung von

37 Vgl. dazu exemplarisch ZACHS: *Making of a Syrian Identity*, 39–85.

38 Vgl. ZACHS/HALEVI: *Gendering Culture*, 16–62.

39 Vgl. dazu exemplarisch ZE'EVY: *Producing Desire*; ROUAYHEB: *Before Homosexuality*.

40 Vgl. dazu exemplarisch PATEL: *The Arab Nahḍah*.

Gemeinschaft auf Grundlage einer gemeinsamen Sprache und nicht einer Religion oder Konfession vorantrieben, so dass das Sprachdenken der Nahḍa um 1900 häufig als ideologische Blaupause des arabischen Nationalismus beschrieben wird.⁴¹ Doch bereits die protonationalistischen Auseinandersetzungen mit der arabischen Sprache bis Mitte des 19. Jahrhunderts verhandelten Konzepte der Zivilisation, wie Šarbil Dāğir in *al-Luġa al-‘arabīya wa-t-tamaddun. Fī istibāh al-‘alāqāt bayn an-nahḍa wa-l-muṭāqafa wa-l-ḥadāṭa* (Arabische Sprache und Zivilisation. Problematische Beziehungen zwischen Nahḍa, Akkulturation und Moderne, 2008) zeigt. Die lange Tradition arabischer Philologie erwies sich dabei als eine fruchtbare kulturelle Matrix, in der humanistische und liberale Strömungen das Neue aus einer vielschichtigen Tradition erschufen. So auch aš-Šidyāq, der mit *as-Sāq* ein Best-of von al-Firūzābādīs Wörterbuch *al-Qāmūs al-muḥīṭ* aus dem 14. Jahrhundert zusammenstellte und dies als Prüfstein und Inspiration für die neu entstehende arabische Moderne verwendete.

Mit den Untersuchungsgegenständen von Geschlecht, Lust und Sprache sollen im Folgenden die Verzahnung von Sprachdenken und Zeitkritik in aš-Šidyāqs *as-Sāq* analysiert werden. Unter Zeitkritik wird hier eine Gesellschafts- und Kulturkritik verstanden, eine differenzierende und bewertende Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Gemeinschaften und ihren sprachlichen und literarischen Produkten. Dabei überlagern sich Gesellschafts- und Kulturkritik häufig und lassen sich nicht immer exakt voneinander abgrenzen. Die Inszenierung und Reflexion ausgewählter arabischer Wörter, so meine Leitthese, erkundet die vormoderne arabische Sprache auf ihre mögliche gesellschaftliche und kulturelle Relevanz und Inspiration für das 19. Jahrhundert hin: Sie entblößt eine ‚mögliche Modernität‘⁴² der klassischen Sprache.

Theoretische und methodische Markierungen

Die ‚Entblößung der Wörter‘ beruht nicht auf *einem* Verfahren, sondern auf einer Mischung teils sehr *unterschiedlicher* Verfahren, die sich mit Hilfe der Theorien über die poetische Sprache und das Sprachdenken analysieren lassen. Debatten über den Charakter einer poetischen oder künstlerischen Sprache im Unterschied zu einer prosaischen oder praktischen Sprache wurden im 20. Jahrhundert auf ganz unterschiedliche Art und Weise geführt.⁴³ Hintergrund war die Frage, wie man die

41 Vgl. dazu SULEIMAN: *Arabic Language*.

42 Raḍwā ‘Āšūr verwendet den Begriff *ḥadāṭa mumkina* (‚mögliche Moderne‘), um aš-Šidyāqs gesellschaftliche und kulturelle Modernevorstellung der dominanten kolonialen europäischen Modernevorstellung entgegenzustellen und damit zugleich auf die möglichen nichteuropäischen Modernen aufmerksam zu machen, vgl. ‘Āšūr: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 131–133; vgl. auch TRABOULSI: „Al-Shidyaq“, 186. Diese Analyse übersieht jedoch, dass auch aš-Šidyāqs Werk ein Produkt seiner Zeit ist und seine Zeitkritik nicht außerhalb der europäischen Diskurse steht, vgl. dazu Kap. 7. Zugleich folgt meine Studie ‘Āšūrs Akzentuierung von Pluralität und Potenzialität in aš-Šidyāqs Modernevorstellung, die in meiner Lesart aber nicht zu einer ‚möglichen Gegen-Moderne‘ führt, sondern die ‚mögliche Modernität‘ der klassischen Sprache aufzeigt, also ihre mögliche ästhetische, epistemische und epistemologische Relevanz innerhalb zeitgenössischer Diskurse zur Schaffung einer ‚fortschrittlicheren‘ und ‚zivilisierteren‘ Gemeinschaft; vgl. dazu v. a. Kap. 7.

43 Vgl. dazu TRABANT: *Was ist Sprache?*, 276–294.

ästhetische Wirkung von Kunst und Literatur anhand der Sprache und nicht etwa anhand der Ideen, also anhand der Form oder Struktur und nicht etwa anhand des Inhalts oder der Bedeutung beschreiben könne.

Bevor ich auf diese Debatten eingehe, möchte ich *as-Sāq* selbst zu Wort kommen lassen und zeigen, wie es dem Leser die ästhetische Wirkung der *Wörter* – und nicht etwa die der *Erzählung* – anpreist. In „Fatīḥat al-kitāb“ (Eröffnungsgedicht des Buches) stellt das lyrische Autor-Ich⁴⁴ in einer hochgradig schmuckvollen und poetischen Sprache den Wert der Wörter dar. Er habe aus dem Wörterbuch *al-Qāmūs* die Wortperlen gesammelt und sie so vollständig und prächtig aneinandergereiht, wie vor ihm kein anderer, so dass *as-Sāq* einzigartig und ohnegleichen sei.⁴⁵ Dabei geht das lyrische Autor-Ich immer wieder auf mögliche Einwände gegen sein Werk ein, darunter auf Vorbehalte gegenüber opaken und archaischen Wörtern.

لا يعلقن بزجاج عقلك ما ترى فيه [أي في الساق] من الصدا القديم كنيها⁴⁶

Die alte Patina,⁴⁷ die du an ihm [d. h. an *as-Sāq*] so dick siehst,
wird gewiss nicht das Glas deines Verstands überziehen.

Vielmehr kratzt der Text, bildlich gesprochen, diese Patina ab und macht die alten Wörter darunter wieder ansprechend und wirksam für Geist und Körper. So könne der Leser sein Werk der Wörter mit Genuss und Gewinn essen, sehen, hören, riechen, schlucken oder lecken; die Wörter können ihn wie Musik entzücken (*tarab*), von Mundgeruch heilen, als Kleid dienen, im Winter wärmen, im Sommer kühlen – und ganz sicher verlöre der Leser darüber jedes Bedürfnis nach Essen oder Sex.⁴⁸ Der Text entautomatisiert die Wahrnehmung der Wörter, so könnte man mit Viktor Šklovskij sagen, um sie neu erfahrbar zu machen.

In seinem Essay „Die Kunst als Verfahren“ (1916) wendet sich Šklovskij gegen ein symbolistisches Verständnis von Dichtung als Denken in poetischen Bildern und fordert stattdessen ein formalistisches Verständnis von Dichtung als Verfahren der poetischen Sprache. In der praktischen beziehungsweise prosaischen Sprache, so Šklovskij, gelte das Prinzip der Ökonomie und Effizienz. Einen Satz, der tausendmal

44 Im Gegensatz zur „Vorbemerkung“, die auf den historischen Autor verweist, inszeniert das „Eröffnungsgedicht“ einen poetischen Autor, der z. B. das Werk in an Rabelais erinnernder grotesker Manier gebiert, indem er es rausrotzt, ausspuckt und auskackt, vgl. *as-Sāq* 0.4.6: 24. In diesem Sinne spreche ich hier von einem selbstreferenziellen lyrischen Autor-Ich; für eine Analyse des selbstreferenziellen Erzähler-Autors vgl. Kap. 3.3.

45 Vgl. *as-Sāq* 0.4.5: 22.

46 *as-Sāq* 0.4.15: 30.

47 Mit der Übersetzung von *ṣadaʿ* (Rost) als ‚Patina‘ folge ich Davies, vgl. *as-Sāq* 0.4.15: 31.

48 Vgl. *as-Sāq* 0.4.3–12: 22–28. Diese Darstellung folgt klassischen Konventionen und Topoi, darunter etwa die Beschreibung von Literatur als Essen, vgl. VAN GELDER: *Of Dishes and Discourse*, 39–79; zu Essen und Sex als *ṭayyibān* (‚die beiden guten Dinge‘) vgl. VAN GELDER: *Of Dishes and Discourse*, 109–118; der schlechte Mundgeruch ist in aš-Šidyāqs Werk eine synästhetische Metapher ungenügender Sprachkenntnisse, vgl. *as-Sāq* 3.11.2: 200.

gesagt wurde, verstehe man automatisch, bevor er ganz ausgesprochen wird. Es setze eine Automatisierung der Wahrnehmung ein, bei der man nicht mehr den Satz als solchen wahrnehme, sondern sich stattdessen nur an die frühere Wahrnehmung des Satzes erinnere. Die Wahrnehmung wird also durch Erinnerung ersetzt. Diese Automatisierung der Wahrnehmung sei aus kommunikationspragmatischer Sicht durchaus sinnvoll. Die Aufgabe der Dichtung und Kunst jedoch sei es, die Wahrnehmung zu entautomatisieren.

Ziel der Kunst ist es, ein Empfinden des Gegenstandes zu vermitteln, als Sehen, und nicht als Wiedererkennen; das Verfahren der Kunst ist das Verfahren der „Verfremdung“ der Dinge und das Verfahren der erschwerten Form, ein Verfahren, das die Schwierigkeit und Länge der Wahrnehmung steigert, denn der Wahrnehmungsprozeß ist in der Kunst Selbstzweck und muß verlängert werden; die Kunst ist ein Mittel, das Machen einer Sache zu erleben; das Gemachte hingegen ist in der Kunst unwichtig.⁴⁹

Diese Verfremdung wird nach Šklovskij unter anderem dadurch erreicht, indem eine bekannte Sache so beschrieben wird, als sähe man sie zum ersten Mal. Zu diesem Ziel wird sie durch Metaphern und Rätsel verschlüsselt oder durch Archaismen und Barbarismen verkompliziert. „Somit ist die Sprache der Dichtung eine schwierige, erschwerte, gebremste Sprache.“⁵⁰

Nun ließe sich die Verwendung vieler Synonyme, des Prosareims oder der archaischen Wörter in *as-Sāq* mit Šklovskij etwas voreilig als eine erschwerte und gebremste Sprache der entautomatisierten Wahrnehmung lesen, doch Synonyme, Prosareim und archaische Wörter zählten zur kanonischen poetischen Sprache der klassischen bis zeitgenössischen arabischen Literatur. Dies zeigt sich besonders in der Makame, einer überaus weitverbreiteten arabischen Gattung, in der eine meist pikareske Erzählung in Prosareim und mit Versen durchsetzt dem Leser erlesene arabische Wörter präsentiert.⁵¹ Die gebremste und erschwerte Sprache war damit im 19. Jahrhundert ein konventioneller künstlerischer Automatismus⁵² und wurde von vielen zeitgenössischen arabischen Literaten und europäischen Orientalisten als sprachlicher Manierismus kritisiert. In *as-Sāq* wird dieser sprachliche Automatismus durch mindestens drei Strategien durchbrochen, nämlich durch Ironie, Kontrast und Übertreibung. So präsentiert das Werk ironische Meta-Makamen, die sich in einer ‚makamesken‘ Sprache genau über diesen Automatismus der erschwerten poetischen Sprache mokieren. Zugleich verwendet es, anders als viele Makamen, nicht nur Prosareim und erlesene Wörter, sondern kontrastiert kunstvolle Prosareim-Passagen mit sprachlich betont schmucklosen ungereimten Passagen. Während die maßvolle Aufzählung von Wörtern Teil der klassischen arabischen Literatur war, treibt *as-Sāq*

49 ŠKLOVSKIJ: „Kunst als Verfahren“, 15.

50 ŠKLOVSKIJ: „Kunst als Verfahren“, 33.

51 Vgl. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 58.

52 Damit Šklovskijs Verfremdung ihre entautomatisierende Wirkung behält, muss sie immer wieder die Konventionalisierungen auch der poetischen Sprache aufbrechen, so dass sie einem permanenten Wandlungsprozess unterliegt.

diese bewusst in maßlose Länge. Mit dieser entautomatisierten Sprache entsteht, nach Mattityahu Peled, „a sense of terror through the juxtaposition of his word material“,⁵³ der den Leser sprachlich und kulturell heraus- und gelegentlich überfordert.

Roman Jakobson fragt in seinem Essay „Linguistics and Poetics“ (1960), was eine sprachliche Mitteilung zu einem Kunstwerk mache. Nach Jakobsons strukturalistischer Darstellung kommen der Sprache sechs Funktionen zu, darunter die referenzielle Funktion (d. h. ein Bild der Welt zu übermitteln), die metasprachliche Funktion (d. h. eine Aussage über die Sprache zu treffen) und die poetische Funktion (d. h. die Sprache selbst zur Botschaft zu machen). Die poetische Funktion der Sprache werde durch die phonetische oder semantische Ähnlichkeit, etwa in Form von Reim oder Parallelismus, erzeugt, woraus eine „Spürbarkeit der Zeichen“⁵⁴ resultiere, die die Dichotomie zwischen Zeichen und Objekt vertiefe. Das Zeichen werde um seiner selbst willen und nicht als Träger oder Medium einer anderen Bedeutung wahrgenommen. Im „Eröffnungsgedicht“ von *as-Sāq* akzentuiert das lyrische Autor-Ich diese körperliche Spürbarkeit der Zeichen und verweist auch auf die Selbstreferenzialität der Sprache: „Ich habe Wörter und Ausdrücke in es [d. h. mein Buch] hineingelegt, die schön sind / und es mit Punkten und Buchstaben gefüllt, die prächtig sind.“⁵⁵ Das „Eröffnungsgedicht“ fordert ein Lesen der Sprache, nämlich ein Lesen der Wörter um ihrer selbst willen.⁵⁶

Roland Barthes erkundet in *Le plaisir du texte* (1973) in poststrukturalistischer Manier die Risse und Brüche in Texten, die zu einer „Neuverteilung“⁵⁷ der Sprache führen oder gar einen Blick auf den „Tod der Sprache“⁵⁸ erlauben. Diese Lesart interessiert sich nicht dafür, was in der Erzählung passiert, sondern was mit der Sprache passiert und wie das Verhältnis des Lesers zur Sprache in eine Krise gestürzt wird.⁵⁹ Einen solchen Bruch findet er beispielsweise in einer langen aufzählenden Beschreibung eines Tischtuchs.⁶⁰

Die hier zur Debatte stehende Exaktheit resultiert nicht aus einer Steigerung an Sorgfalt, sie ist kein rhetorischer Mehrwert, als ob die Dinge von *Mal zu Mal* besser beschrieben würden – sondern aus einem Codewechsel: Das (weit entfernte) Modell der Beschreibung ist nicht mehr der oratorische Diskurs (es wird rein gar nichts ‚ausgemalt‘), sondern eine Art lexikographisches Artefakt.⁶¹

53 PELED: „Enumerative Style“, 139.

54 JAKOBSON: „Linguistics and Poetics“, 93.

55 «أودعته [أي كتابي] كلياً والفاظاً حلت / وحشوئه نظاً زهت وحرّفاً» ; *as-Sāq* 0.4.1: 21.

56 Vgl. dazu auch SACKS: „Falling Into Pieces“, 318–322.

57 BARTHES: *Die Lust am Text*, 15, kursiv in der Übersetzung.

58 BARTHES: *Die Lust am Text*, 15.

59 Vgl. BARTHES: *Die Lust am Text*, 22.

60 „In *Bouvard und Pécuchet* [von Gustave Flaubert] lese ich folgenden Satz, der mir Lust macht: ‚Tischtücher, Betttücher, Handtücher, hängen, mit Holzklammern an gespannten Leinen festgemacht, vertikal herab.‘“ BARTHES: *Die Lust am Text*, 37.

61 BARTHES: *Die Lust am Text*, 37–38, kursiv in der Übersetzung.

In diesem Sinne präsentiert *as-Sāq* nicht nur viele Wörter als lexikographische Artefakte, sondern inszeniert immer wieder diese sprachlichen Risse und Brüche, von denen Barthes spricht, und „puts language to the test“,⁶² wie Jeffrey Sacks schreibt.

Der epistemische und epistemologische Nutzen der Entblößung der Wörter kann im Umkreis der Debatten über das Sprachdenken analysiert werden. Unter dem Begriff ‚Sprachdenken‘⁶³ versteht man im Allgemeinen das Nachdenken über Sprache, wie im Besonderen die Nähe der Sprache zum Denken.⁶⁴ Das Nachdenken über Sprache kann sich in philosophischen oder philologischen Texten, aber auch in politischen, journalistischen oder literarischen Texten ausdrücken. Der Begriff umfasst damit neben großen Theorien und systematischen Traktaten auch kurze Sentenzen oder poetische Verse. Indem Sprache aber mehr ist als nur ein Kommunikationsmedium, nämlich eine symbolische, ideologische oder epistemische Struktur, mündet das Denken über Sprache oft in ein Denken über Religion, Kultur, Rasse oder Erkenntnis. So zeigte beispielsweise das Sprachdenken der europäischen Philologie des 18. und 19. Jahrhunderts mit seiner Suche nach dem Ursprung der Sprache oder dem Genie einer Sprache mannigfache ideologische Überformungen hinsichtlich Rasse, Religion und Nationalismus.⁶⁵

aš-Šidyāq war ein versierter Kenner der klassischen und zeitgenössischen arabischen Philologie sowie der europäischen Philologie seiner Zeit. Er veröffentlichte *as-Sāq* einerseits im Zentrum der europäischen Orientalistik, nämlich in Paris beim Verleger der Société asiatique, andererseits wendete er sich mit seinem Werk aufs Schärfste gegen den sprachlichen und kulturellen Überlegenheitsanspruch der europäischen Orientalistik und damit gegen das orientalistische Sprachdenken. Im Kontrast dazu kann man *as-Sāq* als große Bühne seines eigenen Sprachdenkens von Gesellschaft und Kultur lesen: Welchen kulturellen Wert haben die vielen Synonyme in der arabischen Sprache? Gibt es eine klassische arabische Sprache für die Bedürfnisse der Frau? Welche gesellschaftliche Weisheit bergen altarabische Wörter? Solche und ähnliche Verbindungen von Sprache auf der einen und Gesellschaft und Kultur auf der anderen Seite diskutiert das Werk von aš-Šidyāq, der an anderer Stelle feststellte, dass „ihre Sprachen [d. h. die der Europäer] meistens auf der Zivilisation beruhen, während die Zivilisation bei uns auf der Sprache beruhte.“⁶⁶

In *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (1999) beschreibt Aleida Assmann die Philologie von Vico bis Grimm als eine „disziplinierte

62 SACKS: „Falling Into Pieces“, 322.

63 Der Begriff ‚Sprachdenken‘ verleitet zu Wortspielen, wie man an Titeln der Studien zu diesem Thema sehen kann, etwa dem indikativisch-imperativischen *Sprache denken* von Trabant oder die Kippfigur des *genitivus subjectivus/genitivus objectivus* in *Das Denken der Sprache* von Jaeger/Willer; vgl. TRABANT: „Einleitung“, 23–24; JAEGER/WILLER: „Denken der Sprache“, 8–9.

64 Vgl. dazu TRABANT: „Einleitung“, 23–24; JAEGER/WILLER: „Denken der Sprache“, 8–14.

65 Zur Theorie von Ursprung und Genie der Sprache vgl. die Darstellung von Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780) in TRABANT: *Mithridates*, 170–177; zum Sprachdenken der Philologie vgl. OLENDER: *Languages of Paradise*, v. a. 1–20.

66 «لغائهم [أي لغات الأوروبيين] بنيت في الغالب على التمدن والتجدين عندنا بني على اللغة» AŠ-ŠIDYĀQ: „Faṣl min kitābī“ (2001), 391.

Kunst der Erinnerung“, „die sich am Leitfaden der Sprache anhand von Etymologien zum verschütteten Anschauungsgehalt sinnlich poetischer Urbilder zurücktastet.“⁶⁷ Dabei unterscheidet Assmann in Bezug auf das kulturelle Gedächtnis die Funktion des Speicherns von der Funktion der Erinnerung, wobei letztere einen kreativen, selektiven und identitätsbildenden Akt darstellt.⁶⁸ Die literarische Philologie von *as-Sāq* interessiert sich für die Funktion der Erinnerung und funktioniert das Wörterbuch *al-Qāmus* von einem Medium des Speicherns zu einem Medium der Erinnerung um. Im protonationalistischen Kontext des frühen 19. Jahrhunderts hat Nadia Bou Ali aus archivtheoretischer Sicht die Lexikographie der Nahḍa als Archiv des arabischen Nationalismus beschrieben.⁶⁹

In der arabischen Geschichte zeigt sich die äußerst lange und breite Tradition des Sprachdenkens als eine „centrality of language to Arabic culture“. ⁷⁰ Dazu zählen die Vorstellung des *i‘ğāz al-Qur’ān*, der sprachlichen Unnachahmlichkeit des Korans,⁷¹ die arabischen Sprach- und Identitätsdebatten als Reaktion auf die *šu‘ūbīya*, einer anti-arabischen Bewegung von Nichtarabern im 8. und 9. Jahrhundert,⁷² oder die Sprachideologie des arabischen Nationalismus im späten 19. Jahrhundert. Auf diesem Gebiet bietet Yasir Suleiman zum Verhältnis von arabischer Sprache und Ideologie, Politik und Gesellschaft ein umfangreiches Bild von den diachronen Linien und synchronen Facetten des arabischen Sprachdenkens. In seiner Studie *The Arabic Language and National Identity: a Study in Ideology* (2003) untersucht er, wie Sprachdenken im späten 19. Jahrhundert zu einem Hilfsmittel wird, um eine nationale Identität zu erschaffen und zu behaupten.⁷³ In seiner Studie *Arabic in the Fray. Language Ideology and Cultural Politics* (2013) untersucht er Sprache als symbolische Ressource und zeigt daran, „that Arabic has pressed into service in the pre-modern and modern world to articulate issues of continued relevance in society.“⁷⁴ Und aus feministischer Sicht entwirft Hélène Cixous in ihrem literarischen Essay „Le rire de la Méduse“ (Das Lachen der Medusa, 1975) ein weibliches Schreiben, das die Doppeldeutigkeit und Ambiguität der französischen Sprache benutzt, um sich aus dem patriarchalischen Bedeutungskorsett davonzustehlen beziehungsweise den Sinn für sich zu stehlen.⁷⁵ Mit ähnlichen Mitteln macht auch die Protagonistin in *as-Sāq* die arabische Sprache zu ihrer Komplizin, auch wenn ihr als Analphabetin das Schreiben verwehrt bleibt.

67 ASSMANN: *Erinnerungsräume*, 32.

68 Vgl. ASSMANN: *Erinnerungsräume*, 11–32, 130–142.

69 Vgl. BOU ALI: „Collecting the Nation“.

70 So der pointierte Teiltitel des Sammelbands von BILAL ORFALI: *In the Shadow of Arabic*.

71 Vgl. u. a. SULEIMAN: *Arabic in the Fray*, 51–66.

72 Vgl. u. a. SULEIMAN: *Arabic in the Fray*, 83–89.

73 Vgl. SULEIMAN: *Arabic Language*, v. a. 69–112.

74 SULEIMAN: *Arabic in the Fray*, 1. In Bezug auf das Sprachdenken der Nahḍa ist v. a. noch Dāğirs bereits erwähnte Studie zu nennen, die Zivilisation und Sprache zusammenliest, vgl. DĀĞIR: *al-‘Arabīya wa-t-tamaddun*.

75 Vgl. dazu CIXOUS: „Lachen der Medusa“.

Im Folgenden soll es nun um ein dezidiert *literarisches* Sprachdenken gehen, also nicht das Denken einer literarischen Sprache, sondern das literarische Denken von Sprache. Während viele arabistische Studien zum Sprachdenken, darunter die von Suleiman und Bou Ali, zwar auch literarische Texte untersuchen, gehen sie doch kaum oder gar nicht auf die *literarische* Form und das *künstlerische* Verfahren des Sprachdenkens ein.⁷⁶ Genau hier scheint mir das größte Forschungsdesiderat zu liegen, nämlich die Analyse des Wechselverhältnisses zwischen dem Nachdenken über die Sprache und dem literarischen Vollzug der Sprache. Stephan Jaeger und Stefan Willer untersuchen in ihrem Sammelband *Das Denken der Sprache und die Performanz des Literarischen um 1800* (2000) anhand europäischer Texte genau diese Schnittstelle, an der sprachliche Akte und literarische Strategien ein Denken der Sprache hervorbringen, komponieren, verarbeiten oder ausführen.⁷⁷ In diesem Sinne untersucht meine Studie die literarisch-lexikographischen Aufzählungen in ihrem epistemisch-ästhetischen Vollzug, ohne sie dabei aber stillstellen oder einfrieren zu wollen. Die Prozessualität der Textbewegung und Sinnproduktion hat in den Analysekapiteln daher Vorrang vor der Klassifizierung von Textformen und Textaussagen, während das Schlusskapitel Formen, Wirkungen und Aussagen der Entblößung der Wörter und der Zeitkritik klassifiziert und systematisiert.

Methodisch greift meine Studie eine Vielzahl von literatur- und kulturwissenschaftlichen Theorien auf, um einen *einzigsten* literarischen Text zu untersuchen. Ich stelle mich damit bewusst quer zum Trend der Nahḍa-Forschung, die vergleichende und diachrone Untersuchungen anhand relativ großer Textkorpora vornimmt.⁷⁸ Eine solche Herangehensweise ermöglicht es zwar, die intellektuelle Vielfalt und historische Entwicklung der Nahḍa zu beschreiben, nicht aber die textuelle Komplexität und gedankliche Tiefe einer exzentrischen Stimme der Nahḍa auszuloten, wie es das Ziel meiner Studie ist. Darüber hinaus stehen trotz eines zunehmenden Forschungsinteresses an der Nahḍa grundlegende Forschungs- und Editionsarbeiten noch aus, so dass mit den neueren Arbeiten gewissermaßen erst die Lücken im heutigen Bild von der Nahḍa offensichtlich werden.⁷⁹ Vor diesem Hintergrund versteht sich meine textnahe Studie als ein komplementärer Forschungsbeitrag zur vergleichenden und diachronen Forschung.

Gerade die literarischen Texte der Nahḍa leiden in der Forschung oft unter einem ästhetischen Desinteresse, das sie allzu schnell als Überbringerin eines Gedankens oder Vermittlerin einer Absicht abstempelt. Daraus formierte sich eine literaturwissenschaftliche Gegenbewegung, darunter etwa Boutros Hallaqs und Heidi Toelles *Histoire de la littérature arabe moderne* (2007), die als Kronzeugen für eine eigen-

76 Eine Ausnahme stellt Dāğir dar, der *as-Sāq* relativ ausführlich ästhetisch untersucht, allerdings v. a. in Bezug auf die Autobiographie bzw. Autofiktion, vgl. DĀĞIR: *al-ʿArabīya wa-t-tamaddun*, 218–243.

77 Vgl. dazu JAEGER/WILLER: „Das Denken der Sprache“, 7–8.

78 Vgl. dazu PATEL: *The Arab Nahḍah*; vgl. auch KILPATRICK: „Book Reviews“, 134–137.

79 Eine dieser Forschungslücken betrifft das Werk von Nāṣif al-Yāziğī und besonders seine Makamen-Sammlung *Mağmaʿ al-bahrayn*, vgl. zu al-Yāziğī v. a. BAUER: „al-Yāziğī“. Hilary Kilpatrick zählt auch *as-Sāq* zu den Werken, die neue Studien benötigen, vgl. KILPATRICK: „Book Reviews“, 138.

ständige Literatur der Nahḍa oft *as-Sāq* anführt.⁸⁰ Dadurch existieren zu *as-Sāq* vergleichsweise viele literaturwissenschaftliche Forschungsarbeiten, die lange in Fragen nach dem Bild des Westens und nach der Gattung des Werkes feststeckten, in jüngster Zeit aber durch die Arbeiten insbesondere von Nadia Al-Bagdadi, Raḍwā ʿĀšūr, Šarbil Dāḡir, Kamran Rastegar, Wen-chin Ouyang, Nadia Bou Ali und Jeffrey Sacks grundlegend neue Impulse erhielten. Eine Aufarbeitung der Themengebiete Geschlecht, Lust und Sprache und erst recht die Verzahnung dieser Themen in *as-Sāq* stehen aber noch aus, obwohl die „Vorbemerkung des Verfassers“ sie dem Leser *expressis verbis* an die Hand gibt.

Neben dem Anspruch eine Forschungslücke zu füllen, möchten die folgenden Untersuchungen für eine stärkere Erforschung des *literarischen Sprachdenkens* in der Nahḍa und damit auch für eine Erforschung der historischen Funktion von Literatur plädieren. Gerade durch das Changieren zwischen gesellschaftlicher Erziehung, kultureller Reflexion und ästhetischer (Teil-)Autonomie erweist sich die Literatur sowohl als ideologischer Austragungsort von gesellschaftlichen und kulturellen Konflikten als auch als intellektuelles Experimentierfeld möglicher Ideen, die ich im Text analysieren und im Kontext verständlich machen möchte. Indem sich meine Studie bemüht, die Entblößung der Wörter genau und langsam zu lesen, nimmt sie die Leseanweisungen von *as-Sāq* ernst, den Text zu schlucken, zu schlecken oder verdünnt einzunehmen, unter keinen Umständen aber gekürzt zu rezipieren.⁸¹ So soll ein Lesen der Sprache versucht werden, wie Roland Barthes es in *Le plaisir du texte* imaginiert: „[N]ichts verschlingen, nicht verschlucken, sondern abweiden, sorgfältig abgrasen, zum Lesen dieser heutigen Autoren die Muße der alten Lektüren wiederfinden“.⁸²

Eine solche *textnahe* Lektüre bedeutet aber nicht eine *textversiegelte* Lektüre. Ich lese *as-Sāq* im Kontext des Gesamtwerks von aš-Šidyāq unter anderem mit seinem sprachpädagogischen Werk *al-Laḡīf fī kull maʿnā ṭarīf* (Sammlungen erlesener Bedeutungen, 1839), seinem sprachwissenschaftlichen Werk *Sirr al-layāl fī al-qalb wa-l-ibḍāl* (Das Geheimnis der Nächte. Über Metathese und Substitution, 1868) und seinen journalistischen Werken aus *al-Ġawāʾib*. Im Kontext des arabischen langen 19. Jahrhunderts lese ich es mit Werken insbesondere von Našīf al-Yāziġī (1800–1871), Buṭrus al-Bustānī (1819–1883) und Ġurġī Zaydān (1861–1914), in Verbindung zur postklassischen Zeit mit Autoren wie al-Firūzābādī (gest. 1415), as-Suyūṭī (gest. 1505) und Farḥāt (gest. 1732). Der literarischen Nahḍa als Kippfigur zwischen klassischer und moderner Literatur folge ich in die Moderne mit Bezügen zu Ġumāna Ḥaddād (geb. 1970), Salmā an-Nuʿaymī (geb. ca. 1970) und Ilyās Ḥūrī (geb. 1948) und in die Klassik mit Bezügen zu al-Ġāḥiẓ (gest. ca. 868), Ibn Ġinnī (gest. 1002) und aṭ-Taʿālibī

80 Im Falle von Hallaq/Toelle werden aš-Šidyāqs *as-Sāq* und Muḥammad al-Muwayliḥīs (1858–1912) *Ḥadiṯ ʿĪsā ibn Hišām* (Der Bericht von ʿĪsā ibn Hišām, 1898–1902) als originelle Werke der Nahḍa jenseits von Nachdichtung und Neubelebung viel Platz eingeräumt, vgl. HALLAQ: „Un roman“.

81 Vgl. *as-Sāq* o.4.12: 28.

82 BARTHES: *Die Lust am Text*, 22.

(gest. 1039). Ich stelle *as-Sāq* aber auch in einen Dialog mit europäischer und arabischer Theorie, insbesondere von Roland Barthes, Hélène Cixous, Aleida Assmann, Raḍwā ‘Āšūr, Fawwāz Tarābulusī und ‘Azīz al-‘Aẓma. Allein das Zentrum meiner Lektüre bleibt stets aš-Šidyāqs *as-Sāq* und das literarische Sprachdenken als Kultur- und Gesellschaftskritik.

Aufbau der Arbeit

Das zweite Kapitel („Exzentrik: aš-Šidyāqs Leben und Werk in der Nahḍa“) führt in den Begriff und die Geschichte der Nahḍa ein und stellt wichtige Protagonisten und Projekte der syro-libanesischen Nahḍa vor. Vor diesem Hintergrund zeichnet meine Studie das bewegte Leben und umfangreiche Werk Aḥmad Fāris aš-Šidyāqs nach, das *grosso modo* durch eine geographische und intellektuelle Exzentrik gekennzeichnet war. Für seine mittlere Schaffensperiode in Paris, in der *as-Sāq* entstand und publiziert wurde, untersuche ich die Stellung aš-Šidyāqs im literarischen und philologischen Feld von Paris.

Im dritten Kapitel („Gewebe: Das Buch und der Text *as-Sāq* ‘*alā as-sāq*“) lenke ich zunächst den Blick auf das materielle Buch als Druckkunstwerk und zeichne Vertrieb und Rezeption in Europa und der arabischen Welt nach. Dann nähere ich mich *as-Sāq* als literarischem Text, den ich jenseits von den Gattungsdiskussionen der Forschungsliteratur als ein Gewebe aus Narration, Reflexion und Enumeration beschreibe. Im Mittelpunkt der Analyse steht die Enumeration als eine in der arabistischen Literaturwissenschaft oft übersehene Kunst der Aufzählung, die jedoch in *as-Sāq* maßgeblich zur Entblößung der Wörter beiträgt.

Mit dem vierten Kapitel („Geschlecht: Weiblichkeit als eine Figuration von Kritik“), dem ersten Hauptkapitel, nähere ich mich den Debatten der syro-libanesischen Nahḍa über die Stellung der Frau in der Gesellschaft und die damit verbundene Frage, ob sie Lesen und Schreiben lernen soll. Dabei untersuche ich, wie *as-Sāq* diese Debatten literarisch aufgreift und intellektuell weiterdenkt. Dies wird vor allem an der Protagonistin al-Fāriyāqīya deutlich, die sich die arabische Sprache scharfsinnig aneignet und hintergründig umdeutet, was ich anhand von Hélène Cixous’ Konzept der *écriture féminine* analysiere.

Im fünften Kapitel („Lust: Spracherotik für eine andere Leiblichkeit“), dem zweiten Hauptkapitel, wende ich mich dem Körper und seiner subjektiven Wahrnehmung, der Leiblichkeit, zu. Dabei greift *as-Sāq* auf die klassische arabische Sprache zurück, um ein anderes Körper- und Lustverständnis zu entwickeln. Mit seiner Verteidigung der Lust plädiert das Werk, wie ich mit Roland Barthes’ *Le plaisir du texte* zu zeigen versuche, für ein leibliches Erleben, das in der Spracherotik eine neue, unzeitgemäße Leiblichkeit (er-)findet.

Im sechsten Kapitel („Sprache: Wörter als Archiv der Kultur“), dem dritten und letzten Hauptkapitel, lese ich *as-Sāq* vor dem Hintergrund von aš-Šidyāqs sprachpädagogischen und sprachwissenschaftlichen Werken und den Nahḍa-Debatten über den Sprachwandel. Im Zentrum steht hier aš-Šidyāqs Verständnis von den Wörtern

als einem Archiv der Kultur. Mit Aleida Assmanns Erinnerungsmodi des kulturellen Gedächtnisses untersuche ich die Funktionen des Aufzählens der Wörter und ihre kulturelle Aussagekraft. Im Ausblick gehe ich auf die polemische Philologie ein, mit der *as-Sāq* die Deutungshoheit der europäischen Orientalistik über dieses Archiv zurückweist.

Das siebte Kapitel („Schluss: Was ist Kritik?“) systematisiert dann die Entblößung der Wörter und hinterfragt Zeitkritik als Praktik, indem es die Frage stellt: Was ist Kritik in *as-Sāq*? Es endet mit einem Ausblick auf Entblößungen von Wörtern in postmodernen Texten des deutschen Schriftstellers Günter Grass (1927–2015) und des libanesischen Autors Ilyās Hūrī. Der Anhang „Historische Paratexte“ versammelt arabische, französische, englische, deutsche und ungarische Paratexte aus dem 19. Jahrhundert zu *as-Sāq*, die für meine Analyse wegweisend sind, um sie der Šidyāq-Forschung zur Verfügung zu stellen.

فاقول لك ان الدنيا في عهد المرحومين جدك وايبك لم
تكن كما هي الآن * اذ لم يكن في عصرها سفن النار
ودروب الحديد التي تقرب البعيد * وتجدد العهد *
وتصل المقطوع * وتبذل المتنوع¹

Dann sage ich dir: Die Welt deines verstorbenen Großvaters und Vaters existiert heute so nicht mehr. Zu ihrer Zeit gab es keine Dampfschiffe und Eisenbahnen, die das Ferne nahe brachten * das Alte neu machten * das Getrennte zusammenbrachten * das Unzugängliche zugänglich machten *

Der Erzähler-Autor in *as-Sāq*

يا ناس الدنيا ماشية واتم واقفين.²

O Leute, die Welt bewegt sich, ihr aber bleibt steh'n.

Fulgence Fresnel

2. Exzentrik: aš-Šidyāqs Leben und Werk in der Nahḍa

Im 19. Jahrhundert vollzog sich, globalgeschichtlich betrachtet, eine „Verwandlung der Welt“.³ Technische Erfindungen wie die Dampfmaschine, medizinische Errungenschaften wie die Impfung, wissenschaftliche Theorien wie der Darwinismus, politische Projekte wie der Nationalismus und nicht zuletzt der europäische Kolonialismus⁴ veränderten grundlegend die Vorstellungen von der Welt – an unterschiedlichen Orten auf unterschiedliche Art und Weise. Im Osmanischen Reich, das zunehmend unter politischen, wirtschaftlichen, militärischen und kulturellen Druck geriet, wurde die Reform-Periode des Tanẓīmāt („Neuordnungen“) eingeläutet, die unter anderem eine Auflösung der religiös definierten Millet-Rechtsordnung bewirkte.⁵ Es handelte sich um die gewissermaßen globale Erfahrung einer umfassenden und schnellen Transformation, die an unterschiedlichen Orten von unterschiedlichen Menschen unterschiedlich empfunden wurde, etwa als Faszination oder Bedrohung, als Fortschritt oder Entfremdung.

1 *as-Sāq* 4.1.9: 18, freie Übersetzung zur Nachbildung des Reimes.

2 So der französische Orientalist Fulgence Fresnel (1795–1855) über traditionelle islamische Gelehrte, zit. nach DUGAT: „Introduction“, 5.

3 So der Titel der Studie von OSTERHAMMEL: *Die Verwandlung der Welt*.

4 Vgl. dazu OSTERHAMMEL: *Die Verwandlung der Welt*, 932–937 (Dampfmaschine), 271–276 (Impfung), 901–905 (Nationalismus), 1180–1188 (Kolonialismus).

5 Zur Tanẓīmāt-Periode vgl. HANIOĞLU: *Late Ottoman Empire*, 72–108.

Das Kapitel stellt das Projekt der arabischen Nahḍa im langen 19. Jahrhundert vor und verortet darin Leben und Werk von Aḥmad Fāris aš-Šidyāq. Von der geographischen, sozialen und kulturellen Mobilität seiner Epoche tief geprägt, trägt sein Werk, so meine These, den Stempel der Exzentrik: Dieser große arabische Sprachdenker verbrachte die meiste Zeit seines Lebens außerhalb des primär arabischen Sprachraums in europäischen und osmanischen Zentren, was ihm einen oft ungewöhnlichen Blick auf die eigene Sprache, Gesellschaft und Kultur ermöglichte.

2.1 Die Nahḍa und das lange 19. Jahrhundert

Das Projekt der Nahḍa

Das Wort *nahḍa* bezeichnet in der arabischen Sprache ‚Erhebung‘ oder ‚Erwachen‘. Darunter versteht man in der Literatur- und Kulturwissenschaft klassischerweise „the rebirth of Arabic literature and thought under Western influence since the second half of the 19th century“.⁶ Das Konzept der Nahḍa⁷ wurde häufig als ‚Renaissance‘ übersetzt, was eine problematische eurozentrische Ähnlichkeit und zugleich Verspätung in Bezug auf die europäische Renaissance suggeriert.⁸ Als Alternative hat sich die bis heute geläufige Übersetzung ‚Erwachen‘ (*awakening*) eingebürgert,⁹ die zwar ohne eurozentrische Referenz auskommt, jedoch das problematische historiographische Modell eines Stillstands impliziert, der im Zeitalter des Inḥitāt (‚Niedergang‘, ‚Dekadenz‘), des vermeintlichen Niedergangs in der postklassischen Zeit (ca. 13.–18. Jahrhundert),¹⁰ stattfand. Die Begriffe Inḥitāt und Nahḍa sind zwei Seiten einer Medaille, sie sind ein Klappbegriff, der auf Kosten der postklassischen Zeit eine Erhabenheit der modernen Zeit akzentuiert.¹¹ Als neutralere, aber freiere Übersetzung für Nahḍa bietet sich der Begriff ‚Erneuerung‘ (*renewal*) an, der den

6 TOMICHE: „Nahḍa“, 900.

7 Häufig auftauchende oder zentrale arabische Begriffe wie Nahḍa, Inḥitāt, Tanzīmāt, Bilād aš-Šām, Adab oder Maḥḡar schreibe ich groß und recte, alle anderen arabischen Begriffe wie *muḡūn*, *ḡidd*, *hazl* oder *ṭunbūr* klein und kursiv.

8 Weder kann die Nahḍa in Gänze als neoklassisch bezeichnet werden, noch muss eine jede Kultur auf dem Weg in die Moderne eine Epoche der Renaissance durchmachen. Zu neoklassischen Tendenzen innerhalb der Nahḍa vgl. HASSAN: „*iḥyā*“.

9 Vgl. dazu TOMICHE: „Nahḍa“, 900.

10 Die postklassische Zeit wird gängigerweise mit dem Fall Bagdads durch die Mongolen im Jahr 1258 angesetzt und reicht bis hin zum Ägyptenfeldzug Napoleons im Jahr 1798. Sie wird darüber hinaus in eine mamlukische und osmanische Zeit unterteilt, wobei die osmanische Eroberung Ägyptens im Jahr 1516 als Trennlinie gilt, vgl. ALLEN: „Post-Classical Period“, 5–6.

11 Vgl. dazu HAARMANN: „Missgriff des Geschicks“. Die Denkfigur der eigenen Rückständigkeit und des Mangels ist zugleich eine Art kulturelle Bringschuld der arabischen Welt gegenüber Europa, „it was the price Arabs had to pay for their admission ticket for modernity in their struggle with ineluctable West“. SING: „The Decline of Islam“, 58; Sing paraphrasiert hier SHEEHI: *Foundations of Modern Arab Identity*.

Dynamisierungs- und Transformationsprozess selbst fokussiert, ohne Aussagen über Einflüsse und Zeiten zu implizieren.¹²

Der Begriff Nahḍa tauchte in seiner modernen Bedeutung vermutlich erstmals in den 1880er Jahren auf,¹³ während sich die Semantik von Verfall, Aufstieg, Erwachen und Fortschritt bereits in arabischen und europäischen Schriften zu Beginn des 19. Jahrhunderts finden lässt.¹⁴ Besonders sichtbar wurde der Begriff durch den einflussreichen und populären Intellektuellen Ġurġī Zaydān (1861–1914), der ihn an zentraler Stelle in seiner *Tārīḥ ādāb al-luġa al-‘arabīya* (Geschichte der Künste¹⁵ in arabischer Sprache, 1911–1914) benutzte. Darin beschrieb er die Literatur, Künste und Wissenschaften seit Napoleons (1769–1821) Ägyptenfeldzug (1798–1801) als „die neuste Nahḍa“¹⁶, die sich besonders mit Hilfe der Literatur vollziehe und durch Europa beeinflusst worden sei. Die arabische Nahḍa mit dem Jahr 1798 anzusetzen ist ebenso eurozentrisch¹⁷ wie ägyptozentrisch,¹⁸ wenngleich Zaydān in seiner Darstellung auch auf Vorläufer der syro-libanesischen Nahḍa aus dem 17. und 18. Jahrhundert einging.¹⁹

In den letzten Jahren hat in der Arabistik die Forschung zur Nahḍa selbst eine Art ‚Nahḍa‘ erlebt.²⁰ Wurde diese Epoche lange nur als Schwelle in Richtung Moderne

12 „The abstract term *nahḍa* primarily meant this: a change from lethargy to a dynamic situation of change and progress.“ PHILIPP: *Zaidan*, 7. In der Bedeutung von ‚Erneuerung‘ bzw. *renewal* wird Nahḍa u. a. verwendet von KRÄMER: *History of Palestine*, 124–128.

13 Vgl. dazu PHILIPP: *Zaidan*, 6–7.

14 So etwa in Buṭrus al-Bustānīs Rede über die Frauen (1849), vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Ta‘līm an-nisā‘“, 381. Der deutsche Orientalist Heinrich Leberecht Fleischer (1801–1888) schrieb anlässlich einer Makame von al-Yāziġi: „Auf diese Felder möchten wir auch das *neuerwachte* literarische Leben in Beirut hinlenken, damit es nicht, einem angeboren und angebildeten Gange folgend, bald wieder in unfruchtbarer Kunstspielerei *erstarre*, die, so lange der Geist des Morgenlandes keine neue Schöpferkraft entwickelt, im besten Fall Gewandtheit in der Handhabung älterer Formen hervorbringen und bewähren kann.“ FLEISCHER: „Literarisches aus Beirut“, 98, meine Hervorhebungen; für eine Diskussion von Fleischers Besprechung vgl. BAUER: „al-Yāziġi“, 84–88; für eine kritische Diskussion des Inḥitāt-Konzepts vgl. SING: „The Decline of Islam“. Gerade in der syro-libanesischen Nahḍa kann man den Begriff auch als kulturelle Übersetzung der religiösen Begriffe *awakening* und *revival* verstehen, wie sie sich v. a. in der Vorstellung eines *Second Great Awakening* manifestierten, die sich Anfang des 19. Jahrhunderts in den USA verbreitete und mit der Vorstellung eines Millennialism, einer bevorstehenden tausendjährigen Herrschaft Jesu, verbunden war. Zu den amerikanisch-evangelikalen Missionaren in der Levante vgl. MAKDISI: *Artillery of Heaven*, 51–71.

15 Der Begriff *ādāb* wird häufig mit ‚Literaturen‘ übersetzt, durch seine weite Verwendung, die u. a. islamisches Recht und Journalistik miteinschließt, kann der Begriff hier treffender als ‚Künste‘ wiedergegeben werden. Zu al-Bustānīs Reflexion über die zeitgenössische Bedeutung des Begriffs vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Ādāb al-‘arab“, 155.

16 «النهضة الأخيرة»; ZAYDĀN: *Ādāb*, 1167. Zaydān konstatiert eine poetische Nahḍa in der vorislamischen Ġāhiliya, eine wissenschaftliche Nahḍa in der Abbasidenzeit und eine literarische Nahḍa im 19. Jahrhundert, vgl. ZAYDĀN: *Ādāb*, 75–93, 637–647, 1167–1518.

17 Für eine Gegenlesart dazu vgl. GRAN: *Islamic Roots*, xi–xli.

18 Vgl. hier etwa die Gegenüberstellung der ägyptischen und levantinischen Nahḍa in PATEL: *The Arab Nahḍah*, 37–101.

19 Vgl. ZAYDĀN: *Ādāb*, 1171–1175.

20 Vgl. RĀSTEGAR: „Introduction“, 229–230; SHEEHI: „Critical Theory of *al-Nahḍah*“, 272.

gelesen, wird sie nun auch in Richtung Postklassik²¹ und damit als eine dynamische Kippfigur zwischen beiden Epochen verstanden. Diese wurde flankiert durch das zunehmende Forschungsinteresse an der postklassischen Zeit, welche die Vorstellung von einem kulturellen Niedergang oder Inḥiṭāṭ vor dem 19. Jahrhundert grundlegend widerlegen konnte.²² Gleichzeitig wuchs das Forschungsinteresse an der Nahḍa als einer komplexen literarischen und kulturellen Epoche, die im Kontext anderer nahöstlicher Literaturtraditionen²³ und globaler historisch-materieller Umwälzungen verstanden werden muss.²⁴

Während die häufig konstatierten Spannungspole der Nahḍa zwischen Wiederbelebung (*ihyāʾ*) und Nachahmung (*iqtibās*) auf einen janusköpfigen Charakter der Nahḍa hinweisen,²⁵ ist die strikte Gegenüberstellung von Tradition und Moderne ein schiefer Widerspruch zwischen dem vermeintlich alten Eigenen und dem vermeintlich fremden Neuen. Weder kann etwas Altes einfach wiederbelebt noch etwas Neues einfach adaptiert werden. Mit diesen Prozessen gehen wichtige Veränderungen einher – beabsichtigt oder unbeabsichtigt, bemerkt oder unbemerkt –, die in ihren Formen sichtbar und in ihren Konsequenzen verstehbar gemacht werden müssen. Ebenso ist das vermeintlich Eigene niemals nur eigen und das vermeintlich Fremde niemals nur fremd. Meine Studie diskutiert anhand der Entblößung arabischer Wörter Phänomene wie die Fremdheit in der arabischen Sprache oder die Vertrautheit mit der europäischen Kultur. Die schiefe, jedoch wirkmächtige Gegenüberstellung von Tradition und Moderne steht im größeren historischen Rahmen der Auseinandersetzung mit dem sogenannten *turāt* beziehungsweise dem kulturellen Erbe, die besonders im 20. Jahrhundert in den Debatten um die arabische Identität eine große Rolle gespielt hat.²⁶ Meine Studie wird die *turāt*-Debatte mit ihrer Fetischisierung von Identität bewusst außen vor lassen, um den Blick von den *grand narratives* auf Abweichungen und Widersprüchlichkeiten zu lenken, um im Text Freiräume und Begrenzungen innerhalb der Nahḍa auszudeuten.

Der Begriff ‚Nahḍa‘ ist meiner Ansicht nach immer noch wichtig und nützlich.²⁷ Er ist wichtig, weil er von den Akteuren des ausgehenden 19. Jahrhunderts selbst

21 Vgl. PATEL: *The Arab Nahḍah*, 36–101; BAUER: „al-Yāziǧī“, 93–94; DĀĞIR: *al-‘Arabīya wa-t-tamaddun*, 15–61.

22 Vgl. dazu u. a. ALLEN: „Post-Classical Period“; MUSAWI: *Medieval Islamic Republic of Letters*, 1–15; KILPATRICK: „Arabic Travel Accounts“, 244–245.

23 Vgl. dazu GUTH: *Brückenschläge*, 9–47; RASTEGAR: *Literary Modernity*, 11–34.

24 Vgl. SHEEHI: „Critical Theory of al-Nahḍah“; HOLT: *Fictitious Capital*; HILL: *Utopia and Civilisation*; GRAN: *Islamic Roots*, 3–34.

25 Vgl. dazu SELIM: „The Nahḍa“, 70–72.

26 Zu kritischen Diskussionen der Gegenüberstellung von Tradition und Moderne vgl. PATEL: *The Arab Nahḍah*, 12–35; AL-BAGDADI: *Vorgestellte Öffentlichkeit*, 5–22; SHEEHI: *Foundations of Modern Arab Identity*, 10–12. Zur *turāt*-Debatte vgl. KASSAB: *Contemporary Arab Thought*, 116–172, 335–343. Zur Sprachdebatte in diesem Kontext vgl. SULEIMAN: *Arabic in the Fray*, 241–247.

27 Als alternative Begriffe mit anderen Gewichtungen werden etwa *liberal age* und *enlightenment* verwendet, vgl. HOURANI: *Arabic Thought*, 341–373; HANSSEN/WEISS: „Introduction“; DI-CAPUA: „Nahḍa: the Arab Project of Enlightenment“, 55–67.

verwendet wurde und bis heute in der arabischen Welt verwendet wird. Er ist nützlich, weil er das *Projekt* der Akteure aus ihrer Sicht beschreibt, nämlich als Projekt eines kulturellen Aufschwungs. Der Begriff ist meiner Ansicht nach aber ungeeignet, die *Epoke* des 19. Jahrhunderts zu bezeichnen und ihr einen Aufschwung zu bestätigen oder abzuspüren. In diesem Sinne möchte ich ‚Nahḍa‘ nicht als einen Epochenbegriff, sondern als eine Projektbezeichnung verwenden und verstehe darunter eine gesellschaftlich-kulturelle arabische Erneuerungsbewegung im langen 19. Jahrhundert. Dabei handelt es sich um eine heteromorphe Bewegung, deren Akteure nicht unbedingt in ihren Wegen und Zielen miteinander übereinstimmen, wohl aber in ihrem Bestreben nach und ihrer Zustimmung zu Veränderungen. Diese Projekte unterschieden sich oft historisch und geographisch voneinander, wenngleich ihre Akteure meist gut vernetzt waren und einer neuen Mittelschicht angehörten.²⁸ Anfang und Ende dieser Bewegung müssen je nach regionalem und thematischem Fokus anders datiert werden, so dass ich die Nahḍa in einem globalen ‚langen 19. Jahrhundert‘²⁹ verorte, in der unter anderem arabische, osmanische und europäische Erneuerungsbewegungen an der Verwandlung der Welt mitwirkten.

Akteure und Projekte der syro-libanesischen Nahḍa

Meine Studie liest *as-Sāq* als ein geographisch, soziokulturell und literarisch exzentrisches Werk der Nahḍa in den Bilād aš-Šām. Diese ‚Länder der Šām-Region‘ umfassten im Osmanischen Reich die östliche Mittelmeerregion, nämlich weitgehend die heutigen Gebiete von Syrien, Libanon, Jordanien, Israel und Palästina (vgl. Abb. 1). Im nördlichen syro-libanesischen Gebiet entstand im 19. Jahrhundert eine meist christlich geprägte, bildungsnahe und reformorientierte neue Mittelschicht.³⁰ Als ein Ausgangspunkt dieser syro-libanesischen Nahḍa kann man die Kulturmetropole Aleppo um 1700 ansetzen, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde dann das schnell wachsende Beirut zum urbanen Zentrum ihres Wirkens, während um 1900 viele syro-libanesischen Akteure in Beirut und Kairo aktiv waren. Zu den Akteuren der syro-libanesischen Nahḍa zählten unter anderem ‘Abdalḡanī an-Nābulusī (1641–1731), Ğirmānūs Ğibrīl Farḥāt (1670–1732), Nāṣif al-Yāziġī (1800–1871), Yūsuf al-Asīr (1814–1889), Buṭrus al-Bustānī, Ḥalīl al-Ḥūrī (1836–1907), Ibrāhīm al-Yāziġī (1847–1906), Ğurġī Zaydān – und Aḥmad Fāris aš-Šidyāq, den ich, obwohl er die meiste Zeit seines Lebens außerhalb der Bilād aš-Šām verbrachte, als Akteur und Produkt der syro-libanesischen Nahḍa verständlich machen möchte, indem ich zeige, wie sich *al-Sāq* mit Positionen von Farḥāt, al-Bustānī und Nāṣif al-Yāziġī auseinandersetzt.

28 Jens Hanssen übernimmt in seiner Darstellung der Nahḍa das Generationenmodell von Albert Hourani, nach dem die Nahḍa durch drei Generationen (1830–1870, 1870–1900, 1900–1939) geprägt wurde, erweitert es aber, indem er auch auf lokale, politische und sozioökonomische Spezifika von Ort und Zeit Rücksicht nimmt, vgl. HANSSEN: „Jurji Zaidan“, 63–71.

29 Zum kalendarischen und langen 19. Jahrhundert vgl. OSTERHAMMEL: *Die Verwandlung der Welt*, 84–88.

30 Vgl. ZACHS: *The Making of a Syrian Identity*, 39–85.

Die Strömungen der arabischen Nahḍa lassen sich thematisch, geographisch und zeitlich voneinander unterscheiden, auch wenn sie sich überlappen und gegenseitig bedingen. Im Folgenden stelle ich

sprachliche und literarische Akteure und Projekte der frühen syro-libanesischen Nahḍa vor,³¹ die für das Verständnis meiner Arbeit relevant sind.

Aleppo um 1700 war eine florierende Kulturmetropole,³² in der Literaten, Kleriker und Gelehrte durch engagiertes Wirken und innovative Werke in Erscheinung traten. In *Tārīḥ ādāb al-luḡa al-ʿarabīya* stellt Zaydān unter anderem Mākāriyūs ibn az-Zaʿīm (ca. 1600–1672), Ġirmānūs Ġibril Farḥāt, Šams ʿAbdallāh Zāḥir (1684–1748) und Niqūlā Šāʿig (1692–1756) vor.³³



Abb. 1 Karte der *Bilād aš-Šām* aus dem Jahr 1803

The seventeenth and eighteenth centuries were a coming of age for the Maronite Church, and especially in Farḥāt's native Aleppo. It was an era of Arabization of texts and liturgy and Latinization of doctrine and practice, of massive translation from both Syriac and Latin, of the founding of schools and libraries [...].³⁴

Unter den lokalen Akteuren stand vor allem der maronitische Gelehrte und spätere Bischof Farḥāt³⁵ für das Projekt einer *sprachlichen* Nahḍa. Zu seinen wichtigsten Werken zählte die Grammatik *Baḥṭ al-maṭālib fi ʿilm aṭ-ṭālib* (Abhandlung über die Erfordernisse für das Wissen eines Studenten, 1705), die die klassische arabische Sprache einem christlichen Publikum zugänglich und zugleich ihre literarischen Formen für missionarische und polemische Texte der Christen anwendbar machen wollte.³⁶ Daraus entstand nicht nur eine dezidiert christliche Grammatik, sondern auch eine didaktisch neuartige Grammatik, die im 19. Jahrhundert durch Nachdrucke und Überarbeitungen von aš-Šidyāq, al-Bustānī und Saʿīd al-Ḥūrī aš-Šartūnī (1849–1912) zu einem modernen Standardwerk wurde.³⁷ Weitaus ambitionierter aber war

31 Zu den gesellschaftlichen Debatten der frühen syro-libanesischen Nahḍa vgl. Kap. 4.1 u. 5.1.

32 Vgl. MARCUS: *Eve of Modernity*: 219–251; KILPATRICK: „From *Literatur* to *Adab*“; PATEL: *The Arab Nahḍah*, 36–58.

33 Vgl. ZAYDĀN: *Ādāb*, 1171–1175.

34 BRUSTAD: „Farḥāt“, 243; vgl. auch KILPATRICK: „From *Literatur* to *Adab*“, 206–209; PATEL: *The Arab Nahḍah*, 43–58.

35 Zu Farḥāts Leben und Schriften vgl. GRAF: *GCAL*, 406–428; BRUSTAD: „Farḥāt“.

36 Vgl. FARHAT: „The Author's Preface“; AL-BUSTANI: „Commentator's Foreword“; BRUSTAD: „Farḥāt“, 246.

37 Vgl. BRUSTAD: „Farḥāt“, 246; GRAF: *GCAL*, 417–418; ROPER: *Malta*, 243–244. Für eine ausführliche Studie zu *Baḥṭ al-maṭālib* als erste moderne arabische Grammatik vgl. SULAYMĀN: *al-Bidāya al-maḡhūla*, 31–77.

Farḥāt's Projekt eines christlichen Wörterbuchs der klassischen arabischen Sprache. Im Jahr 1718 stellte er mit *Bāb al-i'rāb 'an luġat al-a'rāb* (Das Kapitel zur klaren Darlegung der Sprache der alten Araber) eine Überarbeitung von al-Firūzābādī's (gest. 1415) Wörterbuch *al-Qāmūs al-muḥīṭ* (Der allumfassende Ozean, 1388) vor, dem wichtigsten Wörterbuch der postklassischen Zeit, aus dem Farḥāt sexuelles Vokabular herausstrich und christliche Begriffe hinzufügte.³⁸ Dieses Wörterbuch wurde vor allem in den Klöstern frequentiert³⁹ und im 19. Jahrhundert von Ruṣayd ad-Daḥdāḥ (1813–1889) in einer philologisch sorgfältigen Ausgabe in Marseille gedruckt.⁴⁰

Mit Farḥāt und anderen Akteuren zeigte sich, so Abdulrazzak Patel, eine Aneignung und Christianisierung des humanistischen islamischen Erbes,⁴¹ was durchaus Kontroversen auslöste, weil es bei Teilen der muslimischen Bevölkerung die Vorstellung gab, Arabisch dürfe und könne nicht verchristlicht werden.⁴² Verfolgte Farḥāt mit einer Nahḍa der arabischen Sprache aber ein dezidiert christliches Projekt, so wurde daraus im 19. Jahrhundert mit Akteuren wie aš-Šidyāq und Nāṣif al-Yāziġī ein überkonfessionelles Projekt. al-Yāziġī verfasste beispielsweise eine *badī'īya*, eigentlich ein Lobgedicht auf den Propheten Muḥammad, das bei al-Yāziġī aber weder ein islamisches noch christliches Lob zum Ausdruck bringt, sondern vielmehr zu einer „ökumenische[n]‘ *badī'īyya*“ wird; es ist hier „ein Bekenntnis zur arabisch-islamischen Kultur durch einen arabischen Christen“. ⁴³ Im Laufe des 19. Jahrhunderts band sich das Projekt der sprachlichen Nahḍa an unterschiedliche andere Projekte, etwa an einen arabischen Nationalismus, der auf sprachlich-kultureller und nicht auf religiöser Grundlage stand, den Nāṣif al-Yāziġī vorbereitete und dem sein Sohn Ibrāhīm al-Yāziġī zur Entfaltung verhalf.⁴⁴ Das sprachliche Projekt überlagerte sich aber auch mit gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Projekten. al-Bustānī forderte etwa die Entschlackung der arabischen Sprache von Archaismen und Synonymen sowie die Entwicklung einer allgemeinverständlichen wissenschaftlichen Sprache für die Gegenwart. Hierbei kam dem Journalismus eine tragende Rolle zu, wie etwa aš-Šidyāq's Istanbuler Zeitung *al-Ġawā'ib*, die viele neue Wörter in Umlauf brachte.⁴⁵

Die Projekte der syro-libanesischen Nahḍa müssen jedoch auch immer in Zusammenhang und Verflechtung mit denen der anderen arabischen Nahḍas verstanden werden. Für die ägyptische Nahḍa und ihr sprachliches Projekt waren etwa Murtaḍā

38 Zum Herausstreichen des sexuellen Vokabulars vgl. Kap. 6.3; für das Hineinschreiben des christlichen Vokabulars vgl. KILPATRICK: „From *Literatur* to *Adab*“, 208; vgl. auch ISSA: „The Arabic Language“, 470–471.

39 Ich danke Boris Liebreich für diesen Hinweis.

40 Vgl. RİDWÂN: *Dirāsāt*, 161–162.

41 Vgl. PATEL: *The Arab Nahḍah*, 49–79.

42 Vgl. GOLDZİHER: „Aus einem Briefe Dr. Goldziher's“, 167–168. Für eine kritische Diskussion dieses Themenkomplexes vgl. DĀĞIR: *al-‘Arabīya wa-t-tamaddun*, 15–61; PATEL: *The Arab Nahḍah*, 36–74.

43 BAUER: „al-Yāziġī“, 66. Für die Poetik und Geschichte der *badī'īya* vgl. BAUER: „al-Yāziġī“, 49–60; vgl. auch PATEL: *The Arab Nahḍah*, 58–68.

44 Zu Nāṣif al-Yāziġī vgl. SHEEH: *Foundations of Modern Arab Identity*, 119–122; zu Ibrāhīm al-Yāziġī vgl. SULEIMAN: *Arabic Language*, 96–109; zu al-Bustānī vgl. ISSA: „The Arabic Language“.

45 Vgl. dazu Kap. 6.1.

az-Zabīdīs (1732–1791) enzyklopädische Neufassung von Firūzābādīs *al-Qāmūs*, die ägyptische Rezeption von az-Zabīdīs Werken unter anderem durch Ḥasan al-ʿAṭṭār (1766–1835) und die Kritik der arabischen Wissenschaftssprache bei Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801–1871) wichtig. Als ein Akteur der syro-libanesischen und ägyptischen Nahḍa lässt sich beispielsweise Ğurġī Zaydān anführen, der seine darwinistisch-reformorientierte *Tāriḥ al-luġa al-ʿarabīya* (Geschichte der arabischen Sprache, 1904) in Beirut veröffentlichte, während Zaydān selbst seit 1888 von Kairo aus wirkte.⁴⁶

Neben der sprachlichen Erneuerung ist auch die literarische Erneuerung für diese Studie wichtig. Klassische literaturwissenschaftliche Darstellungen zum arabischen 19. Jahrhundert beginnen mit der Gattung der *riḥla*, des Reiseberichts, und betrachten oft aṭ-Ṭaḥṭāwīs *Taḥlīs al-ibrīz fī talḥīs Bārīz* (Die Reinigung des Goldes. Eine Zusammenfassung von Paris, 1834) als Meilenstein, manchmal sogar als arabischen Protoroman.⁴⁷ In der Tat war der Reisebericht als Gattung und Schreibweise ein wichtiges Moment der literarischen Erneuerung.⁴⁸ Während es in der postklassischen Zeit eine blühende arabische Reiseliteratur gab, die von Reisen inner- und außerhalb der arabischen Welt berichtete,⁴⁹ so waren es im 19. Jahrhunderts vor allem Reiseberichte nach Europa, die eine literarische und intellektuelle Erneuerung der Gattung im Sinne der Nahḍa anstrebten. In der syro-libanesischen Reiseliteratur aus der Mitte des 19. Jahrhunderts zählen hierzu etwa *A Voice from Lebanon* (1847) von Asʿad Yaʿqūb Ḥayyāt und *The Thistle and the Cedar of Lebanon* (1853) von Ḥabīb Riẓqallāh,⁵⁰ die beide auf Englisch in London erschienen, sowie *an-Nuẓḥa aš-šahīya fī ar-riḥla as-salīmīya* (Der ergötzliche Spaziergang. Über Salīms Reise, 1856) von Salīm Bustrus (1839–1882) und *Riḥlat Bārīs* (Die Parisreise, 1867) von Fransīs Faṭḥallāh Marrāš (1836–1873), die beide in Beirut veröffentlicht wurden.⁵¹ Sie alle verbinden die Beschreibung von Land und Leuten mit einem persönlichen Reise- und Lebensbericht, was immer wieder zu zeitkritischen Reflexionen führt.⁵² Dieser Form folgen auch aš-Šidyāqs faktualen Reiseberichte *al-Wāsiṭa ilā maʿrifat Mālīṭa* (Das Wissensfundament, damit man Malta kennt, 1867) und *Kašf al-muḥabbā ʿan funūn Ūrubba* (Das Verborgene aufdecken, Europas Künste entdecken, 1867), die in

46 Vgl. dazu REICHMUTH: *The World of Murtaḍā al-Zabīdī*, 223–268; GRAN: *Islamic Roots*, 63–67; SAWĀʿI: *Azmat al-muṣṭalaḥ al-ʿarabī*, 39–98; HAMARNEH: „Zaydān“, 389–390.

47 Vgl. dazu HASSAN: *Le roman arabe*, 15–19.

48 Vgl. dazu WIELANDT: *Das Bild der Europäer*; EL-ENANY: *Arab Representations*, 15–33; zu Reisen im Inland vgl. BAWARDI/ZACHS: „Between *ʿAdab al-Riḥlāt* und *ʿGeo-literature*“.

49 Zu postklassischen arabischen Reiseberichten vgl. KILPATRICK: „Arabic Travel Accounts“; ELGER: *Muṣṭafā Bakrī*, 36–41; zu einem interessanten Reisebericht nach Frankreich Anfang des 18. Jahrhunderts vgl. DRYĀB: *Von Aleppo nach Paris*.

50 Zumindest Riẓqallāhs *The Thistle* war aš-Šidyāq bekannt, der in *as-Sāq* indirekt darauf verweist, vgl. *as-Sāq* 3,3,4: 110–112.

51 Für eine Studie dieser beiden Reiseberichte vgl. WIELANDT: *Das Bild der Europäer*, 98–104.

52 Der Reisebericht spielte aber auch als *geo-literature*, also als lokaler Reisebericht, etwa in den sozialkritischen Romanen von Salīm al-Bustānī (1846–1884) und in den historischen Romanen von Zaydān eine wichtige Rolle, vgl. BAWARDI/ZACHS: „Between *ʿAdab al-Riḥlāt* und *ʿGeo-literature*“, 206–213.

Tunis in einem Band erschienen.⁵³ Darin vergleicht aš-Šidyāq ausführlich zwischen unterschiedlichen Gemeinschaften und Kulturen, was besonders in *Kašf* in eine umfassende Gesellschafts- und Kulturkritik mündet.⁵⁴

Die Poetik der literarischen Nahḍa stand aber nicht nur im Zeichen einer geographischen und kulturellen Mobilität,⁵⁵ sondern auch einer sprachlichen Beweglichkeit. Diese lässt sich besonders an der Gattung der Makame, arabisch *maqāma*, festmachen, in der ein meist armer Held durch seine Sprachgewandtheit ein Publikum trickreich überlisten kann, was in einer sehr gehobenen Sprache im *sağʿ* („Prosareim“) erzählt wird. In diesem Sinne ist die Makame eine pikaresk unterhaltsame und philologisch didaktische Gattung, die im 19. Jahrhundert narrativ und sprachlich zur Neo-Makame geöffnet wurde.⁵⁶ War die Vermittlung sprachlicher Bildung Teil der klassischen Makame,⁵⁷ verzichteten die romanhaften narrativen Texte des 19. Jahrhunderts weitgehend auf die Verwendung der klassischen Hochsprache, während die Neo-Makamen sich eben mit jener sprachlichen Bildung neu auseinandersetzten und die klassische Hochsprache neu inszenierten. Als zwei schillernde syro-libanesishe Beispiele können aš-Šidyāqs *as-Sāq* (1855) und Nāṣif al-Yāziḡīs *Mağmaʿ al-baḥrayn* (Der Zusammenfluss beider Meere, 1856) gelten, die in ihrer Einleitung die Wichtigkeit der sprachlichen Instruktion des Lesers betonten und dabei gemeinsam, wenn auch in unterschiedlicher Deutlichkeit, die literarisch-sprachlichen Ausdrucksformen zu erneuern versuchten.⁵⁸ In meiner Lesart sind Neo-Makamen literarische Insze-

53 Die von mir konsultierte tunesische Ausgabe, deren Fertigstellung des Textes auf 1862 und deren Druck auf 1867 datiert ist, bezeichnet sich als Erstausgabe. Roper setzt dagegen die Erstausgabe bereits 1863/1864 an, vgl. ROPER: *Malta*, 206 und Fußnote 292.

54 Für Studien zu *al-Wāṣiṭa* und *Kašf* vgl. EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 53–87; AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 351–389; AL-ĞUBRĀN: „Kayfa taḥawwalat“.

55 Vgl. KILITO: „Espace du roman“; KILITO: „*Al-Sāq*“, 760–762.

56 Zur klassischen Makame vgl. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, v. a. 38–63, 148–177; KILITO: *Les séances*; STEWART: „The *Maqāma*“; zur postklassischen Makame vgl. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 328–351; KILPATRICK: „La production littéraire“; ELGER: *Muṣṭafā Bakrī*, 184–200; zur Neo-Makame vgl. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 351–359; MOOSA: *Origins of Modern Arabic Fiction*, 121–155; KILITO: „Espace du roman“; KĀZIM: *al-Maqāmāt wa-t-talaqqī*, 98–153; JUNG: „Ḥadīṯ ʿIsā ibn Hišām“.

57 „Because of such verbal acrobatics, the *maqāma* has often been viewed as an entirely didactic genre, the essential purpose of which is to teach students obscure vocabulary, eloquent style and recherché rhetorical figures. To see this as the only feature of the genre, however, is to do it an injustice; certainly, the humour of the form was not lost on medieval readers, nor is it on their modern counterparts.“ STEWART: „The *Maqāma*“, 148. Und Hämeen-Anttila stellt heraus: „Philological interest is the backbone of the maqamas as a genre: no maqamas are totally devoid of philological interest.“ HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 58. Dabei entstanden nach Hämeen-Anttila Makamen, die eine große Nähe zu lexikographischen Traktaten haben und die sich großer Beliebtheit erfreuten, in der Forschung bislang allerdings vernachlässigt wurden, vgl. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 58. Insgesamt gehen die Einschätzungen auseinander, wie stark didaktische Funktion und ästhetische Freiheit zu gewichten sind, vgl. dazu HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 151–152; KILITO: *Les séances*, 208–213. Im Umkehrschluss darf die literaturwissenschaftliche Analyse die didaktische Funktion jedoch auch nicht gänzlich außer Acht lassen.

58 Vgl. dazu u. a. PÉRÈS: „Les premières manifestations“; HAMARNEH: „aš-Šidyāq“, 321–324; STARKEY: „al-Yāziḡī“, 378–380.

nierungen des Sprachdenkens der Nahḍa.⁵⁹ Dies möchte ich an je zwei Beispielen aus Ägypten und den Bilād aš-Šām zeigen.

Der ägyptische Reformers Ḥasan al-ʿAṭṭār verfasste um 1800 eine philologische Makame über seine Zusammenkunft mit den Franzosen anlässlich des napoleonischen Ägyptenfeldzugs von 1798 bis 1801. Durch die Begeisterung der Franzosen an der arabischen Literatur und Sprache und ihre beeindruckenden Kenntnisse erwacht seine Begeisterung an der eigenen Literatur und Sprache. Als er ihnen das berühmte Mantel-Gedicht von al-Buṣīrī (gest. ca. 1294) erklärt und selbst ein eloquentes Gedicht auf die Franzosen verfasst, sind diese so beeindruckt, dass sie ihn auffordern, bei ihm zu bleiben. Doch er lehnt aus Furcht vor dem Zorn seiner Landsleute ab.⁶⁰ In dieser Makame wird der Protagonist durch die arabischen Sprach- und Literaturkenntnisse der Franzosen, durch die orientalistische Philologie gewissermaßen, zu einem neuen Interesse an der eigenen Literatur und Sprache verführt. Durch seine hervorragenden Sprachkenntnisse kann er sie aber im Gegenzug beeindrucken und übertreffen, so dass Philologie auch zu einer Ausdrucksform von arabischer Männlichkeit und (prä-)kolonialer Selbstbehauptung wird.⁶¹

Ganz anders dagegen erscheint eine minimalistische Makame des ägyptischen Reformers aṭ-Ṭaḥṭāwī in seinem Reisebericht *Ṭaḥlīs*, die meines Wissens in der Forschung bislang unberücksichtigt blieb. In Marseille angekommen, hört aṭ-Ṭaḥṭāwī den entzückenden Klang der Kirchenglocken. Er verfasst daraufhin eine Makame, die indirekt der Frage nachgeht, ob ein Muslim sich am Klang der Glocken erfreuen dürfe – was er letztendlich bejaht. Diese Makame, so schreibt er, sei im üblichen Stil abgefasst und bestünde aus kunstvollen Paronomasien und grammatischen Rätseln, doch könne er in seinem Reisebericht nicht näher auf sie eingehen.⁶² Gerade deshalb ist diese Makame etwas Besonderes: Denn aṭ-Ṭaḥṭāwī lässt den Leser nicht die sprachlich anspruchsvolle Makame *selbst* lesen, mit Ausnahme von drei poetischen Zweizeilern, sondern er spricht in einer einfachen Sprache *über* die Makame. Damit wendet er seine Forderung nach einer für den normalen Leser leicht erfassbaren Sprache⁶³ auf die Gattung der Makame an: Er ‚übersetzt‘ seine Makame von der klassischen literarischen Sprache in eine ‚moderne‘ volkspädagogische Sprache.

Der libanesischen Literat und Philologe Nāṣif al-Yāziḡī stellt in seiner umfangreichen Makamen-Sammlung *Maḡmaʿ al-baḥrayn* dem Leser „die Vorteile und Grundlagen, die Besonderheiten und Seltenheiten [der Sprache der Araber] [...] und die

59 Meinem Verständnis nach sind auch klassische Makamen, und besonders die philologisch-ästhetischen, literarischen Inszenierungen und Verhandlungen des Sprachdenkens ihrer Zeit, vgl. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 58; KILITO: *Les séances*, 86–87. Für eine Studie zu Neo-Makamen in Verbindung mit der Entstehung des Romans vgl. HÄMEEN-ANTTILA: „The Novel and the *Maqāma*“.

60 Vgl. AL-ʿATTAR: „Maqama of the French“; vgl. auch GRAN: *Islamic Roots*, 189–191.

61 Vgl. dazu die exzellente Analyse von TAGELDIN: *Disarming Words*, 66–107.

62 AṬ-ṬAḤṬĀWĪ: „Ṭaḥlīs“, 60–61; AL-ṬAḤṬĀWĪ: *Ein Muslim entdeckt Europa*, 46.

63 Zu diesen Forderungen, die v. a. die Wissenschaftssprache betreffen, vgl. AṬ-ṬAḤṬĀWĪ: „Ṭaḥlīs“, 187–188; AL-ṬAḤṬĀWĪ: *Ein Muslim entdeckt Europa*, 147–148. Zu aṭ-Ṭaḥṭāwīs Sprachdenken vgl. u. a. SAWĀʿI: *Azmat al-muṣṭalah al-ʿarabī*, 115–132; TAGELDIN: *Disarming Words*, 108–151.

Wörter, auf die man nur nach sorgfältiger Prüfung und genauer Durchsicht stößt,⁶⁴ vor, etwa zu den Wortfeldern von Speise, Geräusch und Pferd.⁶⁵ Diesem durchaus gattungsüblichen Verfahren gibt al-Yāziǧī in seiner Einleitung einen indirekt säkularen sprachreformerischen Hintergrund, indem er sich als ein Christ des Libanongebirges präsentiert, den es immer schon zu den gebildeten Stätten der arabischen Literatur und Sprache hingezogen habe, deren prächtigste Fundstücke er nun zusammenstelle.⁶⁶ Es ist diese säkulare Aneignung der islamisch geprägten klassischen arabischen Sprache und Literatur, die eine „subcutaneous newness“⁶⁷ bewirkt. Wie sehr diese Makamen ihr sprachdidaktisches Ziel erfüllten, beschrieb der Autodidakt Ġurǧī Zaydān in seiner Autobiographie:

I began to read Arabic books of poetry and literature, and the *Kitāb maǧmaʿ al-bahrain*. The latter had a great impact upon me since it helped me to learn linguistic terms with the knowledge of which I boasted in front of my companions.⁶⁸

Viel offensiver entblößen dagegen die Makamen von aš-Šidyāq ihre Neuheit. In seinem vier Bücher umfassenden Werk *as-Sāq* legt der Erzähler-Autor jeweils im dreizehnten ‚Unglückskapitel‘ eine Makame vor, die einerseits die Normen der Gattung meisterlich erfüllt, sich andererseits bitterböse über sie mokierte. So lässt sie den konventionellen Erzähler lispeln und macht sich über den gattungskonstitutiven Prosareim lustig, indem sie ihn mit einem Holzbein vergleicht, das den Autor beim Schreiben behindere, wie ein Holzbein den Menschen beim Gehen.⁶⁹ Mit der Forderung nach einer neuen literarischen Sprache kritisiert und persifliert er die *Gattung* der Makamen, übernimmt in seinem Werk aber *Schreibweisen* der Makame wie das lexikographische Sammeln und literarisch-narrative Präsentieren und Aktivieren lexikographischer Artefakte: Er überführt die Gattung der Makame aus den Un-

64 «الفوائد والقواعد * والغرائب والشوارد [لغة العرب] * [...] والأسماء التي لا يُعثرُ عليها إلا بعد جهد التقدير والتفتيش *»; AL-YĀZIGĪ: *Maǧmaʿ*, 2. In einem Brief an Eli Smith vom 25.12.1849 beschreibt er seine Werkabsicht wie folgt: „Wir beabsichtigen, ihnen [d. h. den Makamen] möglichst viele auf die (arabische) Lexikologie und einige andere Wissenschaften bezügliche Belehrungen und Regeln, mit Wahrung des Anstandes und der Reinheit in Worten und Gedanken, zum Inhalt zu geben.“ FLEISCHER: „Literarisches aus Beirut“, 96, übers. v. Heinrich Leberecht Fleischer.

65 Zu den Wörtern für Essen und Geräusche vgl. die 6. Makame, zu den Wörtern für Pferde die 13. Makame, zu onomatopoetischen Wörtern vgl. Kap. 3.4.

66 Vgl. AL-YĀZIGĪ: *Maǧmaʿ*, 2. Für Studien über al-Yāziǧīs *Maǧmaʿ* vgl. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 351–357; JUNG: „al-Yāziǧī“, KĀZIM: *al-Maqāmāt wa-t-talaqqī*, 101–110; MOOSA: *Origins of Modern Arabic Fiction*, 124–125; SHEEH: *Foundations of Modern Arab Identity*, 119–122; STARKEY: „al-Yāziǧī“, 379–380; PATEL: *The Arab Nahḍah*, 60–61.

67 JUNG: „al-Yāziǧī“, vgl. dazu auch SHEEH: *Foundations of Modern Arab Identity*, 119–122; PATEL: *The Arab Nahḍah*, 60–61.

68 ZAYDĀN: „Autobiography“, 154.

69 Vgl. dazu v. a. die erste Makame in *as-Sāq* 1.13.1–1.14.1: 190–202; zum Holzbein vgl. *as-Sāq* 1.10.1: 148; zum Lispeln vgl. ZAKHARIA: „*Maqāmāt*“, 500. Für Studien zu den Makamen in *as-Sāq* vgl. AL-BAGDADI: „Eros und Etikette“, 130–131; ʿĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 33–38; GUTH: „Even in a *Maqāma*!“, KĀZIM: *al-Maqāmāt wa-t-talaqqī*, 111–118; AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 390–402; SĀRŪFIM: „al-Marʿa“, ZAKHARIA: „*Maqāmāt*“.

glückskapiteln in eine makameske Schreibweise, die das ganze Werk durchzieht und wesentlich für die Entblößung der Wörter ist.⁷⁰ Diese Neo-Makamen sind Bühne und Spiegel für das zeitgenössische Sprachdenken der poetischen und der praktischen Sprache. Sie inszenieren ein Sprachverständnis, reflektieren zugleich über dieses Sprachverständnis und sind in diesem Sinne metasprachliche Texte.⁷¹ Unter Metasprachlichkeit verstehe ich in dieser Arbeit also das sprachliche *showing* und *telling* eines Textes, das das eigene Sprachdenken und Sprachwirken entblößt.⁷²

Während in den Neo-Makamen dieses performativ-selbstreflexive Sprachdenken der Nahḍa besonders sichtbar wird, findet es sich jedoch auch in vielen anderen literarischen Gattungen, etwa im Roman und Essay. In der romanhaften Satire von Ḥalīl al-Ḥūrī *Way. Idan lastu bi-ifrangī* (O weh, dann bin ich doch kein Europäer, 1859) kommt die geckenhafte Europäisierung (*tafarnuḡ*) des Protagonisten unter anderem durch seine ablehnende Haltung gegenüber der arabischen Sprache zur Geltung.⁷³ In Maryānā Faṭḥallāh Marrāš' (1838–1919) protofeministischem Essay „Šāmat al-Ġinān“ (Der Schönheitsfleck in *al-Ġinān*, 1870) thematisiert sie den fehlenden Zugang der Frauen zur (Sprach-)Bildung und inszeniert zugleich über die gehobene Sprache ihres Essays eine weibliche Aneignung der klassischen arabischen Sprache.⁷⁴ Meine Studie interessiert sich für die performativ-selbstreflexive Metasprachlichkeit der arabischen Prosaliteratur des 19. Jahrhunderts und untersucht diese exemplarisch an aš-Šidyāqs Werk *as-Sāq*, in der das Sprachdenken zu einer Bühne für die Kultur- und Gesellschaftskritik der Nahḍa wird.

Die gesellschafts- und kulturkritische Metasprachlichkeit der Literatur lässt sich auf eine Veränderung der historischen Funktion der Literatur in der Nahḍa zurückführen. An die Stelle des Primats von Form und Varianz rückte nun das Primat von

70 Vgl. JUNG: „Length That Matters“; vgl. auch Kap. 6.4.

71 In Bezug auf die abbasidische Dichtung beschreibt Hoda J. Fakhreddine Metasprache als „a meta-language used with the constant awareness of the consonances and dissonances it creates with a primary archetypical language.“ FAKHREDDINE: *Metapoesis*, 70, vgl. auch 90. In Bezug auf die europäische Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts schreibt Roland Barthes: „For centuries, our writers did not imagine it was possible to consider literature [...] as a language, subject, like any other, to logical distinction: literature never reflected upon itself (sometimes upon its figures, but never upon its being), it never divided itself into an object at once scrutinizing and scrutinized; in short, it spoke but did not speak itself. And then, probably with the first shocks to the good conscience of the bourgeoisie, literature began to regard itself as double: at once object and scrutiny of that object, utterance and utterance of that utterance, literature object and metaliterature.“ BARTHES: „Literature and Metalanguage“, 97.

72 Für die narratologischen Begriffe *telling* und *showing* vgl. LAHN/MEISTER: *Erzähltextanalyse*, 26, 118–119.

73 Vgl. Ḥūrī: *Way*, 4–6, 16–21, 32, 52; hier wird u. a. über das Kauderwelsch der „Euro-Gecken“ gesprochen, die die arabische Sprache ablehnen, aber nicht wirklich mit den europäischen Sprachen und ihrer Kultur vertraut sind, über die Ablehnung des klassischen Arabisch und der poetischen Sprache u. a. von al-Mutanabbī (gest. 965), aber auch über die Verwendung von Fremdwörtern. Zum Eurogecken und zu *Way* allgemein vgl. GUTH: *Brückenschläge*, 10–47.

74 MARRAŠ: „Šāmat“. In der weiblichen Rezeption wurde gerade ihre Sprachbeherrschung als weibliches *empowerment* hervorgehoben, vgl. ZACHS/HALEVI: *Gendering Culture*, 23–24; vgl. auch Kap. 4.1.

Faktizität und Wahrheit. Die Literatur sollte sich von vermeintlich inhaltsleeren Ausdrucksformen wie etwa dem Prosareim befreien und stattdessen als Darstellung einer empirisch wahrnehmbaren Realität dienen. Diese neue Aufgabe kam vornehmlich der Prosa zu, während die Dichtung ihre ehemals herausgehobene Stellung in der Literatur einbüßte.⁷⁵ So wendet sich aš-Šidyāq im Vorwort einer Gedichtsammlung gegen die arabische Dichtung und ihre poetischen Freiheiten, die auf Kosten der Grammatik und Lexik gingen.⁷⁶ Vor diesem Hintergrund suchte die Prosaliteratur der Nahḍa nach einer neuen literarischen Sprache, die der gesellschaftlichen und kulturellen Realität gerecht werde oder die, mit Stephen Sheehi gesagt, die materiellen Veränderungen der Zeit verständlich mache.⁷⁷ Die Krise der Beziehung zur eigenen Sprache ging einher mit einer Krise der Beziehung zur eigenen Gesellschaft und Kultur, so dass die metasprachliche Literatur neue Perspektiven auf die zeitgenössische Gesellschaft und Kultur auslotete, während die materiellen, sozialen und kulturellen Veränderungen zugleich eine ‚neue‘ Sprache schufen.

Neben den einheimischen Akteuren waren auch ausländische Akteure für die Projekte der syro-libanesischen Nahḍa wichtig, darunter Diplomaten, Kaufleute, Reisende, Missionare und Orientalisten. Dabei möchte ich kurz auf zwei Gruppen eingehen, die für die syro-libanesische Nahḍa und besonders für aš-Šidyāq von Bedeutung waren, nämlich Missionare und Orientalisten. Während es in den Bilād aš-Šam eine lange Tradition klerikaler und missionarischer Netzwerke gab, etwa in Form des Maronitischen Kollegs im Vatikan oder der jesuitischen Mission,⁷⁸ so war für die syro-libanesische Nahḍa die Ankunft der ersten evangelikalen amerikanischen Missionare von besonderer Bedeutung, da sie einen Erziehungs- und Bildungsimpuls setzten und eine moralische Puritanisierung in Gang brachten.⁷⁹ Die Anstellung bei den Missionaren hatte aber auch ökonomische Vorteile, war die Bezahlung bei ihnen doch meist besser und sicherer als bei lokalen Arbeitgebern. Sie ermöglichte darüber hinaus einen Zugang zu den Netzwerken der Missionare, was auch institutionelle Formierungen erleichterte, wie zum Beispiel die der al-Ġamʿiyya as-sūriyya li-kṭisāb al-ʿulūm wa-l-funūn (Die syrische Gesellschaft zum Erwerb der Wissenschaften und Künste), die 1847 von ausländischen Missionaren und einheimischen Intellektuellen gegründet wurde.⁸⁰ Darüber hinaus bot die Anstellung bei Missionaren auch eine Einbindung in Prestigeprojekte wie die Übersetzung der Bibel. Zugleich war diese Arbeit sehr oft mit Spannungen zwischen den ausländischen Missionaren und den einheimischen Konvertiten verbunden, die sich oft genug im

75 Zur historischen Funktion der Literatur im 19. Jahrhundert und zum Primat der Faktizität vgl. AL-BAGDADI: *Vorgestellte Öffentlichkeit*, 23–50.

76 Vgl. dazu Kap. 5.3.

77 Vgl. SHEEHI: „Critical Theory of *al-Nahḍah*“, 280–294.

78 Vgl. HEYBERGER: *Les Chrétiens*, 183–550.

79 Zur Erziehung vgl. FLEISCHMANN: „Evangelization or Education“; zur Puritanisierung KHALAF: *Ungodly Puritans*, 163–251.

80 Vgl. ḤŪRĪ: „Muqaddima“.

Laufe ihrer Arbeit von den Missionaren emanzipierten, sich in ihrem Bemühen um eine Nahḍa aber von ihnen geprägt zeigten.⁸¹

Waren die Missionare vor Ort präsent, so spielten die Orientalisten eher aus der Ferne eine Rolle. Viele europäische Orientalisten unterhielten direkte Korrespondenzen, darunter der deutsche Orientalist Heinrich Leberecht Fleischer (1801–1888) mit al-Bustānī, andere führten ihre Korrespondenz über Missionare wie Eli Smith (1801–1857), der einen Brief von Naṣīf al-Yāziḡī an den französischen Orientalisten Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758–1838) übermittelte.⁸² Die syro-libanesishe Nahḍa war für die europäischen Orientalisten dabei besonders bedeutsam, da hier ausgeprägte missionarische Netzwerke vorhanden waren und die europäischen Orientalisten sich den christlichen Akteuren sichtbar verbundener fühlten als den muslimischen.⁸³ Im 18. und 19. Jahrhundert entfaltete sich in den europäischen Geisteswissenschaften die Philologie zu voller Blüte, die als eine Art Leitwissenschaft Diskurse über Rasse, Nation und Kultur prägte.⁸⁴ In diesem Umfeld konnte sich die Orientalistik entfalten,⁸⁵ die mit der spektakulären Entzifferung des Steins von Rosetta 1822 einen ersten Höhepunkt erreichte. Noch im selben Jahr wurde in Paris die Société asiatique gegründet, nach deren Vorbild 1823 die Royal Asiatic Society in London und 1845 die Deutsche morgenländische Gesellschaft⁸⁶ in Leipzig entstanden. Unter den europäischen Orientalisten des 19. Jahrhunderts stach besonders der Arabist und Hebraist Silvestre de Sacy heraus, der sich mit seinen Texteditionen unter den europäischen Orientalisten einen Namen machte. Ausgehend von Silvestre de Sacy betrachteten sich viele europäische Orientalisten ihren arabischen Kollegen philologisch-sprachlich überlegen, was auf arabischer Seite heftigen Widerspruch hervorrief, insbesondere bei Naṣīf al-Yāziḡī und Fāris aš-Šidyāq.⁸⁷

Das philologische Feld des langen 19. Jahrhunderts war jedoch nicht nur eine Kampfzone, sondern auch ein Begegnungsraum, wie er etwa in den gemeinsamen Übersetzungsprojekten zum Ausdruck kommt.⁸⁸ Im Feld der europäischen und arabischen Philologien entstanden ähnliche Projekte, allen voran auf dem Gebiet

81 Dafür mag exemplarisch das missionarisch geprägte Umfeld und die Institutionen, Projekte und Personen um die sogenannte Van-Dyck-Übersetzung der Bibel stehen, vgl. GRAFTON: *Contested Origins*, 1–76, 121–201; für eine exzellente Diskussion in Bezug auf die American Press vgl. auch AUJ: *Printing Arab Modernity*, 92–130; in Bezug auf die problematische Zusammenarbeit zwischen Lee und aš-Šidyāq vgl. SAWĀT: „Muškilat at-tarḡama“, 36–42.

82 Vgl. Kap. 6.4.

83 Dies bezeugen zahlreiche Abhandlungen über die christliche arabische Literatur, vgl. dazu u. a. REINAUD: „De l'état“; vgl. auch Kap. 2.2.

84 Vgl. OLEANDER: *Languages of Paradise*; SULEIMAN: *Arabic Language*.

85 Vgl. SAID: *Orientalism*, 123–148.

86 Bis 1871 schrieb sie sich Deutsche *morgenländische* Gesellschaft, danach Deutsche *Morgenländische* Gesellschaft, wie sie auch bis heute geschrieben wird. Meine Arbeit folgt der Schreibweise der frühen Phase, da sie in den hier relevanten Untersuchungszeitraum fällt.

87 Vgl. Kap. 6.4.

88 Zum Konzept des „philological encounter“ vgl. DAYEH: „The Potential of World Philology“, 410–413; zur Übersetzung als Verführung vgl. TAGELDIN: *Disarming Words*, v. a. 66–151.

der Lexikographie. Die deutschen Brüder Jacob (1785–1863) und Wilhelm Grimm (1786–1859) begannen 1838 mit der Arbeit an ihrem großen *Deutschen Wörterbuch* (1854–1961), der britische Orientalist Edward William Lane (1801–1876) machte sich 1842 an sein umfassendes *Arabic-English Lexicon* (1863–1893), der niederländische Orientalist Reinhard Dozy (1858–1922) publizierte ein *Supplément aux dictionnaires arabes* (1877–1881) und der russische Lexikograph Elizer Ben-Jehuda (1858–1922) legte in den 1880er Jahren den Grundstein für das erste moderne hebräische Wörterbuch. Auf Seiten der arabischen Philologie entstanden im 18. Jahrhundert Farḥāts *Iḥkām* und az-Zabīdīs *Tāğ al-‘arūs*, im 19. Jahrhundert Buṭrus al-Bustānīs *Muḥīṭ al-muḥīṭ* (Das Umfassende des Ozeans, 1867–1870) und Sa‘īd al-Ḥūrī aš-Šartūnīs *Aqrab al-mawārid fī fuṣaḥ al-‘arabiya wa-š-šawārid* (Der kürzeste Weg zu den Quellen klarer und ausgefallener arabischer Wörter, 1889–1893).⁸⁹ In diesem „lexicographical turn“,⁹⁰ einem verstärkten Interesse an der Lexikographie als Effekt (proto-)nationalistischer und orientalistischer Diskurse, entstanden aš-Šidyāqs lexikographischen Werke wie *Sirr al-layāl fī al-qalb wa-l-ibdāl* (Das Geheimnis der Nächte. Über Metathese und Substitution, 1868), *al-Ġāsūs ‘alā al-Qāmūs* (Der kritische Spion auf Wörterbuch-Mission, 1882) sowie sein literarisch-lexikographisches Werk *as-Sāq ‘alā as-sāq*.

2.2 aš-Šidyāqs Leben und Werk

Zu Aḥmad Fāris aš-Šidyāqs Leben existieren viele Darstellungen,⁹¹ die einerseits große Lücken aufweisen, andererseits durch Archivarbeit oft entscheidend korrigiert werden müssen.⁹² Meine biographische Darstellung stützt sich weitgehend auf

⁸⁹ Vgl. PATEL: *The Arab Nahḍah*, 83–89.

⁹⁰ BOU ALI: „Collecting the Nation“, 36; zu einem postklassischen „lexicographical turn“ vgl. AL-MUSAWI: *Medieval Islamic Republic of Letters*, 89–118.

⁹¹ Für wichtige historische Lebensdarstellungen vgl. ‘ABBŪD: *Šaqr*, 86–178; AL-BUSTĀNĪ/AL-BUSTĀNĪ: „Šidyāq“, MAS‘AD: *aš-Šidyāq*; ŠAYḤŪ: *Ādāb*, 79–81; VAPEREAU: *Dictionnaire* (1858), 645; VAPEREAU: *Dictionnaire* (1861), 632; ZAYDĀN: *Ādāb*, 1459–1460; ZAYDĀN: „aš-Šidyāq“, ZAYDĀN: „aš-Šidyāq tā-bī“. Briefe und andere biographische Quellen finden sich in AŞ-ŞULḤ: *Mağmū‘at waṭā’iq*, von dem allerdings nur zehn Ausgaben als Fotokopien vorliegen, eine davon befindet sich in der Université Saint-Joseph in Beirut, vgl. dazu auch ARBERRY: „Fresh Light“, 165–168; ḤŪRĪ: *Muḥtārāt*, 472–478; AL-SAWĀTĪ: *Rasā’il*; ŠIBLĪ: *aš-Šidyāq wa-l-Yāziğī*, 312–319. Für wichtige neuere Lebensdarstellungen vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 43–233; ROPER: „Fāris“, AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*; ṬARĀBULUSĪ/AL-‘AZMA: „Muqaddima“, vgl. darüber hinaus auch ‘AKKĀWĪ: *al-Fāriyāq*, 11–52; ALWAN: *ash-Shidyāq*, 1–73; BROCKELMANN: *GAL*, 867–868; DĀGIR: *Mašādir*, 471–478; DAVIES: „Chronology“, ĠABRĪ: *aš-Šidyāq*, 1–119; ĠUBRĀN: *Suḥriya*, 11–30; HAMARNEH: „al-Shidyāq“, ḤASAN: *aš-Šidyāq*, 24–70; JOHNSON: „Foredword“, JUNGE: „al-Shidyāq“, KARAM: „al-Shidyāq“, MAḤFŪZ: *Ruwwād an-nahḍa*, 17–34; NAŞŞĀR: *Qirā‘ fī šafā’ih al-muqāwama*, 29–59; ROPER: *Malta*, 204–230; TRABOULSI: „Al-Shidyāq“.

⁹² Hierbei ist v. a. die wegweisende Archivarbeit von AŞ-ŞULḤ und ROPER zu nennen, vgl. dazu v. a. ROPER: *Malta*, 204–205. Eine weitere Schwierigkeit der Forschungsliteratur besteht in der oft unproblematisierten Verwendung von *as-Sāq* als historische Quelle. So sehr man *as-Sāq* neben historischen Quellen gewinnbringend lesen kann, so sehr darf man es nicht als historische Quelle lesen

die Studien von ʿImād aš-Šulḥ, Muḥammad al-Hādī al-Maṭwī und Geoffrey Roper,⁹³ zieht aber Archivmaterial und unbekanntere Quellen hinzu und legt dabei einen Schwerpunkt auf die Zeit von 1850 bis 1855 in Paris und London, in der aš-Šidyāq *as-Sāq* verfasste und publizierte. Meine Darstellung von Leben und Werk aš-Šidyāqs schlägt eine Dreiteilung in eine frühe, mittlere und späte Phase vor, die weitgehend die geographischen Stationen seines Lebens mit seinem publizistischen Wirken verknüpft.⁹⁴ Auch wenn diese Periodisierung in Teilen problematisiert werden kann und muss,⁹⁵ so bietet sie doch meiner Ansicht nach eine sowohl griffige als auch dynamische Ordnungsstruktur für das komplexe und vielschichtige Leben und Werk dieses arabischen Kosmopoliten des 19. Jahrhunderts.

Die frühe Phase (1805/1806–1848): Libanon, Malta, Ägypten

(Aḥmad) Fāris ibn Yūsuf ibn Maṣṣūr aš-Šidyāq wurde wahrscheinlich um 1805/1806⁹⁶ im Libanon in eine bessergestellte und bildungsnahe maronitische Familie geboren.⁹⁷ Während seine Brüder das maronitische Kolleg ʿAyn Waraqa besuchten, ging er als jüngster Sohn nur in die Dorfschule, zeigte nichtsdestotrotz ein ausgeprägtes Interesse an der arabischen Sprache und Literatur.⁹⁸ Er begann als Kopist für lokale Notabeln zu arbeiten und wurde schnell für seine schöne Handschrift berühmt (vgl. Abb. 2). Seinen Lebensunterhalt aber verdiente er sich, zumindest *as-Sāq* zufolge, auch als umherziehender Händler und Privatlehrer. Einen Wendepunkt stellte das Schicksal seines Bruders Asʿad (1798–1830) dar, der ab 1825 für die protestantischen Missionare des American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM)⁹⁹

oder muss herausstellen, dass es sich hierbei nur um die Interpretation eines autofiktionalen Textes handelt; vgl. dazu auch Kap. 3.2.

93 Vgl. AŠ-ŠULḤ: *aš-Šidyāq*; AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*; ROPER: *Malta*; ROPER: „Fāris“.

94 In ähnlicher Weise spricht AL-BAGDADI von einer „European period“, AL-BAGDADI: „Cultural Function“, 381. Für eine strikt orts- und zeitgebundene Einteilung vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 45–198.

95 Problematisch ist etwa die Unterteilung zwischen der frühen und mittleren Phase in Bezug auf seine Bibelübersetzung, die in beide Phasen fällt. Darüber hinaus muss auch zwischen der Arbeit an einem Werk und dem Zeitpunkt seiner Publikation unterschieden werden, da diese zum Teil erheblich voneinander abweichen können, wie es etwa beim Reisebericht *al-Wāsiṭa* der Fall ist, der 1839 abgeschlossen und 1868 gedruckt wurde, vgl. ḤŪRĪ: *Muḥṭārāt*, 475.

96 Zur Diskussion um das Geburtsjahr und den Geburtsort vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 54–59; AŠ-ŠULḤ: *aš-Šidyāq*, 19; ROPER: „Fāris“; JOHNSON: „Foreword“, xxxiv. In Bezug auf das Jahr steht aš-Šidyāqs Aussage in einem vermutlich auf 1887 zu datierenden Brief gegen seine Angaben 1851 bei der britischen Einbürgerungsbehörde. Im Brief gibt er an, er sei 86 Jahre alt und damit ca. 1801 geboren, während aus den britischen Einbürgerungsunterlagen 1805 oder 1806 als Geburtsjahr hervorgeht, vgl. dazu AŠ-ŠULḤ: *Maḡmūʿat waṭāʿiq*, 377; ROPER: „Libraries“, 233, 244, Endnote 4. Ich folge damit seiner früheren Selbstauskunft; ich danke Geoffrey Roper für seine Einschätzung.

97 Seine Familienmitglieder arbeiteten als Kopisten, Sekretäre und Verwalter und hatten dadurch engen Kontakt zu religiösen und politischen Notabeln, mit denen sie in mehrere Ränke und Intrigen verwickelt waren, vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 59–64. Die syrisch-maronitische Kirche ist eine romunierte Kirche, die den katholischen Papst anerkennt, deren Liturgiesprache aber Altsyrisch ist, vgl. SALIBI: „Mārūniyya“, HAGE: *Christentum*, 380–397.

98 Vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 59–64.

99 Für eine Darstellung der Aktivitäten des ABCFM in Syrien vgl. ZEUGE-BUBERL: *Die Mission*.

zu arbeiten begann und davon beeinflusst scharfe Kritik am maronitischen Klerus übte, darunter am katholischen Verständnis der Heiligen Schrift. Fāris machte sich diese Kritik gegen den heftigen Widerstand seiner Familie zu Eigen und konvertierte wie sein Bruder Asʿad zum Protestantismus.¹⁰⁰ Während Asʿad aber die direkte Konfrontation mit dem Klerus suchte und schließlich 1830 in maronitischer Gefangenschaft und für die Protestanten als ‚Märtyrer‘ starb,¹⁰¹ entzog sich Fāris 1826 einer Verfolgung, indem er mit Hilfe der Missionare über Alexandria nach Malta flüchtete. Die protestantisch inspirierte Kleruskritik des jungen Fāris war dabei Ausgangspunkt für seine spätere Gesellschafts- und Kulturkritik.¹⁰² Sein nun folgender Lebensweg¹⁰³ lässt sich weder allein als erzwungene Vertreibung noch als freiwillige Reise verstehen, sondern als Resultat vielschichtiger Zwänge und Möglichkeiten, aus denen seine geographische und intellektuelle Mobilität resultierte.

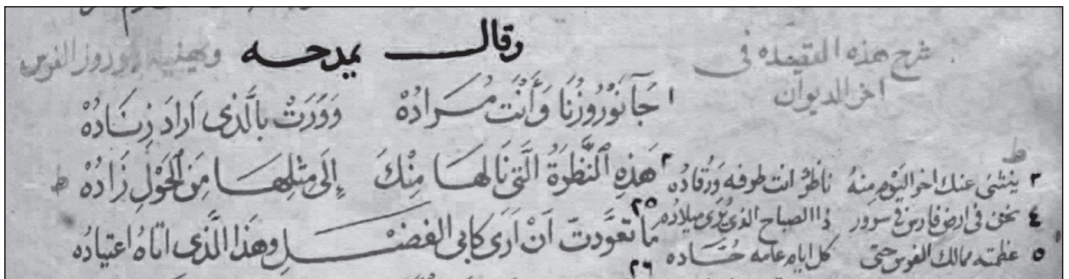


Abb. 2 Der Diwān von al-Mutanabbī in der Handschrift (1832–1834) von aš-Šidyāq

Auf Malta arbeitete aš-Šidyāq von 1827 bis 1828 in protestantischen Kreisen für das ABCFM und die in London ansässige Church Missionary Society (CMS) als Übersetzer und Lehrer.¹⁰⁴ Dabei distanzierte er sich mehr und mehr vom Protestantismus der Missionare mit ihrem hierarchischen Arbeitsverständnis und ihrer puritanischen Lebensführung. Mehrfach äußerte er den Wunsch, „to be free and loudly

100 Zu Konversion von Fāris aš-Šidyāq vgl. MAKDISI: *Artillery*, 121.

101 Zu Leben und Märtyrerverehrung von Asʿad aš-Šidyāq vgl. MAKDISI: *Artillery*, 103–179.

102 Die kritisch-exzentrische Haltung seines Bruders Asʿad, von der Fāris stark geprägt war, beschreibt Makdisi wie folgt: „The very fact that Asʿad admitted that he was profoundly influenced by the Americans [...], and yet maintained his own separate identity from the missionaries; the fact that he was entirely open to intellectual engagement; the fact that he demanded to be convinced and not simply commanded; the fact that he *publicly* engaged in controversy; and above all the fact that he was asking questions, protesting, and writing self-consciously as an individual, all these facts accumulated to pose an existential modern challenge not only to the church – for how could one be a Maronite and English at the same time? – but also to the empire“. MAKDISI: *Artillery*, 110–111, kursiv im Original. Viele dieser Züge finden sich auch in Fāris aš-Šidyāqs exzentrischer Zeitkritik, die mitunter eine provokante Herausforderung arabischer und europäischer Gemeinschaften darstellte. Für eine exzellente Analyse der Wandlung von der Bibelkritik zur Zeitkritik vgl. AL-BAGDADI: „Cultural Function“.

103 Vgl. Abb. 4.

104 Vgl. ROPER: *Malta*, 207–211.

sometimes“,¹⁰⁵ suchte, sehr zum Missfallen der Missionare, die örtlichen Kneipen auf, trank Wein und soll sich später sogar eine Geschlechtskrankheit zugezogen haben.¹⁰⁶ In den Berichten des ABCFM wurden aš-Šidyāqs „strong and wayward passions“¹⁰⁷ kritisch zur Sprache gebracht.

Von 1828 bis 1835 weilte aš-Šidyāq in Kairo¹⁰⁸, wo er ein paar Jahre als Lektor und Übersetzer bei der ersten arabischen Zeitung, dem ägyptischen Staatsanzeiger *al-Waqāʿiʿ al-miṣrīya* (Ägyptische Ereignisse), arbeitete.¹⁰⁹ Neben dieser Arbeit studierte er im Umfeld der Azhar-Universität und beschäftigte sich unter anderem mit den *Muʿallaqāt*, den berühmten vorislamischen Gedichten, mit dem *Dīwān* von al-Mutanabbī (gest. 965) und mit al-Ġawharīs (gest. ca. 1003) Wörterbuch *Tāğ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabiya* (Die Krone der Sprache und die Makellosigkeit des Arabischen),¹¹⁰ an dem sich al-Firūzābādīs Wörterbuch *al-Qāmūs al-muḥīṭ* kritisch abgearbeitet hat. Dabei zeigte sich aš-Šidyāq einerseits an den lexikographischen Feinheiten der Wörter interessiert und legte Wörterlisten an, um die „Wissensschaften der arabischen Künste“¹¹¹ zu verstehen, während er andererseits einen Widerwillen gegen das, wie er sagte, sinnentleerte scholastische „Wörterkratzen“¹¹² entwickelte.

Im Jahr 1835 heiratete er in Kairo Warda aš-Šulī (gest. ca. 1855)¹¹³, die aus einer syrisch-katholischen Kaufmannsfamilie¹¹⁴ stammte und mit der er im selben Jahr nach Malta zog, um dort für die CMS als Lektor und Übersetzer zu arbeiten.¹¹⁵ Dabei verstärkte sich seine Abneigung gegen die *rakāka*, den schwachen oder dürftigen Stil, den er besonders in den arabischen Schriften der Missionare ausmachte. Im Gegensatz dazu bevorzugte er einen an der klassischen arabischen Literatursprache ausgerichteten „hohen Stil“, der ausgefallene und veraltete *ġarīb*-Wörter verwendete.

105 CMS/CMO 39/121: Brief von Daniel Temple an William Jowett (25.7.1828), zit. nach JOHNSON: „Foreword“, xiii, Endnote 16, Hervorhebung v. Daniel Temple.

106 Vgl. ROPER: *Malta*, 210–211, 213. Dagegen nimmt Theodor Müller in einem Brief an Christoph Friedrich Schlienz (1830) aš-Šidyāq vor der Behauptung in Schutz, er pflege Umgang mit den „bad women“, d. h. Prostituierten. CM/O73/47, zit. nach ROPER: *Malta*, 213, Fußnote 543.

107 ABCFM: „Mission to Syria“, in: *Annual Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions* 24–26 (September 1833), 42, zit. nach JOHNSON: *History of the Novel in Translation*, 67.

108 In der Forschungsliteratur gibt es Differenzen über die Länge seines Aufenthalts in Ägypten, den al-Maṭwī bis 1834 ansetzt, Roper bis 1835, vgl. AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 74–83; ROPER: „Faris“. Ich folge hier der Einschätzung von Roper.

109 Dort begegnete er u. a. ʿAbdarraḥmān Sāmī Bey (1794–1882), einem osmanischen Reformator und Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī, vgl. dazu AŠ-ŠULḤ: *aš-Šidyāq*, 35–37; AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 83–86.

110 Vgl. AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 80; ROPER: *Malta*, 213.

111 «علوم الفنون العربية»; so Fāris aš-Šidyāq in einem Brief an seinen Bruder Ṭannūs, o. Q., zit. nach AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 80.

112 „le frottement des mots الإلفاظ“; DUGAT: „Introduction“, 6. Derselbe Ausdruck taucht auch in *as-Sāq* auf, wo er vermutlich seine Studienerfahrung an der Azhar-Universität zu einer Wissenschaftssatire verarbeitet, vgl. *as-Sāq* 2.18.3: 384.

113 Zu den unterschiedlichen Datierungen der Hochzeit vgl. AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 81–83; ROPER: „Faris“. Ich folge hier der Einschätzung von Roper.

114 Vgl. DAVIES: „Chronology“, 497.

115 Vgl. dazu ROPER: *Malta*, 213–218.

te,¹¹⁶ was auch ein zentrales Charakteristikum von *as-Sāq* ist. Die CMS stand dieser Sprache skeptisch bis ablehnend gegenüber:

Amongst one thousand who can read, not more than two will be able to understand the greatest part of it ... many important truths have lost more or less of their power under the accumulation of technical and grammatical forms, or by being clothed in the language of the Coran.¹¹⁷

Dank seiner zusätzlichen Arbeit als Lehrer war er in den Anfangsjahren finanziell gut abgesichert. In dieser Zeit entstanden seine ersten sprachdidaktischen Werke, nämlich *al-Bākūra aš-šahīya fī naḥw al-luġa al-inklīzīya* (Die schmackhafte Erstfrucht. Über die Grammatik der englischen Sprache, 1836), mit George Percy Badger (1815–1888) *al-Muḥāwara al-unsīya fī luġatayn al-inklīzīya wa-l-‘arabīya* (Vertraute Gespräche in englischer und arabischer Sprache, 1840) und das Arabischlehrbuch *al-Lafīf fī kull ma‘nā ṭarīf* (Sammlungen erlesener Bedeutungen, 1839) für maltesische Studenten, dessen Wortlisten die lexikographische Enumeration in *as-Sāq* vorbereiteten.¹¹⁸ Darüber hinaus stellte aš-Šidyāq hier auch *al-Wāsiṭa ilā ma‘rifat Mālīṭa* (Das Wissensfundament, damit man Malta kennt), seine Reisebeschreibung über die Bewohner und Sitten von Malta fertig,¹¹⁹ die zusammen mit seinem Reisebericht über Europa 1867 in Tunis gedruckt wurde. In dieser Zeit wurde aš-Šidyāq auch von der in London ansässigen anglikanischen Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK) mit der Übersetzung der Bibel ins Arabische betraut¹²⁰ sowie mit der Übersetzung anderer religiöser Schriften, darunter das *Book of Common Prayers* (*Kitāb aš-Ṣalawāt al-‘amma*, 1840). Bei diesen Übersetzungen fiel den Missionaren und Orientalisten bereits seine außergewöhnliche sprachliche Begabung und Sorgfalt auf, so dass er in den Quellen beschrieben wurde als jemand, „who probs [sic] things to the very bottom“.¹²¹ Dies schützte ihn jedoch nicht vor einer harschen und missgünstigen Kritik seitens des melchitischen Geistlichen Atanāsīyūs at-Tutūngī¹²² (gest. 1874) an der sprachlichen Qualität und koranisch-islamischen Färbung seiner religiösen Übersetzungen. Die SPCK zog ihn daraufhin zunächst von der Bibelübersetzung ab, bis sie sich nach langer Beratung schließlich doch von ihrer hohen Qualität überzeugte¹²³ und aš-Šidyāq 1845 für ein Jahr als Übersetzer nach England holte. Diese frühe Lebensphase war von der allmählichen Ablösung von zeitgenössischen katholischen und protestantischen Lebensmodellen geprägt, was

116 Zugleich schuf aš-Šidyāq bei Bedarf auch neue Wörter und tat sich in der lyrischen Übersetzung hervor, vgl. ROPER: *Malta*, 228–230.

117 CM/O28/38, Gobat an Coates (25.4.1840), zit. nach ROPER: *Malta*, 228–229.

118 Vgl. zu diesem Aspekt auch JUNGE: „Length That Matters“.

119 So Fāris aš-Šidyāqs in einem Brief an seinen Bruder Ṭannūs aus dem Jahr 1839, vgl. ḤŪRĪ: *Muḥṭarāt*, 475. In der zweiten Ausgabe, die 1881 in Istanbul in der Ġawā’ib-Druckerei erschien, wandelte sich der Titel zu *al-Wāsiṭa fī ma‘rifat aḥwāl Mālīṭa*.

120 Vgl. ROPER: *Malta*, 215.

121 CM/O65/44, Schlienz an Secs (3.2.1836), zit. nach ROPER: *Malta*, 241.

122 Zu at-Tutūngī vgl. Graf: *GCAL*, 277–278.

123 Vgl. AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*, 44–53.

aš-Šidyāq eine hohe Mobilität abverlangte – und zugleich ermöglichte. In dieser frühen Phase seines Schaffens verfasste er hauptsächlich sprachdidaktische Werke und religiöse Übersetzungen,¹²⁴ die in Ansätzen schon auf seine kritischen literarischen und sprachwissenschaftlichen Werke der mittleren und späten Phase hinweisen.

Die mittlere Phase (1848–1857): England und Frankreich

Im Jahr 1848 erhielt aš-Šidyāq von der SPCK die offizielle Einladung, seine Bibelübersetzung in England zusammen mit dem Orientalisten Samuel Lee (1783–1852) fortzuführen. Gemeinsam mit seiner Frau und seinen Söhnen Salim (ca. 1841–1908), Fāyiz (1838–ca. 1855) und Asʿad (ca. 1847–1849)¹²⁵ zog er in das englische Dorf Barley, Hertfordshire, doch als sein Sohn Asʿad starb, siedelte die Familie nach Cambridge und später nach London um. Nach Fertigstellung der Übersetzung, von der 1851 das Neue Testament und 1857 dann die gesamte Bibel erschien,¹²⁶ bemühte sich aš-Šidyāq beharrlich, aber vergeblich um eine Anstellung an englischen Hochschulen und beim British Museum. In dieser Zeit beantragte er die britische Staatsbürgerschaft, die er 1851 erhielt.¹²⁷

Sein Aufenthalt in Europa war gekennzeichnet durch ein karges Gehalt und fehlende gesellschaftliche Verankerung, so dass die mittlere Lebensphase unter dem Zeichen finanzieller und sozialer Prekarität stand. Während aš-Šidyāq in diesen

124 Er verfasste in dieser Zeit aber auch viele Gedichte, darunter Spottgedichte auf at-Ṭutūnġi und Lobgedichte, vgl. AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*: 261–262. Darüber hinaus schrieb er die Lobmakame *Nuṭq al-sīṭ bi-d-durar wa-l-yawwāqīt* (Die mit Perlen und Edelsteinen durchsetzte Rede, 1830/1831) für Emir Bašīr Šihāb II. (reg. 1788–1840), vgl. AŞ-ŞULḤ: *Maġmūʿat waṭāʿiq*, 1–23.

125 Salim aš-Šidyāq ging mit seiner Mutter von Paris nach Istanbul und Malta. Nach ihrem Tod folgte er seinem Vater nach Tunis und konvertierte mit ihm zum Islam. Er studierte im tunesischen Bardo an der Militärschule und arbeitete anschließend als Übersetzer. Später half er seinem Vater bei der Zeitung *al-Ġawāʿib*, die er am Ende leitete. Er kompilierte mit *Kanz al-ġarāʾib* (Wunderschätze, 1871–1880) das journalistische Werk seines Vaters. Zu Salim aš-Šidyāq vgl. AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*: 100–101, 144; AŞ-ŞULḤ: *Maġmūʿat waṭāʿiq*, 337; MASʿAD: *aš-Šidyāq*, 47–48. Fāyiz aš-Šidyāq blieb zunächst bei seinem Vater, während Salim mit seiner Mutter aus Paris abreiste, fuhr aber 1855 nach dem mutmaßlichen Tod seiner Mutter zu seinem Onkel nach Damaskus, wo sich seine Spur verlor, vgl. AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 100–101, 112–114; AŞ-ŞULḤ: *Maġmūʿat waṭāʿiq*, 268; MASʿAD: *aš-Šidyāq*, 47. Asʿad wurde keine zwei Jahre alt und starb im englischen Barley; vgl. AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 101; AŞ-ŞULḤ: *Maġmūʿat waṭāʿiq*, 146; vgl. die abweichenden Daten bei MASʿAD: *aš-Šidyāq*, 47. In *as-Sāq* spielen die Kinder, anders als seine Frau, keine Rolle; eine Ausnahme stellt Asʿads Tod dar, vgl. *as-Sāq* 4.14.1–12: 202–216.

126 Für die Übersetzung vgl. ISSA: „Al-Shidyāq-Lee Version“; AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*, 137–145; AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 285–288; SAWĀʿI: „Muškilāt at-tarġama“, 36–42.

127 ROPER: „Fāris“; JOHNSON: „Foreword“, xxxiv. In dieser Zeit ließ er sich, so vermuten manche Biographen, von seiner Frau scheiden. Für die frühe Phase weist aş-Şulḥ auf einen mutmaßlichen Ehebruch von Warda hin. In einem Brief aus dem Jahr 1846 an seinen Bruder Ṭannūs spricht Fāris davon, wie er bei seiner Rückkehr einen „Geruch von Leidenschaft und Verrat“ („rāʾiḥat al-ʾiṣq wa-l-ḥiyāna“) angetroffen hätte, AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*, 57; AŞ-ŞULḤ: *Maġmūʿat waṭāʿiq*, 184. Zur Scheidung vgl. ROPER: „Fāris“. In *as-Sāq* wird weder ein tatsächlich stattgefundener Ehebruch noch eine mögliche Scheidung thematisiert. Für eine Kritik an aş-Şulḥs biographistischer Lesart von *as-Sāq* vgl. Kap. 5.1.

Jahren durchaus akademische und literarische Wertschätzung erfuhr, insbesondere in Paris, wie ich weiter unten zeigen werde, zahlte sich diese jedoch nicht materiell und nur selten symbolisch aus. Das beste Beispiel dafür ist seine Lobdichtung (*madḥ*), eine bis ins 19. Jahrhundert hochgeschätzte arabische Gattung, die für den Lobdichter meist materiell und symbolisch lukrativ war.¹²⁸ aš-Šidyāq nutzte sie in Briefen, um Bitten zu unterstreichen,¹²⁹ und als eine Art Initiativbewerbung für Posten, mit der er in Tunis und Istanbul sehr erfolgreich war, in London und Paris aber fulminant scheiterte, da Panegyrik hier als Schmeicheldichtung wenig Wertschätzung genoss. Brachten ihm seine Lobgedichte auf Aḥmad Bāšā (reg. 1837–1855), Bey von Tunis, eine Summe von 10.000 Franc und auf ‘Abdalmağīd I. (reg. 1839–1861), Sultan des Osmanischen Reichs, eine Anstellung ein, so blieben seine Lobgedichte auf Queen Victoria (reg. 1837–1901) oder auf Napoleon III. (reg. 1852–1870) ohne Anerkennung.¹³⁰

Im Dezember 1850 zog die Familie nach Paris in der Hoffnung, die arabische Sprache erfreue sich dort einer größeren Wertschätzung und könne ihm von größerem Nutzen als in London sein.¹³¹ Zugleich beabsichtigte er auch, die französische Sprache zu lernen, um dadurch möglicherweise eine Anstellung beim Bey von Tunis zu erhalten.¹³² Für aš-Šidyāq war es bereits der vierte Aufenthalt in Paris,¹³³ wenn auch der erste längere, der, durchaus mit größeren Unterbrechungen,¹³⁴ bis Juni 1853 dauerte. Seiner Frau, die bereits in England krank geworden war, empfahlen die Ärzte ein wärmeres Klima. So fuhr sie mit ihrem Sohn Salim nach Istanbul vor, während aš-Šidyāq mit Fāyiz in Paris blieb und in einer kleinen Dachkammer

128 Zur klassischen Lobdichtung vgl. MEISAMI: „Madḥ“.

129 So zielte etwa ein Lobgedicht für Yūsuf al-Asīr aus der späten Schaffensphase darauf ab, dessen Unterstützung im philologischen Streit mit al-Yāziğī zu gewinnen, vgl. AŞ-ŞULḤ: *Mağmū‘at waṭā’iq*, 332–334.

130 Zum Lobgedicht auf Aḥmad Bāšā vgl. ECCHIDIAQ: *Poème* (1851); ESH-SHIDJĀK: „Qaṣīde“ (1851); GOLDZIEHER: *Zur arabischen Philologie*, 172–174; zum Lobgedicht auf ‘Abdalmağīd I. vgl. *as-Sāq* 4.20.5: 312–326; zum Lobgedicht auf Napoleon III. vgl. AŞ-ŞIDYĀQ: „Kaṣf“ (2004), 397–402; zum Lobgedicht auf Queen Victoria, das erstmals 1857 von H. W. Freeland in englischer Übersetzung veröffentlicht wurde, vgl. FREELAND: *Lectures*: 215–220; ARBERRY: „Fresh Light“, 157–164; für eine Lektüre von aš-Šidyāqs Panegyrik in Europa vgl. auch die exzellente Studie von KILITO: *Thou Shalt Not Speak My Language*, 68–85.

131 Für das arabische Paris zu Beginn des 19. Jahrhunderts vgl. COLLIER: *Arab France*, 75–98 *et passim*.

132 Vgl. dazu AL-MATŴĪ: *aš-Šidyāq*, 116–118; SAWĀ’Ī: *Rasā’il*, 95–98; AŞ-ŞULḤ: *Mağmū‘at waṭā’iq*, 156–167.

133 Er war zweimal 1845 und einmal mit seiner Frau 1848 für kürzere Zeit in Paris, vgl. AL-MATŴĪ: *aš-Šidyāq*, 116.

134 aš-Šidyāq war nach einer Krankheit mit seiner Frau und ohne Kinder im August 1851 in London und verbrachte den Winter 1851/1852 in Penrith beim englischen Orientalisten John Nicholson, vgl. ARBERRY: „Fresh Light“, 156, 165–166. Darüber hinaus fuhr er zur Durchsicht der Druckfahnen von London nach Paris. In diesem Sinne waren seine Aufenthalte in Paris und London in der mittleren Phase durch häufige Reisen in die jeweils andere Stadt geprägt.

in Saint-Germain-des-Prés (6. Arrondissement) wohnte, wo er vermutlich seinen Lebensunterhalt als Koch verdiente und möglicherweise dem Glücksspiel verfiel.¹³⁵

In dieser prekären Phase, die er als Zeit der Einsamkeit und Fremde beschrieb,¹³⁶ entstand mutmaßlich das Werk *as-Sāq* ‘*alā as-sāq*. „Die Gründe, die mich dazu gebracht haben, es zu verfassen“, so Fāris 1856 dunkel in einem Brief an seinen Bruder, „bedürfen langer Erklärungen, die ich hier nicht ausführen kann.“¹³⁷ In jedem Fall war Paris für aš-Šidyāq nur bedingt ein ‚Fest fürs Leben‘, wohingegen sein hier entstandenes Werk das Leben feiert, nämlich *in* der Literatur und *durch* die arabische Sprache. Das autobiographische Schreiben von *as-Sāq* könnte man daher tentativ nicht nur als eine fiktionalisierende Erinnerung und gesellschafts- und kulturkritische Sinnstiftung, sondern auch als eine performative Selbsterfahrung von Lebenslust in Paris, der sinnlichen Hauptstadt des europäischen 19. Jahrhunderts, beschreiben. In den epigrammatischen „Gurfīyāt“ (Kammergedichte) im Anhang zu *as-Sāq*, die in ihrer unbedingten Subjektivität und sprachlichen Schlichtheit bemerkenswert modern anmuten,¹³⁸ wird die kleine Dachkammer des lyrischen Ichs ein semantisch ambivalenter Ort für Lust und Elend eines Arabers in Paris.

امورا غدا تكليفها فوق طاقتي	الى الله اشكو ما ارى تحت طاقتي
لانشي على اني مختصر فاقتي ¹³⁹	ارى كل يوم الف ماش مخصرا

Bei Gott beschwere ich mich: Was muss ich unten vor meinem Fenster sehen

Belästigende Dinge, die über meine Kräfte gehen.

Jeden Tag sehe ich tausend Männer vorbeispazieren, den Arm um

die Hüfte einer Frau legen.

Ich dagegen kann mich nur in der Umarmung meiner Bedürftigkeit ergehen.

aš-Šidyāqs Aufenthalt in Paris war einerseits von finanzieller und sozialer Prekarität geprägt, andererseits erlebte er hier äußerst produktive Schaffensjahre, deren Werke von einem kritischen und libertären Geist zeugen. Nachdem er in England seine Bibelübersetzung beendet hatte und in Paris noch über den Korrekturen saß, beendete er eine Bibelkritik mit dem Titel *Mumāḥakāt at-ta’wīl fī munāqaḍāt al-Inḡīl* (Exegetische Streitigkeiten über die Widersprüche des Neuen Testaments, 1851), deren Manuskript in Cambridge die Runde machte, für Irritationen und Intrigen

135 aš-Šidyāq wohnte in der Rue de Bourbon [lies: Bourbon] le Chateau, Hausnummer 2, wie er in einem Brief notierte, vgl. SAWĀ’I: *Rasā’il*, 97. Zur mutmaßlichen Arbeit als Koch und seiner Neigung zum Glücksspiel vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 119–121.

136 Vgl. dazu aš-Šidyāqs Brief in SAWĀ’I: *Rasā’il*, 96; vgl. dazu auch die Diskussion weiter unten.

137 «والذى حملنى على تاليفه اسباب طويلة لا يمكننى الآن ذكرها» AṢ-ṢULḤ: *Mağmū’at waṭā’iq*, 271. In *as-Sāq* spricht das lyrische Autor-Ich von pechschwarzen Nächten und der Erzähler-Autor von dunklen und kalten Nächten, in denen das Werk entstand, vgl. *as-Sāq* 0.4.2: 20; *as-Sāq* 1.1.1: 36; *as-Sāq* 1.17.1: 244.

138 Zur Dichtung und Dichtungstheorie von aš-Šidyāq vgl. DĀĞIR: *aš-Ši’r al-‘arabī al-ḥadīṭ*, 270–272, 422–423; AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 300–350; SULAYMĀN: *at-Tamattul at-ṭaqāfī*, 128–134.

139 *as-Sāq* 4.20.49: 388; bei der folgenden Übersetzung handelt es sich um eine freie Übertragung.

sorgte und erst posthum als Buch veröffentlicht wurde.¹⁴⁰ Der religiösen Quellenkritik von *Mumāḥakāt* steht die wesentlich breitere Gesellschafts- und Kulturkritik von *as-Sāq* gegenüber, die zugleich Gattungen der zeitgenössischen arabischen Literatur ausreizt, vermischt und neu erfindet.¹⁴¹ Das Werk ist in Teilen Autobiographie, Reisebericht, Makame, Thesaurus, Gedichtsammlung und vieles mehr, so dass Nadia Al-Bagdadi es als „unique literary expression of its time“¹⁴² beschreibt.

Dabei ist aš-Šidyāq ein publizistischer Coup geglückt. Sein Werk erschien in Paris bei Benjamin Duprat (1802–1865), dem zu seiner Zeit wohl wichtigsten Buchhändler und Verleger für orientalische Literatur in Paris,¹⁴³ der insbesondere als Buchhändler und Verleger der Société asiatique in Paris, London, Madras und Kalkutta, aber auch der Bibliothèque impériale, der Bibliothèque du Sénat und des Institut de France tätig war.¹⁴⁴ Sein Katalog umfasste „une très-riche collection d’ouvrages relatifs à l’histoire, aux langues et à la littérature de l’Orient“,¹⁴⁵ wobei er nicht nur sehr gute Kontakte innerhalb Europas, sondern auch nach Nordafrika und in den Nahen Osten pflegte. Vor allem aber war sein Name mit einer der wichtigsten orientalistischen Institutionen Europas verbunden, so dass es den Anschein hatte, *as-Sāq* sei eine Publikation der Société asiatique, wie die entsetzte Reaktion der erzkatholischen französischen Zeitung *L’Ami de la Religion* aus dem Jahr 1858 zeigt.

En France il [c’est-à-dire *as-Sāq*] ne peut faire beaucoup de mal; la langue arabe n’est pas familière à beaucoup de personnes; mais ce livre revient en Orient et les simples à la vue du titre: *Paris, Benjamin Duprat, imprimeur des sociétés asiatiques, etc.*, se hâtent de l’acheter.¹⁴⁶

Wie aber war es aš-Šidyāq überhaupt möglich, sein Werk bei Duprat zu publizieren? Als aš-Šidyāq Ende 1850 nach Paris kam, eilte ihm der Ruf seiner exzellenten Kenntnisse der arabischen Sprache voraus. Bereits 1836 lobte der französische Konsul und

140 Folgt man *as-Sāq*, so hat Atanāsīyūs at-Tutūngī zwei Syrer dazu angestiftet, in Paris eine Seite aus dem Manuskript zu entwenden, damit er aš-Šidyāq vor der SPCK religiös diskreditieren könne als Rache für die vorhergehende fehlgeschlagene Intrige um die Bibelübersetzung, vgl. *as-Sāq* 4.19.1–2: 300–304. Nadia Al-Bagdadi nennt das eine unglaubliche „fantasy-like gangster story“, AL-BAGDADI: „Cultural Function“, 384. Zur Diskussion um die Autorschaft von *Mumāḥakāt* vgl. AL-BAGDADI: „Cultural Function“, 384–385; zur Zirkulation der Handschrift vgl. Issa: „Al-Shidyāq-Lee Version“, 318; für eine Überlegung zur Subversivität von Manuskripten im 19. Jahrhundert vgl. AL-BAGDADI: „Print, Script and the Limits of Free-Thinking in Arabic Letters“, 101–119.

141 Für eine vergleichende Diskussion von *Mumāḥakāt* und *as-Sāq* vgl. AL-BAGDADI: „Cultural Function“.

142 AL-BAGDADI: „Cultural Function“, 395.

143 Zu biographischen Informationen über Benjamin Duprat vgl. das Vorwort von R. Merlin im Auktionskatalog seiner Witwe, *Collection*: vii–xii. Ab 1845 übernahm Duprat als „libraire éditeur“ den Druck des *Journal asiatique*, das von der Société asiatique herausgegeben wird, vgl. dazu BENDANA-KCHIR/MESSAOUDI: „Journal asiatique“, 526; zu seinem Signum vgl. Abb. 5 unten.

144 Die Bibliothèque impériale war der Vorläufer der Bibliothèque nationale de France, das Institut de France der Vorläufer des Collège de France.

145 So die Selbstdarstellung im Auktionskatalog des Nachlasses, *Collection*: Rückseite.

146 RANC: „Terre-sainte“, 32, kursiv im Original.

Arabist Fulgence Fresnel (1795–1855) in einem Brief an Benjamin Duprat die philologischen Dienste und Kenntnisse aš-Šidyāqs, der einen in Europa unbekannten Kommentar zur berühmten „Lāmīyāt al-‘arab“ (Das ‚L‘-Gedicht der Araber) von Šanfarā (gest. ca. 550) entdeckte habe.¹⁴⁷ Das *Journal asiatique*, die Zeitschrift der Société asiatique, veröffentlichte 1847 einen Brandbrief von Fresnel gegen einen angeblich bornierten englischen Orientalisten, dem er die „connaissance approfondie de la langue et de la littérature arabes“¹⁴⁸ von aš-Šidyāq gegenüberstellte. Und Samuel Lee kündigte ihn in einem Brief an Joseph-Héliodore Garcin de Tassy (1794–1878) in Paris an, was ihm viele Kontakte verschaffte.¹⁴⁹

1850 machte aš-Šidyāq in Paris die Bekanntschaft des jungen Arabisten Gustave Dugat (1824–1894),¹⁵⁰ einem Mitglied der Société asiatique, der aš-Šidyāqs Lobgedicht auf den Bey von Tunis im Original mit Übersetzung und Kommentar publizierte. Dieses Gedicht, „Zārat Su‘ād“ (Es besuchte [mich] Su‘ād), das sich in die Tradition von Ka‘b ibn Zuhayrs (ca. 7. Jhd.) berühmtem Lobgedicht „Bānat Su‘ād“ (Es trennte sich Su‘ād [von mir]) stellte,¹⁵¹ verschaffte aš-Šidyāq durch seine sprachliche Qualität und originelle Umformung die Anerkennung französischer und deutscher Orientalisten.¹⁵² In seiner Einleitung zum Gedicht referierte Dugat den hohen Wert der klassischen arabischen Literatur der Kalifenzeit.

Mais la littérature moderne n’est-elle pas bien loin de ce beau temps du califat et mérite-t-elle d’être étudiée pour elle-même?¹⁵³

Dugat vertrat die Ansicht, die moderne arabische Literatur könne man einerseits als Metamorphose der klassischen arabischen Literatur lesen, andererseits weise

147 Durch diesen Fund, so Fresnel, sei er im Stande gewesen, eine neue Übersetzung samt Kommentar der „Lāmīyāt al-‘arab“ zu erstellen, die 1836 erschien, vgl. FRESNEL: *Lettres*, 1–2; zum Originaltext vgl. den Anhang; zu Übersetzung und Kommentar der „Lāmīyāt“ vgl. 88–114; zu Fresnel vgl. POUILLON: „Fresnel“.

148 FRESNEL: „Lettre“, 438. Bei dem Orientalisten handelte es sich um den Missionar und Übersetzer George Percy Badger, der auf Malta eine kufische Inschrift aus Borniertheit falsch übersetzt habe, so Fresnel, weil er die Hilfe von aš-Šidyāq nicht in Anspruch nehmen wollte, vgl. FRESNEL: „Lettre“, 437–438. Badger hat allerdings sehr eng und scheinbar sehr gut mit aš-Šidyāq auf Malta zusammengearbeitet und auch mit ihm publiziert, vgl. dazu ROPER: *Malta*, 156–163.

149 Vgl. DUGAT: „Introduction“, 3; DELATRE: „Un Poète arabe à Paris“, 251.

150 Dugat war ein bemerkenswerter französischer Orientalist und „[p]romoteur de l’orientalisme arabe“, MESSAOUDI: „Dugat“, 323. Er war schon früh mit seinem Essay *Des condamnés, des libérés et des pauvres: prison et champs d’asile en Algérie* (1844) aufgefallen, beschäftigte sich vor der Bekanntschaft aš-Šidyāqs mit der maronitischen Briefkultur und kann als einer der ersten Apologeten und Vermittler der modernen arabischen Literatur und Philosophie innerhalb der europäischen Orientalistik bezeichnet werden. So würdigte er das philosophische Werk des algerischen Freiheitskämpfers und Intellektuellen ‘Abdalqādir al-Ġazā’irī (1808–1883), den Dugat und aš-Šidyāq in Paris trafen, als „l’œuvre d’un esprit supérieur sachant penser par lui-même“, DUGAT: „Traducteur“, xiii.

151 Zu Autor und Werk vgl. BAUER: „Ka‘b ibn Zuhayr“; für die Analyse eines zeitgenössischen *rewritings* des Gedichts durch Nāṣif al-Yāziġi vgl. BAUER: „al-Yāziġi“, 61–114.

152 Vgl. ECCHIDIAQ: *Poème* (1851); ESH-SHIDJĀK: „Qaṣīde“ (1851).

153 DUGAT: „Introduction“, 7–8; zum Originaltext vgl. den Anhang.

aš-Šidyāqs Gedicht aber auch eine „*mérite intrinsèque*“¹⁵⁴, einen eigenständigen ästhetischen Wert, auf. Damit erkannte Dugat in ihr – zumindest in Ansätzen – eine zeitgenössisch orientierte literarische Modernität.¹⁵⁵

In Paris erfuhr aš-Šidyāq zunächst also durchaus akademische und literarische Anerkennung. Die Zeitschrift *L'illustration* veröffentlichte 1851 in französischer Übersetzung ein von ihm verfasstes arabischsprachiges Lobgedicht auf Paris und fügte einen längeren wohlwollenden Artikel hinzu, der mit den Worten schließt: „Espérons que M. Faris ne quittera plus cette ville qu'il aime, et que quelque ministre éclairé nous conservera le savant poète en l'attachant à un de nos établissements de l'instruction.“¹⁵⁶ In Paris traf aš-Šidyāq Orientalisten wie Étienne Marc Quatremère (1782–1857), Armand Pierre Caussin de Perceval (1795–1871) oder Joseph Toussaint Reinaud (1795–1867). Gemeinsam mit Dugat veröffentlichte er *Sanad ar-rāwī fī šarf al-firansāwī* (Die Stütze des Überlieferers. Zur Grammatik der französischen Sprache, 1854) eine, wie der französische Untertitel besagt, *Grammaire française à l'usage des Arabes de l'Algérie, de Tunis, du Maroc, de l'Égypte et de la Syrie*.¹⁵⁷

Bereits 1853 schien aš-Šidyāq mit der Arbeit an *as-Sāq* fertig gewesen zu sein,¹⁵⁸ doch die Publikation verzögerte sich noch um zwei Jahre, da Schriftzeichen nachgegossen und die Korrekturfahnen zeitweise nach England geschickt werden mussten, wohin aš-Šidyāq im Juni 1853 zurückgekehrt war, bis er zur Beschleunigung des Korrekturprozesses für eine Weile wieder nach Paris zurückkehrte.¹⁵⁹ Finanziert wurde das Werk von Rāfā'īl Kaḥlā aus Damaskus,¹⁶⁰ der eine „Muqaddima li-nāšir ḥadā al-kitāb“ (Einleitung des Verlegers dieses Werkes) für *as-Sāq* schrieb, in der er

154 DUGAT: „Introduction“, 14.

155 Vgl. dazu die Einführung des deutschen Orientalisten Georg Heinrich August Ewald (1803–1875) in der *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*: „Die bessern Männer überall in jenen Gegenden müssen an unsern Bemühungen und Wissenschaften Geschmack und Theilnahme gewinnen, wir selbst müssen ihnen gern entgegenkommen und insbesondere ihren wissenschaftlichen Arbeiten und Kunstwerken, sollten es zunächst auch nur Nachbildungen ihrer grösseren alten Vorbilder sein, eine nähere Betrachtung widmen. Entzündet sich nur dort erst ein reger Trieb mit uns in den Künsten und Wissenschaften zu wetteifern, so werden die guten Früchte davon bald sowohl ihnen als uns zufließen.“ EWALD: „Qašīde“, 249. aš-Šidyāqs Gedicht sieht er allerdings noch als Nachahmung an, wenn auch als eine sehr gelungene.

156 DELATRE: „Un Poète arabe à Paris“, 251; zum Originaltext vgl. den Anhang.

157 Vgl. dazu BECHRAOUI: „La Grammaire française“.

158 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Kašf“ (2004), 406–407.

159 Vgl. AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 110–111; zur Verzögerung vgl. auch *as-Sāq* 4.20.3: 310; AŠ-ŠIDYĀQ: „Kašf“ (2004), 406–407, 411.

160 Vgl. *as-Sāq* 4.20.3: 310. Rāfā'īl Kaḥlā (= Raphaël Kahla, 1822–?) veröffentlichte *Méthode pour apprendre la calligraphie arabe* (1847) und erhielt 1863 als „professeur des langues orientales“ die französische Staatsbürgerschaft, *Bulletin*: 144. Er half aš-Šidyāq beim Übersetzen eines Lobgedichts ins Französische, vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Kašf“ (2004), 403. Darüber hinaus darf auch Buṭrus Yūsuf Ḥawwā, ein levantinischer Händler in London, als finanzieller und moralischer Unterstützer des Werkes in der Phase der Drucklegung gelten. Bei ihm war aš-Šidyāq in London von 1853 bis 1857 angestellt, was diesem ermöglichte, u. a. nach Paris für die Durchsicht der Druckfahne zu reisen. Wie wichtig diese Unterstützung für aš-Šidyāq war, obwohl er die Arbeit selbst nicht mochte, zeigt sich darin, dass er *as-Sāq* Ḥawwā widmete, vgl. *as-Sāq* o.1: 6 u. 321, Endnote 1.

das Werk als einen einzigartigen literarischen Thesaurus anpries und nur aš-Šidyāqs Polemik *ad hominem* tadelte. Da er dem Autor jedoch versprechen musste, rein gar nichts zu ändern, bleibe dieser kleine Makel bestehen.¹⁶¹ Das Werk *as-Sāq* inszeniert einen eigenwilligen und autonomen Autor, der nur sich selbst verpflichtet ist – sogar die Druckfahnen habe der Autor persönlich mit dem Setzer Perrault durchgesehen, wie das Werk den Leser informiert.¹⁶² Ende April 1855 erschien *as-Sāq* in Paris für 50 Franc und wurde, dank Duprats Vertriebsnetz, gleichzeitig in Deutschland, den Niederlanden und England beworben.¹⁶³ Ein Jahr später veröffentlichte Kaḥlā eine *Bibliographie arabe*, eine Broschüre, in der er zunächst *as-Sāq* bewirbt, dann aber eine Art philologisches Fortsetzungsprojekt des Werkes ankündigt, nämlich eine Liste aller Fehler in Silvestre de Sacys Edition der Makamen von al-Ḥarīrī (gest. 1122),¹⁶⁴ die allerdings nie veröffentlicht wurde.¹⁶⁵

Nach London zurückgekehrt, arbeitete aš-Šidyāq als kaufmännischer Sekretär und Übersetzer für den libanesischen Händler Buṭrus Yūsuf Ḥawwā, dem er auch *as-Sāq* widmete.¹⁶⁶ Während dieser Zeit starb seine Frau Warda in Malta, und aš-Šidyāq heiratete mutmaßlich eine Engländerin namens Sophia (Ṣūfiyā), über die kaum etwas bekannt ist.¹⁶⁷ In London erschien 1856 *A Practical Grammar of the Arabic Language*, im Jahr darauf beendete er seine Arbeit am Reisebericht *Kašf al-muḥabbā ‘an funūn Ūrubā* über England und Frankreich. Um dieses Werk dem Bey von Tunis zum Druck anzutragen und eine Stellung dort zu erhalten, verfasste aš-Šidyāq ein Lobgedicht unter anderem auf Ḥayraddīn at-Tūnisī (1821–1890), einen Reformier und Minister des Beys. Sein in London ansässiger Landsmann Anṭūniyūs Amyūnī (Antonius Ameuney) publizierte es 1857 mit einem arabisch-englischen Vorwort, das betont, wie wenig Freude dem „great Arab poet and scholar“ seine derzeitige Stellung bereite, „for it was not in unison with his feelings and altogether abhorrent [sic] to his soul.“¹⁶⁸ Als aš-Šidyāq wenig später seine Anstellung bei Ḥawwā verlor, kehrte er Europa 1857 endgültig den Rücken.

In Anspielung auf Edward Saids Lesart von Benjamin Disraelis (1804–1881) *Tancred, or the New Crusade* (*Tankred oder Der neue Kreuzzug*, 1847) könnte man sagen, dass der Westen für aš-Šidyāq keine Karriere brachte. Weder diene ihm die Beschäftigung mit dem Westen als freie Selbstverwirklichung, denn dazu waren die materiellen Sorgen und familiären Verpflichtungen zu groß, noch fand er im Westen,

161 Vgl. *as-Sāq* 0.3.3–4: 18.

162 Vgl. *as-Sāq* 5.6.1: 482; Aš-Šidyāq: „Kašf“ (2004), 411.

163 Zum Erscheinungsdatum vgl. ARBERRY: „Fresh Light“, 166; zu den Annoncen vgl. *Feuilleton*, 242.

164 Vgl. KAHLA: *Bibliographie*.

165 Vgl. Kap. 6.4.

166 Vgl. AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 110–112.

167 Vgl. AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 134; ROPER: „Fāris“. In den letzten erhaltenen Briefen von aš-Šidyāq aus dem Jahr 1887 erwähnte er seine Ehefrau, die Ṣūfiyā hieß, vgl. AṢ-ṢULḤ: *Mağmū‘at waṭā’iq*, 376, 378.

168 AMEUNEY: „To my English Friends“, 9; zum Originaltext vgl. den Anhang; vgl. auch AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 131–134. al-Maṭwī erachtet aš-Šidyāq als Autor des Vorworts, ich dagegen verstehe Anṭūniyūs Amyūnī als Autor, da er das arabische Vorwort mit seinem Namen unterzeichnet hat.

ungeachtet seiner philologisch und sprachlichen Kompetenzen, eine finanziell und intellektuell angemessene Anstellung.¹⁶⁹ Die von *L'illustration* geäußerte Hoffnung, ein aufgeklärter Minister möge ihn institutionell binden, hatte sich nicht erfüllt. Auch wurde sein Lobgedicht auf Paris, wohl entgegen dem Versprechen und zu seiner großen Enttäuschung, nicht im *Journal asiatique* auf Arabisch abgedruckt.¹⁷⁰ Noch in Paris äußert sich aš-Šidyāq voller Bitterkeit in einem Bittbrief an Muṣṭafā Ḥaznahdār (1817–1878),¹⁷¹ einem Minister des Bey von Tunis:

فقد مضى علىّ في باريس نحو عامين من غير فائدة حقيقية في علم او مال وقد خسرت وظيفتي في الماطة واصبحت غريبا محروما
وناهيك بالغربة لمثل ضياعا¹⁷²

Etwa zwei Jahre sind für mich in Paris verstrichen, ohne dass sie in Bezug auf Wissen oder Geld einen wirklichen Nutzen gebracht hätten. Ich habe meine Stelle in Malta verloren und bin ein mittelloser Fremder geworden, ganz abgesehen davon bedeutet die Fremde für einen wie mich Verlorenheit.

Doch die Jahre in Paris und in Europa hielten für aš-Šidyāq nicht nur Verlorenheit und Entbehrungen bereit. Die mittlere Werkphase war eine produktive Zeit, in der er sein literarisches Hauptwerk *as-Sāq* verfasste und seine literarischen Werke durchaus akademische und öffentliche Wertschätzung fanden. Der französische Orientalist Joseph Toussaint Reinaud schrieb 1857 in seiner viel beachteten¹⁷³ Abhandlung „De l'état de la littérature chez les populations chrétiennes arabes de la Syrie“ gegen die

169 Edward Said stellt das ursprüngliche Zitat „The East is a career“ seiner Studie *Orientalism* voran, vgl. dazu SAID *Orientalism*: xiii, vgl. auch 5, 192, 217. Zu den mutmaßlichen Aspirationen aš-Šidyāqs in England vgl. auch ARBERRY: „Fresh Light“, 164; ROPER: „Fāris“.

170 Delatre erwähnt in seinem Artikel für *L'illustration*, dass die arabische Originalfassung im *Journal asiatique* erscheinen wird, was *realiter* niemals erfolgte, vgl. DELATRE: „Un Poète arabe à Paris“, 251. Im letzten Kapitel von *as-Sāq* findet sich das arabische Lobgedicht zusammen mit einem Spottgedicht abgedruckt, die beide dieselben oder ähnliche Reimwörter pro Vers verwenden, während das Schmähdgedicht aber zwei Verse länger ist, vgl. dazu *as-Sāq* 4.18.11: 282–284; *as-Sāq* 4.20.16–22: 326–344. Barbara Winckler sieht darin eine Differenzpoetik „jenseits der Dichotomien“, vgl. WINCKLER: „Jenseits der Dichotomien“, 62–63. Mit einer autobiographischen Lesart könnte man das spätere Schmähdgedicht leicht als Überschreibung des früheren Lobgedichts deuten, vgl. dazu den metapoetischen Kommentar zum ‚voreiligen‘ Lobgedicht in *as-Sāq* 4.18.11, 284. Indem das Lobgedicht neben dem Schmähdgedicht aber sichtbar bleibt, bildet *as-Sāq* eine affektiv-textuelle Ambiguität ab, bei der – in einer autobiographischen Lesart – die mal guten, mal schlechten biographischen Erfahrungen in einen lustvoll ambigen literarischen Text verwandelt werden.

171 Neben Ṭannūs aš-Šidyāq (1791–1861) ist er sein häufigster Briefpartner in den uns erhaltenen Briefen, vgl. dazu AŞ-ŞULḤ: *Mağmūʿat waṭāʿiq*, 190–193, 266–267, 337, 340, 345.

172 SAWĀṬ: *Rasāʾil*, 96. Zu einer ähnlichen Bewertung kam er in einem Brief an den englischen Orientalisten Nicholson, in dem er schrieb, dass „the Arabic language, although is becoming very popular in Paris, yet it is not well paid.“ ARBERRY: „Fresh Light“, 165.

173 Vgl. u. a. Felix Nèves längere Paraphrase von Reinauds Abhandlung über die Geschichte der orientalistischen Kirche, die mit der Bemerkung schließt: „C'est assez dire que la culture de l'arabe n'est pas restreinte en Syrie à une lecture laborieuse des monuments célèbres de cette langue, mais qu'elle est assez familière et assez profonde pour autoriser la production d'écrits originaux.“ NÈVE: „L'Église“, 274.

Vorstellung von einer vermeintlichen Dekadenz dieser Literatur und Sprache an und führte als ersten Zeugen dafür aš-Šidyāqs Werk an.¹⁷⁴ Im Jahr 1858 fand aš-Šidyāq, der in den europäischen Buchanzeigern häufig mit dem Ehrentitel „cheïkh“¹⁷⁵ belegt wurde, sogar Eingang in die französische Personenencyklopädie *Dictionnaire universel des contemporains contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers*.¹⁷⁶ In diesem Sinne wurden aš-Šidyāqs Werke von gelehrten europäischen Kreisen als Teil einer Nahḍa der zeitgenössischen arabischen Literatur und Sprache rezipiert und wirkten als Türöffner für die europäische Beschäftigung mit der modernen arabischen Literatur. Sie öffneten den Orientalisten zumindest graduell die Augen für eine Gleichwertigkeit und Andersartigkeit der arabischen Literatur. In diesem Sinne zeigte sich der deutsche Orientalist Emil Rödiger (1801–1874) irritiert und fasziniert zugleich über den „fremdartigen und modernen Anstrich“¹⁷⁷ von *as-Sāq*.

Während aš-Šidyāq in dieser Zeit also zweifelsohne literarische und akademische Wertschätzung in Europa erfuhr, waren dieser immer auch klare Grenzen gesetzt, die man wohl am deutlichsten *ex negativo* wahrnimmt. Besonders auffällig ist in diesem Zusammenhang das demonstrative Schweigen des *Journal asiatique*, das *as-Sāq* weder rezensierte noch erwähnte.¹⁷⁸ Diese Reaktion lässt sich als ein Ver-

174 „En ce moment, les chrétiens de Syrie comptent dans leur sein plus d'un littérateur dont le nom est devenu chez eux populaire. Voici le nom de ceux dont la réputation s'est étendue jusqu'en France: 1^{er} Un chrétien du rite grec catholique [sic], appelé Faris et appartenant à la famille Schidiac. Faris a successivement séjourné à Malte, à Londres et à Paris, et les publications qu'il a faites dans chacun de ces pays attestent une profonde connaissance de la langue et de la littérature arabes.“ Reinaud: „De l'état“, 468–469. Des Weiteren zählt er u. a. Nāṣif al-Yāziḡī, Ruṣayd ad-Daḥḍāḥ, Fāris aš-Šidyāqs Bruder Ṭannūs aš-Šidyāq und Ḥalīl al-Ḥūrī auf. Die eigentliche Analyse konzentriert sich jedoch auf al-Yāziḡīs Makamen und al-Ḥūrīs Dichtung, vgl. REINAUD: „De l'état“, 475–489.

175 *Feuilleton*, 242. Auf dem Titelblatt von *as-Sāq* wird an keiner Stelle aš-Šidyāq als *ṣayḥ* bezeichnet; hinter diesem Ehrentitel stand vermutlich auch ein finanzielles Interesse der Buchhändler und Verleger.

176 „C'est aussi chez nous qu'il [c'est-à-dire Faris Echidiak] a publié son principal ouvrage intitulé: *la Vie et les Aventures de Fariak* [sic] (Paris, 1855), qui contient une relation de ses propres voyages avec des observations critiques sur les Arabes et sur les autres peuples qu'il a visité; il y a intercalé quelques-uns de ses poèmes.“ VAPEREAU: *Dictionnaire* (1858), 645; zum Originaltext vgl. den Anhang. In der zweiten Auflage (1861) wurde sein Eintrag gekürzt, die späteren Ausgaben widmeten ihm keinen Eintrag mehr, vgl. VAPEREAU: *Dictionnaire* (1861).

177 RÖDIGER: „Jahresbericht“, 752.

178 Während seines Aufenthalts in Paris von 1850 bis 1853 erwähnte das *Journal asiatique* aš-Šidyāq als Übersetzer, Dichter und Gelehrten und beschrieb ihn u. a. als „un Syrien fort instruit“, „Nouvelles et mélanges“, 308; vgl. FRESNEL: „Lettre“, 438; DUGAT: „Essai de traduction“, 331, DUPRAT: „Librairie“. In den Jahren 1855 und 1856 hingegen wurde weder aš-Šidyāq noch *as-Sāq* erwähnt. 1857 führt Reinaud im oben erwähnten Artikel im *Journal asiatique* zwar aš-Šidyāq als gebildeten Schriftsteller an, nennt aber nicht einmal den Titel seines Werkes. Während also die ZDMG aš-Šidyāqs Werk ausführlich besprach, schwieg das *Journal asiatique*, obwohl aš-Šidyāq in Paris gelebt hatte und viele Mitglieder der Société asiatique persönlich kannte, beim Buchhändler und Verleger der Société asiatique publiziert und sich in *as-Sāq* mit Silvestre de Sacy und anderen Mitgliedern der Société asiatique auseinandergesetzt hatte. Vor diesem Hintergrund schreibt Alain Messaoudi: „Chose plus étonnante, [la parution du *Kitāb as-Sāq*] elle semble être passée inaperçue des érudites de la Société asiatique, pour qui aš-Šidiāq n'était

such deuten, aš-Šidyāqs polemische Kritik an Silvestre de Sacy, der Galionsfigur der Société asiatique, totzuschweigen. Mit aš-Šidyāqs Umzug nach Tunis und später nach Istanbul schien das Werk in Europa kontinuierlich seine Sichtbarkeit zu verlieren.¹⁷⁹ Aber auch aš-Šidyāq selbst marginalisierte *as-Sāq* in der späten Phase. Während er viele seiner sprachdidaktischen und reiseliterarischen Werke in Istanbul in zweiter Auflage veröffentlichte, erscheint die *Unterlassung* einer Zweitaufgabe von *as-Sāq*, oder zumindest der Bemühung darum, umso bedeutsamer.¹⁸⁰ Passte die autobiographische Entblößung, das literarische Experiment und die radikale Kritik nicht mehr zum Habitus des arrivierten Istanbulers Intellektuellen? Waren die libertären Pariser Jahre für den zum Islam konvertierten und im Licht der Öffentlichkeit stehenden Aḥmad Fāris Efendī moralisch und gesellschaftlich nicht mehr vertretbar? Oder war es in Istanbul nicht möglich, eine finanzielle Unterstützung und staatliche Druckerlaubnis für solch ein Werk zu erhalten?

Die späte Phase (1857–1887): Tunesien, Istanbul

Auf Einladung der tunesischen Regierung zog aš-Šidyāq 1857 nach Tunis, um dort die staatliche Zeitung *ar-Rāʾid at-tūnisī* (Der tunesische Pionier) aufzubauen, auch wenn diese Aufgabe letztendlich jemand anderem übertragen wurde.¹⁸¹ In Tunis konvertierte aš-Šidyāq zum Islam und nahm den Namen Aḥmad an,¹⁸² so dass er von diesem Zeitpunkt an seine Werke unter dem Namen Aḥmad Fāris veröffentlichte. Die Gründe für die Konversion liegen im Dunkeln, seine Zeitgenossen und die spätere Forschung haben mitunter heftig über mögliche Gründe spekuliert. So

pourtant pas un inconnu.“ MESSAOUDI: *Les arabisants*, 311. Im Kontext der Kritik an der Société asiatique scheint mir das Werk aber weniger aus Unkenntnis denn aus Ablehnung heraus nicht erwähnt worden zu sein, vgl. dazu Kap. 6.4.

179 In der ersten Ausgabe von *A Practical Grammar* von 1856 wird aš-Šidyāq auf dem Titelblatt vorgestellt als „a native of Mount Lebanon, Syria; formerly professor of Arabic at the University of Malta; translator of the whole Bible into Arabic; author of ‘an English Grammar for Arabs’ and of the Arabic work called ‘The Fariyac’ [sic]“ الفاريق“ EL-SHIDIAC: *A Practical Grammar* (1856), Titelblatt. Auf der zweiten Ausgabe von 1866 fehlt der Hinweis auf die arabische Grammatik und auf *as-Sāq*, was mutmaßlich dem geringeren Platz auf der Titelseite geschuldet ist, zugleich aber symbolisch für die sinkende Bekanntheit von *as-Sāq* zu lesen ist. Zu diesem Untertitel vgl. auch AŠ-ŠIDYĀQ: „Kašf“ (2004), 238.

180 Im Buchverkaufskatalog, der der 1883 veröffentlichten Ausgabe von *al-Lafif* angehängt war, kostete *as-Sāq* 100 Piaster bzw. Kuruş. Im eigenständig publizierten Buchverkaufskatalog der Ġawāʾib-Druckerei aus dem Jahr 1888/1889 kostete es bereits 120 Piaster. Damit wurde *as-Sāq* im Laufe der Zeit nicht nur deutlich teurer, sondern kostete deutlich mehr als das ähnlich umfangreiche *Sirr*, das in beiden Katalogen nur 40 Piaster kostete, vgl. dazu FĀRIS: *al-Lafif* (1883), Anhang; *Fihrisa*: 4–5. Das lässt darauf schließen, wie selten das Werk im Lauf der Zeit wurde.

181 Vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 134–136; ROPER: „Fāris“.

182 Vgl. dazu den Forschungsüberblick und die Einschätzung von AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 136–139. Orientiert man sich an der Schreibweise seines Namens, dann könnte seine Konversion nach dem 29. April 1858 erfolgt sein, da er an diesem Tag eine Bekanntmachung für ein in dieser Form nicht verwirklichtes Zeitungsprojekt noch mit Fāris aš-Šidyāq und noch nicht mit Aḥmad Fāris unterschrieb, vgl. KARLATI/AŠ-ŠIDYĀQ: *Iʾlām*, 1. Für das Zeitungsprojekt vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 906–907.

wurde der Übertritt zum Islam als religiöse Konsequenz aus seiner Kritik am Katholizismus, Protestantismus und der Bibel verstanden, als materieller und beruflicher Opportunismus in den islamisch geprägten Städten Tunis und Istanbul oder als kulturelles Bekenntnis zur islamisch geprägten arabischen Kultur und Sprache.¹⁸³ Wie plausibel dieser letzte Grund einigen Zeitgenossen erschienen sein mag, kann die *Bibliographie arabe* (1856) illustrieren. Darin beschrieb Kaḥlā ihn als einen Sohn der arabischen Sprache mit einer Seele „vouée religieusement au culte de sa langue maternelle“. ¹⁸⁴ In Tunis stellte aš-Šidyāq sein sprachwissenschaftliches Werk *Muntahā al-ʿaḡab fī ḥaṣāʾiṣ luḡat al-ʿarab* (Das Höchste aller Wunder. Über die Besonderheiten der Sprache der Araber) fertig, an dem er bereits in Europa gearbeitet hatte, das durch einen Wohnungsbrand in Istanbul 1873 aber fast vollständig verloren ging.¹⁸⁵ Da sich seine beruflichen Hoffnungen auch in Tunis nicht erfüllten, zog aš-Šidyāq 1859 nach Istanbul, wo Sultan ʿAbdalmāḡīd I. ihm als Belohnung für sein in London verfasstes Lobgedicht eine Stelle angeboten hatte.

In Istanbul angekommen, wurde aš-Šidyāq in der Maṭbaʿa sulṭānīya (Druckerei des Sultans) verantwortlicher Korrektor und gründete 1861 die Zeitung *al-Ġawāʾib* (Neuigkeiten aus der Ferne, 1861–1884), die als eine der ersten regierungsunabhängigen arabischsprachigen Zeitungen gilt.¹⁸⁶ Sie beschäftigte sich mit Themen aus Politik, Geschichte, Gesellschaft, Literatur und Sprache und bestand teils aus übersetzten, teils aus eigens für *al-Ġawāʾib* verfassten Artikeln. aš-Šidyāqs Artikel zeichnen sich durch eine literarisch anspruchsvolle Schreibweise und ein zeitkritisches Raisonement aus, die die neue Gattung der *maqāla*, des journalistischen Artikels, entscheidend prägten. Als „most talented craftsman of his native language“¹⁸⁷ führte er zugleich viele neue Wörter und moderne Wortbedeutungen in die arabische Sprache ein, darunter *ġarīda*, das Wort für ‚Zeitung‘.¹⁸⁸ *al-Ġawāʾib* wurde schnell zu einer der beliebtesten Zeitungen, die dank ihres guten Vertriebsnetzes nicht nur in Istanbul, sondern auch in der Levante, in Nordafrika, auf der arabischen Halbinsel, in Nordeuropa und in Indien eine reformorientierte Leserschaft fand.¹⁸⁹ Mit der Zeitung *al-Ġawāʾib*, die mit Unterbrechungen bis 1884 bestand, wurde aš-Šidyāq zu einem sichtbaren und einflussreichen, aber wegen seiner scharfen Kritik

183 Vgl. u. a. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 136–139; ṬARĀBULUSĪ/AL-ʿAZMA: „Muqaddima“, 21–22.

184 KAHLA: *Bibliographie*, 3, meine Hervorhebung; zum Originaltext vgl. den Anhang.

185 Vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 145, 222–225. aš-Šidyāq verweist bereits in *as-Sāq* auf das Werk, vgl. *as-Sāq* o.2.3, 8; vgl. auch Kap. 6.1. Am Ende seines Lebens scheint er es noch einmal geschrieben und kurz vor seinem Tod der Hohen Pforte vorgelegt zu haben, wie aus Briefen hervorgeht, vgl. AŞ-ŞULḤ: *Maḡmūʿat waṭāʾiq*, 375–378.

186 Vgl. HAMARNEH: „al-Shidyāq“, 325–326. Für Studien zu *al-Ġawāʾib* und seinen Artikeln vgl. u. a. ABU-MANNEH: „Shidyāq, *al-Jawāʾib*“; AYALON: *The Arabic Print Revolution*, 130–140; GOLDZIER: „Mohammadan Public Opinion“, 99–104; HOURANI: *Arabic Thought*, 98–99; KHURI-MAKDISI: „Ottoman-Arabs“, 161–169; AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 149–176; AL-MATWĪ: *aṭ-Ṭarīq ilā al-ḥadāṭa*; PRECKEL: *Muḥammad Ṣiddīq Ḥasan Ḥān*, 250–251; SAWĀʿI: *al-Ḥadāṭa*; AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*, 85–128.

187 GOLDZIER: *Jelentés*, 29, übers. v. Tom Szerecz.

188 Vgl. SAWĀʿI: *al-Ḥadāṭa*, 76–78.

189 Vgl. AYALON: *The Arabic Print Revolution*, 130.

auch gefürchteten Intellektuellen der Nahḍa. Dabei erwies er sich sowohl in seinen Publikationen wie auch in seinen Briefen als leidenschaftlicher Freigeist bis brutaler Polemiker, der seine philologisch strenge „Aristarchenruthe“¹⁹⁰ oft nicht nur gegen die Texte, sondern auch ihre Autoren wendete. So bezeichnete er etwa seinen Lieblingsfeind Ibrāhīm al-Yāziǧī als kläffenden Hund, den man mit einem Stock zum Schweigen bringen müsse.¹⁹¹

Im Jahr 1870 gründete er die Ġawāʾib-Druckerei, in der er neben seiner Zeitung und seinen eigenen Schriften¹⁹² auch viele Werke der klassischen arabischen Literatur publizierte, darunter die Makamen von al-Hamaḍānī (gest. 1008) und as-Suyūṭī (gest. 1505) oder die Gedichtsammlungen von al-Buḥturī (gest. 897) und al-ʿAbbās ibn al-Aḥnaf (gest. ca. 808), die er in sorgfältigen und aufwändigen Ausgaben vorlegte.¹⁹³ aš-Šidyāq, der bei seinen Aufenthalten in den Städten immer auch die Bibliotheken auf der Suche nach interessanten Werken durchforstete, verfolgte damit eine Sichtbarmachung der klassischen Kultur und Sprache.¹⁹⁴ In dieselbe Richtung zielten auch die kritische Edition des Wörterbuchs *Lisān al-ʿarab* (Zunge der Araber, 1883–1891) von Ibn Manẓūr (gest. 1311) und seine großen sprachwissenschaftlichen Werke *Sirr al-layāl fī al-qalb wa-l-ibḍāl* (Das Geheimnis der Nächte. Über Metathese und Substitution, 1868) und *al-Ġāsūs ʿalā al-Qāmūs* (Der kritische Spion auf Wörterbuch-Mission, 1882), an denen er bereits in der mittleren und wahrscheinlich sogar schon in der frühen



Abb. 3 Undatierte Fotografie von Aḥmad Fāris aš-Šidyāq

190 RÖDIGER: „Jahresbericht“, 752. Mit diesem Begriff spielt der deutsche Orientalist Rödiger auf den griechischen Philologen Archistarchos von Samothrake (gest. 144 v. Chr.) an, der als Sinnbild für einen strengen Kritiker gilt.

191 So 1871 in einem Brief an seinen Neffen, vgl. dazu AŞ-ŞULḤ: *Maǧmūʿat waṭāʾiq*, 352. Zu dieser und ähnlichen Debatten vgl. GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 109–115; ŠIBLĪ: *aš-Šidyāq wa-l-Yāziǧī*; PATEL: „Language Reform“; vgl. auch Kap. 6.4.

192 So publizierte er hier u. a. seine Werke *Ġunyāt aṭ-ṭālib* (1872) und *al-Ġāsūs* (1882) in der Erstausgabe. In einer Zweitausgabe veröffentlichte er *al-Wāsiṭa* und *Kašf* in einem Band (1881), *al-Bākūra* und *al-Muḥāwara* in einem Band (1883) und *al-Lafīf* (1883). Sein Sohn Salīm publizierte hier auch *Kanz al-ǧarāʾib* (1871–1881). Manche Studien verzeichnen für *Sirr* noch eine Ausgabe von 1884, für die ich jedoch keine Anhaltspunkte finden konnte. Im Publikationskatalog von 1888/1889 wird nur die Ausgabe von 1868 genannt, vgl. *Fihriṣa*, 4.

193 Vgl. ROPER: „Print Culture“.

194 Vgl. ROPER: „Libraries“; AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*, 129–133.

Phase geschrieben hatte.¹⁹⁵ Darin arbeitete er leidenschaftlich und kritisch zugleich die klassische arabische Philologie auf, dachte sie auf originelle Weise weiter und entblößte die Relevanz des klassischen arabischen Wortschatzes für die arabische ‚Moderne‘ des 19. Jahrhunderts.

In der letzten Lebens- und Schaffensphase stieß aš-Šidyāq trotz seines großen Einflusses immer wieder ganz empfindlich an die politischen und finanziellen „limits of free-thinking in Arabic letters of the 19th century“, wie Nadia Al-Bagdadi es nennt, nämlich die direkten und indirekten Beschränkungen des gedruckten Wortes.¹⁹⁶ Von diesen Zwängen zeugen seine Briefe, darunter ein sehr später Brief (ca. 1887) an einen osmanischen Minister mit der Bitte, dieser möge das vier Jahre zuvor neuverfasste sprachwissenschaftliche *Muntahā al-‘ağab* dem Sultan ‘Abdalḥamīd II. (reg. 1876–1909) vorlegen, damit es seine Gunst erringe und er eine Gratifikation erhalte.¹⁹⁷

انى نوهت بمناقب السلطنة السنية مدة عشرين سنة، وحاميت عن الاسلام، واخمت [جريدة] برجيس بريس، ونوهت ايضا بحاسن اللغة العربية، فلعن الله تعالى يحن قلب مولانا وسلطاننا المعظم، لان يعين لى معاشا بواسطة جنابكم فاقتضى سائر ايامي بالدعاء لمولانا المعظم ولسيادتكم [...] ¹⁹⁸.

Seit zwanzig Jahren preise ich die großartigen Ruhmestaten des osmanischen Reichs, verteidige den Islam, habe [die Zeitung] *Birğīs Barīs* (Der Jupiter von Paris) durch meine Argumente zum Schweigen gebracht und auch die Vorzüge der arabischen Sprache herausgestellt, vielleicht erweicht ja Gott, der Erhabene, das Herz unseres verehrten Schutzherrn und Sultans, dass er mir durch Euer Gnaden einen Lebensunterhalt zuerkennt, dann würde ich allzeit bei Gott um Schutz für unseren gepriesenen Patron und Euer Hochwohlgeboren bitten.

Aḥmad Fāris aš-Šidyāq starb am 20. September 1887 und wurde auf eigenen Wunsch im Libanon beerdigt. Weil sich aber Christen und Muslime stritten, welcher Religion er angehörte, setzte man ihn schließlich nach einer überkonfessionellen Totenfeier in al-Ḥāzimīya bei, einem neutralen Ort zwischen dem muslimischen und christlichen Gebiet, direkt an der Straße zwischen Beirut und Damaskus.¹⁹⁹ Dieses ungewöhnli-

195 Frühe Fassungen beider Werke sind als Manuskripte erhalten, die auf 1850 datiert sind, vgl. ROPER: „Autograph“, 345–346, vgl. auch EWALD: „Qaṣide“, 249.

196 So der Titel von AL-BAGDADI: „Print, Script and the Limits of Free-Thinking in Arabic Letters“. Darüber hinaus stellt Dana Sajdi kritisch fest, dass der Buchdruck zwar für die Verbreitung von Texten, nicht aber notwendigerweise für das Verfassen von neuen Texten eine wichtige Rolle spielte, vgl. SAJDI: „Print and its Discontents“, 132–133; vgl. etwa das Schicksal von aš-Šidyāqs Buchmanuskript *Muntahā*, das niemals vollständig gedruckt wurde.

197 Wie die Antwort des Sultans ausfiel, ist nicht bekannt, das Buch *Muntahā* jedoch wurde nie gedruckt.

198 AŞ-ŞULḤ: *Mağmū‘at waṭā‘iq*, 377; es handelt sich hierbei um ein maschinenschriftliches Transkript von aš-Şulḥ, das gelegentlich die Hamzas setzt. In Abgleich mit den handschriftlichen Briefen verzichte ich hier auf die Hamzas am Wortanfang und die yā²-Pünktchen am Wortende.

199 Vgl. ROPER: „Fāris“; ṬARĀBULUSĪ/AL-‘AẒMA: „Muqaddima“, 7; WINCKLER: „Jenseits der Dichotomie“, 57.

che Begräbnis kann ikonisch für das Leben eines unbequemen Querkopfs *in-between* gängiger Dichotomien stehen, eines Lebens, das immer in Bewegung war.²⁰⁰

2.3 Ex-Zentrik: Zur Verortung einer Schlüssel- und Ausnahmefigur

aš-Šidyāqs Leben und Werk kommt, so argumentiere ich, eine Schlüssel- und Ausnahmestellung in der syro-libanesischen Nahḍa zu. Einerseits teilt er mit anderen wichtigen Akteuren der Nahḍa zeittypische Tätigkeiten und Erfahrungen, wie etwa eine Karriere als Journalist und Verleger, die Publikation von Reiseberichten und die Übersetzung der Bibel, Auslandsaufenthalte in Europa und sogar die Konversion zum Protestantismus. Andererseits unterscheidet sich aš-Šidyāq aber auch von vielen Akteuren durch exzentrische Tätigkeiten und Erfahrungen. So macht er Karriere als Journalist und Verleger in Istanbul, publiziert seinen Reisebericht in Paris und seine Bibelübersetzung in London, bleibt mehrere Jahre in Europa, um sich danach in Istanbul niederzulassen, und wechselt mehr als einmal seine Religion. Diese Exzentrik, die sowohl sein Leben als auch sein Werk prägt, möchte ich in dreifacher Hinsicht verstehen, nämlich als Nichtzugehörigkeit zu einem Zentrum, als Wirken von einem Zentrum aus in ein anderes Zentrum und als eine Abweichung von der Norm.

aš-Šidyāqs Leben und Werk fallen geographisch aus dem Zentrum der syro-libanesischen Nahḍa heraus, da er nur einen Bruchteil seines Lebens in den Bilād aš-Šām verbringt. Er gehört zu einer Gruppe von Literaten, Journalisten und Philologen, die man, analog zu den arabisch-amerikanischen Mahğar-Literaten, als arabisch-europäische Mahğar-Publizisten beschreiben kann.²⁰¹ Die geographische Exzentrik geht

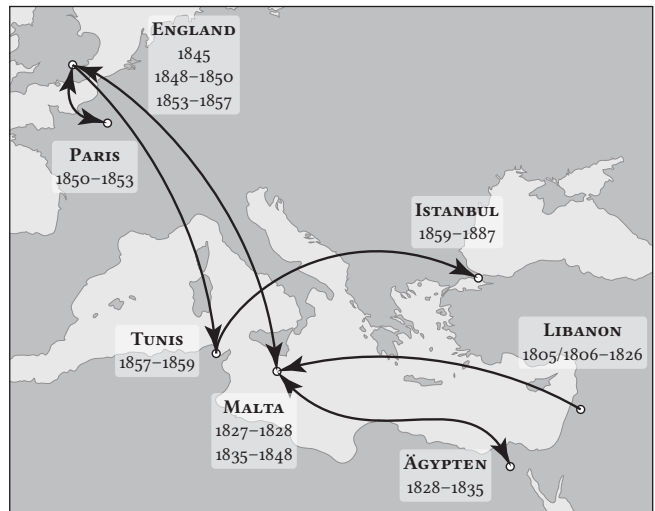


Abb. 4 Der Lebensweg von Aḥmad Fāris aš-Šidyāq

200 Vgl. JUNGE: „al-Šhidyāq“.

201 Als arabisch-amerikanische Mahğar-Literatur werden Werke in arabischer Sprache bezeichnet, die von arabischen Emigranten in Nord- und Südamerika verfasst und in Amerika oder in der arabischen Welt veröffentlicht wurden, vgl. NIJLAND: „Mahjar“. Im 19. Jahrhundert haben viele arabische Publizisten als temporäre oder dauerhafte Migranten innerhalb Europas gewirkt und von Europa aus in die arabische Welt hineingewirkt. Wenn man den Begriff der Mahğar-Literatur auf Europa überträgt und ihn neben den literarischen und journalistischen Textgattungen auch auf wissenschaftliche bezieht, kann man, meiner Ansicht nach, die Bedeutung der arabischen Publi-

bei ihm auch mit einer sprachlichen Exzentrik einher. Die meiste Zeit seines Lebens verbringt dieser große arabische Sprachdenker außerhalb der arabischsprachigen Welt und findet seine Heimat vor allem in der arabischen Sprache.²⁰²

Wenn sich aš-Šidyāq an sein arabischsprachiges Publikum in den arabischen Zentren von Beirut, Kairo und Tunis wendet, schreibt er nicht etwa aus der *Peripherie*, sondern aus europäischen und osmanischen *Zentren* wie London, Paris und Istanbul. In diesem Sinne spricht er *ex centro* (‚aus einem Zentrum‘), wendet sich gewissermaßen ex-zentrisch an sein arabisches Publikum. Dabei kann er die institutionellen Netzwerke und das symbolische Kapitel dieser Zentren nutzen. Im Fall von *as-Sāq* erhält er mit Benjamin Duprat Zugang zu einem europäischen Vertrieb und profitiert vom Ansehen der Société asiatique. Diese Ex-Zentrik ist ein machtvolleres Zurückschreiben an die arabischen Zentren.

Zudem kultiviert aš-Šidyāq in seinem literarischen Werk *as-Sāq* eine „Ästhetik der Abweichung“.²⁰³ Der eigensinnige Protagonist al-Fāriyāq ist ein Exzentriker, der seine Andersartigkeit mal körperlich erleidet, mal idiosynkratisch zelebriert. Daraus resultieren eine prekäre Unbeständigkeit und intellektuelle Freiheit, die ihm eine relative Unabhängigkeit gegenüber dem Diktat der Zeit ermöglichen. In diesem Sinne sind Exzentriker, wie Felicitas Dörr-Backes sagt, „Narren der Moderne“.²⁰⁴ Mit al-Fāriyāq als ‚Narr der Nahḍa‘ kann aš-Šidyāq seine Gegenwart kritisch durch- und querdenken.

zistik in Europa im 19. Jahrhundert besser sichtbar machen. Zur arabisch-europäischen Nahḍa-Publizistik könnte man neben den Werken von aš-Šidyāq etwa die von Rušayd ad-Dāḥdāḥ und Luwīs aš-Šābūnġī (1838–1931) aus den Bilād aš-Šām und von Muḥammad aṭ-Ṭanṭāwī (1810–1861) aus Ägypten zählen, vgl. dazu YĀĠĪ: *an-Naqd al-adabī al-ḥadīṭ*, 26–38; VISSER: *Identities in Early Arabic Journalism*, 125–229; KRÄTŠKŪFSKĪ: *Ḥayāt aš-šayḥ Muḥammad ‘Ayād Ṭanṭāwī*.

202 Zum Exilcharakter vgl. ṬARĀBULUSĪ/AL-‘AẒMA: „Muqaddima“, 24; EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 56–58, 85–86.

203 LIESSMANN: „Kanon und Exzentrik“, 13.

204 DÖRR-BACKES: *Exzentriker*, 60.

Aufstellung ausgewählter Werke von aš-Šidyāq:

Titel	Übersetzung ²⁰⁵	Datum	Ort	Gattung
<i>al-Lafīf fī kull ma'nā ṭarīf</i>	Sammlungen erlesener Bedeutungen	1839	Malta	Sprachdidaktik
<i>al-Muḥāwara al-unsīya fī luġatayn al-inklizīya wa-l-ʿarabīya</i>	Vertraute Gespräche in englischer und arabischer Sprache	1840	Malta	Sprachdidaktik
<i>Zārat Suʿād</i>	Es besuchte [mich] Suʿād	1851	Paris	Lobdichtung
<i>as-Sāq ʿalā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq</i>	Bein über Bein. Was es bedeutet, al-Fāriyāq zu sein	1855	Paris	Prosaliteratur
<i>Muntahā al-ʿaḡab fī ḥaṣāʾiṣ luġat al-ʿarab</i>	Das Höchste aller Wunder. Über die Besonderheiten der Sprache der Araber	ca. 1858	unpubl.	Sprachwissenschaft
<i>Muqaddimat dīwān Aḥmad Fāris</i>	Einleitung zum Dīwān von Aḥmad Fāris	1860	Istanbul	Poetik
<i>al-Ġawāʾib</i>	Neuigkeiten aus der Ferne	1861–1884	Istanbul	Zeitung
<i>al-Wāsiṭa ilā maʿrifat Mālīṭa</i>	Das Wissensfundament, damit man Malta kennt	1867	Tunis	Reiseliteratur
<i>Kašf al-muḥabbā ʿan funūn Ūrubbā</i>	Das Verborgene aufdecken, Europas Künste entdecken	1867	Tunis	Reiseliteratur
<i>Sirr al-layāl fī al-qalb wa-l-ibdāl</i>	Das Geheimnis der Nächte. Über Metathese und Substitution	1868	Istanbul	Sprachwissenschaft
<i>al-Ġāsūs ʿalā al-Qāmūs</i>	Der kritische Spion auf Wörterbuch-Mission	1882	Istanbul	Sprachwissenschaft
<i>(Bi-smi allāh ar-raḥmān ar-raḥīm) [Muqaddimat Lisān al-ʿarab]</i>	(Im Namen Gottes, des Erbarmers, des Barmherzigen) [Einführung zum Wörterbuch <i>Lisān al-ʿArab</i>]	1883	Kairo	Sprachwissenschaft

205 Einige Titel sind zur Übertragung des Prosareims frei übersetzt.

كالجسم فيه [أي الساق] غيرُ عضوٍ تعشق
المستور منه وتحمد المكشوفاً¹

Wie ein Körper hat es [d. h. *as-Sāq*] mehrere Glieder. Sei voller Leidenschaft / für das Bedeckte und voller Lob für das Entblößte.

Das lyrische Autor-Ich in *as-Sāq*

Die Mittheilung lexicalischer Zusammenstellungen und Bemerkungen, wie demnächst die Darlegung seiner [d. h. aš-Šidyāqs] stilistischen Fertigkeit in gebundener und ungebundener Rede erscheint leicht als Hauptabsicht des Vf.'s. Und es ist nicht zu leugnen, darin leistet er viel, so viel dass Continuität und Geschmack der Darstellung darunter gewaltig leiden.²

Emil Rödiger über *as-Sāq*

3. Gewebe: Das Buch und der Text *as-Sāq* ‘*alā as-sāq*

Das Buch *as-Sāq* ‘*alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq* hat als buchhändlerische Ware und gedrucktes Kunstwerk eine bewegte Entstehungsgeschichte und einen verschlungenen Rezeptionsweg. Meine Studie folgt seinen Spuren vom Pariser Schriftsetzer über den europäischen Vertrieb bis hin zur arabischen Rezeption in London, Beirut und Kairo und wirft anschließend einen Blick auf spätere Ausgaben und Übersetzungen. Als Text provozierte *as-Sāq* in der Forschung zahlreiche Diskussionen über mögliche Gattungszuordnungen. Meine Studie enthält sich der Gattungsfrage und liest den Text stattdessen als ein Gewebe aus drei Fäden: Narration, Reflexion und Enumeration. Auf diese Weise kann sie die Erzählung über die pikaresken Protagonisten al-Fāriyāq und al-Fāriyāqīya mit den Kommentaren und Wortlisten des metapoetischen Erzählers und den philologischen Paratexten des Autors zusammenlesen. Die Entblößung der Wörter entsteht durch die Verbindung dieser Fäden zu einem Gewebe, die aus einer Wortliste viel mehr als nur eine Aufzählung von Wörtern macht.

¹ *as-Sāq* 0.4.1: 20.

² RÖDIGER: „Jahresbericht“, 751.

3.1 Werdegang: Verbreitung und Rezeption

Typographie, Vertrieb, Rezeption

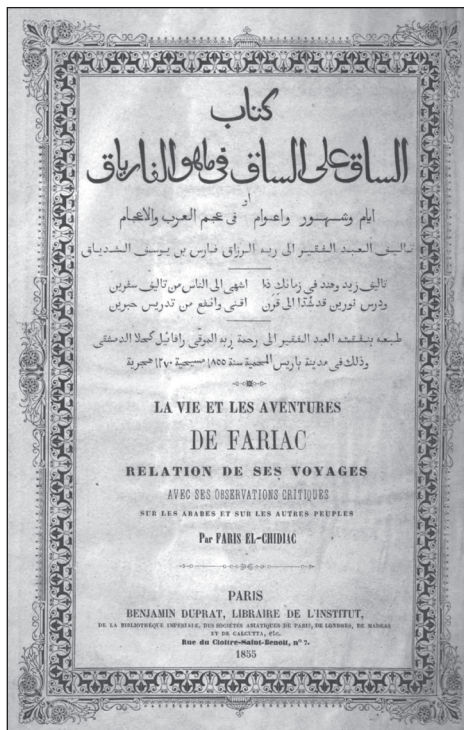


Abb. 5 Titelseite

Fāris aš-Šidyāqs Werk trägt den Titel *Kitāb as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-a‘wām fī ‘ağm al-‘arab wa-l-a‘ğām* (Das Buch Bein über Bein. Was es bedeutet, al-Fāriyāq zu sein. Oder: Tage, Monate und Jahre dem kritischen Studium der Araber und Nichtaraber gewidmet).³ Auf der Titelseite (Abb. 5) folgt der französische Paralleltitel *La vie et les aventures de Fariac. Relation de ses voyages avec ses observations critiques sur les Arabes et sur les autres peuples*.⁴

Jedes Buch ist ein Gemeinschaftswerk. Bei *as-Sāq* wirkten neben dem Autor Fāris aš-Šidyāq der Māzen und Herausgeber Rāfā‘il Kaḥlā, der Verleger Benjamin Duprat, die Druckerei Pilloy et Comp. in Montmartre und der Schriftsetzer A. Perrault mit.⁵ Das Buch umfasst 760 Seiten in einem Band in Oktav-Größe (8o) und ist in halbfranzösischer Bindung (*impérial*) gebunden.⁶ Für das Buch verwendete Perrault teilweise neu angefertigte arabische Schrifttypen, mit denen er *as-Sāq* zugleich zu einem Spezien für seine neu eröffnete Werkstatt machte.⁷ In der Tat ist

3 Zu den unterschiedlichen Übersetzungsmöglichkeiten des Haupttitels vgl. weiter unten.

4 Bereits der Titel stellt den Untersuchungsgegenstand meiner Studie, nämlich die Zeitkritik, heraus, die als kritisches Studium bzw. als *observations critiques* der Araber und Nichtaraber bezeichnet wird. Zu den Nichtarabern zählen hier hauptsächlich die Europäer und gelegentlich die Türken; zum klassischen Topos der Gegenüberstellung von Arabern und Nichtarabern v. a. im Kontext der *šū‘ūbiya* vgl. SULEIMAN: *Arabic Language*, 55–63.

5 Kaḥlā, der die Druckkosten des Werkes übernahm, bezeichnet sich in *as-Sāq* selbst als Verleger (*nāṣir*) und Duprat als Buchhändler (*libraire*), vgl. *as-Sāq* o.3.1:16; *as-Sāq* o.o.o: 2. Nach heutigem Verständnis fungierte Kaḥlā eher als Herausgeber, weil er den Text durchsah und für die Druckkosten aufkam, und Duprat als Verleger, der das Buch in sein Verlagsprogramm aufnahm und den Vertrieb und Verkauf organisierte. Für die Rolle Kaḥlās vgl. auch AŠ-ŠIDYĀQ: „Kašf“ (2004), 406–407, 411. In zeitgenössischen Buchanzeigern wird Perrault als Teilhaber der Druckerei Pilloy et Perrault aufgeführt, vgl. *Journal général* (1857), 470, 555, 556, 627, 634, 644.

6 Vgl. *Feuilleton*, 242.

7 Auf der Rückseite des Bucheinbands wirbt Perrault für seine neu eröffnete Werkstatt für fremdsprachige Bücher. „[V]ous trouverez dans le livre de M. Faris Chidiac le spécimen de mes caractères (entièrement neuf) *Turcs, Arabes*, etc. [...]“. PERRAULT: „A MM. les auteurs et éditeurs“, kursiv im Original. In *Kašf* beschreibt aš-Šidyāq, wie Kaḥlā mit dem Druck des Buches beginnt, dann aber auf „den Guss neuer Buchstaben“ („sabk ḥurūf ġadida“) warten muss, AŠ-ŠIDYĀQ: „Kašf“ (2004), 406.

das Buch ein typographisches Meisterstück, „splendid gedruckt“⁸ und „sur beau papier“,⁹ das unter den zeitgenössischen gedruckten arabischen Büchern herausstach. Das Druckbild ist aufgrund der hohen Qualität der Drucktypen und der weitläufigen Textgestaltung sehr klar, die dekorativen Überschriften der achtzig Kapitel und vor allem der vier Eröffnungskapitel ähneln dem klassischen Titel (*‘unwān*) in arabischen Handschriften. Ebenso sind die gelegentlich spitz zulaufenden Kapitelenenden (*haram maqlūb*) und die Randglossen (*ḥāšiya*) der arabischen Manuskripttradition entlehnt.¹⁰ Neu für die arabische Buchtradition ist dagegen die Verwendung einer vertikalen Wortliste ohne Tabellenrahmen¹¹ und die Verwendung eines Manikuls,¹² einer Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger, die der europäischen Buchtradition entlehnt sind.

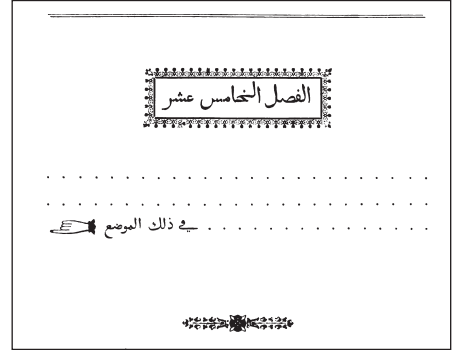


Abb. 6 Pausenkapitel mit Manikul

Diese neuen Darstellungsarten sind nicht nur dekorativ, sondern auch bedeutungstragend, etwa in einem der ‚Pausenkapitel‘, das fast nur aus Punkten besteht und mit einem Manikul endet (Abb. 6).¹³ So entfalten diese typographischen Gestaltungsmomente stellenweise eine ausgeprägte Schriftbildlichkeit. Darunter verstehen Sybille Krämer und Rainer Totzke den medialen Eigensinn der Schrift, die sich nicht phonozentrisch auf die schriftliche Aufzeichnung mündlichen Sprechens reduzieren lässt, sondern der Sprache ein visuell vermitteltes Bild hinzufügt. Schriftbildlichkeit ist demnach eine Kippfigur zwischen Sprache und Bild, die die oft angenommene Vorherrschaft der gesprochenen Sprache untergräbt.¹⁴ Durch die sichtbare Abwesenheit der Wörter inszeniert das Pausenkapitel ein erzählerisches Schweigen und eine rezeptions-

8 RÖDIGER: „Jahresbericht“, 750. Der Buchverkaufskatalog der Ġawāʾib-Druckerei im Anhang zu *al-Lafif* beschreibt es auch als „gedruckt [...] in ungewöhnlicher Form“ („ṭubiʿ [...] bi-šakl ġarīb“); FĀRIS: *al-Lafif* (1883), o. S.

9 *Publisher’s Circular*, 594; vgl. auch Abb. 9.

10 Vgl. GACEK: *Arabic Manuscripts*, 114–117, 119–122; für die Glosse vgl. Abb. 12c; für eine Darstellung der Besonderheiten des frühen arabischen Buchdrucks der CMS Druckerei auf Malta, in der aš-Šidyāq gearbeitet hat, vgl. ROPER: *Malta*, 260–269.

11 Vgl. dazu Kap. 3.4; für eine vertikale Liste vgl. Abb. 12b u. Abb. 12d.

12 Das Manikul, auch Index, Hand o. ä. genannt, ist in der europäischen Buchtradition ab dem 12. Jahrhundert belegt und war bis zum 18. Jahrhundert weit verbreitet und wurde von Schreibern wie Lesern gleichermaßen verwendet, vgl. SHERMAN: „Manicule“.

13 Unter Pausenkapiteln verstehe ich kurze unselbständige Kapitel, die metapoetisch oder schriftbildlich eine Pause für den Erzähler-Autor, die Protagonisten und den Leser inszenieren oder in das nächste Kapitel überleiten. Als einzige Kapitelform fängt mit ihnen keine neue Seite an, vgl. dazu *as-Sāq* 2.6.1: 114; *as-Sāq* 2.15: 292; *as-Sāq* 3.16: 288. Pausenkapitel werden in den späteren Editionen von *as-Sāq* meist nicht originalgetreu wiedergegeben. In der ansonsten äußerst sorgfältigen Ausgabe von Davies besteht das oben erwähnte Pausenkapitel statt aus 65 Punkten nur aus 10 Punkten und ist damit wesentlich kürzer, vgl. *as-Sāq* 2.15.1: 292.

14 Vgl. KRÄMER/TOTZKE: „Schriftbildlichkeit“, 13–25.

ästhetische Lesepause, während das Manikul als schriftbildliche Schwelle ins nächste Kapitel führt. Dieser typographische Eigensinn des Kunstwerks von aš-Šidyāq und Perrault ging in den späteren Editionen von *as-Šāq* oft verloren.

LA VIE ET LES AVENTURES DE FARIAC; relation de ses voyages, avec ses observations critiques sur les Arabes et sur les autres peuples, par le Cheikh FARIL EL CHIDIAC (texte arabe). Paris, 1855. 1 très-fort volume in-8° impérial. 50—00
(Cet ouvrage renferme de curieuses remarques sur nos savants de l'Europe.)

Abb. 7 Werbung aus einem französischen Buchanzeiger 1855

17932. FARÈS. Cheik Faril el Chidiac. La Vie et les aventures de Fariac, avec ses observations critiques sur les Arabes et les autres peuples. Very thick vol. imperial 8vo. 1855. £2 10s

Abb. 8 Werbung aus einem britischen Buchanzeiger 1857

In einem Werbetext auf der Buchrückseite verspricht Perrault, er sei in der Lage, umfangreiche Bücher in orientalischen Schriften anzufertigen. Bislang, so führt er aus, mussten die Verfasser von orientalischen Büchern aufgrund technischer Beschränkungen ihre umfangreichen Werke auf die Größe von Heftchen herunterstutzen; „c'est ainsi que nous nous trouvions privés de livres très-curieux et scientifiques.“¹⁵ In der Tat ist *as-Šāq* mit 760 Seiten ein vergleichsweise umfangreiches Werk, das

FARIS et CHIDIAC.—La VIE et les AVENTURES de FARIAC, relations de ses voyages; avec ses observations critiques sur les Arabes et les autres peuples en Arabe. Gr. in-8vo. 32 francs. Paris, 1855.

. Magnifique volume en Arabe de 736 pages, sur beau papier, il reste peu d'exemplaires de cet ouvrage estimé dont nous venons d'acquérir le fonds.

Abb. 9 Werbung aus einem britischen Buchanzeiger 1868

in zeitgenössischen Buchanzeigern als „très fort volume“¹⁶ (Abb. 7) oder „very thick“¹⁷ (Abb. 8) beschrieben wird. Perrault stellte aš-Šidyāq ein drucktechnisches Dispositiv zur Verfügung: Er ermöglichte ihm mit technischen Mitteln eine Länge, die dieser literarisch nutzte, nämlich in den überlangen Wortlisten und dem daraus resultierenden Exzess.¹⁸

Das Buch *as-Šāq* erschien Ende April 1855 in Paris.¹⁹ Die Buchhandlung Benjamin Duprat verkaufte es in Paris für 50 Franc.²⁰ In Deutschland wurde es, laut den zeitge-

15 PERRAULT: „A MM. les auteurs et éditeurs“; zum Originaltext vgl. den Anhang.

16 *Feuilleton*, 242. Auch die zeitgenössische arabische Kritik wies auf den ungewöhnlich großen Umfang des Werkes hin, vgl. dazu ZAYDĀN: „aš-Šidyāq tābi“, 454; AL-BUSTĀNĪ/AL-BUSTĀNĪ: „Šidyāq“, 430.

17 *Feuilleton*, 242.

18 Vgl. dazu Kap. 5.4 und 6.3.

19 Am 22. April 1855 schrieb aš-Šidyāq in einem Brief an Nicholson, sein Buch sei gerade erschienen, und bereits Anfang Mai hat Nicholson es wohl, zumindest in Ausschnitten, gelesen. ARBERRY: „Fresh Light“, 166–167. Die Werbeanzeigen in Frankreich, den Niederlanden, Deutschland und England wurden im Mai und Juni 1855 geschaltet.

20 aš-Šidyāq erwarb das Werk mit Autorenrabatt für 28 Franc, vgl. ARBERRY: „Fresh Light“, 166. Zum Vergleich ziehe ich hier die Bücherpreise in Duprats Buchhandlung von 1853 heran: aš-Šidyāqs und Dugats in der *Imprimerie impériale* in Paris gedruckte Grammatik *Sanad ar-rāwī* im Umfang

nössischen Buchanzeigern, für 50 Franc verkauft, in den Niederlanden für 5 Gulden und in England für 2 Pfund 10 Shilling.²¹ Zugleich wurde der Autornamen in vielen Anzeigen mit dem Ehrentitel Scheich versehen, wohl um aš-Šidyāqs Gelehrsamkeit verkaufsfördernd herauszustellen, und eine französische Anzeige fügte öffentlichkeitswirksam hinzu: „Cet ouvrage renferme de curieuses remarques sur nos savants de l’Europe.“²² Von England aus kümmerte sich Fāris aš-Šidyāq mit um die Öffentlichkeitsarbeit und den Vertrieb, wie aus Briefen an den britischen Orientalisten John Nicholson (1809–1886) aus dem Jahr 1855 hervorgeht. Darin bat er Nicholson, das Buch in den Zeitungen zu erwähnen oder gar seine Übersetzung in Erwägung zu ziehen. Mit seiner Hilfe schickte aš-Šidyāq auch ein Exemplar mit Widmung an die Deutsche morgenländische Gesellschaft in Leipzig (Abb. 10),²³ was zur ersten mir bekannten Rezension führte, die der deutsche Orientalist Emil Rödiger 1856 in der *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* veröffentlichte.²⁴ In Paris publizierte Rāfāʿil Kaḥlā 1856 eine aufwändige Werbebroschüre für *as-Sāq* mit dem Titel *Bibliographie arabe*. Neben John Nicholson in England besaß nachweislich auch der österreichische Orientalist Josef Freiherr von Hammer-Purgstall (1774–1856) ein Exemplar,²⁵ doch die zahlreichen Exemplare in europäischen Bibliotheken legen eine relativ breite Distribution in Europas philologisch-arabophonen Kreisen nahe.²⁶

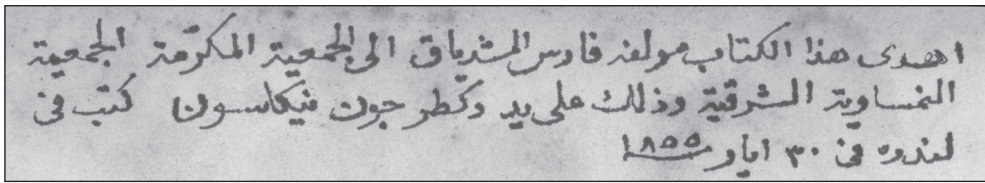


Abb. 10 aš-Šidyāqs Buchwidmung an die ‚Österreichische [sic] morgenländische Gesellschaft‘

von ca. 170 Seiten, die realiter erst 1854 erschien, kostete 5 Franc, at-Taḥṭāwīs Reisebericht *Taḥlīs al-ibrīz* in einer 1849 in Bulaq gedruckten Ausgabe im Umfang von gut 200 Seiten kostete 10 Franc, ad-Daḥḍāḥs aufwändige Edition von Farḥāts Wörterbuch *Iḥkām*, das 1849 bei Carnaud in Marseille gedruckt wurde und knapp 800 dichtbedruckte Seiten zählt, kostete 80 Franc; vgl. DUPRAT: „Librairie“. Damit lag der Buchpreis von *as-Sāq* im oberen Preissegment. Zu Buchpreisen in der postklassischen arabischen Welt vgl. LIEBRENZ: „Der Wert von Büchern“.

21 Vgl. Feuilletton, 242; *Bulletin bibliographique*, 6; *Konst- en Letterbode*, 151; *Catalogue général*, 623.

22 Feuilletton, 242, vgl. auch Abb. 7.

23 Vgl. ARBERRY: „Fresh Light“, 166–168. Nicholson gab seinen Namen allerdings nur als Referenz her, denn aš-Šidyāq schickte das Buch tatsächlich über einen gewissen Mr. Nutt, wie er im Brief erwähnte. Dieses Exemplar, mit dem ich in dieser Studie gearbeitet habe, liegt heute in der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Halle.

24 Vgl. RÖDIGER: „Jahresbericht“, 750–752.

25 Vgl. *Verzeichniss*, 149.

26 Originalausgaben finden sich u. a. in Bibliotheken in Berlin, Leipzig, Halle, Straßburg, Zürich, Oxford, Cambridge, London, Durham und Paris, auch wenn einige dieser Ausgaben wohl erst später erworben wurden, wie etwa das Leipziger Exemplar mit einer Widmung von Salīm aš-Šidyāq; ich danke Verena Klemm für diesen Hinweis.

Nach dem Tod Benjamin Duprats erwarb 1868 die Librairie Orientale de Maison-neuve den scheinbar nur noch geringen Restbestand von *as-Sāq*, das erneut in den Buchanzeigen von Frankreich und England beworben und nun für 32 Franc verkauft wurde, in Deutschland belief sich der Preis auf 10 Taler.²⁷

Während ich den europäischen Vertrieb erstmals relativ detailliert nachweisen kann, so bleibt der arabische Vertrieb weitgehend im Dunkeln. Die arabische Rezeptionsgeschichte beginnt, soweit sie sich aus den mir bekannten Quellen rekonstruieren lässt, mit Ṭannūs aš-Šidyāq (1791–1861). In einem Brief an Ṭannūs, datiert auf den 7. April 1856, wehrt Fāris sich gegen Vorwurf seines Bruders, er habe mit dem Buch jede Konfession (*milla*) verleumdet, „denn in ihm [d. h. in meinem Buch] findet sich nichts, was die Richtigkeit der Religionen schmäh“.²⁸ In einem Brief vom 20. April 1856 erklärt Fāris die sprachliche Bedeutung seines Titels, auf die ich weiter unten eingehe, und verwehrt sich zum wiederholten Male gegen den Vorwurf der religiösen Schmähung. Im Postskriptum schreibt er zudem:

فاما قولكم [أي قول طتوس] ان كان الاولى انشاء كتاب بدله [أي الساق] على نسق [...] المقامات للحري، فلعمرى ان المتعرض لمجاعة الحريرى ليجزى الا بالتحقيق والتدديد، فانه اغلق الباب فى وجه من يأتى بعده، الا من اوحى اليه الله اسلوبا بديعا يفوقه به، فاما تحديه فضررب من الهوس.²⁹

Was aber Ihre [d. h. Ṭannūs'] Aussage betrifft, es wäre passender gewesen statt ihm [d. h. *as-Sāq*] ein Buch nach [...] Art der Makamen von al-Ḥarīrī zu verfassen, so schwöre ich: Wer sich darauf einlässt, es al-Ḥarīrī gleichzutun, kann nur als Dummkopf bezeichnet und bloßgestellt werden. Denn al-Ḥarīrī hat für seine Nachfolger keinen Platz gelassen, es sei denn, Gott würde ihnen einen neuartigen Schreibstil offenbaren, mit dem man ihn übertreffen kann. al-Ḥarīrī herauszufordern wäre also verrückt.

Gegen diese Stil- und Gattungskritik seines Bruders verteidigt sich Fāris mit Verweis auf die wohlwollende Einschätzung aus einem Brief von ‘Abdalqādir al-Ġazā’irī (1808–1883),³⁰ dem berühmten algerischen Widerstandskämpfer und philosophischen Denker, dem er in Paris begegnet war und der *as-Sāq* offensichtlich gelesen hatte und in einem Brief vom 20. September 1855 schrieb: „Mit diesem Buch hast Du

27 Vgl. *Journal général* (1868), 833; *Publisher's Circular*, 594; PETERMANN: *Porta linguarum orientalium*, 136.

28 «فانه ليس فيه [أي في كتابي] شئ من القدرح في حق الاديان» AŞ-ŞULḤ: *Mağmū‘at waṭā’iq*, 270. Zu diesem Zeitpunkt scheint Ṭannūs das Werk aber noch nicht gelesen zu haben, denn Fāris beendet seine Ausführungen zu *as-Sāq* mit dem Nachsatz: «واذا تبتا لى ان ابعث لكم منه [أي من الكتاب] شئ فعلت» „Und wenn es mir möglich ist, Euch etwas davon [d. h. von dem Werk] zu schicken, dann mache ich es.“ AŞ-ŞULḤ: *Mağmū‘at waṭā’iq*, 270. Da der nächste Brief an seinen Bruder detailliert auf religiöse und literarische Einwände seines Bruders eingeht, liegt es nahe, dass Ṭannūs in der Zwischenzeit das Werk erhalten und gelesen hat.

29 AŞ-ŞULḤ: *Mağmū‘at waṭā’iq*, 272; zum Originaltext vgl. den Anhang.

30 Zum Treffen mit ‘Abdalqādir al-Ġazā’irī in Paris vgl. AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*, 68; AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 120–121; zu seinem Lobgedicht auf al-Ġazā’irī vgl. *as-Sāq* 4.20.23–28: 344–352; AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 312–313.

[d. h. Fāris] etwas so Wundervolles geschaffen, dass Du es Deinen Vorgängern und Nachfolgern unmöglich machst, etwas ähnliches zu erreichen.“³¹

Laut Henri Ranc, dem Redakteur für die Auslandskorrespondenz der französischen Zeitung *L'Ami de la Religion*, erreichte *as-Sāq* 1858 die Levante und konnte hier, durch seine Verbindung zur Société asiatique, auf eine breite Leserschaft hoffen.³² Die erste publizierte arabische Rezeptionsspur findet sich in Ḥalīl al-Ḥūrī in Beirut veröffentlichter Satire *Way. Idan lastu bi-ifranġi* (1859). Im Vorwort verwahrt sich der Erzähler-Autor gegen jede Übertreibung in Stil und Dichtung, denn sie führe „einen greisen Scheich zur Frauenpreisdichtung und Liebespoesie, bis man über ihn sage, er stehe mit einem Bein im Grab, mit dem anderen im Bett von Hind und Da'd, wie das bei al-Fāriyāq der Fall ist, möge ihm Vergebung zuteilwerden, falls möglich.“³³ Damit ätzt er gegen die Erotik im Werk des zum Zeitpunkt der Veröffentlichung etwa fünfzigjährigen aš-Šidyāq. Ein Jahr später veröffentlichte Buṭrus al-Bustānī in Beirut die Biographie *Qiṣṣat As'ad aš-Šidyāq* (Die Geschichte As'ad aš-Šidyāqs, 1860), bei der er sich ausführlich, aber ohne Quellenangabe aus *as-Sāqs* Darstellung der Lebens- und Leidensgeschichte As'ads bedient.³⁴ Zur arabischsprachigen Rezeptionsgeschichte gehören auch Stimmen aus Europa, wie etwa der Dichter und Journalist Rizqallāh Ḥassūn (1825–1880), dessen satirisches *Kitāb an-Nafaṭāt* (Buch der Zauberspritzer, 1867), das in London veröffentlicht wurde, auch eine Schmähschrift gegen aš-Šidyāq enthält. Sie polemisiert gegen seine Konversion zum Islam, seinen Lebensstil und seine Werke und verunglimpft in einem Seitenhieb auch den den philologischen Anhang (*danab*) von *as-Sāq*, indem sie ihn skatologisch als „Schwanz“ („*danab*“) am Hinterteil eines Tieres liest, aus dem, allegorisch gedeutet, „die Scheiße“ („*al-ḥadaṭ*“) und „die Pisse“ („*al-abwāl*“) des ‚Viehs‘ aš-Šidyāq rauskomme.³⁵ Damit legte Ḥassūn eine Gegenpolemik zu aš-Šidyāqs Orientalismuspolemik vor. Eine weitere arabische Rezeptionsspur findet sich in Yūsuf Šulḥuṭs sprachwissenschaftlichem Artikel „Šawā'ib al-luġa“ (Die Makel der Sprache, 1893) aus *al-Muqtataf*, in der dieser die Synonyme nicht als Bereicherung, sondern als Makel der arabischen Sprache beschreibt. In diesem Kontext wendet er sich explizit gegen aš-Šidyāqs Konzept und Wertschätzung der Synonyme in *as-Sāq*.³⁶ Ein Jahr später veröffentlichte Ġurġī Zaydān in *al-Hilāl* (Der Halbmond)

31 «وقد ابدعت [أي فارس] في هذا الكتاب ما أعجزت فيه من قبلك ومن بعدك»؛ AṢ-SULḤ: *Maġmū'at waṭā'iq*, 272. Die Einzigartigkeit des Werkes hebt auch Kaḥlā im Vorwort und aš-Šidyāq in einem Brief an Nicholson hervor, vgl. *as-Sāq* o.3.3: 18; ARBERRY: „Fresh Light“, 167.

32 RANC: „Terre-sainte“, 32.

33 «شيخا هربا الى السيب والغزل حتى يقال ان له رجلا في اللحد واخرى في فراش هند ودعد كما يشهد بذلك الفارياق عفى عنه ان امكن»؛ AL-ḤŪRĪ: *Way*, 8.

34 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „*Qiṣṣat As'ad aš-Šidyāq*“, 63–64; *as-Sāq* 1.19.11: 296; für einen Vergleich zwischen aš-Šidyāqs und al-Bustānīs Beschreibung von As'ads Leben und Wirken vgl. MAKDISI: *Artillery of Heaven*, 199–206.

35 Vgl. ḤASSŪN: *Kitāb an-Nafaṭāt*, 81; zum Originaltext vgl. den Anhang. Zu Ḥassūn und dem Kontext dieser Polemik vgl. AYALON: „Hassun and Shidyāq“; GRAF: *GCAL*, 308–309; RASTEGAR: *Literary Modernity*, 119–123; zur philologischen Kritik aš-Šidyāqs vgl. Kap. 6.4.

36 Vgl. ŠULḤUṬ: „Šawā'ib [2]“, 305–306; vgl. auch Kap. 6.3.

einen Artikel über aš-Šidyāqs Leben und Werke. Laut Zaydān verfolge *as-Sāq* drei Absichten, nämlich die Beschreibung aš-Šidyāqs Leben und Reisen, die Kritik am Klerus und die Aufzählung von Synonymen, wie man sie von Umfang und Art schwerlich in einem anderen arabischen Buch fände. Dennoch dürfe er eine Sache nicht verschweigen:

وذلك انه اورد في ذلك الكتاب [أي الساق] الفاظًا وعبارات اراد بها المحون ولكنها تجاوزت حدوده حتى لا يتلوها اديب إلا ودَّ لو
انها لم تمر في ذهن شيخنا ولا دَوَّنْها في كتابه تنزيهاً لاقلام الكتاب عما يخل من قراءته الشاب فضلاً عن العذراء.³⁷

In diesem Buch [d.h. *as-Sāq*] hat er nämlich Wörter und Ausdrücke aufgeführt, mit denen er in freizügiger Art und Weise (*muğūn*) schreiben wollte. Dabei hat er aber die Grenzen der Freizügigkeit (*muğūn*) überschritten, so dass jeder Literat, der diese Ausdrücke liest, wünschte, sie wären unserem Scheich nicht in den Sinn gekommen und er hätte sie nicht in seinem Buch niedergeschrieben, damit die Stifte der Schriftsteller von all jenem ferngehalten werden, was einem jungen Mann, ganz zu schweigen von einer unschuldigen jungen Frau, beim Lesen die Schamesröte ins Gesicht treibt.

Auch Nağib al-Bustānī (1863–1919) und Sulaymān al-Bustānī (1856–1925), die Herausgeber³⁸ der von Buṭrus al-Bustānīs gegründeten Enzyklopädie *Dāʿirat al-maʿārif*, bezeichneten *as-Sāq* 1898 als ein einzigartiges lexikographisch-literarisches Werk, dessen Titel aber bereits die obszönen Freizügigkeit (*muğūn*) erahnen lasse, mit der das Leben des Autors beschrieben wird.³⁹ Der jesuitische Orientalist Luwīs Šayḥū (1859–1927) sprach 1909 in seiner Zeitschrift *al-Mašriq* (Der Orient) von *as-Sāq* als einem unfrommen Werk⁴⁰ und Būlus Masʿad (gest. 1946) lobte in seiner 1943 veröffentlichten Šidyāq-Biographie *as-Sāq* als sprachliches Meisterwerk, dessen Freizügigkeit (*muğūn*) aber die Grenzen des Anstands überschreite.⁴¹ Allein Mārūn ʿAbbūd (1886–1962) verurteilte ihn in seiner apologetisch bis panegyrischen Šidyāq-Biographie *Šaqr Lubnān* (1950, Der Falke Libanons) wegen des *muğūn* nicht.⁴² Während die arabischen Kritiker des langen 19. Jahrhunderts *as-Sāq* als ein in der arabischen Literatur außergewöhnliches sprachlich-lexikographisches Werk lobten, so tadelten sie in unterschiedlicher Schärfe, aber nahezu

37 ZAYDĀN: „aš-Šidyāq tābi“, 455; zum Originaltext vgl. den Anhang; vgl. auch ZAYDĀN: *Ādāb*, 1460. Für eine Interpretation der hier zitierten Textstelle von ZAYDĀN vgl. auch MASSAD: *Desiring Arabs*, 35–37.

38 Nach dem Tod Buṭrus al-Bustānīs übernahmen sie die Herausgabe des 10. Bandes, so dass ich hier davon ausgehe, dass sie und nicht der fünfzehn Jahre zuvor verstorbene Buṭrus al-Bustānī die Autoren des Eintrags sind, unter dem kein Verfassername steht, vgl. GLAB: „Buṭrus al-Bustānī als Enzyklopädikar“, 115; ich danke Dagmar Glaß für ihre Einschätzung.

39 Vgl. AL-BUSTĀNĪ/AL-BUSTĀNĪ: „Šidyāq“, 430.

40 Vgl. AŠ-ŠAYḤŪ: „Ādāb“, 262. Indem Šayḥū das Werk nur mit dem Kurztitel *al-Fāriyāq* bezeichnet, vermeidet er bezeichnenderweise den erotisch mehrdeutigen Titel *as-Sāq ʿalā as-sāq*, während er aš-Šidyāqs Reiseberichte *Kašf* und *al-Wāsiṭa* jeweils mit den Volltiteln nennt.

41 Vgl. MASʿAD: *aš-Šidyāq*, 43. Die Publikation dieses Werkes wurde von Filib aš-Šidyāq, einem in Kairo ansässigen Nachkommen von Fāris aš-Šidyāq, finanziert.

42 Vgl. ʿABBŪD: *Šaqr Lubnān*, u. a. 107, 128.

einstimmig seine sexuelle Freizügigkeit.⁴³ In diesem Sinne löste aš-Šidyāqs *as-Sāq* in der arabischen Nahḍa einen ‚schwelenden Skandal‘ aus. Über einen langen Zeitraum provozierte es eine eher untergründig wirkende Faszination und Ablehnung, die aber, folgt man den vorliegenden Quellen, nicht im vollen Licht der neu entstehenden Öffentlichkeit thematisiert wurden.⁴⁴

Anders verlief dagegen die europäische Rezeption, nämlich schnell und heftig. Bereits 1856 besprach der deutsche Orientalist Emil Rödiger in seinem Jahresbericht für die *ZDMG* das Werk relativ ausführlich und größtenteils positiv. Als Hauptanliegen sieht er die „Mittheilung lexicalischer Zusammenstellungen und Bemerkungen, wie demnächst die Darlegung seiner [d. h. aš-Šidyāqs] stilistischen Fertigkeit in gebundener und ungebundener Rede“,⁴⁵ wobei er vor allem die aufgezählten „Sprachanalogien“⁴⁶ als unterhaltsam und lehrreich empfindet. In dem Maße, wie das Werk auf dem Gebiet der Lexikographie aber außerordentlich viel leiste, leide darunter „Continuität und Geschmack der Darstellung“.⁴⁷ Der autobiographische Faden der Erzählung sei oft genug abgerissen, der Witz zwar treffend und scharf, durch die „langathmigen, [...] ermüdenden oder ungeduldig machenden Wort- und Stil-Künsteleien, die seitenlangen Wortreihen mit beigefügten Erklärungen, die überschüttende Häufung von Synonymen, Wortspielen und Reimen“⁴⁸ aber nicht zu genießen. In diesem Sinne schließen sich für Rödiger Literatur und Philologie aus. Als Protestant ergötzt sich Rödiger an der Kritik der Sprache arabischer Priester, findet aber „freilich manches, was gegen Zucht und Anstand verstösst“.⁴⁹ Ungleich schärfer reagierte 1858 der bereits erwähnte Korrespondent der katholisch-monarchistischen Zeitung *L'Ami de la Religion*. Für ihn ist das Werk eines Voltaire (1694–1778) würdig, was aus katholischer Sicht alles andere als ein Kompliment ist.

Ce livre serait digne de Voltaire; c'est le cynisme en religion, en morale, en politique. [...] Si la France prend des moyens pour empêcher les livres corrupteurs et destructeurs de la Religion, de la famille et de la société, de se répandre parmi le peuple et de lui inoculer un poison délétère, comment peut-elle favoriser la propagation de ce livre abominable chez les populations chrétiennes de la Syrie?⁵⁰

43 Vgl. dazu auch Raḍwā 'Āšūrs Darstellung arabischer Kritiker, die allerdings ein allzu homogenes Bild zeichnet, indem sie an dieser Stelle die apologetische Biographie von 'Abbūd nicht mit einbezieht; 'Āšūr: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 111–114. Weitere Gründe für die Kritik an *as-Sāq* sind seine Konversion zum Protestantismus und Islam sowie seine scharfe Kritik an der katholischen Kirche.

44 Im vollen Licht der Öffentlichkeit wurden dagegen aš-Šidyāqs polemische Debatten mit Ḥassūn und mit al-Yāziḡi ausgetragen, vgl. AYALON: „Hassun and Shidyaq“; GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 109–115; JOHNSON: „Foreword“, xvi; ŠIBLĪ: *aš-Šidyāq wa-l-Yāziḡi*.

45 RÖDIGER: „Jahresbericht“, 751; zum Originaltext vgl. den Anhang.

46 RÖDIGER: „Jahresbericht“, 751. Unter Sprachanalogien versteht er u. a. *qalb*- und *ibḍāl*-Paare.

47 RÖDIGER: „Jahresbericht“, 751.

48 RÖDIGER: „Jahresbericht“, 751.

49 RÖDIGER: „Jahresbericht“, 752.

50 RANC: „Terre-sainte“, 32; zum Originaltext vgl. den Anhang.

Auf diesen Bericht bezieht sich offensichtlich die katholische *Augsburger Postzeitung* in ihrer nur eine Woche später erscheinenden Darstellung.

Auch der Unglaube hat hier [d.h. im protestantischen England] seinen Vorkämpfer in einem eingebornen Apostaten, der ein Libell „Leben und Abenteuer Fariac’s von Faris el Chidiac“ fabricirte und es, da seine neuen Glaubensbrüder in England dies von religiösem, moralischen und politischen Cynismus strotzende Machwerk zurückwiesen, im **katholischen** Frankreich hat drucken lassen bei Benjamin Duprat, dem Drucker des Institutes!⁵¹

In Europa entfachte das Werk einen kurz auflodernden Skandal, der allerdings schnell erlosch. Nach aš-Šidyāqs Weggang aus Europa lässt die Sichtbarkeit des Autors und der Einfluss seines Werkes innerhalb Europas spürbar nach. Bis in die Mitte der 1860er Jahre ist mir keine weitere europäische Beschäftigung mit *as-Sāq* bekannt, die über eine cursorische bis enzyklopädische Erwähnung hinausgeht.⁵² Vom euphorischen Empfang des arabischen Poeta doctus in *L’illustration* bis zum indirekten Ruf nach einem Verbot seines frevelhaften Machwerkes in *L’Ami de la Religion* vergingen nur sechs Jahre, die das nun anbrechende europäische Schweigen vor allem der religiösen und philologischen Kreise als eine bewusste Ausgrenzung erscheinen lässt. Der eigenwillige Habitus des gelehrten Schriftstellers, seine Konversion zum Islam und steile Karriere in Istanbul sowie die sprachlichen, sozialen und religiösen Ansichten in *as-Sāq* mögen dazu beigetragen haben, dass dieses Werk weniger unbekannt war (*mağhūla*), als vielmehr unbekannt gemacht wurde (*muğahhala*), wie Ṭarābulusī und al-‘Azma es ausdrücken.⁵³

Wenn das Werk später doch noch in den Schriften europäischer Orientalisten des 19. Jahrhunderts erwähnt wurde, dann meist in Debatten über die kulturelle Rolle der arabischen Hochsprache. Der französische Arabist Edmond Combarel (1817–1869) gründete 1865 in Oran die Zeitschrift *Le Falot de l’arabisant*, die sich an Studenten der arabischen Sprache wandte. Darin proklamiert er:

51 *Augsburger Postzeitung*, 296, Hervorhebungen im Original; zum Originaltext vgl. den Anhang. Duprat wird hier, wie bei Ranc, fälschlicherweise als Drucker erachtet.

52 Vgl. dazu u. a. REINAUD: „De l’état“, 468–469; NÈVE: „L’Église“, 274; VAPEREAU: *Dictionnaire* (1858), 645; VAPEREAU: *Dictionnaire* (1861), 632.

53 Vgl. ṬARĀBULUSĪ/AL-‘AZMA: „Muqaddima“, 9. Alain Messaoudi analysiert in seiner Studie das Sprachdenken und die Kolonialpolitik im französisch-algerischen Kontext, wo über die Herausbildung einer arabisch-algerischen Nationalsprache versus die Beibehaltung der klassischen arabischen Sprache debattiert wurde. Vor diesem Hintergrund sei es keineswegs verwunderlich, dass *as-Sāq* mit seinem hochsprachlichen Duktus „n’ait pas intéressé la mouvance saint-simonienne ni les milieux coloniaux“; MESSAOUDI: *Les arabisants*, 311. Darüber hinaus vermutet Messaoudi, dass die Zeitung *al-Mubāšir/Le mobacher* aus Algier *as-Sāq* nicht wahrnahm, weil aš-Šidyāq zu diesem Zeitpunkt noch Protestant und kein Muslim war und sein Werk nicht den literarischen Geschmack der Redaktion traf, vgl. MESSAOUDI: *Les arabisants*, 311–312.

Les écrits des bons prosateurs contemporains, montrent que dans le vocabulaire régulier des Arabes, les mots n'ont rien perdu de leur force primitive, ni varié dans leurs acceptions, ainsi que l'ont prétendu les fourvoyés de l'Europe.⁵⁴

Als Kronzeugen für die unverminderte Sprachkraft und Akzeptanz des Hocharabischen führte er aš-Šidyāqs *as-Sāq* an, aus dem er Auszüge abdruckte.⁵⁵ Dagegen tadelte 1868 der englische Arabist Thomas Chenery (1826–1884) in seinem Vortrag *The Arabic Language* die immer noch andauernde Vorliebe arabischer Autoren für *garīb*-Wörter. Als Beispiel diene ihm *as-Sāq*, „a book [...] containing much curious learning, but bristling with words which would be unintelligible but for the context.“⁵⁶ Und der französische Orientalist Antonin Goguyer (1846–1909) forderte 1886 im Kontext des französischen Kolonialismus in seinem *Manuel pour l'étude des grammairiens arabes* sorgfältige Kenntnisse der arabischen Hochsprache für Franzosen im Kolonialdienst – was selbst bei den französischen Gelehrten nicht immer der Fall sei, wie Fāris aš-Šidyāq schon in *Kašf* und vor allem in *as-Sāq* kritisiert habe.⁵⁷ Eine relative ausführliche Darstellung von *as-Sāq* unternahm Ignaz Goldzi-

54 COMBAREL: „Deuxième Feuille“, 1; vgl. MESSAOUDI: *Les arabisants*, 309–310.

55 Im kolonialen Kontext Algeriens wirkte er als leidenschaftlicher Verfechter der arabischen Hochsprache, vgl. dazu MESSAOUDI: *Les arabisants*, 306–313; MESSAOUDI: *Les arabisants. Annexes*, 113–114. Über aš-Šidyāqs *as-Sāq* schreibt er: „J'ai terminé la feuille arabe par un morceau de prose dont je donne ci-après la traduction; et qui est tiré d'un roman arabe contemporain. Je l'ai choisi dans le but de faire voir par les opinions que l'auteur exprime, qu'il faut, pour étudier l'arabe convenablement, éviter l'usage de certains livres imprimés en cette langue, et aussi pour ouvrir passage au doute dans quelques esprits, au sujet de l'assertion d'après laquelle l'arabe offrirait moins de ressources que notre langue, ce que je conteste. On verra par l'extrait suivant, un échantillon de bonne prose arabe contemporaine.“ COMBAREL: „Deuxième Feuille“, 1. Der Auszug beinhaltet al-Fāriyāqs Lebensgeschichte bis zu seiner Jugend und fügt eine Anekdote über seine Tätigkeit als Kopist an, vgl. COMBAREL: „Deuxième Feuille“, 1–2 (französischer Teil), 3–4 (arabischer Teil); *as-Sāq* 1.1.13–1.1.20: 54–60; *as-Sāq* 1.5.2, 5 u. 7–8: 94, 98–102.

56 CHENERY: *The Arabic Language*, 10. „The Arabs have rightly called their Lexicon the *Ḳāmūs*, or Ocean, and [the learner of Arabic] will in time discover that to have thoroughly explored it is the fortune of a very few, even of the most learned Sheykhs. There are writers, even in the present decline of Eastern letters, who still pride themselves on their knowledge of the Arabic vocabulary: who, with laborious ingenuity, compose with the sole intention of grouping the rarest words they can find in the voluminous dictionaries of the East or in pagan verses more or less authentic.“ CHENERY: *The Arabic Language*, 9–10. In Bezug auf aš-Šidyāq fährt er fort: „He has his reward in the admiration of those who are faithful to the ancient studies, and I have it heard by a learned Syrian that Nasif al-Yāzaji of Beyrouth is a greater grammarian than Fāris esh Shidiāk, but Fāris knows more words than Nasif.“ CHENERY: *The Arabic Language*, 10.

57 Goguyer publizierte im *Manuel* (1888) in Beirut das grammatische Lehrgedicht von Ibn Mālik (gest. 1274). Das Vorwort, das er 1886 in Tunis verfasste, ist an N. aš-Šidyāq gerichtet, einen Neffen von Fāris aš-Šidyāq. Es legt dar, inwiefern das genaue Erlernen der arabischen Hochsprache und der religiösen Texte ein praktisches Ziel für den „ingénieur militaire“ ist, um den Feind zu studieren, GOGUYER: *Manuel*, X. Hier holt er zum Seitenhieb auf die europäische Orientalistik aus, die seiner Meinung nach oft genug die klassischen Grammatikwerke nicht sorgfältig durcharbeite und verstehe. In einer Fußnote fügt er hinzu: „Votre oncle, qui, tout en appréciant avec impartialité le mérite relatif de quelques Européens dans la connaissance des langues de l'Orient, a jugé sévère-

her (1850–1921), der sich in seinen philologischen Abhandlungen immer wieder mit aš-Šidyāqs Sprachwerken auseinandersetzte.⁵⁸ In einer Besprechung von 1874 sieht er in *as-Sāq* eine den Makamen ähnliche Textkomposition.

In every respect it [i. e. *as-Sāq*] is worthy of taking a place in our linguistic collection and supplementing the small collection that the academic library holds on modern Arab scientific and poetical literature; that is because from these *makamas* of the author – of course tasteless from our viewpoint – many gems of Arab lexicology and archeology can be picked out.

I have never seen, for example, a more correct compilation and explanation of customary games, entertainments, meals, etc. among the Arabs – from the ancient times to the present – as in this work of Fárisz’s.⁵⁹

In vielen dieser Darstellungen gilt *as-Sāq*, in einer *konservativen* Lektüre, als zeitgenössisches Beispiel eines klassisch-hochsprachlichen Textes, der die Tradition bewahrt und weiterführt. Meine Studie dagegen akzentuiert, in einer *subversiven* Lesart, vor allem die sprachlichen Umformungen und Umwertungen der klassischen Sprache. Damit möchte sie die schwelenden bis auflodernden Provokationen des Werkes in Bezug auf Geschlecht, Lust und Sprache sichtbar machen, nämlich ihre Entblößungen der Wörter.

Textkorpus und Titellambiguität

Während *as-Sāq* zweifelsohne ein Buch ist, so präsentiert es dem Leser doch viele Texte. Die dem Haupttext vorangestellten Paratexte bestehen aus einem Titelblatt, einem Inhaltsverzeichnis, einer Widmung, einem Vorwort des Autors, einem Vorwort des Verlegers beziehungsweise Herausgebers und einem Eröffnungsgedicht.

Der Haupttext umfasst vier sogenannte Bücher mit je zwanzig Kapiteln. Während die Bücher einander vom Umfang recht ähnlich sind, unterscheiden sich die Kapitel sehr deutlich in der Länge. Das jeweils erste Kapitel der vier Bücher hat die Funktion einer eigenständigen Einleitung, das erste Kapitel des ersten Buches ist

ment le plus grand nombre de nos savants (كشف الخبايا p. 120 et فارياق appendice), prévoyait bien que ses critiques ne corrigeraient personne: فاني اعلم انهم لن يرفعوا عن غيبهم وما يزيدهم كلامي هذا الا غرورا [Denn ich weiß wohl dass sie ihren Irrtum nicht bereuen und aufgeben werden und dass meine Worte nur ihren Dünkel aufblähen werden.] (Fariac, app. p. 8)“. GOGUYER: *Manuel*, VII; vgl. *as-Sāq* 5.3.10: 441. Für den französischen Kolonialkontext dieses Sprachdenkens vgl. MESSAOUDI: *Les arabisants*, 269–332.

58 Vgl. dazu GOLDZIHNER: „Aus einem Briefe Dr. Goldziher’s“, 167–168; GOLDZIHNER: *Jelentes*, 28–29; GOLDZIHNER: *On the History of Grammar*, 54, 60–61; GOLDZIHNER: *Zur arabischen Philologie*, 172–174; GOLDZIHNER: „Mohammedan Public Opinion“, 99–104.

59 GOLDZIHNER: *Jelentes*, 29, übers. v. Tom Szerecz; zum Originaltext vgl. den Anhang. Für eine vollständige Übersetzung und Kontextualisierung des Reports vgl. MESTYAN: „Ignác Goldziher’s Report“. In ähnlicher Weise äußerte Goldziher sich auch 1882 über *as-Sāq*: „He has written a long travelogue about Europe [i. e. *as-Sāq*], in which he makes European conditions the object of his biting satire; he does the same in some of his *maqamah* through which he wanted to earn for himself the honorific name of the Ḥarīrī of the modern age with respect to the style and linguistic mastery.“ GOLDZIHNER: „Mohammedan Public Opinion“, 99.

darüber hinaus die Einleitung des Erzähler-Autors.⁶⁰ In jedem Buch ist das dreizehnte Kapitel, das Unglückskapitel, eine Makame. Im letzten Kapitel des letzten Buches sind folgende Gedichte eingebettet: ein Lobgedicht des Erzählers⁶¹ auf Sultan ‘Abdalmağīd I., drei Lobgedichte des Protagonisten auf ‘Abdalqādir al-Ġazā’irī, Ṣubḥī Bey (1818–1886) und Ġubrā’īl Ġubāra⁶² sowie ein Lob- und Tadelgedicht auf Paris, ein Gedicht über das Glücksspiel sowie epigrammatische Kammergedichte und Abschiedsgedichte samt einem Schlussgedanken. Nach dem letzten Kapitel folgen ein eigenständiger Schluss und eine umgangssprachliche Verteidigung des Werkes, womit es offiziell endet. Danach folgt aber noch ein Stellenverzeichnis einiger Synonyme und Sprachanalogien.

Im sogenannten „danab li-l-kitāb“⁶³ (Anhang des Buches) mit indoarabischer Paginierung folgt eine Polemik gegen die Pariser Orientalisten und ihre arabischen Sprachkenntnisse, eine kürzere Auflistung der philologischen Fehler des franco-polnischen Orientalisten Alexandre Chodźko (1803–1891) und eine sehr lange der von Silvestre de Sacy. Danach berichtet aš-Šidyāq über die Sorgfalt des Schriftsetzers Perrault und präsentiert eine Errata-Liste, mit der das Buch schließt. Die Vielzahl der (Para-)Texte wirft die Frage auf: Ist *as-Sāq* also nicht *ein* Text, sondern besteht er aus *mehreren* Texten? René R. Khawam, der französische Übersetzer von *as-Sāq*, leitet die Heterogenität des Buches aus den sozioökonomischen Bedingungen der frühen Nahḍa her. Da zeitgenössische Schriftsteller meist nur dank finanzieller Unterstützung eines Mäzens private Werke drucken lassen konnten, versuchten sie im Falle einer finanzierten Publikation so viele Schriften wie möglich in diesem Buch unterzubringen. Als „journalistes sans journaux“⁶⁴ vermischten sie dabei Dichtung, Prosa und politisches Manifest. Durch Perraults technische Fertigkeiten zum Druck umfangreicher Werke, so könnte man sagen, war es aš-Šidyāq zudem möglich, besonders viele Schriften in einem Band zu versammeln. In der Tat kann man das Werk etwa als eine Sammlung der bis dato unveröffentlichten Gedichte,⁶⁵ eine Beschreibung der Geschichte seines Bruders As‘ad,⁶⁶ eine Polemik gegen die französischen

60 Darunter verstehe ich den metapoetischen Erzähler, der sich als Autor des Textes inszeniert; vgl. auch Kap. 3.2.

61 Der Erzähler betont, dass dieses Lobgedicht von ihm stamme, vgl. *as-Sāq* 4.20.2: 308.

62 Ṣubḥī Bey, der Sohn von Sāmī Bey, half aš-Šidyāqs erster Frau Warda in Istanbul; zu Ġubāra vgl. AŞ-ŞULḤ: *Mağmū‘at waṭā’iq*, 339.

63 Vgl. *as-Sāq* 5.3.1–5.5.25: 428–480.

64 KHAWAM: „Note du traducteur“, 19.

65 So findet sich das von Dugat 1851 in Paris veröffentlichte Lobgedicht „Zārat Su‘ad“ nicht in *as-Sāq*, wohl aber bis dato unveröffentlichte Lobgedichte. Zudem findet sich das in *L’illustration* auf Französisch veröffentlichte Lobgedicht auf Paris, das entgegen den Versprechungen der Société asiatique nicht im *Journal asiatique* veröffentlicht wurde, in *as-Sāq* im arabischen Original und um ein reimgleiches Spottgedicht erweitert.

66 Nach Hamarneh hat aš-Šidyāq *Ḥabariyāt As‘ad aš-Šidyāq* (Mitteilungen über As‘ad aš-Šidyāq, 1833) veröffentlicht, das allerdings von aṣ-Ṣulḥ und al-Maṭwī nicht zu aš-Šidyāqs Werken gezählt wird, vgl. HAMARNEH: „al-Shidyāq“, 317; AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 227–228, AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*, 252.

Orientalisten⁶⁷ und eine Sammlung von Makamen lesen.⁶⁸ Dennoch versteht sich *as-Sāq* nicht als eine Anthologie von Texten, die der Leser in beliebiger Auswahl oder Reihenfolge lesen könne,⁶⁹ sondern als ein Werk, „das [der Leser] im Ganzen von Anfang bis Ende studieren solle, selbst seine Marginalien und Seitenzahlen“.⁷⁰ So legt der Erzähler-Autor Wert auf einen ausgeglichenen Umfang der vier Bücher,⁷¹ suggeriert ein kunstvolles Wechselbad von kalten (*bārid*) und heißen (*ḥamīm*) Passagen⁷² und zielt auf die Unterhaltung und Belehrung des Lesers.⁷³ Damit spielt der Text mit dem Kompositionsprinzip von *ḡidd wa-hazl* (‚Ernst und Spaß‘) der klassischen arabischen Adab-Literatur. Unter *adab* verstand man zunächst ‚Sitte‘, ‚Moral‘ und ‚Bildung‘, später aber auch die Art von ‚Literatur‘, die zu Moral und Bildung verhalf.⁷⁴ Zur Adab-Literatur zählen Kompilationen oft unterschiedlicher Textgattungen, darunter Anekdoten, Verse, Maximen und Abhandlungen, die den Leser sowohl bilden als auch unterhalten wollen.

Characteristic of *adab* works is the tendency to change tone so as not to bore the reader. Funny stories and other entertaining material were introduced with this justification, or an author sometimes used it to explain his embarking on a new subject. But this general rule was broken whenever a writer felt that a subject was sufficiently important to be discussed thoroughly; accurate information then took precedence over reader fatigue.⁷⁵

Diese *rezeptionsästhetische* Schreibweise von *ḡidd wa-hazl*, die auf einen ausgeglichenen und aufnahmefähigen Leser zielt,⁷⁶ wird in *as-Sāq* aufgenommen, zugleich wird in Kontrast dazu aber auch eine *produktionsästhetische* Schreibweise praktiziert, mit der Erzähler-Autor seinem unverwechselbar individuellen Geschmack Ausdruck verleiht. Während fast alle Autoren wie Glieder einer Kette einem einzigen Stil folgten, so sprengte er mit *as-Sāq* die Fesseln der Tradition. Damit inszeniert aš-Šidyāq

67 Vgl. dazu Kap. 6.4.

68 Dabei findet seine Lobmakame *Nuṭq al-sīṭ bi-d-durar wa-l-yawāqīt* (Die mit Perlen und Edelsteinen durchsetzte Rede, 1830/1831) für Emir Bašīr Šihāb II. (reg. 1788–1840) keinen Eingang in *as-Sāq*, vgl. AŞ-ŞULḤ: *Maḡmū'at waṭā'iḡ*, 1–23. Für eine spätere satirische Makame vgl. die 1893 in Algier von Antoine Arnaud (1835–1910) edierte und übersetzte *Sa majesté Bakchiche ou Monsieur pourboire/al-Maḡāmat al-baḡššīya li-l-'alāma al-marḥūm Aḥmad Fāris, mu'assis al-Ġawā'ib* (Die Trinkgeld-Makame des verstorbenen Gelehrten Aḥmad Fāris, Gründer von *al-Ġawā'ib*).

69 Dabei sind Adab-Anthologien wie etwa Ibn 'Abdrabihs (gest. 940) *al-'Iqd al-farīd* (Das einzigartige Halsband) mitunter äußerst durchkomponiert, vgl. dazu 'AŞŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 27–28; zu klassischen arabischen Anthologien vgl. auch ORFALI: *The Anthologist's Art*, 1–33.

70 «يصفحه [أي القارئ الكتاب] كله من أوله إلى آخره حتى حواشيه وعدد صفحاته»; *as-Sāq* 1.17.4: 248.

71 Vgl. *as-Sāq* 4.16.4: 232–234.

72 Vgl. *as-Sāq* 1.17.3: 246.

73 Zur Unterhaltung vgl. u. a. *as-Sāq* 1.4.7: 90; zur Belehrung vgl. u. a. *as-Sāq* 1.1.4: 38–40.

74 Vgl. dazu FÄHNDRICH: „Der Begriff ‚adab‘“, 329–339.

75 KILPATRICK: „*adab*“, 56.

76 Vgl. VAN GELDER: „Jest and Earnest“, v. a. 85.

eine Autonomieästhetik, in der die Eigengesetzlichkeit des Kunstwerks aus dem Genie des Autors entsteht.⁷⁷

وإنما أنا مستقبل لما استحسننت * آخذ بناصية ما استظرفت * رافض مكلف العادة *⁷⁸

So wende ich mich dem zu, was ich für gut befinde * packe beim Schopf, was ich für elegant halte * und lehne das Gebot der Tradition ab *

Die rezeptions- und produktionsästhetische Schreibweise postulieren Heterogenität als Kompositionsprinzip *eines* Textes und nicht *mehrerer* Texte. Vor diesem Hintergrund warnt der Text den Leser an mehreren Stellen eindringlich davor, den Text zu kürzen oder etwas beim Lesen auszulassen.⁷⁹ Folgt man dieser textimmanenten Lesart, ist *as-Sāq* also keine Anthologie literarischer, journalistischer und philologischer Texte aš-Šidyāqs, sondern ein ästhetisch eigenständiger Text.

Darüber hinaus weist *as-Sāq* zahlreiche inhaltliche Überschneidungen mit später veröffentlichten oder unveröffentlicht gebliebenen Werken auf, an denen aš-Šidyāq bereits in Paris gearbeitet hatte. Dazu zählen die sprachwissenschaftlichen Werke *Muntahā*, *Sirr* und *al-Ġāsūs*, die die lexikographischen Aufzählungen und philologischen Diskussionen in *as-Sāq* prägen, und die reiseliterarischen Werke *al-Wāsiṭa* und *Kašf*, die die Darstellung von Malta und Europa beeinflussen.⁸⁰ Soweit mir ersichtlich, handelt es sich an keiner Stelle um wortwörtliche Zitate aus diesen Werken, sondern vielmehr um literarisierte Anleihen. Demnach stellt *as-Sāq* eine Art Knotenpunkt im Gesamtwerk aš-Šidyāqs dar, in dem die Stränge und Fäden aus diversen Werken zusammenlaufen und sich zu einem untrennbaren *literarischen* Gewebe verbinden.

Die Heterogenität, Komplexität und Ambiguität des Textes lässt sich am besten am interpretationsoffenen arabischen Haupttitel⁸¹ festmachen, der bezeichnenderweise im französischen Paralleltitel fehlt:⁸² *as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq*

77 Vgl. HIEBEL: „Autonomie“.

78 *as-Sāq* 1.17.10: 252.

79 Vgl. u. a. *as-Sāq* 0.4.12: 28; *as-Sāq* 1.1.7: 46.

80 Frühe Fassungen von *al-Ġāsūs* und *Sirr* sind in Manuskriptform erhalten, die auf 1850 datiert sind, vgl. ROPER: „Autograph“, 345–346; in der Einleitung zu *as-Sāq* weist aš-Šidyāq auf *Muntahā* hin, das aber nie gedruckt wurde, vgl. *as-Sāq* 0.2.3: 8; *al-Wāsiṭa* wurde bereits 1839 fertiggestellt, vgl. ḤURĪ: *Muḥtārāt*, 475.

81 In der Forschung wurde auch eine Ambiguität des Untertitels diskutiert. So liest Rebecca Johnson anstatt ‘aġm auch ‘uġm als mögliche Variante und übersetzt das Wort als „mistakes“ und „intelligibility“ der Sprache; JOHNSON: „Foreword“, xxx; JOHNSON: „Archive of Errors“, 33; vgl. dazu auch JOHNSON: *History of the Novel in Translation*, 221. Daraus entwickelt sie eine durchaus interessante Interpretation; die Übersetzung selbst scheint aber sprachlich weit hergeholt und wird auch nicht vom französischen Paralleltitel der Originalausgabe unterstützt, der von *observations critiques* spricht.

82 Mit *La vie et les aventures de Fariac* verzichtet der französische Paralleltitel auf eine Übertragung der ersten Hälfte, die René Khawam 1991 mit *La jambe sur la jambe* wörtlich übersetzt. Die Auslassung dieser kunstvollen Haupttiteleröffnung weist einerseits auf ihre sprachliche und kulturelle Unübersetzbarkeit hin, andererseits auf die unterschiedlichen Titelkonventionen der arabischen und europäischen Literatur, u. a. in Bezug auf komplexe Reimtitel und deskriptive Klartitel. Denn mit

lässt sich wörtlich übersetzen als *Schenkel auf Schenkel. Über das, was al-Fāriyāq ist*. Im Mittelpunkt steht der Protagonist al-Fāriyāq,⁸³ auf den nicht mit einem personalen Demonstrativpronomen (*man*), sondern einem sächlichen (*mā*) hingewiesen wird, so dass es weniger um seine Person als um die Daseinsform dieser Person geht: *Was es bedeutet, al-Fāriyāq zu sein*. Das Wort *sāq* bedeutet ‚Unterschenkel‘, wird aber häufig *pars pro toto* für ‚Bein‘ verwendet. Unter Beibehaltung des Reimtittels, der in der frühen Nahḍa noch weit verbreitet war,⁸⁴ lässt sich der Titel ins Deutsche übertragen als: *Bein über Bein. Über al-Fāriyāqs Dasein*. Die erste Hälfte des Titels spielt auf einen Koranvers (Q 75:29) aus der Sure „al-Qiyāma“ (Die Auferstehung) an, die von der Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag und der Bestrafung der Ungläubigen spricht, bei der ﴿sich ein Bein um das andere Bein schlingt﴾.⁸⁵ al-Firūzābādī erklärt diesen Begriff in seinem Wörterbuch *al-Qāmūs*:

﴿والتَّغَيَّبَ السَّاقُ بِالسَّاقِ﴾: آخِرُ شِدَّةِ الدُّنْيَا بِأَوَّلِ شِدَّةِ الْآخِرَةِ، يَذْكُرُونَ السَّاقَ إِذَا أَرَادُوا شِدَّةَ الْأَمْرِ وَالْإِخْبَارَ عَنْ هَوَالِهِ.⁸⁶

﴿und sich ein Bein um das andere Bein schlingt﴾: Das Ende der Härte des Diesseits und der Beginn der Härte des Jenseits; sie verwenden [den Begriff] ‚das Bein‘, wenn sie die Härte einer Sache [bezeichnen] und von seinem Schrecken berichten wollen.

Das Wort *sāq* gehört zu den *ġarīb*-Wörtern, also den Wörtern mit schwer verständlichen Bedeutungen, die in den sogenannten *Ġarīb al-Qurʿān*-Werken wie den *Masāʾil* (Fragen) von Nāfiʿ ibn al-Azraq (gest. 885) aufgeführt und erklärt werden.⁸⁷ Das

der Doppelstruktur von Leben und Abenteuern eines Protagonisten spielt der französische Paraleltitel typologisch auf eine Reihe wichtiger englischer Romantitel an, darunter *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe of York, Mariner* (1719) von Daniel Defoe (1660–1731), *The Life and Adventures of Nicholas Nickleby* (1838/1839) von Charles Dickens (1812–1870) und etwas freier auch auf *The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman* (1759–67) von Lawrence Sterne (1713–1768); für eine Studie zur Intertextualität zwischen *as-Sāq* und *Tristram Shandy* vgl. ALWAN: *ash-Shidyāq*, 179–193.

83 Der Name des Protagonisten wird in der Forschung meistens als al-Fāriyāq und gelegentlich als al-Fāriyāq transkribiert, zur ersten Transkriptionsweise vgl. u. a. AL-BAGDADI: „The Cultural Function“, 378 *et passim*; zur zweiten Transkriptionsweise vgl. u. a. Humphrey Davies Übersetzung, der allerdings auch den Artikel ins Englische übersetzt als „The Fāriyāq“, *as-Sāq* o.o.o: 3 *et passim*. Der Name ist ein Kofferwort (*naḥt*) gebildet aus Fāris aš-Šidyāq. Da der Vorname Fāris auf dem *rāʾ* den dazugehörigen Kurzvokal *kasra* trägt (Fā-ri-s^{um}), scheint mir al-Fā-ri-yāq naheliegender. In dieser Form bleibt auch die Namensanspielung auf *al-fāriq* („derjenige, der unterscheidet“) erhalten. Für eine Diskussion dieser Bedeutung vgl. Kap. 7.

84 Hilary Kilpatrick fordert in einer Rezension über neuere Studien zur Nahḍa die Nachbildung der Reimtitel bei der Übersetzung ein, vgl. KILPATRICK: „Book Reviews“, 129. Um die Titellambiguität in der deutschen Sprache ästhetisch nachvollziehbar zu machen, bilde ich den Prosareim an dieser Stelle mitunter sehr frei nach.

85 Die Übersetzung stammt von NEUWIRTH: *Frühmekkanische Suren*, 417; für eine historisch-kritische Einordnung des Verses vgl. NEUWIRTH: *Frühmekkanische Suren*, 415–430.

86 *al-Qāmūs*, 895 (SWQ).

87 Darin stellt er ʿAbdallāh ibn al-ʿAbbās (gest. 687) formelhaft die Frage, ob dieses oder jenes *ġarīb*-Wort aus dem Koran Zeitgenossen in der koranischen Bedeutung bekannt gewesen war, was Ibn al-ʿAbbās jedes Mal bejaht und durch einen Belegvers (*šāhid*) nachweist; zu *sāq* als *ġarīb*-Wort vgl.

Spiel mit diesem koranischen *ġarīb*-Wort im Titel weist bereits auf die zahlreichen meist nichtkoranischen *ġarīb*-Wörter im Text hin, für die *as-Sāq* als eine Art modernes literarisches Archiv fungiert. In genau dieser koranischen Bedeutung will Fāris aš-Šidyāq den Titel verstanden haben, wenn er in dem bereits erwähnten Brief vom 20. April 1856 an seinen Bruder Ṭannūs schreibt:

اما كتابي الذي طبعته وعنوانه بالساق على الساق فليس هذا العنوان يستنكر عند ذوي [...] (الادب) فان الساق في اللغة بمعنى الشدة. فهل ينكر قوله [أي قول الله] في القرآن (سورة القيامة) التفت الساق بالساق؟ وليس هذا قبح في الاديان كما اخبرتكم [أي طئوس] سابقاً⁸⁸

Was mein Buch betrifft, das ich unter dem Titel *as-Sāq* 'alā *as-sāq* publiziert habe, so stößt dieser Titel bei [...] (Gebildeten) nicht auf Missbilligung, denn *sāq* bedeutet in der Hochsprache ‚Härte‘. Missbilligt man denn sein [d. h. Gottes] Wort im Koran ﴿sich ein Bein um das andere Bein schlingt﴾ (Sure „Die Auferstehung“)? Das ist keine Schmäherung der Religionen, wie ich Euch [d. h. Ṭannūs] bereits mitgeteilt habe.

Eine Übertragung der religiösen Konnotation könnte unter Anspielung auf 1. Mose 2.23 lauten: *Gebein auf Gebein. Was es bedeutet, al-Fāriyāq zu sein*. Eine Nachahmung der archaischen Fremdheit des *ġarīb*-Wortes dagegen könnte unter Bezugnahme auf die Merseburger Zaubersprüche aus dem 9./10. Jahrhundert heißen: *Ben zu ben. al-Fāriyāq verstehn*.⁸⁹

aš-Šidyāqs Verteidigung gegenüber seinem Bruder weist möglicherweise auf eine weniger gebilligte Bedeutung hin, die einem zeitgenössischen Leser in den Sinn gekommen sein mag. Es handelt sich um das Bild einer erotischen Annäherung oder gar um die Metonymie einer sexuellen Vereinigung. In *as-Sāq* macht sich der Erzähler-Autor über sexuelle Romanzen lustig, in denen folgendes Liebesspiel beschrieben wird: „eine Umarmung * Bein auf Bein * ein feuchter Kuss * ein tiefer Zungenkuss * Geschlechtsverkehr und ähnliches mehr.“⁹⁰ Diese sexuelle Nuance lässt sich frei nachdichten: *Wade umschlingt Waden. Über al-Fāriyāqs Frauen-Eskapaden*. Raḍwā 'Ašūr hat auf eine weniger explizite und stärker bildungssprachliche erotische Interpretation hingewiesen, nach der *sāq* in einer kaum geläufigen Bedeutung sowohl ‚Ast‘ als auch ‚Täuberich‘ bezeichne, was in der *ġazal*-Dichtung, der klassischen arabischen Liebesdichtung, als Motiv des Liebesgurrens einer Taube auf einem Baum

NĀFI' IBN AL-AZRAQ: *Masā'il*, 51; zu diesem Werk vgl. NEUWIRTH: „Die *Masā'il*“; zu seiner lexikographischen Bedeutung vgl. BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 39, 64.

88 AŠ-ŠULḤ: *Mağmū'at watā'iq*, 271; die Klammer stammt von aš-ŠulḤ. In seiner Studie ist das Zitat leicht verändert abgedruckt, u. a. wird dort fälschlicherweise die Sure „Der Tisch“ statt „Die Auferstehung“ angegeben, vgl. AŠ-ŠULḤ: *aš-Šidyāq*, 73.

89 In der Übersetzung der Elberfelder Bibel von 1905 lautet 1. Mose 2.23: „Da sagte der Mensch: Diese endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch; diese soll Männin heißen, denn vom Mann ist sie genommen.“ *Eberfelder Studienbibel*, 5. Aus dem zweiten Merseburger Zauberspruch stammt die Zeile: „Bēn zi bēna, bluot zi bluoda“ (Bein zu Bein, Blut zu Blut), GRIMM: *Über zwei entdeckte Gedichte*, 11.

90 «العناق * الساق على الساق * الرضب * الملاسة * البعال وما اشبه ذلك» *as-Sāq* 3.4.1: 126.

verwendet wurde.⁹¹ Frei übersetzen lässt sich das als: *Der Täuferich gurr auf dem Baum. Über al-Fāriyāqs Frauentraum*. Diese sexuelle, erotische und amouröse Interpretation weist auf die sinnliche Dimension des Werkes hin. Die Interpretationen von Härte und Pein auf der einen und von Liebe und Lust auf der anderen Seite bilden die ambivalente Erfahrungswelt des Pechvogels und Lebemanns al-Fāriyāq ab. Eine kombinierte Übertragung, die meiner Ansicht nach durchaus plausibel ist, könnte daher lauten: *In Lust und Pein. Was es bedeutet, al-Fāriyāq zu sein*.

Eine in der heutigen Literaturwissenschaft kanonisierte metapoetische Lesart versteht den Haupttitel als die Sitzhaltung eines Erzählers mit übereinandergeschlagenen Beinen, „qui, confortablement installé dans un fauteuil, va narrer une longue histoire aux péripéties surprenantes“.⁹² Dieses sehr europäisch gedachte Bild eines Erzählers im Sessel mit übereinandergeschlagenen Beinen erscheint eher irreführend für *as-Sāq*, in dem mit überkreuzten Beinen (*tarabbu'*) im Schneidersitz auf dem Boden erzählt wird.⁹³ Geht man von dieser Sitzhaltung aus, so könnte eine äußerst freie Übersetzung lauten: *Ein Erzähler erzählt mit überkreuzten Beinen. al-Fāriyāqs Lebensgeschichte als Buch, gebunden in Leinen*. Eine neue metapoetische Interpretation hat Rebecca Johnson vorgeschlagen, die im Titel den digressiven und exzessiven Textcharakter beschrieben sieht, denn die „interruptions, digressions, and lists create an endless leg after leg of narrative“.⁹⁴ Eine mögliche freie Übersetzung wäre: *Ein Bein hier, ein Bein dort. Was treibt al-Fāriyāqs Erzählung fort*. Diese beiden metapoetischen Interpretationen, wenngleich sie auch nur mit Einschränkungen plausibel sind,⁹⁵ stecken die Pole der akademischen Lesarten im 20. und 21. Jahrhundert ab, die entweder die Einheit oder die Auflösung der Erzählung akzentuieren. Solange im Zeichen des Strukturalismus und der Narratologie die literaturwissenschaftliche Aufmerksamkeit auf die Einheit eines Textes gelegt wurde, galt *as-Sāq* als ein richtungsweisendes, wenn auch letztendlich unreifes und unfertiges Erzählwerk. Seit jedoch im Zuge der Postmoderne und des Poststrukturalismus der literaturwissenschaftliche Schwerpunkt auf die Auflösung eines Textes gelegt wird, gilt *as-Sāq* immer mehr als ein dekonstruktivistisches Erzählwerk *par excellence*. Meine Studie visiert einen Mittelweg an, der die Textbewegungen von Einheit und Auflösung materialnah beschreibt und ausdeutet, ohne sie teleologisch als ‚noch nicht modern‘ oder anachronistisch als ‚schon postmodern‘ zu deuten.⁹⁶

91 Vgl. 'ĀṢŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 17–18; in dieser Bedeutung taucht es auch in *al-Qāmūs* auf, vgl. *al-Qāmūs*, 895 (SWQ).

92 PÉRÈS: „Les premières manifestations“, 245.

93 Vgl. u. a. *as-Sāq* 1.3.11: 78.

94 JOHNSON: „Foreword“, xxvi, meine Hervorhebung. „Lexically, *sāqan 'alā l-sāq* [sic] is also a figurative way of saying ‚one after another‘ – which is fitting for the text’s self-conscious attention to the narrative sequence.“ JOHNSON: „Foreword“, xl, Fußnote 63.

95 Der Ausdruck, auf den sich Johnson bezieht, lautet *sāqan 'alā sāqin* (‚eins nach dem anderen‘) und ist in beiden Fällen *indeterminiert*, während er bei *aṣ-Ṣidyāq* in beiden Fällen *determiniert* ist, vgl. *Arabic-English Lexicon*, 1472.

96 Vgl. zum Befund einer Postmoderne *avant la lettre* die nuancierte Kritik von AL-BAGDADI: „Cultural Function“, 395–397.

Editionen, Übersetzungen, Forschungsstand

Ein Weg, die Rezeption von *as-Sāq* durch das 20. und 21. Jahrhundert nachzuverfolgen, führt über die Editionen und Übersetzungen. In Kairo erschien 1919 die zweite Ausgabe von *as-Sāq*. Das Buch sei selten wie ein Schatz geworden, schreibt der Herausgeber Yūsuf Tūmā al-Bustānī, der sich sicher ist, *as-Sāq* stoße mit seinem Wunsch, „dieser ehrenvollen Sprache“ zu dienen, bei den „arabischen Landsleuten“⁹⁷ auf breite Akzeptanz. Mit ihrem Schwerpunkt auf die arabische Sprache reproduziert die zweite Ausgabe sehr frei alle Wortlisten und auch weitgehend die typographischen Besonderheiten des Textes, wie zum Beispiel das Manikul.⁹⁸ Nur ein Jahr später erschien eine dritte Ausgabe in Kairo, die ich nicht einsehen konnte.⁹⁹ Die vierte Ausgabe wurde 1966 in Beirut publiziert und präsentiert das Werk erstmals in seiner gesellschafts- und kulturkritischen Dimension als „Beginn einer neuen Epoche von Emanzipation und Freiheit, die wir bis heute noch anstreben“.¹⁰⁰ Aus diesem Grund legt die Ausgabe Wert auf eine dezente Kommentierung und textgetreue Wiedergabe, wobei sich bei der ansonsten sehr sorgfältigen Edition kleinere Rechtschreibfehler eingeschlichen haben und typographische Auslassungen finden, so fehlt etwa das Manikul.¹⁰¹ Eine brutale Umformung nimmt 1982 die fünfte Ausgabe aus Beirut vor, die bewusst auf alle „sprachlichen Abhandlungen und inneren Abschweifungen“¹⁰² verzichtet und damit alles, „was ihn [d. h. den Text] in den Augen des modernen Lesers entstellt und belastet.“¹⁰³ Stattdessen versteht der Herausgeber, der Historiker ‘Imād aṣ-Ṣulḥ, der für die biographische Forschung zu aš-Šidyāq einen wichtigen Beitrag geleistet hat, den Text als reine Autobiographie und publiziert ihn in Anspielung auf Jean-Jacques Rousseaus (1712–1778) *Les confessions* (Die Bekenntnisse, 1765–1770) unter dem Titel *I’tirāfāt aš-Šidyāq fī Kitāb as-Sāq ‘alā as-sāq* (Die Bekenntnisse von aš-Šidyāq im Buch *as-Sāq ‘alā as-sāq*). Dies führt zu einer Kürzung der Wortlisten samt ihrer gesellschaftskritischen Rahmung. So fehlt im Text etwa nicht nur eine Aufzählung der Wörter für ‚Scheide‘ und ‚Penis‘, sondern auch der Verweis auf einen Diakon, der diese Wörter ohne Schamesröte laut ausspricht.¹⁰⁴ Unter dem Deckmantel der philologischen Vereinfachung findet hier also eine moralische Zensur statt, die Aufschluss über den 1982

97 «هذه اللغة الشريفة», «أبناء العرب»; AL-BUSTĀNĪ: „Kalimat an-nāšir, 3.

98 AŠ-ŠIDYĀQ: *as-Sāq* (1919), 106. In der Ausgabe finden paratextuelle Umstellungen statt, so ist das Vorwort des Verfassers am Ende des Textes, während das Vorwort von Kaḥlā fehlt.

99 Diese Ausgabe wurde von *al-Maktaba at-Tiğāriya* in Kairo verlegt, vgl. ALWAN: *ash-Shidyāq*, 232.

100 «وكان فاتحة لعصر جديد من تحرر واطلاق، ما زلنا إليها سائرين»; AL-ḤĀZIN: „Hādā al-kitāb“, 52.

101 So weist René R. Khawam etwa auf die folgenreiche Verwechslung in einem Kapiteltitle hin, wo aus der englischen *ḡawr* („Gewalttätigkeit“) eine englische *ḡūd* („Großzügigkeit“) wird, vgl. *as-Sāq* 4.16: 230; AŠ-ŠIDYĀQ: *as-Sāq* (1966), 615; KHAWAM: „Renaissance arabe“, 15. Darüber hinaus vgl. etwa *nawḥ* statt *nuwāḥ* (beides ‚Klagen‘) oder die Jahreszahl 1345 statt 1245, AŠ-ŠIDYĀQ: *as-Sāq* (1966), 184, 192; für das fehlende Manikul vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: *as-Sāq* (1966), 322.

102 «الابحاث اللغوية والاستطرادات الباخلة»; „Muqaddimat an-nāšir“, *alif* (abḡad-Paginierung).

103 «ما يشوبه [أي النض] أو يتقله في عين القارئ الحديث»; „Muqaddimat an-nāšir“, *bāʾ* (abḡad-Paginierung).

104 Vgl. dazu *as-Sāq* 1.1.6: 40; AŠ-ŠIDYĀQ: *as-Sāq* (1982), 23.

imaginierten modernen Leser gibt.¹⁰⁵ Die sechste Ausgabe erschien 2006, in der der Herausgeber Darwīš Ġuwaydī vor allem lexikographische Worterklärungen anfügte, was die rezente philologische Wiederentdeckung des Werkes ankündigt. Allerdings ist diese Edition mit Auslassungen und Hinzufügungen gegenüber dem Originaltext philologisch und typographisch ungenau¹⁰⁶ und in ihren Worterklärungen, die weder auf die Wörterbücher noch die alternativen Wortbedeutungen hinweist, historisch und semantisch unpräzise.¹⁰⁷ Gewissermaßen als Korrektiv zur fünften und sechsten Ausgabe veröffentlichte 2009 Yūsuf Qazmā Ḥūrī, ein anderer wichtiger Nahḍa-Historiker, in Beirut ein Faksimile des Originals von 1855.¹⁰⁸ Im Zuge des Digital Turn der Geisteswissenschaften und des rezenten Interesses an aš-Šidyāq und *as-Sāq* stehen der heutigen Forschung darüber hinaus mehrere gescannte Originalausgaben frei zugänglich zur Verfügung.¹⁰⁹

Die erste Gesamtübersetzung erfolgte 1991 von René R. Khawam ins Französische. In der Vorbemerkung wird aš-Šidyāq literarisch nach Frankreich überführt und abwechselnd als Rabelais (gest. 1553), Montaigne (gest. 1592) oder Voltaire bezeichnet.¹¹⁰ Dieser Stoßrichtung folgend, handelt es sich weniger um eine Übersetzung aus dem Arabischen als um eine Nachdichtung der Wortlisten im Französischen, die sich weitgehend uninteressiert für die arabische Philologie und den typographischen

105 Zur Kritik an dieser Ausgabe vgl. PELED: „Enumerative Style“, 127–145; JUNGE: „Length That Matters“. Darüber hinaus interpretiert der Herausgeber Metaphern in Fußnoten, erklärt *tawriyas* unvollständig und fügt eigene Überschriften in den Text ein; vgl. Aš-Šidyāq: *as-Sāq* (1982), 119 Fußnote 111 u. 112, 121, 126.

106 So wird im ersten Satz im ersten Kapitel des ersten Buches in der Aufzählung ein *inna* hinzugefügt und das zweite Glied der Interjektion *mah* weggelassen, vgl. Aš-Šidyāq: *as-Sāq* (2006), 17. Darüber hinaus fehlen die Einleitungen des Autors und des Herausgebers, die Widmung ist hinten angestellt und die philologischen Wortlisten des Anhangs sind weggekürzt. Typographisch wird das Pausenkapitel im zweiten Buch Kapitel 15 ohne Punkte und Manikul dargestellt, vgl. Aš-Šidyāq: *as-Sāq* (2006), 225. Ich danke Bilal Orfali für die Beschaffung dieses Exemplars.

107 So geht z.B. die Worterklärung für *nasnās* als ‚Affenart‘ an der semantischen Bedeutung und religiösen Pointe vorbei; vgl. Aš-Šidyāq: *as-Sāq* (2006), 27; vgl. dazu die Diskussion in Kap. 4.3.

108 Vgl. Aš-Šidyāq: *as-Sāq* (2009).

109 Für ein vollständig herunterladbares Exemplar der University of Illinois-Urbana mit intaktem Einband (d. h. Ornamenttitel auf der Vorderseite und Werbung Perraults auf der Rückseite) vgl. Google Books: https://books.google.de/books?id=eyVHAQAAMAAJ&pg=PT185&dq=fariac+aventure&hl=en&sa=X&ved=oahUKEwi6mZrtdK_ZAhUCqaQKH8a_DWcQ6AEIJzAA#v=onepage&q=fariac%20vie%20aventure&f=false (Stand: 18.2.2018). Für ein nur beschränkt herunterladbares Exemplar der Princeton University ebenfalls mit Einband vgl. <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=njp.32101076413127;view=1up;seq=1> (Stand: 16.2.2018). Für ein weiteres vollständig herunterladbares Exemplar ohne Einband vgl. das Münchner Digitalisierungszentrum Digitale Bibliothek: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10249396_00005.html (Stand: 16.2.2018); dasselbe Exemplar findet sich auf Google Books: <https://books.google.de/books?id=Ogw-AAAACAAJ&pg=PT584&dq=fariac+chediac&hl=en&sa=X&ved=oahUKEwiforjekqrZAhXl2aQKHUJ8DTMQ6AEIJzAA#v=onepage&q=fariac%20chediac&f=false> (Stand 16.2.2018).

110 KHAWAM: „Renaissance arabe“, 10, 12, 14.

Text zeigt.¹¹¹ Ganz anders dagegen ist die englische Übersetzung von Humphrey Davies, die 2013 und 2014 in einer historisch-kritischen zweisprachigen Ausgabe in vier Bänden erschien. Mit philologischer Akkuratess in der arabischen Edition und literarischer Sprachgewalt in der englischen Übersetzung kommentiert Davies den Text sprachlich und historisch und bleibt auch dem Schriftbild weitgehend treu.¹¹² Dabei zeigt das Vorwort von Rebecca Johnson, wie sehr diese Ausgabe ein zeitgenössisches akademisches Publikum adressiert, das sich scheinbar für all jenes interessiert oder interessieren soll, was nach aṣ-Ṣulḥ dem modernen Leser beschwerlich und ärgerlich erscheint, nämlich Digression, Philologie und Lust.¹¹³ Nicht für den modernen Leser von aṣ-Ṣulḥ, sondern für den zeitgenössischen Leser von Davies und Johnson untersucht meine Studie Geschlecht, Lust und Sprache anhand der Entblößung der Wörter.

Die literatur- und kulturwissenschaftliche Nahḍa-Forschung¹¹⁴ hat sich lange imagologisch für die Repräsentation des Anderen interessiert. In diesem Rahmen entstanden Studien etwa zum Bild des Europäers, des Westens oder der Insel Malta in *as-Sāq*.¹¹⁵ Mit dem Ziel einer interkulturellen Hermeneutik wurden Selbst- und Fremdbilder herausgearbeitet, um Identität und Alterität zu beschreiben und Ideologie und Kritik zu erfassen.¹¹⁶ Mit einem abbildtheoretischen Repräsentationsbegriff geriet der literarische Text zum kulturellen Spiegel für Vorstellungen, die dem Text scheinbar vorgängig sind, während die Literarizität und Performanz der Texte in der Analyse kaum eine Rolle spielten.¹¹⁷ Neuere Studien dagegen problematisieren diesen Repräsentationsbegriff,¹¹⁸ indem sie auf die literarischen Strategien

111 Weder die vertikalen Listen noch die Pausenkapitel oder das Manikul werden übertragen, auch die Einleitung des Verfassers und das Eröffnungsgedicht fehlen sowie der gesamte Anhang.

112 Unter den wenigen Abweichungen findet sich das gekürzte Pausenkapitel und „librairie“ statt „libraire“, vgl. *as-Sāq* 2.15.1: 292; *as-Sāq* o.o.o.: 2, vgl. auch „Errata“.

113 JOHNSON: „Foreword“. Für die aufschlussreiche Darstellung eines Meinungsbilds ägyptischer Buchhändler zu *as-Sāq* aus dem Jahr 2001 vgl. RASTEGAR: *Literary Modernity*, 158–159, Endnote 9.

114 Meine Darstellung des Forschungsstands möchte lediglich einen kurzen Überblick über die wichtigsten Studien zu *as-Sāq* bieten. In den Fußnoten kartographiere ich das Feld, während sich meine Diskussion im Fließtext auf zwei Strömungen konzentriert. Für eine Darstellung des Forschungsstandes zu Geschlecht, Lust und Sprache vgl. jeweils die Einleitung der Hauptkapitel.

115 Vgl. CHAMBERS: *Britain Through Muslim Eyes*, 98–106; Aḍ-ḌĀWĪ: *Dirāsāt fī adab*, 125–258; EL-ENANY: *Arab Representations*, 19–22; ĠUBRĀN: „Kayfa taḥawwalat“; SHOUKANY: *Orientalism and the Arab Literary Responses*, 20–84; AŠ-ŠUWAYRĪ: *ar-Riḥla al-‘arabiya al-ḥadīṭa*, 29–38; WIELANDT: *Das Bild der Europäer*, 77–98.

116 Vgl. darüber hinaus ‘AWAD: *Tārīḥ al-fikr al-miṣrī al-ḥadīṭ*, 303–358; BUSHNAQ: „Zivilisationskritik“; ĠABRĪ: *aš-Šidyāq*, 77–119; ḤŪRĪ: *al-Mar’a ‘inda Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*, 15–99; SHOUKANY: *Orientalism and the Arab Literary Response*, 20–84; TLILI: *Les rapports culturels et idéologiques*, 308–334; YĀĠĪ: *an-Nadq al-adabī al-ḥadīṭ*, 96–118.

117 Die immer noch lesenswerte Studie von Wielandt geht darauf reflektiert ein: „Erzählwerke und Theaterstücke auf ihr Europäerbild hin zu untersuchen, heißt, ein spezielles Element ihres Ideengehalts zu erforschen. [...] Wir betrachten also die arabische Epik und Dramatik primär unter einem nicht künstlerischen Aspekt.“ WIELANDT: *Das Bild der Europäer*, 4–5.

118 Vgl. dazu v. a. EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 1–8.

zur Konstruktion kultureller Bilder in *as-Sāq* eingehen,¹¹⁹ die Praktiken des Blicks historisieren¹²⁰ und neben der visuellen Wahrnehmung auch andere sinnliche und leibliche Erfahrungsformen in die Analyse miteinbeziehen.¹²¹ Diese Entwicklung vollzieht sich im Rahmen einer Neuausrichtung der Nahḍa-Forschung, deren Fokus sich von der Ideengeschichte zur Kulturwissenschaft verschiebt, die die *grand narratives* des arabischen 19. Jahrhunderts durch Vielfalt, Widersprüchlichkeit und Komplexität dekonstruiert¹²² oder sie mit sozialen und materiellen Produktionsbedingungen kritisch rückkoppelt.¹²³ Meine kulturwissenschaftliche Textlektüre möchte gerade nicht Bilder von Themen analysieren, sondern Inszenierungen von Erfahrungen der Figuren, des Erzählers und des Lesers. Dieser Neuausrichtung folgend, fragt meine Studie nicht, was der Text *repräsentiert*, sondern was er *macht*.

Eine Besonderheit der Forschung zu *as-Sāq* liegt, etwas übertrieben formuliert, in ihrem Gattungsfetischismus. Nahezu keine Studie kommt ohne eine eingehende Thematisierung und Problematisierung der Gattung aus – auch diese Studie nicht. Während der zeitgenössische Leser, der vielleicht noch mit der textuellen Heterogenität klassischer Adab-Werke vertraut war, bei der Lektüre die Gattungsfrage scheinbar als unproblematisch oder unbedeutend erachtete,¹²⁴ arbeitete sich die moderne Literaturwissenschaft umso intensiver an der textuellen Ambiguität ab. Reisebericht, Autobiographie, Makame und Roman¹²⁵ sind die am häufigsten konstatierten Gat-

119 Vgl. RASTEGAR: *Literary Modernity*, 104–125; OUYANG: „Dramas of Encounter“.

120 Vgl. AL-BAGDADI: „Eros und Etikette“, 125–134.

121 Vgl. EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, u. a. 63–87; JUNG: „Exposing Words Erotically“; JUNG: „Food, Body Society“.

122 Zu *as-Sāq* vgl. SACKS: *Iterations of Loss*, 77–145; JOHNSON: „Archive of Errors“; allgemein für die Nahḍa vgl. TAGELDIN: *Disarming Words*, 66–151; EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 1–87.

123 Vgl. SHEEHI: „Towards a Critical Theory of *al-Nahḍa*“; HILL: *Utopia and Civilisation*; HOLT: *Fictitious Capital*.

124 Zaydān und die al-Bustanīs beschreiben den Text in seinen Funktionen als Autobiographie, Reisebericht und Thesaurus, vgl. ZAYDĀN: „aš-Šidyāq tābi“, 454; AL-BUSTĀNĪ/AL-BUSTĀNĪ: „Šidyāq“, 430.

125 Für Studien zum Reisebericht vgl. v. a. RASTEGAR: *Literary Modernity*, 101–125; vgl. darüber hinaus AD-ḌĀWĪ: *Dirāsāt fī adab*, 125–258; EL-ENANY: *Arab Representations*, 19–22; ĠUBRĀN: „Kayfa taḥawwalat“, PANICONI: „La thématization du départ“, STARKEY: „Voyages of Self-Definition“, AŠ-ŠUWAYRI: *ar-Riḥla al-‘arabiya al-ḥadiṭa*: 29–38; WIELANDT: *Das Bild der Europäer*, 77–98; AZ-ZABĀDĪ: *al-Aḡnās al-adabiya*, 134–149. Für Studien zur Autobiographie vgl. v. a. DĀĠIR: *al-‘Arabiya wa-t-tamaddun*, 218–243; HALLAQ: „Un roman“, 243–246; vgl. darüber hinaus ‘ABBĀS: *Fann as-sira*, 141–142; ‘ABDADDĀ’IM: *at-Taṭṭama ad-dātiya*, 70–77; HĀFĪZ: „Raḡḡ ad-dāt“, 18–23; STARKEY: „Fact and Fiction“, AZ-ZABĀDĪ: *al-Aḡnās al-adabiya*, 151–185; für Studien zur Makame vgl. v. a. KĀZIM: *al-Maqāmāt wa-t-talaqqī*, 111–118; KILITO: „*Al-Sāq*“, ZAKHARIA: „*Maqāmāt*“, vgl. darüber hinaus auch AL-BAGDADI: „Eros und Etikette“, 130–131; ‘ĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 33–38; GUTH: „Even in a Maqāma!“, HAFEZ: *The Genesis of Arabic Narrative Discourse*, 129–130; HĀMEEN-ANTTILA: „The Novel and the Maqāma“, 93–95; KILITO: „Espace du roman“, NAĠM: *al-Qiṣṣa fī adab al-‘arabi al-ḥadiṭ*, 243–256; AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 390–402; MOOSA: *Origins of Modern Arabic Fiction*, 125–126; SĀRŪFIM: „al-Mar’a ‘inda maqāmāt Aḥmad Fāris aš-Šidyāq“. Für Studien zum Roman vgl. v. a. HALLAQ: „Un roman“, 239–246; KILITO: „*Al-Sāq*“, vgl. darüber hinaus AL-BAGDADI: „Cultural Function“, 391–400; ‘ĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 61–69; JOHNSON: *History of the Novel in*

tungen beziehungsweise Teilgattungen, wohingegen die Menippeische Satire als der wohl abwegigste Gattungsbefund für *as-Sāq* gelten darf.¹²⁶ Aus diesem Dilemma führt einerseits eine kombinierte Gattungseinordnung, die dem Text eine „choix concerté“¹²⁷ aus Gattungen attestiert, wie etwa Paul Starkeys Beschreibung von *as-Sāq* als „a fictionalized autobiography employed as a frame story for a satirical work of social and literary criticism with philological and poetic digressions“.¹²⁸ Andererseits kann man dem Text aber auch eine grundlegende Gattungsverweigerung zusprechen, wenn etwa Mohamed Bakir Alwan feststellt, *as-Sāq* „defies classification“¹²⁹ oder Nadia Al-Bagdadi von einer „unique literary expression of its time“¹³⁰ spricht.¹³¹

Die Gattungsfrage diene in den Studien meist als eine rhetorische Steilvorlage, um die Heterogenität und Dekonstruktivität des Textes zu beschreiben,¹³² als Verortung eines exzentrischen Werkes innerhalb der Literaturgeschichte und damit verbunden der Versuch, ein Korpus von arabischen und/oder westlichen Vergleichstexten zu bestimmen,¹³³ während die Diskussion des Textes als Roman hochgradig

Translation, 218–267; JOHNSON/MAXWELL/TRUMPENER: „Lineages of the Novel“, 268–278; KILITO: „Espace du roman“; PELED: „Fāryāq“.

126 Vgl. PELED: „Generic Definition“, 43–46. Peled stützt sich dabei auf Northrop Fries Lesart der Werke von Rabelais, Swift und Voltaire, die nach ihm ebenfalls Merkmale der Satire im Stil Menippos von Gadara (ca. 3. Jhd. v. Chr.) aufweisen. Diese Satire zeichne sich u. a. dadurch aus, dass sie sich mit geistigen Einstellungen und weniger mit Personen aus Fleisch und Blut beschäftige und daher zu karikierenden Überzeichnungen der Personen neige, dass sie aus einem losen narrativen Gefüge bestehe, das von Digressionen durchsetzt sei, wobei der Erzähler sein enzyklopädisches Wissen durch Aufzählungen präsentiere und sich dabei über zeitgenössische Bildung mokiere und die eigene Überlegenheit inszeniere, vgl. PELED: „Generic Definition“, 43–44. Starkey schreibt pointiert: „[Peled’s] attempt to classify as an example of Menippean satire a work [i. e. *as-Sāq*] which clearly owes as much to the Arabic as to any Western literary tradition seems to me distinctly unhelpful.“ STARKEY: „Fact and Fiction“, 31. Während viele Merkmale in der Tat in *as-Sāq* anzutreffen sind, ist die Rückführung auf eine europäische Gattung abwegig, da *as-Sāq* viele Schreibweisen der klassischen arabischen Literatur aufnimmt, darunter essayistische und satirische Schreibweisen.

127 HALLAQ: „Un roman“, 236; für seine differenzierte Gattungsdefinition vgl. darüber hinaus 236–250. Barbara Winckler spricht in diesem Zusammenhang auch passend von einem „Text zahlreicher Traditionen“, WINCKLER: „Jenseits der Dichotomien“, 58.

128 STARKEY: „Fact and Fiction“, 37.

129 ALWAN: *ash-Shidyāq*, 132.

130 AL-BAGDADI: „Cultural Function“, 395; vgl. auch AL-BAGDADI: „Cultural Function“.

131 Beide Herangehensweisen sind eher als Schwerpunktsetzung zu verstehen und müssen sich nicht unbedingt ausschließen, so bezeichnet Al-Bagdadi *as-Sāq* auch als einen Roman, vgl. AL-BAGDADI: „Cultural Function“, 391–393.

132 Vgl. u. a. AL-BAGDADI: „Cultural Function“, 400–401; WINCKLER: „Jenseits der Dichotomien“, 53–56.

133 Im Rahmen der klassischen arabischen Literatur wird *as-Sāq* v. a. mit den Adab-Werken von al-Ġāḥiẓ (gest. 868) und at-Tawḥīdī (gest. 1023) verglichen, indem es das Prinzip von *ġidd wa-haẓl* weiterführt, vgl. dazu u. a. ‘ABBŪD: *Ṣaqr Lubnān*, 74–75; AL-ḤAZIN: „Hādā al-kitāb“, 50; JUNGE: „Length That Matters“; in Bezug auf Einheit des Werkes bei textueller Vielfalt wird es auch mit Ibn ‘Abdrabihs *al-ʿIqd al-farīd* (Das einzigartige Halsband) in Beziehung gesetzt, vgl. ‘ĀṢŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 27–28. In Bezug auf die Makamen-Tradition gilt es gemeinhin als eine meisterhafte Nachahmung und zugleich bissige Parodie der Makamen von al-Hamaḍānī und al-Ḥarīrī, vgl. v. a. ZAKHARIA: „*Maqāmāt*“, 500–504; neuere Studien stellen Bezüge

aufgeladen ist mit Vorstellungen von Moderne und Authentizität.¹³⁴ Neuere Impulse kommen von Studien, etwa im Kontext der Translation Studies, die Gattung als diskursive Produkte diskutieren,¹³⁵ während andere Studien Teilaspekte oder Schreibweisen¹³⁶ des Textes untersuchen.

Meine Studie folgt Alwan und Al-Bagdadi, indem sie sich vom Gattungsbegriff als primärem Textzugang löst, gleichzeitig aber ein integrales Textverständnis vorlegen

-
- zu as-Suyūṭīs Makamen her, vgl. AL-BAGDADI: „Eros und Etikette“, 131; JUNG: „Exposing Words Erotically“. Ferner wird es in Zusammenhang mit und Abgrenzung zu den zeitgenössischen Makamen von Naṣīf al-Yāziḡi diskutiert, vgl. PÉRÈS: „Les premières manifestations“, und darüber hinaus auch in Bezug zu den Makamen von al-Muwayliḡī (1844–1906) gesetzt, vgl. KĀZIM: *al-Maqāmāt wa-t-talaqqī*, 98–123; MOOSA: *Origins of Modern Arabic Fiction*, 121–155. Für das satirische Schreiben wird oft ein Bezug zu Yūsuf aš-Širbīnīs (gest. ca. 1680) *ṣarḡ-Satire Hazz al-quḡḡf* (Verwirrte Gehirne) hergestellt, vgl. PELED: „Generic Definition“, 32; gelegentlich werden auch Bezüge zu Ibn Sudūn (gest. 1464) aufgezeigt, vgl. ALWAN: *ash-Shidyāq*, 152–153. Auf dem Feld der erotischen Literatur wird u. a. auf as-Suyūṭī und weniger häufig zu al-Ībšīhī (gest. ca. 1446) verwiesen, vgl. AL-BAGDADI: „Eros und Etikette“, 131; ALWAN: *ash-Shidyāq*, 150–151; JUNG: „Exposing Words Erotically“. In Bezug auf den Reisebericht und die Autobiographie wird meist auf die zeitgenössischen autobiographischen und fiktionalen Reiseberichte von aṭ-Taḡāwī, Mubārak, Marrāš und Bustrus verwiesen, vgl. u. a. WIELANDT: *Das Bild der Europäer*, 34–104. Im Rahmen der europäischen Literatur wird *as-Sāq* v. a. mit Rabelais' Werken über Gargantua und Pantagruel in Bezug gesetzt, nämlich hinsichtlich der Wortlisten, der Körperlichkeit und der Kleruskritik, vgl. dazu ALWAN: *ash-Shidyāq*, 160–161, 166–170; PÉRÈS: „Les premières manifestations“, 251–255; gleichermaßen häufig wird auch auf Lawrence Sternes (gest. 1768) *Tristram Shandy* verwiesen in Bezug auf die Digression und Romanparodie, vgl. ALWAN: *ash-Shidyāq*, 179–193; ebenfalls geläufig ist der Bezug auf Voltaire hinsichtlich antiker Satire, vgl. AL-ḤĀZIN: „Ḥādā al-kitāb“, 61–63. Für weitere Werke vgl. ALWAN: *ash-Shidyāq*, 156–193. Trotz dieser Fülle an möglichen arabischen und europäischen Referenztexten sind bislang aber kaum ausführliche vergleichende Studien zu *as-Sāq* erschienen. Eine Ausnahme stellt Rebecca Johnsons Einordnung von *as-Sāq* in die Geschichte des Romans als Übersetzung dar, vgl. JOHNSON: *History of the Novel in Translation*, 218–267; ich danke Beatrice Gründler für die Zurverfügungstellung der Dissertation; vgl. dazu auch JOHNSON/MAXWELL/TRUMPENER: „Lineages of the Novel“. Für eine weitere komparatistische Studie vgl. SHOUKANY: *Orientalism and Literary Responses*, die aš-Šidyāqs Werk mit Werken von Charles Doughty (1843–1926), Joseph Conrad (1857–1924), Tawfiq Yūsuf 'Awwāḡ (1911–1989) und Ġabrā Ibrāhīm Ġabrā (1919–1994) vergleicht.
- 134 Für diese Diskussion vgl. v. a. RASTEGAR: *Literary Modernity*, 11–19, 108–113, 145; in Bezug auf die arabische Rezeption von *as-Sāq* und die eigene Einordnung als erster moderner arabischer Roman vgl. 'ĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 9–10, 61–69.
- 135 In Bezug auf *as-Sāq* vgl. dazu JOHNSON/MAXWELL/TRUMPENER: „Lineages of the Novel“, 266–278; JOHNSON: *History of the Novel in Translation*: 218–267; JOHNSON „Foreword“, 29–30.
- 136 Hier dominieren v. a. Studien zur satirischen Schreibweise, vgl. dazu v. a. ĠUBRĀN: *al-Mabnā wa-l-uslūb wa-s-suḡriya*: 77–108; vgl. darüber hinaus auch AL-BAGDADI: „Cultural Function“, 393–400; 'ĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 71–95; ĠABRĪ: *aš-Šidyāq*, 120–161; AL-MU'ĀMILĪ: *al-Ittiḡāḡ as-sāḡir*; PELED: „Fāryāq“; es liegen aber auch Studien zur enumerativen Schreibweise vor, vgl. dazu 'ĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 105–110; JUNG: „Doing Things With Lists“; JUNG: „Exposing Words Erotically“; JUNG: „Length That Matters“; PELED: „Enumerative Style“; ZAKHARIA: „*Maqāmāt*“, 509–521; zum Prosareim vgl. JUBRAN: „Function of Rhyming Prose“; JUNG: „Doing Things With Lists“; JUNG: „Exposing Words Erotically“; zum Obszönen und Erotischen vgl. u. a. AL-BAGDADI: „Eros und Etikette“, 128–134; JUNG: „Exposing Words Erotically“; LAGRANGE: „Disappearance of *Mujūn*“, 233–234; ṬARĀBULUSĪ/AL-'ĀZMA: „Muqaddima“, 32–36.

möchte, das den Text nicht in Aspekte oder Schreibweisen atomisiert, sondern in seiner Ganzheit anvisiert. Eine Schwierigkeit bei einer solchen integralen Textanalyse stellt die Integration von Abschweifung und Aufzählung *innerhalb* der Narration dar. Anstatt die Narration und die damit oft einhergehende Fiktion zum Hauptmerkmal des Textes zu erheben, dem Abschweifung und Aufzählung als Normabweichung untergeordnet sind, fasse ich die Abschweifung und Aufzählung als eigenständige und gleichberechtigte Textmerkmale *neben* der Narration auf. In meiner Studie untersuche ich *as-Sāq* darum als ein Gewebe aus Narration, Reflexion und Enumeration.

3.2 Narration: Dédoublement der Philologie

Geschichte, Erzählung, Protagonisten

Die Geschichte (*histoire*) vom Leben und den Ansichten und Abenteuern al-Fāriyāqs beginnt mit seiner Geburt im Libanongebirge um 1800 und endet mit seiner Abreise aus Paris in den 1850er Jahren. Sie handelt von der geographischen, religiösen, sprachlichen, sozialen, kulturellen und intellektuellen Mobilität des Protagonisten. Die Erzählung (*discours*) präsentiert diese Geschichte in eher kurzen, oft scheinbar nur lose miteinander verwobenen Episoden, die der Erzählerinstanz und den Wortlisten viel Raum geben. Da die Geschichte mit nur wenigen Ausnahmen chronologisch erzählt wird, folgt meine Zusammenfassung der Geschichte nun dem Lauf der Erzählung geordnet nach Büchern.¹³⁷

Erstes Buch: al-Fāriyāq kommt in einem Dorf im Libanongebirge in einer maronitischen Familie zur Welt. Obwohl er nur die Dorfschule besuchen kann, entwickelt er bald eine Leidenschaft für Dichtung und Lexikographie. Nach dem frühen Tod des Vaters verdient er den Lebensunterhalt als Kopist, Sekretär, Privatlehrer und reisender Händler. So erhält er einen tiefen Einblick in die levantinische Gesellschaft und ist als geborener Pechvogel ihren Missständen ausgeliefert. Als er Bekanntschaft mit einem *hurǧī* (‚zur Satteltasche gehörig‘) oder ‚Taschen-Mann‘ macht, das heißt mit einem protestantischen Missionar, führt das zum Konflikt mit einem führenden *sūqī* (‚zum Markt gehörig‘) oder ‚Markt-Mann‘, das heißt mit einem maronitischen Bischof.¹³⁸ Weil al-Fāriyāq sich bedroht fühlt, konvertiert er zum Protestantismus und flieht mit Hilfe des protestantischen Missionars aus der Levante.

137 Für eine metapoetische Reflexion über einen zeitlichen Rückgriff (Analepse) vgl. *as-Sāq* 3.4.1–3: 126–128. Für eine detaillierte Gegenüberstellung der Erzählung von al-Fāriyāq und der Biographie von aš-Šidyāq vgl. DAVIES: „Chronology“.

138 Protestanten werden metaphorisch als *hurǧīyūn* (‚Taschen-Männer‘) bezeichnet. Das geht vermutlich auf die umherziehenden protestantischen Missionare zurück, die mit Satteltaschen ausgestattet waren, in denen sie ihre missionarischen Schriften transportierten. Katholiken werden metaphorisch als *sūqīyūn* (‚Markt-Männer‘) bezeichnet. Dahinter steht die Vorstellung, die katholische Kirche praktiziere den Glauben wie einen Handel, der ähnlich dem Gildensystem auf dem Markt streng hierarchisch organisiert sei und die katholische Kirche müsse dem *šayḥ as-sūq* (‚Marktvorsteher‘) bzw. dem Papst in Bezug auf Preis und Ware bzw. Glaubenspraktik und Glaubensinhalte folgen. Diese metaphorischen Begrifflichkeiten werden durch die Erzählung zu einer komplexen

Zweites Buch: Auf Malta arbeitet al-Fāriyāq für westliche protestantische Missionare, kommt jedoch zunehmend in Konflikt mit ihrer puritanischen Moral, da er Musik, Liebesdichtung und weibliche Geselligkeit schätzt. Er zieht nach Kairo, einer lebendigen Kulturmétropole, wo er eine Anstellung in einem Übersetzungsbüro für Lobgedichte erhält und zugleich bei Gelehrten an der Universität studiert. Hier wird er schnell mit den Absurditäten von Lobdichtung und Wissenschaft konfrontiert. Als er bei einer Pestepidemie nur knapp dem Tod entrinnt, denkt er erstmals über Heirat und Kinder nach.

Drittes Buch: Über seine Musik knüpft er romantische Bande mit der Tochter eines katholischen Händlers. Um sie heiraten zu können, konvertiert er *pro forma* zum Katholizismus. Wenig später zieht das Ehepaar nach Malta, wo al-Fāriyāq die gut bezahlte Stelle eines Traumdeuters und Sprachlehrers annimmt, während seine Frau al-Fāriyāqīya mit der Naivität einer jungen Frau aus wohlbehütetem Haus die Besonderheiten der maltesischen Gesellschaft entdeckt. Obwohl sie Analphabetin ist, entwickelt sie sich mit Esprit und Verve zu einer ebenso scharfsinnigen wie scharfzüngigen Gesprächspartnerin, von der ihr Ehemann viel lernen kann.

Viertes Buch: Für einen Übersetzungsauftrag reist al-Fāriyāq nach England und kehrt danach nur widerwillig zu seinem alten Arbeitsplatz auf Malta zurück. Für einen weiteren Auftrag zieht er diesmal mit seiner Familie nach England, zunächst in ein Dorf, dann nach Cambridge und London, wo das Ehepaar die Schattenseiten der britischen Gesellschaft kennenlernt. Schließlich ziehen sie nach Paris, wo al-Fāriyāq erfolglos versucht, als Orientalist seinen Lebensunterhalt zu verdienen, dabei aber die französische Mentalität genau studieren kann. Am Ende fährt al-Fāriyāqīya aus gesundheitlichen Gründen nach Istanbul vor, während al-Fāriyāq noch in Paris zurückbleibt, um seinem Biographen, dem Erzähler-Autor, die Lebensgeschichte zu Ende zu erzählen.

Die Hauptfiguren sind der Protagonist al-Fāriyāq, wie der Titel bereits ankündigt, und al-Fāriyāqīya, worauf aš-Šidyāq in der „Vorbemerkung“ hinweist.¹³⁹ al-Fāriyāq ist ein geborener Pechvogel, der durch sein Pech die Missstände unterschiedlicher Gesellschaften und Kulturen aufdeckt. Dabei tritt er mal unfreiwillig als Tor auf, *über* den der Leser lachen oder sich wundern kann, mal als scharfzüngiger Kritiker, *mit* dem der Leser lachen oder sich wundern kann. In jedem Fall aber ist er ein Freidenker und Exzentriker, der letztendlich in jeder Gesellschaft und Kultur aneckt. Während er auf der einen Seite einen intellektuellen Skeptizismus pflegt, zeigt er auf der anderen Seite eine sinnliche Lebensfreude an Musik und Geselligkeit – und besonders an Frauen und der arabischen Sprache. Seine besondere Leidenschaft gilt den „ḥurūf nisā’īya“ („Wörter der Frauen“),¹⁴⁰ die er sammelt. Seine Frau al-Fāriyāqīya ist

ökonomischen Allegorie des Katholizismus und Protestantismus ausgearbeitet, vgl. dazu *as-Sāq* 1.18.1–1.20.7: 254–318 *et passim*.

139 Vgl. *as-Sāq* 0.2.12: 14.

140 *as-Sāq* 3.18.12: 318; Davies’ Übersetzung macht diesen treffenden Begriff unkenntlich: „every term that has to do with them [i. e. the women].“ *as-Sāq* 3.18.12: 319. In Khawams Übersetzung wird er

Sinnbild für eine intelligente, aber wenig gebildete Frau, die mit Hilfe ihres Mannes nicht nur die ihr fehlende Bildung erwerben kann, sondern ihrem Mann auch den weiblichen Blick auf die Welt nahezubringen vermag. In den Gesprächen mit ihrem Ehemann nutzt sie die Feinheiten der arabischen Sprache, um das Unbekannte im vermeintlich Bekannten zu entblößen.

Der Erzähler präsentiert die Geschichte in Form von lose miteinander zusammenhängenden Ereignissen. Dazu zählen vor allem Taten des Protagonisten, die der Erzähler pointiert rafft, oder Dialoge des Ehepaars, die er ausführlich in wörtlicher Rede wiedergibt. Die Erzählinstanz ist zwar gelegentlich intern auf al-Fāriyāq fokalisiert und hat damit Zugang zu seinen Gedanken und Empfindungen, erweist sich die meiste Zeit über jedoch als extern fokalisiert und erzählt damit nur das, was außerhalb der Figurenperspektive wahrnehmbar ist. Der Erzähler ist ein heterodiegetischer Erzähler, der nicht als Figur in der erzählten Geschichte auftritt, wohl aber auf der extradiegetischen Ebene, also außerhalb der Geschichte. Hier erscheint er als abgeklärter, ironischer und kritischer Kommentator der Geschichte, der dem Leser zugleich auch den Reichtum und die Geheimnisse der arabischen Sprache eröffnen möchte. Darüber hinaus tritt der Autor in den Paratexten auf, um die arabische Sprache zu erklären und zu verteidigen. Die Hauptfiguren von *as-Sāq*, so lässt sich damit präzisieren, sind neben den Protagonisten al-Fāriyāq und al-Fāriyāqīya auch der Erzähler und in geringerem Umfang der Autor, der im Anhang eine philologische Polemik vorlegt. Sie alle verbindet eine genaue Kenntnis und große Leidenschaft für die arabische Sprache, für das Sammeln und Erörtern von Wörtern in literarischen und lexikographischen Texten, was die Ausgangsbasis für die Entblößung der Wörter ist. In diesem Sinne sind sie Philologen der arabischen Sprache, sowohl im arabischen Sinne von *fiqh al-luġa* („Kenntnis der Sprache“) als auch im griechischen Sinne von *philología* („Liebe zur Sprache“).¹⁴¹

Biographie, Autofiktion, Dédoublement

Der Erzähler präsentiert sich als ein Biograph, der über al-Fāriyāqs Leben berichtet und alle falschen Gerüchte, die über ihn kursieren, richtigstellt.¹⁴² Dazu führt er mit al-Fāriyāq Gespräche, befragt ihn etwa nach seiner Meinung über Kairo oder lässt al-Fāriyāq ausführlich von den Gesprächen mit seiner Frau berichten.¹⁴³ In diesem

sichtbarer wiedergegeben als „termes qui ont rapports aux femmes.“ CHIDYAQ: *La jambe* (1991), 537.

141 Zum arabischen Philologiebegriff vgl. GOLDZIHNER: *On the History of Grammar*, 50–53; zum griechischen und westlichen Philologiebegriff vgl. LEPPER: *Philologie*, 17–45.

142 Vgl. *as-Sāq* 1.1.12: 52–54; vgl. auch Kap. 4.3.

143 Zur direkten Ansprache und zum Dialog zwischen beiden vgl. u. a. *as-Sāq* 2.2.1: 38; *as-Sāq* 2.17.1–11: 380. Der Ehedialog wird zu Beginn meist in der zitierten Figurenrede der Eheleute wiedergegeben, nämlich *qāla* („er sagte“) und *qālat* („sie sagte“), später aber wechselt er häufig in die zitierte Figurenrede von al-Fāriyāq, der nun den ganzen Dialog für den Erzähler wiedergibt, was man am veränderten *verbum dicendi* sehen kann: *qāla fa-qultu* (...) *qālat* („er sagte: ich sagte [...] sie sagte“), vgl. dazu u. a. *as-Sāq* 3.6.7: 164; zur zitierten Figurenrede vgl. LAHN/MEISTER: *Erzähltextanalyse*, 120.

Zusammenhang spricht der Erzähler von den *aḥbār* (‘Nachrichten’) über al-Fāriyāq¹⁴⁴ und stellt seine Erzählung gewissermaßen in die Nähe der *aḥbār*-Literatur, von dem sie die narrative Episodenhaftigkeit und suggerierte Faktualität übernimmt.¹⁴⁵ Er schließt mit dem Protagonisten einen biographischen Pakt,¹⁴⁶ wahrheitsgetreu und ausführlich über al-Fāriyāq zu berichten.

Doch der Text suggeriert auch einen autofiktionalen Pakt,¹⁴⁷ wie ich es nennen möchte, der die Hauptfiguren von *as-Sāq* als *alter ego* des historischen Autors inszeniert. Während *as-Sāq* keinen autobiographischen Pakt im Sinne Philippe Lejeunes eingeht, also keine Personenidentität zwischen Autor, Erzähler und Protagonist proklamiert,¹⁴⁸ suggeriert der Text doch eine Personenähnlichkeit zwischen Autor, Erzähler und den Protagonisten. Am deutlichsten zeigt sich diese Ähnlichkeit zwischen dem Autor und dem Protagonisten: So ist al-Fāriyāq ein Kofferwort (*naḥt*) aus *Fāris aš-Šidyāq*. Darüber hinaus drängen sich die Ähnlichkeiten zwischen dem Leben des Autors und des Protagonisten geradezu auf, während andere Details satirisch verschlüsselt sind und wiederum andere ganz fehlen.¹⁴⁹ Doch auch die Ähnlichkeit zwischen dem Autor und dem Erzähler sticht ins Auge. So tritt der Erzähler an einigen Stellen als Erzähler-Autor auf, indem er sich als Autor des Buches *as-Sāq* zu erkennen gibt¹⁵⁰ und in anderen Passagen als Bruder von As‘ad aš-Šidyāq.¹⁵¹ Aber auch die Ähnlichkeit zwischen Erzähler und Protagonisten ist auffällig. Sie teilen die Liebe zur Sprache und den Frauen und die Abneigung gegenüber dem Klerus und gelegentlich scheint sich die Figuren- und Erzählerrede metaleptisch zu überschneiden.¹⁵² Zugleich aber stellt der ältere, abgeklärte Erzähler seinen jüngeren, impulsiven Protagonisten mit einer ironischen Distanz dar, die an das ironisch-distanzierte

144 Vgl. *as-Sāq* 1.1.12: 52; *as-Sāq* 4.20.1: 308.

145 Unter *ḥabar* kann eine Nachricht, ein Bericht, eine Anekdote oder sogar eine Geschichte verstanden werden. In seiner klassischen Form besteht es aus einer Tradentenkette (*isnād*) und dem Text (*matn*), der in kurzer sachlicher Weise eine Tat und/oder Rede wiedergibt, die als Fakt präsentiert wird, vgl. LEDER/KILPATRICK: „Classical Arabic Prose“, 10–14.

146 Vgl. dazu v. a. *as-Sāq* 4.20.1: 308.

147 Vgl. MARTINEZ: „Fiktionalität“.

148 Vgl. LEJEUNE: *Der autobiographische Pakt*, 13–51.

149 Ähnlichkeiten betreffen u. a. die Lebensstationen al-Fāriyāqs, während Personennamen und Be-rufe oft verschlüsselt sind. So tritt al-Fāriyāq auf Malta die Stelle als *ta‘bīr* (‘Deuter’) von Träumen bei einem protestantischen Missionar an, während aš-Šidyāq als *ta‘rib* (‘Übersetzer’) bei protes-tantischen Missionaren tätig war, so dass sich *ta‘bīr* als metathetische Paronomasie (*ḡinās qalb*) von *ta‘rib* erweist, vgl. ROPER: *Malta*, 224–225; CACHIA: *The Arch Rhetorician*, 26 (§ 37). Keine Darstellung findet in al-Fāriyāqs Biographie etwa die mutmaßliche Untreue von aš-Šidyāqs Frau und die mögliche Scheidung von ihr.

150 Vgl. u. a. *as-Sāq* 1.1.1–12: 36–54; *as-Sāq* 1.17.1–10: 244–252; *as-Sāq* 3.4.1–3: 126–128; *as-Sāq* 4.20.1–4: 308–312.

151 Vgl. *as-Sāq* 1.19.12: 296; *as-Sāq* 1.19.23: 310.

152 So spricht etwa der Erzähler im ersten Buch in einer Reflexion über das Musikinstrument *ṭunbūr* und vergleicht es spöttisch mit dem libanesischen Frauenschmuck *ṭunṭūr*. Im dritten Buch stellt sich heraus, dass al-Fāriyāq in seinem Dorf nicht nur für sein *ṭunbūr* bekannt war, sondern auch spöttische Verse auf das *ṭunṭūr* gedichtet hat; vgl. *as-Sāq* 1.4.5–8: 88–90; *as-Sāq* 3.12.6: 236.

Verhältnis zwischen einem erzählenden und erzählten Ich-Erzähler erinnert.¹⁵³ Darüber hinaus muss auch auf die Ähnlichkeit zwischen al-Fāriyāq und al-Fāriyāqīya hingewiesen werden. Wie Kamran Rastegar herausstellt, ist der Name al-Fāriyāqīya sprachlich nicht die weibliche Form von al-Fāriyāq, die al-Fāriyāqa lauten müsste, sondern die weibliche Form von al-Fāriyāqī („nach Art von al-Fāriyāq“).¹⁵⁴ Damit ist die Ehefrau nicht einfach eine Frau von al-Fāriyāq, sondern eine Frau mit Eigenschaften wie al-Fāriyāq. Sie ist also nicht die Frau eines Philologen und Kritikers, sondern sie ist selbst Philologin und Kritikerin. Der autofiktionale Pakt suggeriert zwischen Autor, Erzähler, Protagonist und Protagonistin Ähnlichkeiten, aber eben keine Identität.

Dieses Erzählverfahren kann man als Selbstverdopplung oder Dédoublement beschreiben. Darunter versteht man ein Wahrnehmungsverfahren, bei dem das wahrnehmende und erzählende Subjekt sich selbst als Objekt seiner Wahrnehmung erfährt und sich beim Handeln, Denken und Fühlen beobachtet.¹⁵⁵ Der ältere Erzähler beobachtet und beschreibt den jüngeren Protagonisten beim Denken, Handeln und Fühlen, wie auch die Ehefrau aus weiblicher Sicht das männliche Denken, Handeln und Fühlen ihres Ehemanns beobachtet und kommentiert, während der Autor diese Erzählung rahmt. Dadurch entsteht ein hochgradig selbstreferentieller, ironisch gebrochener Text, der das Denken, Handeln und Fühlen von al-Fāriyāq permanent spiegelt, verschiebt, verzerrt und in Frage stellt. Die Kenntnis der und Liebe zur Sprache vervielfältigen sich, sie zeigen andere Bedeutungen und Verwendungen der Wörter: Narration ist hier ein Dédoublement der Philologie. Meine Studie nimmt diese Selbstvervielfachungen ernst und untersucht Geschlecht, Lust und Sprache aus der Perspektive des Protagonisten, der Protagonistin, des Erzählers und des Autors.

153 Vgl. dazu SPITZER: „Zum Stil Marcel Proust's“, 365–497.

154 Vgl. RASTEGAR: *Literary Modernity*, 104–105. Allerdings liest Rastegar al-Fāriyāqīya als *ism kayfīya* („Qualitätsabstraktum“) und übersetzt es demnach als „Fāriyāq-ness“ („Fāriyāqheit“) und versteht es – zumindest an manchen Stellen – damit als einen abstrakten geschlechtsneutralen Sammelbegriff für al-Fāriyāqs Eigenschaften, der das männliche Subjekt des Protagonisten auflöst. RASTEGAR: *Literary Modernity*, 104; zum *ism al-kayfīya* vgl. WRIGHT: *A Grammar of the Arabic Language*, Bd. 1, 165–166 (§ 268). Dagegen liest diese Studie es als einen weiblichen Personennamen, der aus einem femininen Adjektiv gebildet wurde. Die von Rastegar beschriebene Auflösung des Subjekts fasse ich als Dédoublement.

155 Prototypisch dafür ist Paul Bougets (1852–1935) Beschreibung: „Il y a toujours eu en moi comme deux personnes distinctes: une, qui allait, venait, agissait, sentait, et une autre qui regardait la première aller, venir, agir, sentir, avec une impassible curiosité.“ PAUL BOUGET: *Le Disciple. Avant-propos des Jean-Christoph Coulot*. Paris, 1994, 170, zit. nach FISCHER: *Dédoublement*, 37. Für eine Darstellung des Dédoublement im Kontext der europäischen Fin-de-siècle-Literatur vgl. FISCHER: *Dédoublement*, 25–155. Im Unterschied zu den meisten europäischen Texten hat *as-Sāq* allerdings keinen auto- oder homodiegetischen Erzähler, sondern einen heterodiegetischen Erzähler, das Phänomen der Selbstverdopplung ist jedoch auch hier ästhetisch und epistemisch wirkmächtig.

3.3 Reflexion: Abschweifung als Gesellschafts- und Kulturkritik

Erzählerkommentar, Digression, Ästhetik der Impertinenz

Vom Erzählen der Geschichte *al-Fāriyāq* komme ich nun zur Unterbrechung der Erzählung. Narration kann durch viele Verfahren unterbrochen werden. In *as-Sāq*



Abb. 11 Frau mit *ṭanṭūr* (1870)

dominiert der Erzählerkommentar, der Platz für Gedanken, Äußerungen und Wahrnehmungen des Erzählers schafft. Durch einen Einwand oder Gedanken unterbricht der Erzähler seine Erzählung von *al-Fāriyāq*,¹⁵⁶ meist für eine soziokulturelle Erklärung der Geschichte, was häufig in eine gesellschafts- und kulturkritische Reflexion des Erzählers mündet. Nicht nur in den Beobachtungen der Protagonisten, sondern auch in den Erzählerkommentaren haben die *observations critiques* ihren Platz, das kritische Studium (*ʿağm*) der Araber und Nichtaraber, von denen *as-Sāq* im Titel spricht.¹⁵⁷

Ein Erzähler, der mit gesellschafts- und kulturkritischen Kommentaren in die Diegese eindringt und dem Leser die Moral der Geschichte erklärt, wird als *intrusive narrator* bezeichnet.¹⁵⁸

Als ein Sonderfall dieses Erzählertyps beschreibt Wayne Booth den *self-conscious narrator*, der auch auf metapoetische bis metafiktionale Weise

den Kunstcharakter seines Werkes kommentiert.¹⁵⁹ In *as-Sāq* kommen beide Erzählertypen vor, wobei der *self-conscious narrator* oder, wie ich sagen möchte, der metapoetische Erzähler häufig über die eigene Verwendung und Wirkung der

156 Zum hypothetischen Lesereinwurf vgl. u. a. *as-Sāq* 1.4.5: 88; zum Einwand des Erzählers vgl. u. a. *as-Sāq* 3.5.7: 138; zur Erklärung vgl. u. a. *as-Sāq* 1.10.2: 148–150. Viele dieser Unterbrechungen haben mehrere Funktionen gleichzeitig.

157 Im arabischen Titel werden sie implizit *al-Fāriyāq* zugeschrieben, im französischen Titel explizit. Durch die Verdopplung sind sie aber auch eine Eigenschaft der Protagonistin, die aus weiblicher Sicht die zeitgenössische Gesellschaft und Kultur kritisiert, sowie des Erzählers, der vom Schreib-tisch aus und im Rückblick seine Kritik oft schärfer und pointierter als sein Protagonist vor Ort und in der Situation zu formulieren vermag.

158 Vgl. BALDICK: „Intrusive Narrator“.

159 Wayne Booth definiert den *self-conscious narrator* in Abgrenzung zum *intrusive narrator* als einen Erzähler, „who intrudes into his novel and comments on himself as writer, and on his book, not simply as a series of events with moral implications, but as a created literary product.“ BOOTH: „The Self-Conscious Narrator“, 165. Unter Metapoetik werden in dieser Studie Aussagen über die künstlerische Gemachtheit eines Werkes verstanden, unter Metafiktion Aussagen über die Fiktionalität eines Werkes. Diese Unterscheidung entspricht der Werner Wolfs zwischen der *factio*- und der *factum*-thematisierenden Metafiktion, vgl. WOLF: *Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst*, 247–249.

Sprache des Textes reflektiert. In *as-Sāq* ist demnach der *metapoetische* Erzähler oft auch ein *metasprachlicher* Erzähler, der dem Sprachdenken der Nahḍa explizit eine Bühne bietet. In der arabischen Literatur taucht der *self-conscious narrator* laut Nadia Al-Bagdadi erstmals in *as-Sāq* auf.¹⁶⁰

Als ein Beispiel für die unterschiedlichen Funktionen des Erzählkommentars mag die Anekdote von al-Fāriyāqs *ṭunbūr*, einer Langhalslaute mit bauchigem Klangkörper, gelten. Eines Tages wird ihm das Instrument im Libanongebirge gestohlen, doch die Diebe geben es wenig später zurück, weil es ihnen niemand hat abkaufen wollen. „Mir scheint“, unterbricht der Erzähler, „als würde hier jemand Einspruch erheben und fragen: Was soll diese langweilige Nachricht? Darauf würde ich erwidern [...]“. ¹⁶¹ Dieser hypothetische Lesereinwurf, der auf den scholastischen *fanqala*-Stil anspielt, ¹⁶² erklärt zunächst, dass niemand das *ṭunbūr* kaufen will, da manche Christen des Libanongebirges Musik wegen ihrer Sinnlichkeit als etwas Frevelhaftes betrachten. Das führt zu einer allgemeinen Reflexion über die christliche Abneigung gegenüber Kunst, Dichtung und Musik. Anschließend versucht der Erzähler seinen Leser von der Sündlosigkeit der Musik zu überzeugen, indem er auf die sinnliche Wirkkraft der Orgelmusik in europäischen Kirchen hinweist, hinter der die Wirkung des *ṭunbūr* weit zurückstehe. Hier folgt eine onomatopoetische Aufzählung mit knapp 70 Wörtern für ‚Töne‘, die die Wirkkraft der Orgel enumerativ inszeniert, worauf ich weiter unten ausführlich eingehe. Er fügt dem noch eine satirische Warnung an diejenigen hinzu, die das Instrument verdammen, weil der bauchige Klangkörper einem Frauenkörper ähnele. Denn in diesem Fall müsste man auch in der hornförmigen Kopfbedeckung libanesischer Frauen, dem *ṭantūr*¹⁶³ (Abb. 11), einen Phallus erblicken. Die Erwähnung des *ṭunbūr*s hatte also ihre Berechtigung, wie der Erzähler resümiert. Dieser Erzählerkommentar fungiert als narrative und moralische Rechtfertigung gegenüber einem kritischen Leser wie auch als Reflexion über die angebliche Kunstfeindlichkeit der maronitischen Gesellschaft.

Es gibt zwei wesentliche analytische Herangehensweisen an den Erzählerkommentar. Man kann strukturalistisch orientiert seine einzelnen Funktionen analysieren, in diesem Fall etwa die apologetische, explikative und zeitkritische Funktion, und damit seine Sinnhaftigkeit herausstellen,¹⁶⁴ oder poststrukturalistisch orientiert

160 Vgl. AL-BAGDADI: „Cultural Function“, 396.

161 «* [...] قلت * قلت ما فائدة هذا الخبر البارد *»; *as-Sāq* 1.4.5: 88.

162 Unter *fanqala* versteht man die rhetorisch-heuristische Fragepraktik der arabischen Scholastik, *fa-in qulta... qultu...* (Wenn Du sagst... dann sage ich...), vgl. FORSTER: *Wissensvermittlung im Gespräch*, 4; zu einer literarischen Verwendung bei Yūsuf aš-Širbīnī vgl. DAVIES: „al-Shirbīnī“, 373–374.

163 Nach Reinhard Dozy handelt es sich um eine spätere Fehlaussprache von *ṭurtūr* (‚hohe, spitze Kopfbedeckung‘), vgl. *Noms des vêtements*, 262–278 (TRTR). Neben der visuellen Ähnlichkeit besteht auch noch eine sprachliche Ähnlichkeit zwischen *ṭunbūr* und *ṭantūr*, da es sich hier um eine substitutive Paronomasie (*ḡinās lāḥiq*) handelt, vgl. CACHIA: *The Arch Rhetorician*, 27–28 (§ 41).

164 Vgl. NÜNNING: *Funktionen der Erzählinstanz*, v. a. 90–110. Er ist apologetisch in Bezug auf das *ṭunbūr*, explikativ in Bezug auf das mangelnde Kaufinteresse am gestohlenen *ṭunbūr* und zeitkritisch in Bezug auf die angebliche maronitische Kunstfeindlichkeit.

Widersprüchlichkeiten und damit seine Widerspenstigkeit. In letzterem Fall spricht Magnus Wieland von einer „Ästhetik der Impertinenz“.¹⁶⁵ Demnach ist Digression durch eine simultane Ablenkung von der Geschichte und Hinlenkung zu ihr charakterisiert.¹⁶⁶ Digression ist für ihn eine Schwelle im Text, die immer in einem Spannungsverhältnis zum Text steht und damit im doppelten Wortsinn impertinent ist, nämlich ungehörig und nicht dazugehörig.¹⁶⁷

Diese Widerspenstigkeit weist auch der exemplarisch analysierte Erzählerkommentar auf, der es nicht bei der oben besprochenen Abschweifung belässt, sondern eine weitere metapoetische Rechtfertigung bemüht: Falls der Leser immer noch nicht von seiner Krittellei „an dem Ausrutschen des Stifts“,¹⁶⁸ das heißt der Abschweifung, ablasse, dann möge er wissen, dass dieses Buch die Absicht habe, ihn aufzuheitern und zu unterhalten. Deshalb solle der Leser seinen Mund halten und das Buch zu Ende lesen – dann erst dürfe er das Buch verbrennen, wenn er wolle.¹⁶⁹ Diese erneute, ungleich heftigere Rechtfertigung weist auf die grundsätzliche Problematik der Digression hin: Abweichungen können *per se* als impertinent, als ungehörig und nicht dazugehörig, wahrgenommen werden. Mit der Absicht, den Leser zu unterhalten, spielt der Erzähler auf die Digressionspoetik der klassischen arabischen Literatur an, die durch das Kompositionsverfahren von *ġidd wa-hazl* ernste Passagen durch heitere Passagen auflockert und damit die Digression in den Dienst der rezeptionsästhetischen Leserführung stellt.¹⁷⁰ Demnach wären Erzählerkommentare humoristisch-unterhaltsame Auflockerungen in der Biographie des Protagonisten.

Tatsächlich aber sind die Erzählerkommentare sehr ambigue Passagen, sowohl Erklärung der Geschichte wie auch eigenständige Reflexion, sowohl ernster Kommentar wie spielerische Abschweifung. Meine Studie fokussiert auf die philologischen, gesellschafts- und kulturkritischen Reflexionen, die gerade durch den ambigen Charakter des Erzählerkommentars spielerisch und radikal zugleich sein können.

Literaturgeschichtliche Kontexte

In der literarischen Gesellschafts- und Kulturkritik der Nahḍa tauchen der *intrusive narrator* und der *self-conscious narrator* häufig auf. Romanzen wie *al-Huyām fī ġinān aš-Šām* (1870, Liebesdurst in den Gärten Syriens) von Salim al-Bustānī (1847–1884)¹⁷¹

165 WIELAND: *Vexierzüge*, 17.

166 Vgl. WIELAND: *Vexierzüge*, 13–32.

167 Vgl. WIELAND: *Vexierzüge*, 19.

168 «برية فلم»; *as-Sāq* 1.4.7: 90.

169 Für eine interessante Interpretation und Kontextualisierung der Buchverbrennung vgl. ‘AŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 47–54.

170 Vgl. das Lemma zu *istiṭrād* in MATLŪB: *Mu‘ġam al-muṣṭalaḥāt al-balāġīya*, Bd. 1, 130–135.

171 „Ne distinguant pas encore entre auteur et narrateur, confusion partagée par la plupart de ses contemporains, le romancier intervient dans le fil de la narration, renvoie à ses autres écrits et motive parfois tel ou tel choix romanesque par le cours que les événements avaient pris dans la réalité elle-même à la fin d’une histoire ou d’un fait divers qu’il prétend ne faire que romancer. Cette aspiration à un maximum de vraisemblance ou à un réalisme quasi littéral constitue, en fait, le premier trait distinctif de la littérature de cette mouvance.“ HASSAN: „Le roman social“, 199.

oder Satiren wie *Way*. *Idan lastu bi-lfranġi* von Ḥalīl al-Ḥūrī¹⁷² unterbrechen immer wieder die Erzählung ihrer Geschichte, um Kritik an der Gesellschaft zu üben. In *Way* beispielsweise nähert sich der Erzähler seinem Protagonisten mal „auf dem Weg der Abschweifung“,¹⁷³ mal mit einem „literarischen Sprung“,¹⁷⁴ schickt essayistische Reflexionen über soziale und kulturelle Kontexte voraus und durchsetzt die Geschichte mit Sentenzen.¹⁷⁵ Der Erzähler dient hier als kritische Instanz, der die Geschichte zur Werkbank seiner Reflexion macht und mit seinen Kommentaren den Leser belehrt. Anders als in *as-Sāq* werden aber die Autorität und Objektivität des Erzählers nur selten in Frage gestellt und die Didaxe nur selten ironisch gebrochen oder in eine ambigue Aussage überführt. In diesem Sinne ist der *intrusive narrator* der *Nahḍa* meist ein moralisch-didaktischer Erzähler, wie ihn die arabische Literaturkritik des späten 19. Jahrhunderts als Instrument der Lesererziehung gutgeheißen hat. Die arabische Literaturkritik Anfang des 20. Jahrhunderts dagegen hat diesen Erzählertypus zunehmend kritisiert, denn ein Autor solle seine Begabung „auf Romane der Beobachtung verwenden, nicht auf Romane des Denkens und der Philosophie, deren Zeit vorbei ist.“¹⁷⁶

Auch wenn dieser Erzählertypus der arabischen Literatur der *Nahḍa* häufig als eine Aneignung des *intrusive narrators* der britischen Romantradition des 18. und 19. Jahrhunderts verstanden wird, lässt sich der selbstreferentielle Erzählerkommentar ebenfalls als eine Radikalisierung des literarischen *ṣarḥ* („Erklärung“, „Kommentar“) verstehen.¹⁷⁷ In Yūsuf aš-Širbīnīs (gest. ca. 1680) satirischem Werk *Hazz al-quḥūf fī ṣarḥ qaṣīdat Abī Šādūf* (Verwirrte Gehirne beim Kommentar zu Abū Šādūfs Gedicht) etwa kommentiert der Erzähler ein angeblich von Abū Šādūf im ländlich-ägyptischen Dialekt verfasstes Gedicht nach philologischer Tradition, nutzt den Kommentar aber zugleich für lange moralisch-satirische Ausführungen über die ägyptische Gesellschaft, so dass das kommentierte Gedicht hinter dem Kommentar nahezu verschwindet.¹⁷⁸ Diese humoristisch-satirische Überlagerung des Textes durch den Kommentar findet sich auch in *as-Sāq* und wird hier vor allem lexikographisch inszeniert. In diesem Sinne lässt sich *as-Sāq* als Sammlung und Studie der Wörter aus *al-Qāmūs* lesen, die die ‚moderne‘ Relevanz archaischer Wörter entblößt.

172 Nach Stephan Guth besteht die Handlung von *Way* aus einer „lockeren Fügung“, besitzt eine „Appelativität“ durch die Leseransprachen, unternimmt ein „Führen des Lesers“ und zeichnet sich aufgrund des abschweifenden Stils durch eine „Assoziativität“ aus, vgl. GUTH: *Brückenschläge*, 36–38.

173 «على سبيل الاستطراء»; AL-ḤŪRĪ: *Way*, 9.

174 «وثبة أدبية»; AL-ḤŪRĪ: *Way*, 34.

175 Zu den Reflexionen vgl. AL-ḤŪRĪ: *Way*, 2–33; zu den Sentenzen vgl. AL-ḤŪRĪ: *Way*, 106.

176 ZAKĪ KŪHĪN: „al-Riwaya al-ġadida“, in: *al-Ġarida*, 18.9.1913, 1–2, zit. nach HAIST: *Der ägyptische Roman*, 287, übers. v. Andrea Haist.

177 Gleichmaßen lässt er sich als experimenteller moderner bis modernistischer Essay lesen; zum frühen arabischen Essay vgl. GODDI: *Der moderne arabische Essay*; zum modernistischen Essay vgl. NÜBEL: *Essayismus als Selbstreflexion*.

178 Vgl. DAVIES: „al-Shirbīnī“. Zum literarischen *ṣarḥ* der postklassischen Zeit vgl. auch die aufschlussreiche Studie über philologische Digressionen von TUTTLE: *Expansion and Digression*, 79–163.

Zu guter Letzt muss hier noch die lange Tradition der *risāla* („Sendschreiben“) erwähnt werden, die eine große Bandbreite von Themen in literarisch-essayistischer Art behandelt und gelegentlich eine Nähe zur Autobiographie und Überschneidungen mit der Makame zeigt.¹⁷⁹ Im 19. Jahrhundert entwickelte sich daraus eine „Neorisāla“,¹⁸⁰ die eine Vorform¹⁸¹ der modernen *maqāla* („Essay“, „Artikel“) darstellt.

The first Arabic novels, those which attempt to evoke the problems of oriental society in the framework of an imported genre, often have the appearance of political or sociological articles. The first narrative essays of the ‘Irākī *Dhu* ‘l-Nūn Ayyūb represent the transition between the article and the story and it is the author himself who calls them *al-makāṣṣa* (= *maqāla kīṣṣa*). But even in the case of confirmed novelists, it is not unusual for the writer to indulge in an art which is located on the fringe of fiction.¹⁸²

In diesem Sinne könnte man *as-Sāq* auch als narrativen Essay beschreiben, so wie aš-Šidyāqs meisterhafte Essays in *al-Ġawā’ib*,¹⁸³ die sich oft narrativer Strategien bedienen. Doch *as-Sāqs* Gewebestruktur ist komplizierter, da neben der Narration und Reflexion noch die Enumeration ein zentraler Faden der Textur ist.

3.4 Enumeration: Aufzählung als Wortkunst

Aufzählung: Eigenschaften und Formen

Die Enumeration macht in *as-Sāq* knapp ein Drittel des Textes aus.¹⁸⁴ Aufzählungen treten nahezu überall im Text auf, zum Beispiel in der Narration und Reflexion, in Paratexten, Marginalien und Gedichten.¹⁸⁵ Der Umfang einer Aufzählung kann von zwei Wörtern bis zu 12 Seiten mit 219 Wörtern reichen, in Aufzählungsreihungen gar bis zu 42 Seiten mit mehr als 750 Wörtern.¹⁸⁶ Wichtiger als der quantitative Umfang ist jedoch ihre qualitative Einbettung. Der Herausgeber Rāfā’īl Kaḥlā preist diese in seinem Vorwort an:

179 Vgl. ARAZI/BEN-SHAMMAY: „Risāla“, 535, 537–539.

180 BRUGMAN: *Introduction*, 65.

181 Zu Überschneidungen von *aḥbār*, *risāla* und *maqāla* in der Nahḍa vgl. SAJDI: „Print and its Discontents“, 124–126.

182 VIAL: „Maḳāla“, 91.

183 In der literaturwissenschaftlichen Forschung ist die Essayistik von aš-Šidyāq bislang wenig untersucht worden, für Studien dazu vgl. CACHIA: „The Prose Stylists“, 406–407; AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 427–458; NAČM: *Fann al-maqāla*, 88–89; AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*, 104–113; Goddis rezente Studie zur Entstehung des arabischen Essays erwähnt aš-Šidyāq nicht, vgl. GODDI: *Der moderne arabische Essay*, 115–133; zu aš-Šidyāqs Essayistik vgl. auch Kap. 4.1.

184 In der Originalausgabe von 1855 nehmen die vertikalen Listen ca. 160 Seiten und die horizontalen Aufzählungen ca. 100 Seiten von insgesamt 760 Seiten ein. Für Studien zur Enumeration in *as-Sāq* vgl. EL-ARISS: „Review“; JUNG: „Doing Things With Lists“; JUNG: „Exposing Words Erotically“; JUNG: „Length That Matters“; PELED: „Enumerative Style“; ZAKHARIA: „*Maqāmāt*“, 509–521.

185 Für die Analyse eines enumerativen Gedichts vgl. Kap. 5.2; für Beispiele in Bezug auf Paratext, Haupttext und Marginalie vgl. weiter unten.

186 Vgl. dazu *as-Sāq* 2.14.8–84: 194–286.

لما طالعت هذا الكتاب المسمى بالساق على الساق رايت أنه قد اشتمل على فوائد جزيلة من سرد الفاظ كثيرة من المترادف والمتجانس بأسلوب رائع معجب وتهيد شائق مطرب [...] * ¹⁸⁷

Als ich das vorliegende Buch mit dem Titel *as-Sāq ‘alā as-sāq* gelesen habe, befand ich, es berge einen beträchtlichen Nutzen, da es viele bedeutungsgleiche und zusammengehörige Wörter in klarem, gefälligem Stil und ansprechender, ergötzlicher Ordnung aufzählt.

Was aber ist eine Aufzählung? Sabine Mainberger leitet in ihrer einschlägigen Studie *Elemente zur Poetik des Enumerativen* das Aufzählen in der westlichen Tradition aus den rhetorischen Begriffen der *accumulatio* und *enumeratio* her.¹⁸⁸ Weniger definitiv denn deskriptiv schreibt sie der Enumeration folgende zentrale Eigenschaften zu:¹⁸⁹

1. Aufzählungen bestehen aus einzelnen Elementen, die miteinander mindestens eine, oft aber mehrere Gemeinsamkeiten teilen (zum Beispiel Wörter des Grundwortschatzes oder Hapaxlegomena). Je nachdem, wie eng oder weit diese Gemeinsamkeiten gefasst sind und wie explizit oder implizit sie kommuniziert werden, können Aufzählungen eher statisch oder dynamisch wirken.
2. Der Zusammenhang zwischen den Elementen kann unterschiedliche Kohäsionsgrade aufweisen, die von strenger Ordnung bis zu chaotischer Formlosigkeit reichen und sich in ihrer Wirkung von Einförmigkeit bis Überfülle, von Angemessenheit bis Übermaß erstrecken (zum Beispiel Verbkonjugationen oder Gedankenassoziationen).
3. Aufzählungen können entweder ihre Elemente vollständig oder selektiv darstellen (zum Beispiel eine Aufzählung aller neunundneunzig Namen Gottes oder nur der drei ersten). Dabei gibt es unterschiedliche Arten der unvollständigen Aufzählung, die mal exemplarisch oder synekdochisch auf Vollständigkeit verweisen kann oder, wie ich hinzufügen möchte, mal aus Kraftlosigkeit oder Desinteresse Unvollständigkeit in Kauf nimmt.¹⁹⁰
4. Zum Aufzählen gehört das Wiederholen als Handlung, da einem Element ein weiteres und wieder ein weiteres Element hinzugefügt wird. Das Repetitive dieser Operation kann deutlich herausgestellt oder diskret hinter den Elementen un-

¹⁸⁷ *as-Sāq* o.3.1: 16; vgl. dazu auch die Darstellung der Enumeration in der Werbebroschüre von KAHLÄ: *Bibliographie*, 1–2.

¹⁸⁸ Während *accumulatio* als Oberbegriff eine inhaltlich gedrängte, häufig aufeinander aufbauende Aneinanderreihung sich meist ergänzender Aussagen meint, zeichnet sich der Unterbegriff *enumeratio* dagegen durch eine Aneinanderreihung gleichwertiger oder gleichgeordneter, sich oft wiederholender Aussagen aus, vgl. MAINBERGER: *Kunst des Aufzählens*, 4–5. Für weitere grundlegende literatur- und kulturwissenschaftliche Studien zur Enumeration vgl. BELKNAP: *The List*, 1–35; ECO: *The Infinity of Lists*; YOUNG: *List Cultures*, 11–22.

¹⁸⁹ Die Darstellung folgt MAINBERGER: *Kunst des Aufzählens*, 6–13; die Beispiele stammen von mir.

¹⁹⁰ Zur Bedeutung der Länge in der Enumeration vgl. ECO: *The Infinity of Lists*; JUNG: „Length That Matters“; JUNG: „Doing Things With Lists“.

der Literatur und Lexikographie erfolgen. Dabei überlagern oder widersprechen sich häufig die Kontexte, was zu pluralen beziehungsweise ambigen Kontextualisierungen führt. Als Beispiel für diese vielfältigen Kontextualisierungsmöglichkeiten mag die Aufzählung von mehr als 60 onomatopoetischen Wörtern aus der oben diskutierten Reflexion über das *ṭunbūr* dienen, die mit den Wörtern „ṭanṭana wa-dandana wa-ḥanḥana wa-damdama“ beginnt, also mit ‚Schrummen und Summen, Brummeln und Grummeln‘.¹⁹⁶ Liest man diese Aufzählung mit dem Wort-Index von *as-Sāq*, dann versteht man sie als Synonyme für ‚Töne‘;¹⁹⁷ liest man sie mit dem Erzählerkommentar, dann handelt es sich hier um die Beschreibung des Klangspektrums einer Orgel;¹⁹⁸ liest man sie mit dem Eröffnungsgedicht, sollen die lautmalerischen Wörter den Leser musikalisch in Entzücken (*ṭarab*) versetzen;¹⁹⁹ liest man sie als eine Inszenierung der arabischen Sprache, verweisen sie auf den Kunstcharakter und die Musikalität der *‘arabiya*,²⁰⁰ liest man sie als Inszenierung des Erzählers, handelt es sich um eine Selbstdarstellung erzählerischer Eloquenz,²⁰¹ liest man sie mit aš-Šidyāqs Theorie zur Entstehung der arabischen Sprache in *Sirr*, ist es eine Zusammenstellung archaischer zweiradikaliger Wörter.²⁰² Kurzum, der Sinn einer Aufzählung ergibt sich nicht allein aus dem Kontext, sondern auch aus der Auswahl und Gewichtung möglicher Kontexte.

In *as-Sāq* treten Aufzählungen mit horizontalem Schriftverlauf im Haupttext (Abb. 12a), mit horizontalem oder gekipptem Schriftverlauf am Rand in Form einer Marginalie (Abb. 12c) und mit vertikalem Schriftverlauf in Form einer Liste aus zwei oder mehreren Spalten (Abb. 12b u. Abb. 12d) auf. Das enumerative Verfahren einer vertikalen Liste *ohne* Tabellenrahmen stellt für die arabische Buchkultur ein Novum dar.²⁰³ Lexikographische Aufzählungen in Wörterbüchern, Thesauri und Traktaten wurden bis ins 19. Jahrhundert in horizontaler Form angeordnet.²⁰⁴ Auch aš-Šidyāqs

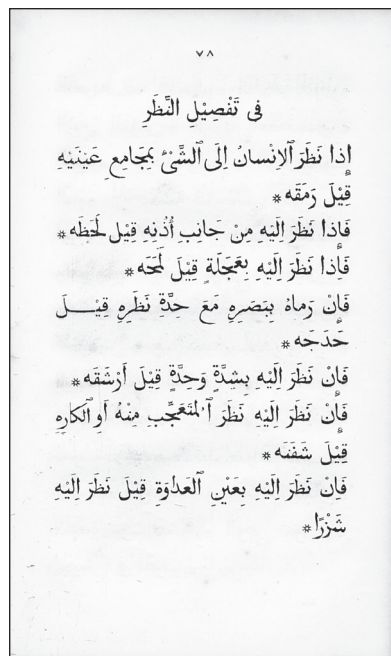


Abb. 13 Protoliste in *al-Lafif* (1839)

196 *as-Sāq* 1.4.6: 88; freie Übersetzung zur Nachbildung der Lautmalerei; vgl. dazu auch die Diskussion dieser Passage weiter unten.

197 Zum Index vgl. *as-Sāq* 5.5.1: 412.

198 Zum Erzählerkommentar vgl. *as-Sāq* 1.4.5–7: 88–90.

199 Zum Eröffnungsgedicht vgl. *as-Sāq* 0.4.9: 26.

200 Für die Darstellung der christlichen Abneigung gegen Dichtung vgl. *as-Sāq* 1.4.5: 88.

201 Vgl. dazu die *captatio benevolentiae* am Ende des Erzählerkommentars in *as-Sāq* 1.4.7: 90.

202 Zu dieser Theorie und zur ähnlichen Aufzählung von Onomatopoetika vgl. aš-Šidyāq: „*Sirr*“ (2006), 178–179, 183–184; vgl. auch Kap. 6.1.

203 Zur arabischen Manuskriptkultur vgl. GACEK: *Arabic Manuscripts*, 136–147, 177–179; zum frühen arabischen Buchdruck auf Malta vgl. ROPER: *Malta*, 260–269.

204 Vgl. dazu Abb. 14.

sprachwissenschaftliche Werke bedienen sich der horizontalen Aufzählung, mit der Ausnahme seines frühen sprachpädagogischen Werkes *al-Lafif*, das eine Vorform der Liste verwendet (Abb. 13). Weil also die klassische arabische Literatur bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts keine vertikalen Aufzählungen kannte, sah Henri Pérès in *aš-Šidyāq*s Listen neben dem stilistischen auch einen typographischen Einfluss von François Rabelais, dessen Romanzyklus über Gargantua und Pantagruel (1532–1563) für seine Aufzählung in Listenform berühmt ist.²⁰⁵ Während *aš-Šidyāq* zweifelsohne Rabelais’ Werk gekannt hat²⁰⁶ und er oder sein Schriftsetzer Perrault möglicherweise davon typographisch inspiriert wurden, so scheint es doch naheliegender, dass *aš-Šidyāq*, der bereits auf Malta in der Druckerei der CMS mit Listen in Kontakt gekommen war, sich auch dort für die Funktion von Listen zu interessieren begonnen hatte, wie es die Protolisten in *al-Lafif* vermuten lassen.²⁰⁷ Als enumeratives Darstellungsmittel unterbricht die Liste den Fließtext, um die aufgezählten Wörter oder Elemente schriftbildlich zu exponieren beziehungsweise zu dekontextualisieren. So ist gerade die Liste im engeren Sinne ein wichtiges poetisches Verfahren für die Entblößung der Wörter. Während die vertikalen Listen in *as-Sāq* immer die Bedeutung der aufgezählten Wörter erklären, so bieten die horizontalen Aufzählungen selbst für opake Wörter keine Erklärung, außer gelegentlich in der Marginalie und im Index. Dadurch ist der Leser bei horizontalen Aufzählungen gezwungen, alle ihm unbekannten Wörter entweder aufwändig im Wörterbuch nachzuschlagen oder sie mit einer semantischen Unschärfe zu lesen, wobei beide Lesarten, wie ich zeigen werde, eine je eigene ästhetische Wirkung entfalten.

Die aufgezählten Wörter werden in *as-Sāq* mal alphabetisch, mal thematisch geordnet, oder sie werden im kunstvollen Prosareim oder verstreut in einer Erzählung aneinandergereiht. Gelegentlich wechseln oder überlagern sich auch Ordnungsprinzipien innerhalb einer Aufzählung, wodurch sich dynamische Kompilationen ergeben. Die einzelnen Elemente werden meist durch ein *wa* (‘und’) oder ähnliche Partikel abgetrennt, gelegentlich aber auch durch einen fünfzackigen Stern, der in der *Nahḍa* häufig verwendet wurde und eine Vorform des heutigen Punkts darstellt.²⁰⁸ Dieser Asterisk fungiert in *as-Sāq* als visuelle Leseführung, die auf syntaktische Einheiten aufmerksam macht,²⁰⁹ darunter auf den *sağ*‘ (Prosareim) in Aufzählungen wie etwa bei diesem zweigliedrigen Prosareim: „at-taḥannuṭ

205 Vgl. dazu PÉRÈS: „Les premières manifestations“, 251–255.

206 Vgl. dazu *as-Sāq* 4.11.4: 158; ALWAN: *ash-Shidyāq*, 166–170.

207 Es handelt sich hierbei um Protolisten, da die aufgezählten Elemente nicht im Satzfluss horizontal hintereinander aufgereiht, sondern vertikal untereinander aufgelistet werden. Zugleich sind die einzelnen Elemente aber noch in einem syntaktisch vollständigen Satz integriert und nicht wie in *as-Sāq* syntaktisch dekontextualisiert, vgl. dazu auch JUNG: „Length That Matters“; zur Typographie der frühen arabischen Drucke auf Malta vgl. ROPER: *Malta*, 260–269.

208 Zur Verwendung des Asterisks in Manuskripten vgl. GACEK: *Arabic Manuscripts*, 93–94; zur Verwendung des Asterisks im 19. Jahrhundert in achtsackiger bzw. fünfzackiger Form vgl. AṬ-ṬAḤṬĀWĪ: *Tahliṣ*; FARḤĀT: *Iḥkām*. In *as-Sāq* finden sich darüber hinaus auch Aufzählungen ohne Partikel oder Satzzeichen, vgl. *as-Sāq* 3.5.17: 150–152.

209 So markieren Asteriske u. a. bei Dialogen das Ende der zitierten Rede.

wa-t-taḥaššum * wa-t-tadallus wa-t-takattum ** („Frömmigkeit, Bescheidenheit * Zurückhaltung, Verschwiegenheit **“).²¹⁰

Enumerative Diskurspraktiken der arabischen Lexikographie

Die Aufzählung von Wörtern ist keine künstlerische Erfindung aš-Šidyāqs, sondern eine literarische Umformung enumerativer Diskurspraktiken der arabischen Lexikographie. In der „Vorbemerkung des Verfassers“ gibt dieser an, ein Ziel des Werkes sei, „die Besonderheiten und Seltenheiten der [arabischen] Sprache herauszustellen.“²¹¹ Damit stellt sich das literarische Werk in eine lange Tradition der arabischen Sprachwissenschaft, die die Besonderheiten der arabischen Sprache erklären und oft auch ihre Vorrangstellung gegenüber anderen Sprachen herausstellen möchte.²¹² Als Besonderheit der arabischen Sprache gilt aš-Šidyāq in *as-Sāq* vor allem der Reichtum an Synonymen, *qalb*- und *ibdāl*-Paaren und *ġarīb*-Wörtern. Unter *qalb*- und *ibdāl*-Paaren versteht man zwei oder mehrere Wörter, die durch Metathese beziehungsweise Substitution eines Wurzelradikals zustande kommen.²¹³ Unter *ġarīb*-Wörtern²¹⁴ versteht man seltene oder schwierige Wörter meist archaischen, das heißt altarabischen Ursprungs. Sie wurden von den klassischen und postklassischen Wörterbüchern akribisch tradiert und damit zum festen Bestandteil der

210 *as-Sāq* 4.11.6: 160; vgl. dazu auch Abb. 12a.

211 «ابرار غرائب اللغة [العربية] ونوادرها»; *as-Sāq* 0.2.1: 8.

212 Vgl. dazu etwa Ibn Ġinnīs *al-Ḥaṣāʾiṣ* (Die Besonderheiten [der arabischen Sprache]) oder in *as-Suyūṭī al-Muḥḥir fī ʿulūm al-luġa wa-anwāʾihā* (Die Blüte der Sprachwissenschaften und ihre Arten) das 22. Kapitel über „Maʿrifat ḥaṣāʾiṣ al-luġa“ (Die Kenntnis von den Besonderheiten der [arabischen] Sprache). *as-Suyūṭī* zitiert darin u. a. Ibn Fāris al-Luġawī (gest. 1004), nach dem die arabische Sprache die beste und lexikalisch umfangreichste (*awsaʿuhā*) Sprache sei, vgl. *AS-SUYŪṬĪ: al-Muḥḥir*, Bd. 1, 321. Für eine Darstellung des klassischen arabischen Sprachdenkens vgl. SULEIMAN: *Arabic in the Fray*, 51–92; zu einer zeitgenössischen Sicht auf die Besonderheiten der klassischen arabischen Sprache vgl. ZAYDĀN: *Ādāb*, 57–64; ZAYDĀN: *al-Luġa al-ʿarabiya*, 33–34; FĀRIS: „Bi-smi allāh“ (1883).

213 Unter *qalb* („Metathese“) versteht man die Umstellung eines Wurzelradikals, etwa beim Wortpaar *zawġ* und *ġawz* (beide ‚Ehemann‘). Unter einem lexikalischen *ibdāl* („Substitution“) versteht man die Ersetzung eines Wurzelradikals durch einen meist phonetisch oder graphisch ähnlichen Radikal, etwa *tamaṭṭaṭa* und *tamaddada* (beide ‚sich strecken‘), vgl. dazu HĀMEEN-ANTTILA: „*Ibdāl*“. Während die *qalb*- und *ibdāl*-Wortpaare in der Regel dieselbe Bedeutung haben, entwickelt aš-Šidyāq einen etymologischen *ibdāl* (*ibdāl iṣtiqāqī*), bei dem nur die etymologische Grundbedeutung der Wortpaare gleich bleibt, vgl. dazu Kap. 6.1.

214 Darunter verstehen die meisten Texte Wörter, die selten in den normativen Quellen, nämlich im Koran und in der vorislamischen Dichtung, auftauchen, deren Bedeutung unklar ist oder die in einer ungewöhnlichen Bedeutung verwendet werden. Darüber hinaus zählen dazu oft Synonyme und dialektale Wortvarianten, vgl. dazu BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 37–28. Nach Ramzi Baalbaki werden die Begriffe *nādir* („selten“) und *ġarīb* („seltsam“, „schwer verständlich“) im philologischen Kontext meist ohne trennscharfe Unterscheidung und Definition verwendet. Für *as-Suyūṭī* sind *nādir* und *ġarīb* Antonyme zu *faṣīḥ* („klar verständlich“) und bezeichnen Wörter, die nur ein herausragender Gelehrter oder echter Beduine kennt. Vgl. dazu BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 84; *AS-SUYŪṬĪ: al-Muḥḥir*, Bd. 1, 233–239.

klassischen arabischen Sprache gemacht.²¹⁵ Die meisten Aufzählungen in *as-Sāq* bestehen aus Synonymen und *qalb-*, *ibdāl-* und *ġarīb*-Wörtern.

Das Sammeln, Ordnen und Erklären der *ġarīb*-Wörter ist eines der Hauptanliegen klassischer arabischer Philologie.²¹⁶ Ab Ende des 8. bis ins 11. Jahrhundert, in der Phase der dokumentarischen Sprachsammlung (*ġam‘ al-luġa*), suchten Philologen bei arabischen Beduinen nach der aus ihrer Sicht ursprünglichen, reinen und unverfälschten arabischen Sprache.²¹⁷ Dabei interessierten sie sich zunächst für seltene und schwierige Wörter, die im Koran oder in den Hadithen vorkommen und die den zeitgenössischen Hörern und Lesern nicht unmittelbar verständlich waren, wie etwa die oben diskutierte koranische Bedeutung von *sāq* als ‚Mühsal‘ und ‚Härte‘. Diese *ġarīb*-Wörter sammelten und kommentierten sie in den sogenannten *Ġarīb al-Qur‘ān*- beziehungsweise *Ġarīb al-Ḥadīth*-Werken. Aber auch solche *ġarīb*-Wörter, die in der Dichtung oder der Alltagswelt der Beduinen auftauchten, fanden das Interesse der Philologen. Sie fanden Eingang in zahllose mono- und polythematische Werke, häufig thematisch sortiert und erklärt. Daraus entstanden – in den Begrifflichkeiten von Ibn Sida (gest. 1066) – sogenannte *mubawwab*-Werke oder – in den Begrifflichkeiten der heutigen Lexikographie – onomasiologische Werke beziehungsweise Thesauri. Ausgehend von distinkten Begriffen oder Wortfeldern sammelten sie die dazugehörigen Bezeichnungen und zählten dabei unter anderem Synonyme, *qalb*- und *ibdāl*-Paare und *ġarīb*-Wörter auf.²¹⁸ Diese häufig polythematischen Thesauri sind sehr breit angelegt und dienten unter anderem zum Auffinden des treffenden Wortes, nehmen aber auch epistemische Züge ähnlich eines *thesaurus mundi* an, der die Welt durch die Klassifizierung der Wörter in eine topische Ordnung zu bringen versuchte.

In Abū ‘Ubayds (gest. 838) Thesaurus *Kitāb al-Ġarīb al-muṣannaf* (Das geordnete *ġarīb*-Wort)²¹⁹ finden sich Kapitel unter anderem zu den Wortfeldern Essen,

215 Die vor- und frühislamische Sprache, d.h. die Sprache der Dichtung und des Korans, galten den arabischen Lexikographen als wichtigste Säulen der arabischen Sprache. Die klassische arabische Sprache, wie sie in den klassischen und postklassischen Wörterbüchern in Erscheinung tritt, ist das Resultat einer Tradierung und Normierung der vor- und frühislamischen Sprache in der klassischen Zeit, vgl. dazu VERSTEEGH: *The Arabic Language*, 37–73; FISCHER: „Das Altarabische in islamischer Überlieferung“. Fischer plädiert für eine Unterscheidung der klassischen arabischen Sprache in eine vorklassische, klassische und nachklassische Periode, wobei die nachklassische Periode sich durch eine große Ausweitung des Wortschatzes auszeichnet, der aber meist nicht in die Wörterbücher einging, vgl. FISCHER: „Das Altarabische in islamischer Überlieferung“, 38–48. Meine Studie verwendet den weiten Begriff ‚klassische arabische Sprache‘ oder ‚vormoderne arabische Sprache‘, um auf die in der klassischen und postklassischen Vormoderne lexikalisierten Wörter zu verweisen. In Abgrenzung dazu verwendet meine Arbeit den Begriff ‚altarabische Sprache‘, um auf die archaischen Wörter der vor- und frühislamischen Zeit zu verweisen.

216 Den Begriff ‚Philologie‘ verwende ich hier analog zu Ramzi Baalbaki für die Beschäftigung mit der Semantik der Sprache (*luġa*) im Gegensatz zur Beschäftigung mit der Grammatik (*naḥw*), vgl. BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 3.

217 Vgl. BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 16–36.

218 Vgl. BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 62–272.

219 Vgl. *al-Ġarīb al-muṣannaf*, 24–73, 129–153.

Tiere, Körper und Frauen. Während als Höhepunkt der *mubawwab*-Tradition Ibn Sidas siebzehn Bände umfassendes *al-Muḥaṣṣaṣ* (Das Spezialwerk) gilt, sind auch danach noch *mubawwab*-Werke belegt, wenn auch nicht alle erhalten, darunter al-Firzābādīs verloren gegangenes *ar-Rawḍ al-maṣlūf fī mā lahu ismān ilā al-ulūf* (Der weiche Garten. Über Dinge mit zwei bis mehreren tausend Namen).²²⁰ Diese Tradition setzte sich bis ins 19. Jahrhundert fort, wo Ruṣayd ad-Daḥḍāḥ 1861 das *mubawwab*-Werk *Fiqh al-luḡa wa-sirr al-‘arabiya* (Die profunde Kenntnis der Sprache und das Geheimnis des Arabischen) von Abū Maṣṣūr at-Ta‘alibī (gest. 1039) in einer Druckfassung herausgab und Ibrāhīm al-Yāziḡī im Jahr 1904 mit *Kitāb Nuḡ‘at ar-rā‘id wa-šir‘at al-wārid fī al-mutarādif wa-l-mutawārid* (Zuflucht für den Suchenden und Quelle für den Ankommenden. Über bedeutungsgleiche und sinnübereinstimmende Wörter) ein zeitgenössisches Pendant vorlegte.

Die meisten der aufgezählten Wörter in *as-Sāq* beziehen sich direkt oder indirekt auf Frauen. Von den gut 130 im Index erwähnten Aufzählungen verweisen etwa 30 direkt auf den weiblichen Körper oder auf weibliche Eigenschaften, wie die



Abb. 14 *al-Qāmūs* als Manuskript (1654) und gedrucktes Buch (1817)

Aufzählungen zur „Vulva“ und ähnlichem“, „Was Frauen mit Kindern machen“ und „Synonym für ‚Frauen mit dickem Hinterteil‘“. ²²¹ Darüber hinaus beziehen sich Aufzählungen indirekt auf Frauen, wenn der Text (und die Gesellschaft) die aufgezählten Wörter mit Frauen in Verbindung bringt, darunter etwa Wörter zu „Juwelenarten“, „Parfüm und Moschus“ und „Gefäße und Haushaltsgegenstände“. ²²² Diese Wörter

220 Vgl. BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 199. al-Firzābādīs lexikographisches Werk ist für das Verständnis von *as-Sāq* sehr wichtig, vgl. dazu weiter unten die Diskussion von *al-Qāmūs*. Für das nicht erhaltene monothematische Synonymwerk von al-Firzābādī zur Menstruation und zum Geschlechtsverkehr sowie für erhaltene monothematische Synonymwerke über Honig, Löwe und Wein vgl. STOTTMANN: *al-Firzābādī*, 172–173, 196–202, 210–212; vgl. auch Kap. 6.3.

221 «ar-Rawḍ al-maṣlūf fī mā lahu ismān ilā al-ulūf»; *as-Sāq* 5.2.1: 412; «ما تفعله المرأة بولدها»; *as-Sāq* 5.2.8: 422; «مرادف العجز»; *as-Sāq* 5.2.7: 420.

222 «الألنية والمتاع والفرش»; *as-Sāq* 5.2.6: 418; «الطيب والمشموم»; *as-Sāq* 5.2.6: 418; «اصناف الجواهر».

bezeichne ich mit dem Protagonisten als „Wörter der Frauen“ („hurūf nisā’iya“)²²³ und sie stehen im Mittelpunkt meiner Studie. Viele dieser Wörter der Frauen finden sich in den klassischen polythematischen Thesauri unter einem Frauenkapitel, etwa in Abū ‘Ubayds *al-Ġarīb* und in Ibn Sīdas *al-Muḥaṣṣaṣ*,²²⁴ man findet sie aber auch in monothematischen lexikographischen Werken der erotischen Literatur, etwa in Ġalāladdīn as-Suyūṭī *al-Wiṣāḥ fī fawā’id an-nikāḥ* (Die Frauenscharpe. Über die Vorzüge des Geschlechtsverkehrs), das unter anderem Bezeichnungen für die Vagina auflistet.²²⁵ In diesem Sinne erweist sich *as-Sāq*, ganz im Sinne des Herausgebers Kaḥlā, als ein literarischer Thesaurus.

Doch *as-Sāq* lässt sich auch als ein literarisches Wörterbuch verstehen, nämlich als eine Kurzfassung von Mağdaddīn al-Firūzābādī’s Wörterbuch *al-Qāmūs al-muḥīṭ*. Dieses Wörterbuch ist aufgrund seines Wortreichtums und seines zugleich relativ geringen Umfangs und der daraus resultierenden Praktikabilität eines der am weitesten verbreiteten arabischen Wörterbücher der postklassischen Zeit,²²⁶ das im 19. Jahrhundert in zahlreichen Ausgaben und Auflagen erschien.²²⁷ Laut seinem Vorwort wollte al-Firūzābādī ein ebenso umfassendes wie handliches Wörterbuch erstellen, das „die verständlichen und erratischen Wörter“²²⁸ beinhalte und kurz und klar darstelle. Das erreichte er unter anderem durch den nahezu vollständigen Verzicht auf poetische, religiöse oder lexikographische Belegstellen (*ṣawāhid*) und Überlieferungsketten (*isnād*), während er zugleich alle diejenigen Wörter rot markierte, die al-Ġawharī nicht in seinem Wörterbuch *Tāğ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-‘arabiya* aufgenommen hatte. Darunter waren viele *ġarīb*-Wörter (Abb. 14),²²⁹ was die Bedeutung der *ġarīb*-Wörter für *al-Qāmūs* eindringlich hervorhebt.

223 In einem Ehedialog spricht der Protagonist von seiner Leidenschaft, die ‚Wörter der Frauen‘ auswendig zu lernen, und inszeniert sich als umfassender Kenner dieser Wörter, vgl. *as-Sāq* 3.18.12: 318.

224 Zu den Frauenkapiteln vgl. *al-Ġarīb al-muṣannaf*, 63–74; *al-Muḥaṣṣaṣ*, Bd. 3, 154–162; *al-Muḥaṣṣaṣ*, Bd. 4, 2–63.

225 Vgl. AS-SUYŪṬĪ: *al-Wiṣāḥ*, 173–188.

226 Zu *al-Qāmūs* vgl. BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 391–397; STROTMANN: *al-Firūzābādī*, 66–87; RİDŴĀN: *Dirāsāt*. Der Einfluss dieses Wörterbuchs zeigt sich bereits am Titelwort *qāmūs* (‚tiefes Meer‘, ‚Ozean‘), die arabisierte Form des griechischen *Ὠκεανός*, das bald darauf die bis heute gängige Bezeichnung für ein Wörterbuch wurde, vgl. BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 392.

227 Die erste Druckausgabe erschien 1817 in Kalkutta und wurde von Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Anṣārī al-Yamanī al-Širwānī herausgegeben, sie wurde 1871 in Lucknow/Lakhnau nachgedruckt, vgl. dazu DAS: *Sahibs and Munshis*, 68–71. Eine weitere Ausgabe erschien 1855/1856 in Mumbai, herausgegeben von Mirzā Abū Ṭālib Širāzī. Der leitende Herausgeber von al-Maṭba‘a al-Miriya in Bulāq/Kairo, Naṣr al-Hūrīnī (gest. 1874), bereitete 1863–64 eine einflussreiche Druckausgabe vor, die 1872 und 1884/1885 in weiteren und teils überarbeiteten Auflagen in Kairo erschien und 1881/1882 auch in Mumbai. Daneben erschienen im 19. Jahrhundert auch zweisprachige Ausgaben auf Osmanisch und Persisch.

228 «الفصح والشوارد»; *al-Qāmūs*, 26. Vgl. dazu auch BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 392.

229 Vgl. BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 394. In der Abb. 14 sind die Lemmata für die Wurzeln mit dem Anfangsradikal *kāf* und dem Endradikal *ġīm* abgebildet. Von den 17 Lemmata sind 14 Auslassungen bei *aṣ-Ṣiḥāḥ* im Manuskript rot hervorgehoben, darunter das persische

In *as-Sāq* wird al-Firūzābādī *al-Qāmūs* explizit als einzige Bezugsquelle für die Wörter der Frauen benannt. Im „Eröffnungsgedicht“ erklärt das lyrische Autor-Ich: „Die Ehre [für dieses Buch] gebührt mir und dem Verfasser von *al-Qāmūs* / aus seiner Meerestiefe wurde mein Wort geschöpft“. ²³⁰ Und im ersten Kapitel des ersten Buches erklärt der Erzähler-Autor ausführlicher:

هذا واني قد ألقته [أي الساق] وما عندي من الكتب العربية شئ أراجعه واعتمد عليه غير القاموس * فان كنتي كانت قد فركنتي فاعتزلتها * غير ان مؤلفه [أي الفيروزآبادي] رحمته لم يغادر وصفًا في النساء إلا وذكره * فكانه كان ألهم ان سيأتي بعده من يغوص في قاموسه على جمع هذه اللآلئ في مؤلف واحد متنسق لتكون اعلق بالذهن وارسخ في الذكر * ²³¹

Außerdem hatte ich, als ich es [d. h. *as-Sāq*] verfasst habe, von den arabischen Büchern nur *al-Qāmūs* zur Hand, das ich konsultieren und auf das ich mich stützen konnte, denn meine Bücher konnten mich nicht mehr leiden und so habe mich ihrer enthalten. Sein Autor [d. h. al-Firūzābādī] jedoch, Gott hab ihn selig, hat jedes [Wort zur] Beschreibung der Frauen aufgeführt. Als hätte er durch eine Eingebung geahnt, dass nach ihm jemand kommen und in seinem *Qāmūs* / Ozean tauchen werde, um diese Perlen in einem einzigen Werk fein säuberlich und wohlgefällig aufzureihen, damit sie sich dem Geist besser einprägen und im Gedächtnis tiefer verankern.

In der Tat lassen sich nicht nur die meisten aufgezählten Wörter in *al-Qāmūs* nachweisen, sondern der Text übernimmt auch viele lexikalische Erklärungen wortwörtlich daraus. In diesem Sinne ist *as-Sāq* eine Kurzfassung von *al-Qāmūs* oder ein ‚Best-of‘. Indem *as-Sāq* aber zugleich auch über das Wörterbuch diskutiert, etwa die Auslassung von *ḥayzabūn* (‚alte Frau‘), ²³² ist es an vielen Stellen auch eine Kritik an *al-Qāmūs*. In seinen sprachwissenschaftlichen Werken *Sirr* und vor allem in *al-Ġāsūs* arbeitete aš-Šidyāq diese Kritik systematisch aus und belegte sie materialreich und versetzte damit *al-Qāmūs* am Übergang zur Moderne den Todesstoß.

In der Forschung wurde *as-Sāq* als ein „kleines Wörterbuch“ ²³³ und als ein „lebendiges Wörterbuch“ ²³⁴ bezeichnet, während der Herausgeber Rāfāʿil Kaḥlā es als literarischen Thesaurus vorstellt. ²³⁵ In meiner Lesart ist *as-Sāq* ein literarischer *Qāmūs*-Thesaurus für die Wörter der Frauen, das als ein ‚modernes‘ Archiv für die Besonderheiten der klassischen arabischen Sprache und Kultur dient. In diesem Sinne verfolgt die Enumeration in *as-Sāq* ein pädagogisch-epistemisches Ziel. Es

Lehnwort *kurbağ* (‚Laden‘, ‚Geschäft‘), das auch in *as-Sāq* verwendet wird, vgl. *as-Sāq* 4.17.1: 248. Die Druckfassung aus Kalkutta (1817) betont dagegen die in *aš-Šiḥāḥ* vorkommenden Wörter mit einem ornamentalen Überstrich und die Auslassungen mit einem schlichten Überstrich. Die Druckausgabe verkehrt damit die Betonung und Leserführung der Manuskripte ins Gegenteil, indem sie die Auslassungen – und damit viele *ğarīb*-Wörter – typographisch marginalisiert.

230 «الفضل لي ولصاحب القاموس اذ | من لجه قول غدا مغروفا» *al-Sāq* o.4.6: 24.

231 *as-Sāq* 1.1.7: 48.

232 Vgl. *as-Sāq* 1.18.11: 264. Das Wort ist in *al-Qāmūs* nicht lexikalisiert, wird aber im Lemma *ʿuḍfūt* als morphologisches Wortparadigma verwendet, vgl. *al-Qāmūs*, 678 (ʿḌḤ).

233 «معجم صغير» *ĀŠŪR: al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 30.

234 «معجم حي» *ḤASAN: aš-Šidyāq*, 135.

235 Vgl. *as-Sāq* o.3.1–3: 16–18; KAḤLĀ: *Bibliographie*, 1–2.

möchte den Leser sprachpädagogisch bilden und sein sprachwissenschaftliches Interesse wecken. So bietet es ihm alles Wissenswerte – doch nicht in der „langweiligen Art“ der sprachwissenschaftlichen Bücher, sondern in einer „unerhört neuartigen Weise“.²³⁶ Laut Kaḥlā eröffnet *as-Sāq* damit ein neues Kapitel der Literaturgeschichte und beendet es zugleich, da man diesen lexikographisch-literarischen Stil nicht übertreffen könne.²³⁷

Wortkunst, lexikographische Artefakte und die Spürbarkeit der Zeichen

Diese Übernahme enumerativer Diskurspraktiken der Lexikographie in der Literatur ist keineswegs eine Erfindung aš-Šidyāqs, sondern Teil der klassischen arabischen Literatur, obgleich dieser Aspekt bislang kaum untersucht wurde.²³⁸ In vielen Adab-Traktaten dient die Aufzählung von Synonymen in einer Art *expositio* als linguistische und epistemische Vermessung des Diskussionsgegenstands. In Ibn Qayyim al-Ġawzīyas (gest. 1350) *Rawḍat al-muḥibbīn wa-nuzhat al-muštāqīn* (Der Garten der Liebenden. Ein Spaziergang der Sehrenden) beginnt die Abhandlung mit der Frage, ob die arabischen Wörter für ‚Liebe‘ bedeutungsgleich (*tarāduf*) oder bedeutungsverschieden (*tabāyun*) sind.²³⁹ Und Abū ‘Abdallāh Muḥammad an-Nafzāwī (gest. ca. 1440) erotisches Lesebuch *ar-Rawḍ al-‘āṭir fī nuzhat al-ḥātir* (Der duftende Garten zur Erbauung des Gemüts) enthält je ein Kapitel über die Bezeichnungen für ‚Vulva‘ und ‚Penis‘.²⁴⁰ Dabei mischt er unter die hochsprachlichen Begriffe umgangssprachliche Ausdrücke oder selbsterfundene Epitheta, die in komischer Form „the notorious talent or weakness, foible or mood, that earned the epithet“,²⁴¹ zum Ausdruck bringen, wodurch die Aufzählung eine unterhaltsame Wirkung erzielt. Diese Aufzählungen dienen neben der Exposition, Argumentation und Unterhaltung oft auch „as a touchstone of pride in the richness of Arabic“²⁴² und als Bühne für die Eloquenz eines Autors.

Die arabische Literatur hat auch die *ġarīb*-Wörter archiviert und inszeniert, um sie dem Leser als gehobenen Bildungsschatz nahezubringen. Dabei verwendet ein Text gezielt solche Wörter, die ansonsten wenig Verwendung finden, damit sie sich durch das Lesen beim Leser einprägen. Tarek El-Ariss spricht in Bezug auf *as-Sāq* von einer strategisch-didaktischen „word activation (*tafīl al-mufrādāt*)“.²⁴³ Zugleich macht sich die Literatur oft aber auch über die gekünstelte Ausdrucksweise (*tašadduq*) von

236 «نَظْمٌ بِدِيعٍ»; *as-Sāq* o.2.2: 8.

237 Vgl. *as-Sāq* o.3.3: 18.

238 Für Studien über die klassische arabische Literatur vgl. v. a. BRAY: „Lists and Memory“; vgl. darüber hinaus auch BERGE: *al-Tawḥīdī*, 400–406; GIFFEN: „al-Nafzāwī“, 316–317; HEFTER: *The Reader in al-Jāhiz*, 39–41, 113 *et passim*; MILLER: *More Than the Sum of Its Parts*, 183–261; ich danke Jeannie Miller für die Zurverfügungstellung ihrer Dissertation.

239 Vgl. IBN QAYYIM AL-ĠAWZĪYA: *Rawḍat al-muḥibbīn*, 25–87.

240 Vgl. AN-NAFZĀWĪ: *ar-Rawḍ al-‘āṭir*, 32–44; NAFZĀWĪ: *Der duftende Garten*, 68–94.

241 GIFFEN: „Nafzāwī“, 316–317.

242 GIFFEN: „Nafzāwī“, 317.

243 EL-ARISS: „Review“, 286.

Texten mit *ġarīb*-Wörtern lustig.²⁴⁴ So heißt es etwa in Abū Ḥayyān at-Tawḥīdīs (gest. 1023) satirischem *Aḥlāq al-wazīrayn* (Die Moral der beiden Wesire):

وهو يقول [أي ابن عباد] للتميي الشاعر: كيف تقول الشعر؟ وإن قلته كيف تجيده؟ [...] كيف تروم غاية وأنت لا تعرف ما الزهليق ، وما الهبلع ، وما الغلطي ، وما الجلعج ، وما القهقب [...] وما العرومط ، وما السرومط ، وما التودزي ، وما المكورزي [...] .²⁴⁵

Er [d. h. Ibn ‘Abbād] sagte zu at-Tamīmī, dem Dichter: „Wie willst Du denn dichten? Und wenn Du dichstest, wie willst Du dabei gut sein? [...] Wie willst Du etwas erreichen, wo Du doch nicht weißt, was ein *zihliq* (u. a. ‚ein dicker Esel‘) ist, ein *hibla*‘ (u. a. ‚Bezeichnung für einen Hund‘), eine *‘uṭaliṭ* (‚dickflüssige Milch‘), ein *ġala‘la*‘ (u. a. ‚Mistkäfer‘), eine *qahqab* (u. a. ‚Aubergine‘) [...] und ein *‘arawmaṭ* (?) und ein *sarawmaṭ* (u. a. ‚langes Kamel‘), ein *dawdarā* (‚großer Hoden‘), ein *makwarrā* (u. a. ‚ein Frevelhafter‘) [...]“.

Hier dienen die *ġarīb*-Wörter also nur vermeintlich einer besseren Dichtung.²⁴⁶ Während der Beginn dieser Aufreihung noch ungebunden ist, werden die Wörter im Laufe der Zeit mit einem zweigliedrigen alternierenden Reim geordnet, wie er auch oft in *as-Sāq* zu finden ist. Eine besonders spielerische Form literarischer Inszenierung von *ġarīb*-Wörtern findet sich in den Makamen, allen voran in denen von al-Ḥarīrī, der sich auf die Verwendung von *ġarīb*-Material konzentriert, indem etwa seltene Wörter oder Wortbedeutungen im Doppelsinnwitz (*tawriya*) oder im Kryptogramm verwendet werden. Daraus entsteht, so ‘Abdalfattāḥ Kiliṭū, ein Lärm (*bruit*), der die Kommunikation der Figuren untereinander, aber auch zwischen Text und Leser absichtlich stört und den Sinn erschwert, so dass eine „poétique du voile“²⁴⁷ entsteht. Überspitzt ausgedrückt ist die Makame ein in Prosareim verfasstes pikareskes Narrativ aus *ġarīb*-Wörtern, die häufig in den Marginalien erklärt werden. Diese Tradition findet sich auch in den Makamen Nāṣif al-Yāziġīs, der laut seiner Einleitung erlesene Ausdrücke und Wörter präsentieren möchte, „auf die man nur nach sorgfältiger Prüfung und genauer Durchsicht stößt“.²⁴⁸ Ganz im Sinne der volkspädagogischen Absicht der Nahḍa stellte er bereits in der Erstausgabe dem Leser philologische Erklärungen zu schwierigen Wörtern und Stilfiguren zur Verfügung. Neben der Aufzählung von *ġarīb*-Wörtern und Synonymen zählen dazu aber auch die onomatopoetischen Wörter, denen die lexikographischen Thesauri einen großen Platz einräumen und die auch eine wichtige Rolle in aš-Šidyāqs Theorie der Etymologie spielen.²⁴⁹ So wie aš-Šidyāq in der Reflexion über das *ṭunbūr* lautmalerische Wörter für ‚Töne‘ aufzählt, so verfasst al-Yāziġī in seiner 41. Makame ein enumeratives Gedicht über ‚Töne‘, das folgendermaßen beginnt:

244 Vgl. VAN GELDER: *Sound and Sense*, 222 u. Fußnote 232.

245 TAWḤĪDĪ: *Aḥlāq al-wazīrayn*, 482–483. Ich danke Maurice Pomerantz für diesen Hinweis.

246 Vgl. VAN GELDER: *Sound and Sense*, 222. Zu Ibn ‘Abbāds Dichtungsverständnis vgl. POMERANTZ: *Licit Magic*, 80–86, 187–190.

247 Vgl. KILITO: *Les séances*, 84, vgl. 84–94, 214–227.

248 «التي لا يعثر عليها إلا بعد جهد التنقيب والتفتيح»; AL-YĀZIĠĪ: *Mağma*‘, 2.

249 Vgl. u. a. *Fiqh al-luġa*, 109–116 (Kap. 20), vgl. Kap. 6.3.

هزيم رعد ودوي المطر	هزير ريح وحفيف الشجر
قلقلة المفتاح ضمن القفل	وسواس جلية صليل النصل
صير أقلام على الكتاب ²⁵⁰	زئ قويس وصريف الناب

Das Brausen des Winds und Rascheln des Baums;
das Dröhnen des Donners und Rauschen des Regens
das Klimpern des Schmucks und Rasseln der Klingen;
das Klappern des Schlüssels im Türschloss
Das Sirren des Bogens und das Knirschen des Zahns;
das Quietschen der Stifte auf dem Buch.

Mit dem enumerativen Herausstellen (*ibrāz*) der Besonderheiten und Seltenheiten der arabischen Sprache stellt sich *as-Sāq* also in eine lange Tradition der arabischen Lexikographie und Literatur – und erreicht durch enumerative Frequenz, Länge und Literarizität doch eine ganz eigene Kunst der Aufzählung.

Laut Roman Jakobson besitzt die Sprache sechs unterschiedliche Funktionen, darunter eine referentielle, metasprachliche und poetische Funktion.²⁵¹ Für die Aufzählung spielt die poetische Funktion der Sprache eine wichtige Rolle. In der Reflexion über das *ṭunbūr* beschreibt der Erzähler nicht nur den Klang der Orgel, sondern er inszeniert ihn auditiv in einem „writing aloud“, wie es Mattityahu Peled mit den Worten von Roland Barthes beschreibt.²⁵² Denn während das *ṭunbūr* nur *ṭanṭana* (Klang des *ṭunbūr*) mache, so bringe die Orgel folgende Töne hervor:

طنطنة ودندنة وخنخنة ودمدمة وصلصلة ودربلة وجلجلة وقلقلة وزقزقة ووقوفة وببقعة وفتفتة وطططلة ودققة وقمقة وفرقة²⁵³. [...]

den Klang eines *ṭunbūr*, das Summen einer Fliege, ein Näseln, eine zornige Rede, ein Donnergrollen, den Schlag einer Trommel, ein lautes Geräusch in der Ferne, ein Ächzen des Windes, das Krächzen eines Vogels am Morgen, den Ruf eines Vogels, ein Wassergeräusch im Behälter, den Ton aufeinanderfolgender Wassertropfen, das Geräusch von Hufen auf festem Boden, den Klang eines Pferdehufs, das Geklirr einer Waffe, den Laut beim Zusammenstoß zweier Dinge [...].

Diese Aufzählung besitzt eine referentielle Funktion, indem sie sich nach Jakobson auf den realweltlichen Kontext bezieht, indem sie also auf Laute und Geräusche der Welt verweist und damit metaphorisch das Lautspektrum der Orgel beschreibt.

250 AL-YĀZIGĪ: *Mağma*⁶, 303.

251 Vgl. JAKOBSON: „Linguistik und Poetik“, 88–94; die anderen sind die konative, emotive und phatische Funktion der Sprache.

252 Vgl. PELED: „Enumerative Style“, 129; BARTHES: *Die Lust am Text*, 82–84.

253 *as-Sāq* 1.4.6: 88. Die lautmalerischen Worte besitzen in den unterschiedlichen Wörterbüchern oder auch innerhalb eines Wörterbuchs oft mehrere Bedeutungen, ich habe aus pragmatischen Gründen jeweils nur eine Bedeutung wiedergegeben.

In lexikographischen Texten kommt einer Aufzählung meist eine metasprachliche Funktion zu, indem sie auf den lexikalischen Kode, hier indexikalisch auf das Wortfeld der Töne verweist.²⁵⁴ Eine poetische Funktion bekommt die Liste, wenn sie auf die Botschaft um ihrer selbst willen verweist; dazu noch einmal die zitierte Passage in phonetischer Transkription und poetischer Übersetzung:

*ṭanṭana wa-dandana wa-ḥanḥana wa-damdama wa-ṣalṣala wa-darbala wa-ḡalḡala
wa-qalqala wa-zaqzaqa wa-waqwaqa wa-baqbaqa wa-faqfaqa wa-ṭaqṭaqa wa-daqdaqa
wa-qa'qa'a wa-farqa'a [...].*

ein Schrummen und Summen, Brummeln und Grummeln, Wummern und Bummern,
Dröhnen und Stöhnen, Fiepen und Piepen, Gluckern und Ploppen, Klackern und Klapp-
pern, Klirren und Rumsen [...].²⁵⁵

„Indem sie [d. h. die poetische Funktion] das Augenmerk auf die Spürbarkeit der Zeichen richtet, vertieft diese Funktion die fundamentale Dichotomie der Zeichen und Objekte.“²⁵⁶ Die poetische Funktion der Sprache entsteht, indem „das Prinzip der Äquivalenz von der Achse der Selektion auf die Achse der Kombination“²⁵⁷ projiziert wird. Jede sprachliche Äußerung ist nach Jakobson erstens durch die Selektion äquivalenter Wörter auf der syntagmatischen Achse gekennzeichnet, also die Wahl von *ṭanṭana* aus weiteren möglichen Wörtern für ‚Laute‘, und zweitens durch die Kombination dieser ausgewählten Wörter auf der paradigmatischen Achse, also etwa die Anordnung von *ṭanṭana* vor *dandana* und nicht etwa vor *ḥanḥana*, gekennzeichnet, so dass hier eine ganz eigene „Lauttextur“²⁵⁸ entsteht, die, so El-Ariss, die Sinne des Lesers aktiviert und affiziert (*tafīl al-ḥawāss*).²⁵⁹ Wenn auf der paradigmatischen Achse eine lautliche, syntaktische oder semantische Äquivalenz in Erscheinung tritt, etwa in Form von Reim, Parallelismus oder Metapher, so wird das Zeichen selbst Teil der Botschaft.²⁶⁰

Lautliche, syntaktische und/oder semantische Äquivalenz findet sich in nahezu jeder Aufzählung in *as-Sāq*, da viele Wörter gereimt sind (lautliche Äquivalenz), die Wörter in gleicher Anordnung aufgezählt werden (syntaktische Äquivalenz) und/oder zueinander sinnähnlich (*mutarādif*) sind (semantische Äquivalenz) oder sich durch Metathese und Substitution (*qalb wa-ibdāl*) bilden (morphologische und semantische Äquivalenz). So ist das enumerative Verfahren in *as-Sāq* ein poetisie-

254 «الإصوات»; *as-Sāq* 5.2.1: 412.

255 Diese Übersetzung muss als freie Nachahmung der Onomatopoesie gelten; sie ist von Davies' kongenialer Übertragung inspiriert, die folgendermaßen lautet: „strumming and humming, mumbly and rumbling, jangling and jingling, squeaking and creaking, chirping and cheeping, burbling and barking, clicking and clacking, gnashing and crashing [...]“. *as-Sāq* 1.4.6: 89.

256 JAKOBSON: „Linguistik und Poetik“, 93.

257 JAKOBSON: „Linguistik und Poetik“, 94, kursiv im Original.

258 JAKOBSON: „Linguistik und Poetik“, 114.

259 Vgl. EL-ARISS: „Review“, 288.

260 Vgl. JAKOBSON: „Linguistik und Poetik“, 94–119.

rendes Verfahren nach Jakobson. Doch während für Jakobson die ‚poetische Sprache‘ nur auf dem Äquivalenzprinzip basiert, so beruht sie nach aš-Šidyāq auf dem Äquivalenz- und Differenzprinzip, was die Poetik der ‚poetischen Sprache‘ entscheidend erweitert. Denn Synonyme besitzen nach aš-Šidyāq nie totale Bedeutungsgleichheit, sondern leben von nuancierten Bedeutungsunterschieden, die der Leser selbst entdecken soll. So wird der Leser einerseits mit äußerst umfangreichen (partiellen) Bedeutungsäquivalenzen konfrontiert, andererseits werden ihm (partielle) Bedeutungs*differenzen* suggeriert, diese aber nicht deutlich aufgezeigt, wie es beispielsweise die lexikographischen *furūq*-Werke tun.²⁶¹ Damit wird dem Leser entweder umfangreiche Wörterbucharbeit aufgebürdet oder aber eine lexikalische Unschärfe zugemutet. Die erste Lesart führt den Leser zum Wörterbuch, was den literarischen Text mitunter marginalisiert, wenn der Leser mehr Zeit mit dem Wörterbuch als mit dem Text verbringt und sich dort verliert. In diesem Fall verschiebt sich die Funktion des gesuchten Wortes. Es stellt kein Rätsel mehr dar, das der Leser mit der *Benutzung* des Wörterbuchs lüften soll, sondern es stellt eine Schwelle dar, die den Leser zu einer *Lektüre* des Wörterbuchs und damit letztendlich der Sprache verführen will. Die zweite Lesart mutet dem Leser eine lexikalische Unschärfe zu, die ihn zu eigenen philologisch-literarischen Meditationen anregen kann. Die Aneinanderreihung von Wörtern mit ähnlicher Wortbedeutung und selbem Endradikal kann den Leser etwa zu Reflexionen über die lautsymbolische Eigenbedeutung diverser Buchstaben verführen, eine Theorie, die aš-Šidyāq in seiner „Vorbemerkung“ skizziert.²⁶² Allerdings strebt *as-Sāq* in meiner Lesart keine Lexemautonomie an, also eine völlige Entkopplung von Signifikant und Signifikat.²⁶³ Indem archaische Wörter aus ihrem philologischen Kontext, wie etwa den Belegversen (*šawāhid*), herausgelöst werden und in einen neuen Kontext, wie der Geschichte al-Fāriyāqs

261 Vgl. dazu BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 209–211.

262 Vgl. *as-Sāq* o.2.4–9: 8–12; vgl. auch Kap. 6.1 u. 6.3.

263 Die europäische Décadence-Literatur um 1900 und die literarische Moderne entwickelten eine eigene Lexik, deren Höhepunkt die Lexemautonomie darstellte. „Sie vermag wie selbstverständlich auf ihren ursprünglichen Gegenstand zu verzichten, wird dadurch übertragbar auf beliebige andere Gegenstände und konstituiert auf diese Weise ein neues Verfahren. [...] Das aufgebrochene, ja erledigte Referenzsystem zwischen Signifikant und Signifikat, eigentlich die Dispensierung der gesamten herkömmlichen Semantik, ist bereits hier vollzogen [...]“ WUNBERG: „Historismus, Lexemautonomie und Fin de Siècle“, 30. Für eine Lesart von *as-Sāq*, die mit Lacan eine gewisse Lexemautonomie akzentuiert, vgl. BOU ALI: „Bare Language“, 113–123. In manchen *Studien* zu *as-Sāq* taucht gelegentlich eine lexemautonome Lesart auf. Im Wort *ḍawṭār*, das *as-Sāq* als satirische Bezeichnung für den Bischof verwendet, sieht Boutros Hallaq eine ironische Arabisierung des Worts ‚Doktor‘ (*dottore*), während Raḍwā ‘Āšūr darin eine Zusammenfügung (*naḥt*) von *ḍaw* als dialektale Form von *ḍaw’* (‚Licht‘) und *tār* (eigentlich ‚Ring‘, hier ‚Unterdrückung‘) sieht, die sie als Metapher für die Ungerechtigkeit des Bischofs liest, vgl. HALLAQ: „Un roman“, 247; ‘ĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 83. So inhaltlich berechtigt und inspirierend diese Lesart sein mag, so missachtet sie doch die Quellen, nämlich sowohl *as-Sāq* als auch *al-Qāmūs*. In *as-Sāq* erklärt aš-Šidyāq in der „Vorbemerkung“, was *ḍawṭār* bedeutet: «من يدخل السوق بلا رأس مال فيحتال للكسب» (Jemand, der ohne eigenes Kapital auf dem Markt tätig ist und daher betrügt, um Geld zu verdienen), vgl. *as-Sāq* o.2.11, 14; diese Erklärung ist *verbatim* übernommen aus *al-Qāmūs*, 429 (*DTR*).

im 19. Jahrhundert, gestellt werden, erfolgt meiner Ansicht nach vielmehr eine semantische Neu-Kontextualisierung: Vormoderne Wörter werden in *as-Sāq* bewusst auf eine mögliche ‚moderne‘ Bedeutung hin gelesen – auf eine Bedeutung also, die die Ziele des Nahḍa-Projekts unterstützt und ausdeutet.

Enumeration als poetisches Verfahren entblößt aber nicht nur eine neue kontextuelle Bedeutung, sondern öffnet einen neuen Blick auf den Zeichenkörper. So kann die Enumeration nach Roland Barthes einen Codewechsel erreichen. In *Le plaisir du texte* beschreibt Barthes die Lust, wie bei einer detaillierten Beschreibung eines Tischtuchs nicht mehr die genaue Beschreibung des Tischtuchs im Vordergrund steht, sondern die Präsentation der Wörter, die das Tischtuch beschreiben. Durch die Überpräzisierung der Nebensächlichkeit vollzieht sich ein Codewechsel, der das „lexikographische Artefakt“²⁶⁴ in den Mittelpunkt stellt und das Wort (Signifikant) als Kunstwerk um seiner selbst willen entblößt.

Diese entblößende Wirkung entfalten nicht nur die Aufzählungen im engeren Sinne, sondern auch die Einstreuungen von *ġarīb*-Wörtern im ganzen Text. Während der Erzähltext in einfachen und klaren *faṣīḥ*-Wörtern verfasst ist, fallen die eingestreuten schwer verständlichen *ġarīb*-Wörter wie auch die aufgezählten Synonyme umso deutlicher auf. Die aufgelisteten, aufgezählten und eingestreuten Wörter knüpfen im Text ein Netz, das ich mit Wolf Schmid's Begriff der ‚Wortkunst‘ terminologisch fassen möchte. In *Elemente der Narratologie* spricht Schmid in Bezug auf die Literatur der Moderne um 1900 von einer literarischen Stilisierung als „ornamentale Prosa“,²⁶⁵ die er auch – unter Rückgriff auf einen formalistischen und symbolistischen Begriff – als Wortkunst im Gegensatz zur Erzählkunst beschreibt. Während die Erzählkunst den Schwerpunkt auf die referentielle Funktion der Sprache lege, nämlich das Erzählen einer Geschichte durch eine zeitlich-kausale Verknüpfung von Ereignissen, lege die Wortkunst den Schwerpunkt auf die poetische Funktion der Sprache, nämlich das Herausstellen der ästhetisch-sprachlichen Faktur durch lautliche und semantische Äquivalenzen, wie etwa Reim, Paronomasie oder Leitmotivik, und schwäche damit die Narrativität des Textes. Damit ist Wortkunst „das Ergebnis einer Überdeterminierung des Erzähltexts durch das ‚Sprachden-

264 „In *Bouvard und Pécuchet* lese ich den folgenden Satz, der mir Lust macht: ‚Tischtücher, Betttücher, Handtücher hängen, mit Holzklammern an gespannten Leinen festgemacht, vertikal herab.‘ Ich genieße hier einen Exzeß an Präzision, eine Art manische Exaktheit der Sprache, einen Beschreibungswahnsinn (wie man sie in den Texten von Robbe-Grillet wiederfindet). Man wohnt dem folgenden Paradox bei: Die literarische Sprache wird in ebenjenem Maße erschüttert, überholt, *ignoriert*, wie sie sich der ‚reinen‘ Sprache, der essentiellen Sprache, der grammatischen Sprache anpaßt (diese Sache ist wohlgemerkt nur eine Idee). Die hier zur Debatte stehende Exaktheit resultiert nicht aus einer Steigerung an Sorgfalt, sie ist kein rhetorischer Mehrwert, als ob die Dinge *von Mal zu Mal besser* beschrieben würden – sondern aus einem Codewechsel: Das (weit entfernte) Modell der Beschreibung ist nicht mehr der oratorische Diskurs (es wird rein gar nichts ‚ausgemalt‘), sondern eine Art lexikographisches Artefakt.“ BARTHES: „Die Lust am Text“, 36–37, kursiv in der Übersetzung.

265 SCHMID: *Elemente der Narratologie*, 146.

ken‘ der Poesie und durch spezifisch poetische Verfahren wie Paradigmatisierung, Rhythmisierung, Bildung thematischer und formaler Äquivalenz“.²⁶⁶

In diesem Sinne lässt sich das Wortnetz in *as-Sāq* als Wortkunst beschreiben, das die Narration schwächt, indem sie nicht die Bedeutung, sondern die Spürbarkeit und Unschärfe der Wörter hervorhebt. Die Enumeration teilt mit der Reflexion die Schwächung der Narration, während sich Reflexion von Enumeration dadurch unterscheidet, dass sie die referentielle Funktion der Sprache beibehält.

Ist damit Enumeration das ‚Andere‘ der Narration, wie es gelegentlich in den Studien zur Enumeration anklingt?²⁶⁷ In *as-Sāq* wird für ‚Aufzählung‘ an zentralen Stellen der Begriff *sard*²⁶⁸ verwendet. Ibn Manẓūr’s (gest. 1311) Wörterbuch *Lisān al-‘arab* (Die Zunge der Araber) definiert „*sard* in der Sprache: das Hinzufügen einer Sache zu einer anderen, in wohlgeordneter Form, so dass eine Sache unmittelbar auf die andere folgt.“²⁶⁹ Als ununterbrochene, meist schnell aufeinanderfolgende Wiedergabe wurde es für das ununterbrochene Rezitieren von koranischen Suren oder prophetischen Aussprüchen verwendet, zugleich aber auch für die Aufzählung von Wörtern, so wie es auch in *as-Sāq* gebraucht wird. Im modernen Sprachgebrauch, noch nicht aber in *as-Sāq*, wird *sard* als *terminus technicus* für ‚Erzählung‘ und *sardiya* als der für ‚Narratologie‘ verwendet.²⁷⁰ Versteht man das Konzept *sard* aber als eine Form der Textur, nämlich als ununterbrochene und geordnete Aufeinanderfolge von Elementen zu einem Text, dann können Narration und Enumeration sich zu einem Gewebe verbinden. Wie Erzählung und Aufzählung als Literatur zusammenwirken, lässt sich in *as-Sāq* trefflich zeigen.

3.5 Fazit: *as-Sāq* als makamesker Text?

In diesem Kapitel habe ich das Buch *as-Sāq* als ein arabisch-europäisches Gemeinschaftswerk und Buchkunstwerk vorgestellt, das von Paris aus ein arabisches und europäisches Publikum erreicht und dort einen lange schwelenden beziehungsweise kurz auflodernden Skandal verursacht (Kapitel 3.1). Den Text *as-Sāq* habe ich als ein Gewebe aus Narration (Kap. 3.2), Reflexion (Kap. 3.3) und Enumeration (Kap. 3.4) beschrieben, als ein literarisch-lexikographisches Gesamtkunstwerk. Mit diesem Ansatz möchte ich ein Textverständnis vorstellen, das nicht von Gattungsfragen oder Makrostrukturen dominiert wird, sondern stattdessen für Schreibweisen oder

266 SCHMID: *Elemente der Narratologie*, 147. Schmid zählt dazu u. a. Rainer Maria Rilkes (1875–1926) *Weise von Leben und Tod des Cornets Christoph Rilke* (1904). Zur ornamentalen Prosa insgesamt vgl. SCHMID: *Elemente der Narratologie*, 146–152.

267 Vgl. dazu COTTON: *Die Listen*, 131–154; JUNG: „Length That Matters“; BRAY: „Lists and Memory“, 211.

268 Vgl. *as-Sāq* o.2.2: 8, *as-Sāq* o.3.1: 16, *as-Sāq* 1.1.15: 40.

269 «السرد في اللغة: تَقْيِمةُ شيء إلى شيء تأتي به مُتَّسِقًا بعضه في اثر بعض متتابعًا.»; *Lisān al-‘arab*, Bd. 4, 195 (SRD).

270 Ein älterer Begriff für ‚Narratologie‘ bzw. Erzählkunst ist *fann sard al-aḥbār*, der noch die Abfolge der *aḥbār* als Grundlage der Narration deutlich macht, vgl. *Arabisches Wörterbuch*, 565 (SRD).

Mikrostrukturen offen ist (Kap. 3.1). Als eine der zentralen Schreibweisen von *as-Sāq* habe ich die makameske Schreibweise genannt (Kap. 2.1). Was bedeutet es für das Verständnis des Textes, so möchte ich abschließend fragen, wenn man *as-Sāq* als makamesken Text liest?

In *as-Sāq* finden sich vier Kapitel, die als ironische Meta- oder experimentelle Neo-Makamen bezeichnet werden können, während der Gesamttext nicht die Gattungskonventionen der klassischen Makame erfüllt. So folgt er etwa nicht der narrativen Makrostruktur bestehend aus *isnād*, Einleitung, Episode, Wiedererkennung und Ende und verzichtet etwa auf die sprachliche Makrostruktur eines durchgängigen Prosareims.²⁷¹ Weil der Text über die vier Makamen-Kapitel hinaus jedoch dennoch in der Mikrostruktur Anleihen an typische Schreibweisen der Makame aufweist, die vor allem für die Narration und Enumeration der Textur relevant sind, kann man *as-Sāq* mit Goldziher als eine „*makama*-type composition“²⁷² lesen, als einen makamesken Text.

Der Text erzählt in anekdotischer Form von pikaresken Protagonisten, die durch ihren sprachlichen Witz und ihre rhetorischen Fähigkeiten in unterschiedlichen arabischen und europäischen Gemeinschaften kulturelle Wertschätzung und gelegentlich auch materielle Zuwendung erhalten, wie dies in den klassischen Makamen der Fall ist²⁷³ – oder aber diese ‚ungerechtfertigterweise‘ nicht erhalten. Die soziokulturelle Prekarität der Protagonisten kann, so eine unausgesprochene Erwartung, durch die hervorragende Beherrschung der klassischen arabischen Sprache in der arabischen Welt und in Europa in eine soziokulturelle Selbstbehauptung münden. Damit ist *as-Sāq* eine episodenhafte Erzählung über die soziokulturelle Bedeutung und Macht der arabischen Sprache im 19. Jahrhundert.

Wie auch die Makamen zeigt *as-Sāq* ein gesteigertes literarisch-philologisches Interesse an archaischen *ḡarīb*-Wörtern, an bedeutungsähnlichen *mutarādif*- und *mutaḡānis*-Wörtern, an Stilfiguren der *tawriya* (Doppelsinnwitz) und des *tagnīs* (Paronomasie) und am kunstvollen *saḡʿ* (Prosareim), die den Leser sowohl belehren als auch unterhalten sollen.²⁷⁴ Der Text oszilliert zwischen Strategien der Verschleierung und Entblößung der Wortperlen, die mitunter eine Desemantisierung und Umwertung der Sprache an der Schwelle zur Moderne bewirken. Damit ist *as-Sāq* eine literarisch-lexikographische Sammlung und Inszenierung der Besonderheiten und Vorzüge der arabischen Sprache und ihrer Relevanz für die Nahḍa.

Liest man *as-Sāq* als makamesken Text, kann man damit zunächst narrative und sprachliche Mikrostrukturen des ‚Makamesken‘ in *as-Sāq* erfassen, und zwar auch dort, wo die Makrostruktur des Textes nicht unbedingt einer Makame ähnelt. So lassen sich etwa in den Ehedialogen oder Wortlisten makameske Momente ent-

271 Vgl. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 45–53; STEWART: „The Maqāma“, 146–147.

272 GOLDZIHNER: *Jelentés*, 29, übers. v. Tom Szerecz; vgl. auch GOLDZIHNER: „Mohammedan Public Opinion“, 99.

273 Vgl. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 56–58; STEWART: „The Maqāma“, 146–148.

274 Vgl. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 58; KILITO: *Les séances*, 84–94; 214–227.

decken, etwa in einer subversiven Politik der *tawriya* oder einer Poetik von lexikographischem Lärm und Bedeutungsschleier,²⁷⁵ die mit den Begrifflichkeiten von Wolf Schmid gesprochen, Erzählkunst und Wortkunst auf Augenhöhe zusammenbringen. Die ästhetische Unterhaltung bedeutet hier immer auch intensive Auseinandersetzung mit der Sprache.

Zugleich kann man *as-Sāq* aber nicht ausschließlich als makamesken Text lesen, da er viele weitere Schreibweisen aufweist. Zu anderen wichtigen Schreibweisen zählt etwa eine ‚romanhafte‘ Schreibweise, die aus den anfänglichen Anekdoten eine zunehmend einheitliche Erzählung formt, sich zunehmend für die psychologische Entwicklung der Protagonisten interessiert und im Stil der illusionsstörenden britischen Romane des 18. Jahrhunderts²⁷⁶ eine humoristische Metapoetik mit einer essayistischen Zeitkritik verbindet.

Ist *as-Sāq* also doch ein Protoroman, ein Vorläufer des arabischen Romans? Oder ist er gar ein „roman arabe contemporain“,²⁷⁷ wie Edmond Combarel 1865 schreibt? Eine solche makrostrukturelle Klassifizierung liest den Text teleologisch auf den arabischen Roman hin und versperrt anachronistisch den Blick darauf, dass es „ein Text zahlreicher Traditionen“²⁷⁸ ist, wie Barbara Winckler sagt. In diesem Sinne ist *as-Sāq*, in meiner Lesart, weder eine ‚Postmakame‘ noch ein ‚Protoroman‘, wohl aber ein Text mit makamesken und romanhaften Schreibweisen – neben weiteren anderen.

Für mein Verständnis der Entblößung der Wörter ist die makameske Schreibweise aber richtungsweisend, weil sie – in meiner Lesart – die Tradition des arabischen Sprachdenkens im literarischen Prosatext verkörpert, die die in der gegenwärtigen Literatur- und Kulturwissenschaft häufig (bewusst oder unbewusst) praktizierte Priorisierung der Narration unterläuft und die Leser nötigt, den Erzähltext quasi gegen den Strich zu lesen: Die aufdringliche Wortkunst verschwindet hier nicht als sprachlicher Schmuck hinter der Erzählung, sondern wird ein Teil von ihr, während die Erzählkunst zu einer vertieften ästhetischen und lexikographischen Sprachdurchdringung führt. Wie aber kann man eine Erzählung als Sprachinszenierung und Sprachbelehrung lesen? Wie verbindet sich essayistische Reflexion mit Sprachbetrachtung und Sprachfühlen? Und wie können Wortlisten die Welt erzählen und kommentieren? Mit diesen und ähnlichen Fragen beschäftigt sich meine Studie anhand von *as-Sāq* und seinem Textgewebe aus Narration, Reflexion und Enumeration.

275 Vgl. NEUWIRTH: „The Double Entendre (*tawriya*) as a Hermeneutical Stratagem“, KILITO: *Les séances*, 84–94, 214–227.

276 Vgl. WOLF: *Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst*, 509–551.

277 COMBAREL: „Deuxieme Feuille“, 1.

278 WINCKLER: „Jenseits der Dichotomien“, 58.

فقد تركنا لكم اللغة تتصرفون فيها كيفما شئتم فلم لا
تتروكون لنا خواطرننا وافكارنا وهي ليست من الحركة
ولا السكون¹ *

Wir [Frauen] haben euch [Männern]
die Sprache überlassen, damit ihr über
sie verfügen könnt, wie es euch gefällt.
Warum also lasst ihr uns nicht unsere
Gefühle und Gedanken, die weder vo-
kalisiert noch unvokalisiert sind?
al-Fāriyāqiya in *as-Sāq*

Il faut que la femme écrive par son corps,
qu'elle invente la langue imprenable
qui crève les cloisonnements, classes et
rhétoriques, ordonnances et codes [...].²
Hélène Cixous: *Le rire de la Méduse*

4. Geschlecht: Weiblichkeit als Figuration von Kritik

as-Sāq handelt von einer starken arabischen Frau namens al-Fāriyāqiya. Sie ist in vielerlei Hinsicht „the antithesis of the conventional stereotype of the submissive and downtrodden Oriental woman“.³ Diese Figur verkörpert eine literarische Auseinandersetzung *avant la lettre* mit der sogenannten ‚neuen Frau‘, einer zentralen Denkfigur der Nahḍa. Im Mittelpunkt der folgenden Analyse steht nicht das Bild der Frau, also nicht die Repräsentation von Geschlechtsidentität, sondern der Umgang mit Weiblichkeit, also die Verhandlung von Geschlechterrollen. Dabei frage ich nach der sprachlich-literarischen Art und Weise dieser Verhandlungen in *as-Sāq* und nach ihrem zeitkritischen Telos. Was *macht* der Text, wenn er die lobenswerten und tadelnswerten Eigenschaften der Frauen aufzeigt? In der Auseinandersetzung mit der Frau figuriert Weiblichkeit, so meine These, als kritische Entblößung von Männlichkeiten, denn das ‚andere Geschlecht‘ ermöglicht einen ‚anderen Blick‘ auf die Gesellschaft und Kultur. Die Auseinandersetzung mit Weiblichkeit, so meine These, ermöglicht eine fundamentale männliche Selbstkritik.

1 *as-Sāq* 4.9.10: 134.

2 CIXOUS: „Le rire de la Méduse“, 48. „Es ist unerlässlich, daß die Frau mit ihrem Körper schreibt, daß sie die unbezwingliche Sprache erfindet, die die Abschränkungen, Klassifizierungen und Rhetoriken, Vorschriften und Kodierungen kaputtschlägt.“ CIXOUS: „Das Lachen der Medusa“, 51.

3 ROPER: *Malta*, 220, Fußnote 500.

4.1 Frühe Frauendebatten der syro-libanesischen Nahḍa

Die Andere der Zivilisation

Das 19. Jahrhundert ist, mit al-Fāriyāq gesprochen, „das Zeitalter der Zivilisation und Güte gegenüber den Frauen“.⁴ Die männliche Güte gegenüber den Frauen erwähnt der Protagonist nicht zufällig in Zusammenhang mit dem Zeitalter der Zivilisation, vielmehr ist die Frauendebatte in der Nahḍa ein fester Bestandteil des Zivilisationsdiskurses. Ohne die Bildung der Frau, so die damals weit verbreitete Auffassung, gäbe es keinen Fortschritt der Gesellschaft. Oder wie es aš-Šidyāq formuliert haben soll: „Es gibt keine Nahḍa des Ostens ohne die Nahḍa der Frau.“⁵

Der moderne Diskurs der Zivilisation entstand in der europäischen Epoche der Aufklärung und im Vorfeld der Französischen Revolution. Mit dem Begriff *civilisation* bezeichneten die französischen *philosophes* zunächst einen universalen „triumph and development of reason“,⁶ den später die Kolonialmacht Frankreich mit ihrer *mission civilisatrice* sowie weitere westliche Kolonialmächte exklusiv für sich in Anspruch nahmen.⁷ Das Konzept der Zivilisation, so erfolgreich es war, wurde sowohl inner- wie außerhalb Europas auf jeweils unterschiedliche Weise adaptiert und verändert, führte dabei jedoch immer die wertende Dichotomie zwischen Zivilisation und Barbarei ein. Bemerkenswerterweise wurde die Barbarei nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der eigenen Landesgrenzen lokalisiert. Im Falle Frankreichs etwa galten nicht nur die fernen Länder, sondern auch die für die Stadtbewohner ‚ferne‘ Landbevölkerung als barbarisch.⁸

Im Arabischen wurde der moderne Begriff *tamaddun* erstmals von Rifāʿa aṭ-Ṭaḥṭawī in seinem 1834 publizierten Pariser Reisebericht *Taḥliṣ* verwendet.⁹ Darin unterscheidet er in hierarchisierender Weise zwischen den „Wilden“, die nicht lesen und schreiben können, den „Barbaren“, die ohne Kunstfertigkeit lesen und

4 «عصر التقدم والرفق بالنساء»; *as-Sāq* 4.16.14: 246.

5 «لا نهضة للشرق إلا بهضة المرأة»; AṢ-ṢULḤ: *aš-Šidyāq*, 203. Allerdings liefert aš-Ṣulḥ keinen Beleg für dieses Zitat.

6 SCHAEBLER: „Civilizing Others“, 9.

7 Zur Begriffsgeschichte von *civilisation* vgl. SCHAEBLER: „Civilizing Others“, 7–10. Der Begriff der *mission civilisatrice* entstand erst in den 1870ern.

8 Vgl. SCHAEBLER: „Civilizing Others“, 10–12.

9 In der Vormoderne diskutierte u. a. Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) in seiner *Muqaddima* (Die Einleitung) den verwandten Begriff *ʿumrān* (‚Zivilisation‘, ‚Kultur‘). Ibn Ḥaldūn fasst darunter aber – anders als die Nahḍa – sowohl die nomadische (*ʿumrān badawī*) wie auch die sesshafte Kultur bzw. Zivilisation (*ʿumrān ḥaḍarī*), vgl. SCHAEBLER: „Civilizing Others“, 16–17; ABU-ʾUKSA: *Freedom in the Arab World*, 54–72. In Bezug auf eine frühe arabische (aber nicht arabischsprachige) Verwendung von ‚Zivilisation‘ weist Wael Abu-ʾUksa darauf hin, dass Nemir Effendi (alias Luṭfī Nimr), ein Sprecher der ägyptischen Gesandtschaft in Frankreich, in einem französischsprachigen Brief an Napoleon bereits 1801 von Ägypten als ‚zivilisiert‘ spricht, vgl. ABU-ʾUKSA: *Freedom in the Arab World*, 50. Für Studien zum Konzept der ‚Zivilisation‘ in der frühen Nahḍa vgl. ABU-ʾUKSA: *Freedom in the Arab World*, 50–83; DĀĞIR: *al-ʿArabiya wa-t-tamaddun*, 125–135; FAḤRĪ: *al-Ḥarakāt al-fikrīya*, 25–55; HILL: *Utopia and Civilisation*, 84–135; SCHAEBLER: „Civilizing Others“, 22–28; ZACHS: *The Making of a Syrian Identity*, 67–75.

schreiben können, und den „Leuten [...] der Zivilisation“.¹⁰ Im Jahr 1870 fand das Wort *tamaddun* erstmals Eingang in ein arabisches Wörterbuch, nämlich in Buṭrus al-Bustānis *Muḥīṭ al-muḥīṭ*.¹¹ Demnach bedeutet das Verb *tamaddana* „[der Mann] zivilisiert sich selbst, das heißt er nimmt die Moral der Städte an und gelangt aus dem Zustand der Rohheit, Barbarei und Unwissenheit in den der Eleganz, der Geselligkeit und des Wissens.“¹² Während sich der arabische Zivilisationsdiskurs an den äußeren Grenzen von der vermeintlichen Barbarei Afrikas oder Indiens abgrenzte und sich mit der Zivilisation Europas verglich, entdeckte er auch innerhalb der eigenen Gesellschaft Grenzen zur Barbarei, besonders in Bezug auf die arabischen Frauen, da diese nicht lesen und schreiben konnten. Die arabische Frau, so könnte man überspitzt formulieren, war in der Nahḍa die ‚Andere der Zivilisation‘. Um diese Unzivilisiertheit in der eigenen Gesellschaft auszumerzen, unternahm die Nahḍa eine Art *mission civilisatrice* der Frau, indem diese zum Erziehungsobjekt des arabischen Mannes wurde.

Im Gesamtwerk aš-Šidyāqs stößt man immer wieder auf ein tiefsitzendes Misstrauen gegenüber den machtvollen Dichotomien des Zivilisationsprojekts.¹³ In seinem Artikel „Fi at-tamaddun“ (Über die Zivilisation, 1861) in *al-Ġawāʾib* kritisiert er etwa die Europäer dafür, sich selbst als absoluten Maßstab der Zivilisation zu verstehen und damit den anderen Völkern ihre Sitten aufzuzwingen, ohne deren Vorstellungen zu berücksichtigen, während die Europäer sich selbst in vielerlei Hinsicht unzivilisiert verhielten.¹⁴ Diese Sensibilität zeigte sich auch in aš-Šidyāqs Auseinandersetzung mit der Frauenfrage. Während einerseits sein Denken tief im Projekt der Nahḍa verwurzelt war, problematisierte und überschritt es andererseits viele Geschlechtergrenzen der ‚neuen Frau‘¹⁵ des 19. Jahrhunderts. Dabei muss man innerhalb von aš-Šidyāqs Gesamtwerk zwischen dem literarischen *as-Sāq* der mittleren Schaffensphase und den journalistischen Artikeln in *al-Ġawāʾib* aus der späten Schaffensphase unterscheiden. In *al-Ġawāʾib* setzt sich aš-Šidyāq im Gestus

10 «أهل [...] التمدن», «البرابرة», «المهل»; AT-ṬAḤṬĀWĪ: „Tahliṣ“, 22. Zu den Wilden zählt er u. a. die Schwarzen Afrikas, zu den Barbaren u. a. die arabischen Beduinen, zu den Leuten der Zivilisation die Bewohner Ägyptens, der Bilād aš-Šām und vieler europäischer Länder.

11 In Albert de Biberstein Kazimirskis (1808–1887) *Dictionnaire arabe-français* aus dem Jahr 1860 taucht *tamaddun* als „État social, policé“ auf, vgl. *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 2, 1079 (MDN); SCHAEBLER: „Civilizing Others“, 24.

12 «تَحَلَّقَ [الرجل] باخلاق أهل المدن وانتقل من حالة الخشونة والبربرية والجهل إلى حالة اللطف والانس والمعرفة». *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, Bd. 2, 1959 (MDN).

13 Vgl. dazu El-Ariss’ Analyse der „Aversion to Civilization“ in aš-Šidyāqs Reisebericht *Kašf* in EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 53–87.

14 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fi at-tamaddun“ (2001); für eine Diskussion von aš-Šidyāqs Zivilisationsbegriff vgl. ABU-ʾUKSA: *Freedom in the Arab World*, 50–53, 58–80; DĀĠIR: *al-ʿArabiya wa-t-tamaddun*, 127–135; AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 741–745.

15 Qāsim Amīn (1863–1908), einer der prominentesten männlichen Frauenrechtler der ägyptischen Nahḍa, veröffentlichte 1900 die einflussreiche Schrift *al-Marʾa al-ġadida* (Die neue Frau). In terminologischer, aber nicht notwendigerweise inhaltlicher Anlehnung daran verwende ich den Begriff ‚neue Frau‘ bzw. ‚neuer Mann‘ für reformorientierte Weiblichkeits- bzw. Männlichkeitsvorstellungen der Nahḍa.

eines journalistischen Intellektuellen¹⁶ mit der sozialen Frauenfrage auseinander, der die Probleme klar benennt und meist konkrete Lösungsstrategien vorschlägt. In *as-Sāq* dagegen greift er als exzentrischer Literat sprachliche und poetische Topoi der Frauen auf, integriert sie in seine Narration, Reflexion und Enumeration und dekonstruiert sie dabei. Während er als Journalist in didaktischer Form also die pragmatischeren Ziele verfolgte, so entwickelte er als Literat in experimenteller Form die radikaleren Gedanken. Zu seinen radikalsten Denkanstößen in *as-Sāq* zählt die Transformation der Frau vom Erziehungsobjekt zum Kritikersubjekt.

Die Debatte über die Stellung der Frau begann in der syro-libanesischen Nahḍa in den 1820er und 1830er Jahren unter anderem in Auseinandersetzung mit den evangelikalen Missionaren und wurde besonders wirkungsvoll durch Buṭrus al-Bustānī „Ḥiṭāb fi taʿlīm an-nisāʾ“ (Rede über die Bildung der Frauen) angestoßen, die dieser 1849 vor der al-Ġamʿiyya as-sūriyya li-ktisāb al-ʿulūm wa-l-funūn (Syrische Gesellschaft zur Erlangung der Wissenschaften und Künste) hielt.¹⁷ Sie enthält bereits nahezu alle wesentlichen Argumente der Befürworterinnen und Befürworter der Frauenbildung, so dass ich hier exemplarisch auf sie eingehen möchte.¹⁸ Die Frau, so al-Bustānī, erleide oft ein Leben wie ein niederes Vieh, indem sie entweder als Arbeitssklavin diene oder im Haus eingeschlossen werde. Zwar sei die Frau von Natur aus anders als der Mann beschaffen, Gott aber habe ihr sittliche und geistige Fähigkeiten verliehen, die entfaltet werden müssten, und somit habe die Frau dieselben Rechte wie der Mann.¹⁹ Sein Ziel sei daher, die Frau in den Stand des Wissens zu erheben (*inhād*) und gleichzeitig die Männer dazu zu bewegen, die Lage der Frau zu verbessern (*iṣlāḥ*) und sie aus der Dekadenz (*inḥiṭāṭ*) zu befreien, wie er mit dem später gängigen Vokabular der Nahḍa sagt.²⁰ Für die Gegner der Frauenbildung, so stellt es al-Bustānī dar, verstärke Bildung nur die schlechten Eigenschaften der Frau,

16 Zur Entstehung des Intellektuellentypus im 19. Jahrhundert vgl. HAMZAH: „The Making of the Arab Intellectual“, 1–2; Hamzah (Hrsg.): *The Making of the Arab Intellectual*.

17 AL-BUSTĀNĪ: „Fi taʿlīm an-nisāʾ“. Diese Rede wurde 1852 von al-Bustānī in den gesammelten Schriften der al-Ġamʿiyya as-sūriyya veröffentlicht und 1882 in gekürzter Form in *al-Ġinān*. Sie gilt häufig als Beginn der Debatte über die arabischen Frauen, auch wenn Asʿad Yaʿqūb al-Ḥayyāt in seinem 1847 veröffentlichten Reisebericht *A Voice From Lebanon with the Life and Travels of Assaad Y. Kayat* bereits ähnliche Forderungen nach einer Frauenbildung formulierte, vgl. dazu KALLĀS: *al-Ḥaraka an-nisāʾiyya al-fikriyya*, 54–55. Vor diesem Hintergrund gehen Fruma Zachs und Sharon Halevi davon aus, dass ähnliche Gedanken im Beiruter Kreis um al-Bustānī, zu dem u. a. Nāṣif al-Yāziḡi und Miḥāʾil Mišāqa (1800–1888) gehörten, schon länger diskutiert wurden, bevor sie in Reden und später auch in den Medien veröffentlicht wurden, vgl. ZACHS/HALEVI: *Gendering Culture*, 21. Der protestantische Konvertit al-Bustānī ist dabei innerhalb des Frauen- und Erziehungsdiskurses der amerikanischen presbyterianischen Mission zu verorten, vgl. dazu u. a. FLEISCHMANN: „Evangelization or Education“, 265–271. Christine B. Lindner macht darauf aufmerksam, dass seine Ehefrau Raḥil al-Bustānī (1823–1894) eine große, wenn auch bislang wenig beachtete Rolle für den Frauendiskurs ihrer Zeit und ihres Mannes spielte, vgl. LINDNER: „Raḥil ʿAta al-Bustani“.

18 Für Diskussionen dieser Rede vgl. FAḤRĪ: *al-Ḥarakāt al-fikriyya*, 125–129; KALLĀS: *al-Ḥaraka al-fikriyya an-nisāʾiyya*, 24–31; ZACHS: „Feminism for Men“; ZEIDAN: *Arab Women Novelists*, 24.

19 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Fi taʿlīm an-nisāʾ“, 188.

20 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Fi taʿlīm an-nisāʾ“, 187.

als legte man Gift in das Maul einer Natter, während Bildung für ihn wie ein Gegengift wirke, das man einem Kranken zur Heilung verabreicht.²¹ Denn erst durch die Bildung könne die Frau ein nützliches Mitglied der Gesellschaft werden, nämlich in ihrer Funktion für Kinder, Haushalt und Ehemann. Diese gebildete Frau ist für al-Bustānī der Inbegriff „der zivilisierten Frau“.²² Zwar sei die Zivilisationsgrad der arabischen Frau bereits höher als etwa der der indischen Frau, im Vergleich zu dem der europäischen Frau aber müsse sie noch viel Bildung erwerben.²³

Konkret fordert al-Bustānī Frauenbildung in Bezug auf die Religion, die Sprache, das Lesen, das Schreiben, die Kindererziehung, die Haushaltsführung, die Geographie, die Geschichte und das Rechnen.²⁴ Es sei wichtig für eine Frau, sich sprachlich korrekt ausdrücken zu können, denn als Mutter und Erzieherin ihrer Kinder habe sie den größten Einfluss auf die Sprache der Gesellschaft. Auch Fremdsprachen solle sie erlernen, um Zugang zu sprachlich hochwertigen Schriften zu haben, denn die arabischen Schriften für Frauen, Kinder und einfache Leute legten keinen Wert auf eine hochwertige Sprache. Die Frau müsse das Lesen erlernen, denn Bücher könnten sie in unverzichtbarer Weise an ihre weltlichen und religiösen Pflichten erinnern. Ebenso müsse eine Frau das Schreiben erlernen, um ihre Gedanken auch dort einbringen zu können, wo sie selbst nicht anwesend sein könne oder dürfe, etwa in exklusiven Männerzirkeln.

Kurzum, Frauenbildung habe erstens für die Frau den Nutzen, von einem „reinen Werkzeug ohne Stimme und Meinung“ zu einem „wichtigen Mitglied der Gesellschaft [zu werden], an der sie mit Empfindungen, Meinung und Arbeit teilhat“.²⁵ Frauenbildung ermögliche es zweitens dem Mann, in seiner Ehefrau eine Kindererzieherin, Haushälterin, Partnerin seiner Gedanken und Gefühle und Freundin für Rat und Tat zu finden. Darüber hinaus habe die Frauenbildung drittens für die Kinder den Nutzen, eine gute Erziehung durch die Mutter zu erhalten, was umso wichtiger sei, da der Vater sich die meiste Zeit außer Haus aufhielte. Über ihre Kinder übe die Frau also den größten Einfluss auf die Gesellschaft aus und sei in diesem Sinne die „Herrin über das Sein“²⁶ der Kinder, Familie und Gesellschaft.

Für al-Bustānī und viele spätere Befürworterinnen und Befürworter der Frauenbildung war diese in erster Linie ein Mittel, mit dem die Gesellschaft zivilisatorische Fortschritte macht, ohne dabei die Geschlechterordnung der urban-bourgeoisen Gesellschaft grundsätzlich in Frage zu stellen.²⁷ So ist die Entstehung der männlichen Frauendebatten auch als Reaktion auf eine „crisis in Arab masculinity“²⁸ zu verste-

21 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Fī taʿlīm an-nisā“, 184.

22 «المراة المتدبة»; AL-BUSTĀNĪ: „Fī taʿlīm an-nisā“, 195.

23 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Fī taʿlīm an-nisā“, 186.

24 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Fī taʿlīm an-nisā“, 190–191.

25 «عضواً محملاً للجاعة يشاركها في الحاسيات والرأي والعمل», «مجرد آلة منفعة لا صوت لها ولا رأي»; AL-BUSTĀNĪ: „Fī taʿlīm an-nisā“, 192.

26 «سيدة الكون»; AL-BUSTĀNĪ: „Fī taʿlīm an-nisā“, 195.

27 Vgl. ZACHS: „Cultural and Conceptual Contributions“, 159; ZACHS: „Feminism for Men“, 127–128.

28 Vgl. ZACHS: „Feminism for Men“, 114; zu weiterführender Literatur vgl. auch Fußnote 3, 390.

hen, wie Fruma Zachs betont, die durch einen verstärkten Austausch mit Europa ausgelöst wurde. „Male intellectuals felt the need to find solutions to safeguard their traditional/patriarchal status while still promoting societal progress adhering.“²⁹ So wurden der Frau die Rollen der Mutter, Haushälterin und Ehefrau zugewiesen, die zugleich eng begrenzt waren. Am Ende seiner Rede warnt daher al-Bustānī die Frau eindringlich davor, durch die erworbene Bildung hochmütig und stolz zu werden und die ihr zugewiesene Grenze gegenüber dem Mann zu überschreiten.³⁰ Auf dieser Linie sprach sich auch der Literat Fransīs Faṭḥallāh Marrāš aus Aleppo in al-Bustānīs Zeitschrift *al-Ġinān* für eine Grundbildung der Frauen aus, warnte aber gleichermaßen vor einer weiterführenden Bildung der Frauen, etwa auf den Gebieten der arabischen Literatur und modernen Wissenschaft. Das schwache Gemüt der Frauen könne sich durch „die Fesseln der alten Barbarei“, nämlich die Rückkehr in die eigene kulturelle Vergangenheit, verformen oder durch die problematische „Freiheit dieser neuen Zivilisation“, worunter er die negativen Einflüsse der westlichen Zivilisation versteht.³¹ Gänzlich gegen die Gleichheit von Mann und Frau sprach sich Šiblī Šumayyil (1853–1917) in seinem Artikel „al-Mar’a wa-r-raġul wa-hal yatasāwiyān?“ (Mann und Frau. Sind beide einander gleich?, 1887) in *al-Muqtaṭaf* (Die Auslese) aus. Von einem darwinistisch-biologistischen Standpunkt aus sah er die Frau als ein von Natur aus dem Mann unterlegenes Wesen, wobei mit dem Fortschritt der Zivilisation die Überlegenheit des Mannes gegenüber der Frau nur noch größer und deutlicher werde. In seinem sogenannten ‚Krieg mit den Frauen‘ provozierte Šumayyil viele weibliche Gegenstimmen, die vehement die sozialen Ursachen statt die biologischen Gegebenheiten für die ‚Rückständigkeit‘ der Frau verantwortlich machten und umso stärker für die Frauenbildung kämpften.³²

Die frühen Debatten der syro-libanesischen Nahḍa über die Frau fanden vor allem in Beirut statt, wo sie vor allem von zwei Zeitschriften aufgegriffen und öffentlich ausgetragen wurden, nämlich von der 1858 von Ḥalīl al-Ḥūrī gegründeten *Ḥadiqat al-aḥbār* (Garten der Nachrichten) und der 1870 von al-Bustānī gegründeten *al-Ġinān* (Die Gärten). Durch das Aufkommen der Zeitschriften entstand eine neue Debattenkultur, in der Artikel durch Leserbriefe kommentiert wurden und mitunter lange, öffentlich ausgetragene Debatten entfachten.³³ Bereits 1858 wehrte sich eine anonyme Gruppe von Frauen in einem Leserbrief gegen misogynen Stereotype in *Ḥadiqat al-aḥbār*,³⁴ 1870 publizierte Maryānā Faṭḥallāh Marrāš, die Schwester des

29 ZACHS: „Feminism for Men“, 114.

30 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Fī ta’līm an-nisā“, 195–196.

31 «قيود الحشونة القديمة», «حرية هذا الخلد الحديث»; MARRĀŠ: „al-Mar’a“, 587; vgl. dazu auch MARRĀŠ: „Fī tarbiyat an-nisā“; für eine Einordnung dieser Debatte in sein Gesamtwerk vgl. ḤULW: *al-Fikr al-libirālī*, 136–145.

32 Vgl. ŠUMAYYIL: „al-Mar’a wa-r-raġul [1]“; ŠUMAYYIL: „al-Mar’a wa-r-raġul [2]“; zu dieser Debatte vgl. GLAB: *Der Muqtaṭaf. Streitgesprächsprotokolle*, 533–543; ZACHS/HALEVI: *Gendering Culture*, 26–36.

33 In Bezug auf *al-Muqtaṭaf* vgl. GLAB: *Der Muqtaṭaf. Analyse*, 259–313.

34 Vgl. ZACHS/HALEVI: *Gendering Culture*, 20–22; für eine ausführlichere Darstellung vgl. auch ZACHS/HALEVI: „From *Difā’ al-Nisā*“, 617–618; für eine aufschlussreiche zeitgenössische Rezeption und Diskussion dieser Debatte vgl. FLEISCHER: „Ueber die Culturbestrebungen in Beirut“, 113–114.

oben genannten Fransīs Marrāš, den Artikel „Šāmat *al-Ġinān*“ (Der Schönheitsfleck in *al-Ġinān*) in *al-Ġinān*, der wegen seiner Eloquenz und der vertretenen Forderung Aufmerksamkeit erregte.³⁵ Darin spricht sie den Frauen, anders als später ihr Bruder, grundsätzlich die gleiche „Empfänglichkeit“³⁶ für Wissen wie den Männern zu und fordert für sie eine umfassende Bildung. Mit ihr beginnt, mit einem Begriff von Dagmar Glaß gesprochen, der „selbsterzieherische Frauendiskurs“³⁷ in *al-Ġinān*. Dabei ergriffen Frauen das Wort und forderten in Artikeln oder Leserbriefen ihre Geschlechtsgenossinnen auf, sich selbst um ihre eigene Erziehung zu kümmern. Sie wiederholten damit einerseits die Forderung der Männer, stellten sich aber andererseits gegen diese, indem sie für sich weit mehr Bildung und Partizipation forderten, als viele Männer bereit waren, ihnen zuzugestehen, wie dies etwa beim Geschwisterpaar Marrāš deutlich wird. So war Maryānā Marrāš eine der ersten arabischen Frauen, die unter ihrem Namen einen Artikel in einer arabischen Zeitschrift veröffentlichten und außerdem die Tradition der literarischen Salons in neuer Form wiederbelebten, die Frauen nun maßgeblich Zugang zur arabischen Kultur und Literatur ermöglichten.³⁸ Im selben Jahr veröffentlichte Adelaide al-Bustānī, eine Tochter von Buṭrus al-Bustānī, ebenfalls in *al-Ġinān* ihre Novelle „Hīnrī wa-Imīliyā“ (Henry und Emilia),³⁹ während Warda al-Yāziġī (1838–1924), die Tochter von Nāṣif al-Yāziġī, den Gedichtband *Ḥadīqat al-ward* (Der Blumengarten/Wards Garten, 1867) herausbrachte.⁴⁰ Viele Zeitschriften führten nach und nach Rubriken für die Frau ein, darunter die Rubrik „Tadbīr al-manzil“ (Haushaltsführung) in *al-Muqtaṭaf* ab 1881,⁴¹ und Hind Nawfal (1860–1920) gab in Alexandria ab 1892 die erste Frauenzeitschrift *al-Fatāt* (Die junge Frau) heraus.⁴²

Durch die Entstehung und Verbreitung von Zeitungen und Zeitschriften kam es im Zuge eines Medienwandels zu einem Strukturwandel der Öffentlichkeit, der der gebildeten Frau neue Möglichkeiten der Partizipation in der Gesellschaft eröffnete. Aus einer männerdominierten Debatte um Frauenrechte wurde so eine Debatte zwischen Männern und Frauen und zugleich auch eine *öffentliche* Debatte der Frauen *untereinander*. Dabei entwickelte sich der Tenor der weiblichen Beiträge von einer Verteidigung gegen die männliche Misogynie über Forderungen nach weitreichender

35 Vgl. ZACHS/HALEVI: *Gendering Culture*, 23–25; vgl. dazu auch die Zusammenfassung in *The Women of the Arabs* (1874) des amerikanischen Missionars Henry Harris Jessup (1832–1919) in JESSUP: *The Women of the Arabs*, 162–167.

36 «الاستعداد المبدع»; MARRĀŠ: „Šāmat *al-Ġinān*“, 468.

37 Glaß verwendet den Begriff in Bezug auf die später erschienene Zeitschrift *al-Muqtaṭaf* (publ. 1876–1952), das Phänomen lässt sich jedoch bereits in *al-Ġinān* (publ. 1870–1886) feststellen, vgl. GLAß: *Der Muqtaṭaf. Streitgesprächsprotokolle*, 522–526.

38 Vgl. u. a. ZEIDAN: *Arab Women Novelists*, 50–55; WATENPAUGH: *Being Modern*, 52–54.

39 Vgl. dazu HAYEK: „Experimental Female Fiction“.

40 Vgl. ZEIDAN: *Arab Women Novelists*, 56–57; vgl. dazu auch Warda al-Yāziġīs Essay „al-Mar’a aš-šarqiya“ (Die orientalische Frau) in AL-YĀZIĠĪ: *Ḥadīqat al-ward*, 93–113.

41 Vgl. GLAß: *Der Muqtaṭaf. Streitgesprächsprotokolle*, 509.

42 Vgl. ZEIDAN: *Arab Women Novelists*, 46–47.

Frauenbildung bis zum Postulat für ein Frauenwahlrecht, wie es 1896 erstmals in der Zeitschrift *al-Muqataṭaf* von einer Leserbriefschreiberin explizit gefordert wurde.⁴³

Eng mit der Frauendebatte waren Debatten über die Veränderung des Erziehungswesens und insbesondere die Einführung von Mädchenschulen verbunden.⁴⁴ Ab den 1820er Jahren unterrichteten in Beirut Ann Bird und Abigail Goodell, die Ehefrauen der Missionare Isaac Bird (1793–1876) und William Goodell (1792–1867), Mädchen im Nähen und Lesen. Nach einer – wohl übertriebenen – Schätzung des Missionars Henry Jessup (1832–1919) wurden im Jahre 1827 in den amerikanischen Missionsschulen der gesamten Levante insgesamt 600 arabische Schüler unterrichtet, darunter 120 Mädchen.⁴⁵ Sarah Smith, die Ehefrau des Missionars Eli Smith, eröffnete 1834 in Beirut das Female Seminary für Mädchen, das zu Beginn offiziell 40 Schülerinnen aufnahm.⁴⁶ Gab es nach Angaben eines amerikanischen Konsuls bis 1860 in Beirut vier Mädchenschulen,⁴⁷ änderte sich das mit den bürgerkriegsähnlichen Ereignissen um 1860 schlagartig, da nun viele Familien nach Beirut zogen und Mädchenbildung gesellschaftsfähig wurde, so dass 1869 wohl mindestens 23 Mädchenschulen und 29 Jungenschulen existierten.⁴⁸ Neben den missionarischen und konfessionellen Schulinitiativen bewirkten die osmanischen Tanzimat-Reformen (1839–1876) auch eine Neuordnung der Schulerziehung, darunter die Einführung staatlicher Mädchenschulen.⁴⁹

Aus diesen Zahlen lässt sich ein starker Zuwachs an Mädchenschulen und Schülerinnen im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ablesen, der jedoch zum Großteil nur auf die ersten Grundschuljahre beschränkt blieb, was wohl den unterschiedlichen Vorstellungen über den gesellschaftlichen Auftrag der Frauenbildung und die biologischen Fähigkeiten der Frau, aber auch dem niedrigen Heiratsalter geschuldet war.⁵⁰ Zugleich erreichte die Mädchenbildung eher eine urbane bourgeoise bis elitäre Schicht und damit nur einen kleinen Teil der Bevölkerung. Die gut ausgebildeten Frauen, die an den oben dargestellten Debatten teilnahmen und zu Vorreiterinnen der Frauendebatte in der Levante wurden, konnten darüber hi-

43 Vgl. ZACHS/HALEVI: *Gendering Culture*, 39–40; zu aš-Šidyāqs Darstellung der europäischen Forderung nach einem passiven Frauenwahlrecht vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī uṣūl as-siyāsa“ (2001), 153–154.

44 Wie Christine B. Lindner betont, gab es aber bereits davor religiöse weibliche Bildungsinstitutionen, vgl. LINDNER: „Rahil ‘Ata al-Bustani“, 372, Endnote 26.

45 Vgl. JESSUP: *The Women of the Arabs*, 49; vgl. dazu auch FLEISCHMANN: „Evangelization or Education“, 267.

46 Vgl. FLEISCHMANN: „Evangelization or Education“, 265–266.

47 Vgl. dazu den Brief des U.S. Konsuls an Johnson, 31.12.1879, zit. nach ISSAWI: *Fertile Crescent*, 54.

48 Vgl. dazu den Brief des U.S. Konsuls an Johnson, 31.12.1879, zit. nach ISSAWI: *Fertile Crescent*, 54. In den ganzen Bilād aš-Šām mit einer Bevölkerung von ca. eineinhalb Millionen Menschen wurden demnach 1867 ca. 5000 Mädchen in 54 Mädchenschulen unterrichtet, vgl. ISSAWI: *Fertile Crescent*, 54. Diese Zahlen sind allerdings mit Vorsicht zu behandeln und sollen hier lediglich als Orientierung dienen. Zum Schulwesen in Beirut vgl. v. a. HANSSEN: *Fin de Siècle Beirut*, 163–168; HAUSER/LINDNER/MÖLLER (Hrsg.): *Entangled Education*.

49 Vgl. YOLALICI: „Education in the Ottoman Empire“, 659.

50 Vgl. ISSAWI: *Fertile Crescent*, 67–68.

naus oft auf familiäre Netzwerke zurückgreifen, wie etwa die Töchter von Buṭrus al-Bustānī und Nāṣif al-Yāziḡi und die Schwester von Fransīs Marrāš.⁵¹

In der frühen Frauendebatte bis in die 1870er Jahre, so lässt sich zusammenfassen, war die Frau insofern ein Erziehungsobjekt, als Frauenbildung in erster Linie als gesellschaftliches Reformwerkzeug diente. Während die Frau durchaus an der Frauendebatte teilnehmen konnte, war die Debatte über die Ausrichtung der Zivilisation meist den Männern vorbehalten. Frauenbildung war in diesem Sinne eine Form der zivilisatorischen Fremddisziplinierung der Frau durch den Mann.

aš-Šidyāqs Positionen in al-Ġawāʾib

Mit seiner Zeitung *al-Ġawāʾib* brachte sich aš-Šidyāq sehr ausführlich in die Debatten über die neue Frau ein.⁵² Da seine Essays keine argumentative Systematik anstreben, lässt sich innerhalb von *al-Ġawāʾib* keine einheitliche Haltung aš-Šidyāqs herausarbeiten. Vielmehr muss die Analyse seiner Positionen, zumindest in Ansätzen, den essayistischen Stil der jeweiligen Beiträge berücksichtigen, nicht umsonst gilt aš-Šidyāq als einer der Begründer des modernen arabischen Essays.

Im Mittelpunkt meiner Analyse steht aš-Šidyāqs Essay „Fi baʿḍ al-aḥwāl taḥuṣṣu an-nisā“ (Über einige Aspekte bezüglich der Situation der Frauen), in dem er einen Dialog zwischen einem Frauenfreund (*zayr an-nisāʾ*) und einem Frauenfeind (*bāḥis an-nisāʾ*) inszeniert. Die Frau, so argumentiert der Frauenfreund, bildet sich durch das Lesen und Schreiben in ethischer und intellektueller Hinsicht. Dabei darf sie allerdings nur sittliche Bücher lesen, die lobens- und nachahmenswerte Eigenschaften vermitteln und nicht von den Liebesromanzen oder dem Ränkespiel der Frauen handeln,⁵³ womit er zeitgenössische Vorbehalte gegen die weibliche Rezeption von Liebesromanen wiedergibt.⁵⁴ Doch wer für sie Lesen und Schreiben als nötig erachte, argumentiert der Frauenfreund weiter, der müsse auch den Umgang und die Unterhaltung zwischen Männern und Frauen (*muḥālaṭa*) gutheißen. Denn es sei für die Frau wichtig, nicht nur aus Büchern zu lernen, sondern auch durch die „Stimme eines Lebewesens“.⁵⁵ Damit ist meines Wissens aš-Šidyāq einer der ersten, der konsequent gegen die Geschlechtersegregation (*infiṣāl*) antritt und den pädagogischen, psychologischen und sexuellen Nutzen des Umgangs unter den Geschlechtern hervorhebt, also die Bedeutung der Heterosozialität. Daraus erwächst, so der Frauenfreund, für den Mann wie auch für die Frau eine weitere Freiheit (*hurriya*), denn wenn eine

51 Zur Mittelschicht und ihren sozialen Netzwerken vgl. ZACHS: *The Making of a Syrian Identity*, 30–85; HANSEN: *Fin de Siècle Beirut*, 138–162; HILL: *Utopia and Civilization*, 20–85; WATENPAUGH: *Being Modern*, 1–30.

52 Alle hier diskutierten Artikel wurden bis 1871 veröffentlicht und gehören damit zur frühen Frauendebatte.

53 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fi baʿḍ al-aḥwāl“ (2001), 266.

54 Zu den Debatten in *al-Muqtaṭaf* und *al-Hilāl* um die Frage, ob Frauen und Jugendliche aus moralischer Sicht Romane lesen dürfen, vgl. HAIST: *Der ägyptische Roman*, 98–101.

55 «صوت الحي»; AŠ-ŠIDYĀQ: „Fi baʿḍ al-aḥwāl“ (2001), 267.

Frau ihren Mann betrügt, dürfe dieser sie auch betrügen und *vice versa*.⁵⁶ Wenn der Mann die Frau aber an seinen Sorgen und Interessen teilhaben lässt, entsteht eine enge unzertrennliche Partnerschaft. Darüber hinaus soll die Frau ihn bei der Arbeit unterstützen, wobei der Frauenfreund neben der Hausarbeit auch die Erwerbsarbeit im Sinn hat. Erst wenn die Frau keinem Müßiggang (*baṭāla*) mehr frönt, wird sie keine Kraft für und keine Lust auf das Ränkespiel der Frauen haben. Dahinter steht bei aš-Šidyāq ein möglicherweise durch den Sozialismus⁵⁷ oder den Protestantismus⁵⁸ inspiriertes Konzept der Arbeit als körperliche, soziale und sittliche Vervollkommenung des Menschen, „denn Ruhe kann der Mensch erst nach Anstrengung als angenehm empfinden.“⁵⁹ Die Frauenbildung ist somit Teil einer komplexen Umgestaltung der Frauenrolle, die hier weniger in ihrer Funktion für die Gesellschaft als für die Ehe diskutiert wird.

Der Frauenfeind widerspricht all diesen Forderungen, da er die Frau von Natur aus als hinterhältig und verräterisch betrachtet und seiner Ansicht nach jede Form von Bildung nur ihre schlechte Natur verstärken würde. Aus diesem Grund, so folgert er, kann die Frau kein Geheimnis für sich behalten, soll sich der Mann auf der Straße nicht mit ihr zeigen, darf sie nicht arbeiten, denn „sich vor der Frau zu erniedrigen und sich von ihr abhängig zu machen, widerspricht der Klugheit und der Männlichkeit.“⁶⁰ Da die Lage der Frau nicht gesellschaftlich, sondern biologisch bedingt ist, so lässt sich die Position des Frauenfeinds resümieren, ist jede Veränderung nicht nur wider die weibliche, sondern auch wider die männliche Natur.

Wie al-Bustānī sieht aš-Šidyāq in der Ablehnung der Frauenbildung eine grundsätzliche Angst vor Wissen und Erziehung, als hätte man beim Tragen einer Laterne Angst, sein Haus mit dem „Licht des Verstands“⁶¹ niederzubrennen. Alle negativen Eigenschaften der Frau, darunter ihre Neigung zu Wahnvorstellungen (*wasāwis*) oder zum Übermaß (*ṣaṭaṭ*), resultieren, wie aš-Šidyāq in seinem Essay darlegt, aus einem Mangel an Bildung, „denn in der Unwissenheit liegt der Ursprung aller Verderbtheit und Laster“.⁶² Die Angst vor der Frauenbildung sei auch eine Angst vor der Veränderung. In einer narrativen Wendung des Essays schlägt der Frauenfreund dem Frauenfeind vor, „als Experiment“⁶³ seiner Frau Bildung zukommen zu lassen. Dieser lässt sich darauf ein, was zu einem in der Tat überraschenden Ergebnis führt. Vergeblich sucht er nach einer geeigneten Lehrerin für seine Frau und erkennt so nicht nur das ganze Ausmaß der mangelnden Frauenbildung, sondern erfährt auch die männliche Misogynie am eigenen Leib. Denn als seine Nachbarn und Bekannten

56 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī ba‘d al-aḥwāl“ (2001), 268.

57 Vgl. ṬARĀBULUSĪ/AL-‘AẒMA: „Muqaddima“, 28–32.

58 Zum ähnlichen Stellenwert der Arbeit in der puritanischen Moral, auch wenn aš-Šidyāq andere Elemente dieser Moral nicht teilte, vgl. KHALAF: *Ungodly Puritans*, 63–68.

59 «فإن الراحة لا يستطيعها الإنسان إلا من بعد التعب»; AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī ba‘d al-aḥwāl“ (2001), 268.

60 «التذلل للمرأة والركون إليها ينافي الحزم والرجولية»; AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī ba‘d al-aḥwāl“ (2001), 271.

61 «نور العقل»; AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī ba‘d al-aḥwāl“ (2001), 271.

62 «الجهل أصل كل فساد وورذيلة»; AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī ba‘d al-aḥwāl“ (2001), 277.

63 «على سبيل التجربة»; AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī ba‘d al-aḥwāl“ (2001), 280.

von dem Experiment der Frauenbildung erfahren, stellen sie sich gegen ihn. Gerade durch diese Erfahrung aber ändert der Frauenverächter seine Meinung über die Frauenbildung.⁶⁴ Der Artikel prangert die Misogynie als männliche Angst vor Veränderung an. Anders als seine Zeitgenossen sieht aš-Šidyāq in einer Veränderung der Frauenrollen auch eine Veränderung der Männerrollen. In seinem Essay „Fī uṣūl as-siyāsa wa-ḡayrihā“ (Über die Grundlagen der Politik und anderer Dinge) spricht aš-Šidyāq über die Zivilisation, die bei den Europäern eine Zivilisation der Männer und Frauen sei, während die arabische Zivilisation sich auf die Männer beschränke. Bei einer wirklich gemeinsamen Zivilisation dagegen partizipierten die Frauen sowohl in der Erwerbsarbeit als auch in der Politik. Während al-Bustānī die Frau davor warnte, ihre häusliche Rolle zu übertreten, stellte aš-Šidyāq am europäischen Beispiel die Möglichkeit der Frau auf eine Arbeit außerhalb des Hauses und die Forderung nach politischer Partizipation der Frau, und zwar aktives und passives Wahlrecht, also die Wählbarkeit für politische Ämter, positiv dar.⁶⁵

Zugleich diskutiert aš-Šidyāq die Frauenfrage nicht primär im Hinblick auf die Familie, sondern im Hinblick auf die Ehe.⁶⁶ Während auch al-Bustānī die ‚neuen‘ Rollen der Frau als Partnerin und Freundin erwähnte,⁶⁷ blieb es aš-Šidyāq vorbehalten, diese in seinen journalistischen Essays – und zuvor in *as-Sāq* – auszuarbeiten. Viele Texte aš-Šidyāqs über die Frau und die Frauenbildung lassen sich als ‚Eheschriften‘ verstehen, nämlich als Texte, die sich dezidiert mit dieser intimen Form des Zusammenlebens von Mann und Frau beschäftigen.⁶⁸ In seinem Essay über „Maḥāsin az-zawḡa an-nafsīya“ (Die geistigen Vorzüge der Ehefrau) beschreibt aš-Šidyāq die negativen psychischen Folgen für die Frau, wenn ihr Mann sie nur als Ware betrachte, die allein für das Bett geschaffen sei. Dann rede er nämlich nicht mit ihr, mache ihr keine Geschenke und sperre sie daheim ein, und all das in der Überzeugung, dass „der Mann besser ist als die Frau, vorzüglicher an Abstammung und würdiger an Ursprung“.⁶⁹ Durch die achtfache Wiederholung dieser Formel inszeniert dieser kunstvolle Essay performativ die Machtgebärde männlicher Werte und Worte, die Ehefrauen so oft internalisieren und an denen sie innerlich zerbrechen, was die Eheleute entzweit und letztendlich zur Scheidung führt.⁷⁰ Wer seine Ehefrau aber als Partnerin heirate, der gehe mit ihr eine enge Beziehung ein, „so dass keiner der beiden ohne den anderen auskommt, als wären sie ein Körper, ganz gleich ob der andere anwesend ist oder nicht.“⁷¹

64 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī ba‘ḍ al-aḥwāl“ (2001), 280–281.

65 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī uṣūl as-siyāsa“ (2001), 153–154.

66 Zu einer der wenigen Ausnahmen, in der die Frau in ihrer Bedeutung für die Familie diskutiert wird, vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī al-farq“ (2001), 135–138.

67 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Fī ta‘līm an-nisā“, 193.

68 Zum Begriff ‚Eheschrift‘ sowie zu den Eheschriften in der europäischen frühen Neuzeit vgl. SCHNELL: „Text und Geschlecht“, 36–42.

69 «الذكر خير من الأنثى وأفضل منها قنسا وأكرم جنسا»; AŠ-ŠIDYĀQ: „Maḥāsin az-zawḡa an-nafsīya“ (2001), 285–286.

70 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Maḥāsin az-zawḡa an-nafsīya“ (2001), 285–287.

71 «فلا يكون لأحدهما غنى عن الآخر حتى كأنها جسم واحد إن غاب أو حضر»; AŠ-ŠIDYĀQ: „Maḥāsin az-zawḡa an-nafsīya“ (2001), 287.

Für viele Zeitgenossen aš-Šidyāqs fungierte die ‚neue Frau‘ vor allem als ‚neue Mutter‘ und ‚neue Hausfrau‘,⁷² die eine ‚neue Familie‘ und damit eine ‚neue Gesellschaft‘ erschafft.⁷³ Bei aš-Šidyāq dagegen fungierte sie als ‚neue Ehepartnerin‘,⁷⁴ die ein neues Geschlechterverhältnis und damit eine neue Subjektivität erschafft: Die ‚neue Frau‘, so meine These, erschafft bei aš-Šidyāq einen ‚neuen Mann‘.⁷⁵

Zum Geschlecht in der Šidyāq-Forschung

Im gleichen Maße wie aš-Šidyāqs Werk einen festen Platz in der Literatur- und Ideengeschichte der Nahḍa hat, kommt kaum eine Geschichte des (männlichen) Protofeminismus ohne ihn aus, etwa in den Arbeiten von Ğurğ Kallās, Bū-‘Alī Yāsīn und Fawwāz Ṭarābulusī. Auch wenn er unisono als radikaler Vordenker beschrieben wird,⁷⁶ verwundert es doch, wie wenig Platz er in den Studien im Vergleich zu Buṭrus al-Bustānī oder Qāsim Amīn (1863–1903) erhält, was die berechtigte Frage nach der Stellung aš-Šidyāqs im intellektuellen Feld nach sich zieht. War er in seinen Ansichten radikal, in seiner Wirkung marginal? Während Ṭarābulusī und al-‘Azma schreiben, aš-Šidyāqs Schriften seien weniger unbekannt (*mağhūla*) gewesen, als dass sie durch Kritik und Zensur unbekannt gemacht wurden (*muğāhhala*),⁷⁷ so reflektiert aš-Šidyāq in seinem Essay „Fi al-farq mā bayna aš-šarq wa-l-ğarb“ (Über den Unterschied zwischen Osten und Westen) selbstkritisch seine geographisch-intellektuelle Exzentrik. Wie wolle denn bitteschön der Herr Literat aš-Šidyāq die Lage der Frauen verbessern, fragt ein imaginierter Istanbuler Leser, wo sich die Frauenerziehung in den letzten Jahren doch schon so viel verbessert habe und er weder ein Imām noch ein Lobbyist sei und darüber hinaus noch in Istanbul auf Arabisch schreibe? Vielleicht, so aš-Šidyāqs formelhaft wiederholte Antwort, bewirke er eines Tages doch etwas.⁷⁸ Dies lässt sich als ein selbstironisches, querulantisches, aber auch vorsichtig kulturoptimistisches ‚Vielleicht‘ verstehen.

72 Vgl. dazu u. a. ZACHS/HALEVI: *Gendering Culture*, 82–107.

73 Zur Verbreitung und Diversifizierung dieser Denkbilder vgl. u. a. HAUSER: „Mothers of a Future Generation“.

74 Neben den hier behandelten Essays lässt sich noch der Essay „Fi az-zawāğ“ (Über die Ehe) anführen, der der inneren Schönheit der Frau, d. h. ihrer Bildung, mehr Bedeutung beimisst als der äußeren Schönheit der Frau, vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fi az-zawāğ“ (2001).

75 Zu Figurationen des ‚neuen Mannes‘ und der Verhandlung von Männlichkeit in der levantinischen Literatur ab den 1870er Jahren vgl. ZACHS/HALEVI: *Gendering Culture*, 63–81.

76 Kallās untersucht *as-Sāq* und *al-Ġawā’ib* und stellt aš-Šidyāqs Forderungen nach der Erziehung der Frau zur Selbstständigkeit, der Abschaffung der Segregation der Geschlechter und dem Recht der Frau auf Arbeit, die allesamt weit über al-Bustānīs Forderungen von 1849 hinausgingen, in den Vordergrund, vgl. KALLĀS: *al-Ḥaraka al-fikriya an-nisā’iya*, 54–60. Bū-‘Alī Yāsīn dagegen diskutiert aš-Šidyāq im Vergleich zu späteren Reformern, vgl. YĀSĪN: *Ḥuqūq al-mar’a*, 16–20. Für Ṭarābulusī bricht aš-Šidyāqs *as-Sāq* mit al-Bustānīs Frauenbild, beschreibt das Patriarchat u. a. als Unterdrückung weiblicher Instinkte und untersucht die Auswirkungen sozialer Ungleichheit auf das Geschlecht, vgl. TRABOULSI: „An Intelligent Man’s Guide“, 15.

77 Vgl. ṬARĀBULUSĪ/AL-‘AZMA: „Muqaddima“, 9.

78 AŠ-ŠIDYĀQ: „Fi al-farq“ (2001), 147–148.

Die Šidyāq-Forschung hat sich vor allem aus sozial- und ideengeschichtlicher Perspektive mit seinem Beitrag zur Frauendebatte beschäftigt, seine Haltung dabei aber oft homogenisiert und dekontextualisiert. Die dazu bislang umfangreichste Studie⁷⁹ von Muḥammad Hādī al-Maṭwī versucht ein systematisches und kohärentes Bild aš-Šidyāqs zu rekonstruieren, das gelegentlich zwar auf Widersprüche und Grenzen seiner Position hinweist,⁸⁰ aber keinen Unterschied zwischen dem literarischen *as-Sāq* der mittleren europäischen Phase und den journalistischen Essays der späten osmanischen Phase macht und damit die unterschwellige Diskrepanz zwischen dem radikal-experimentellen *as-Sāq* und den intellektuell-rhetorischen *Ġawāʾib*-Essays vernachlässigt. Diese Diskrepanz erkennt ʿImād aṣ-Ṣulḥ, zementiert sie aber als binäre Dichotomie. Während *as-Sāq* sich mit den naturgegebenen Veranlagungen (*ḡarāʾiz*) der Frau beschäftige, wie Untreue und Hinterlist, so setzten sich die Essays, laut aṣ-Ṣulḥ, mit den gesellschaftlichen Umständen der Frau auseinander, darunter Erziehung und Emanzipation.⁸¹ Diese Trennung basiert auf einer forcierten (auto-)biographischen Lesart, nach der aš-Šidyāq durch den (mutmaßlichen) Ehebruch seiner Frau in *as-Sāq* starke Angst vor weiblicher Untreue zeige und als Reaktion darauf einen Libertinismus (*ibāḥīya*) entwickelt habe.⁸² Dabei entgehen aṣ-Ṣulḥ jedoch die komplexen literarisch-sprachlichen Umwertungen von weiblicher Übertreibung und männlicher Angst vor dem Ehebruch, die ich als Figuration von Kritik sichtbar und lesbar machen möchte.

Fawwāz aṭ-Ṭarābulṣī und ʿAzīz al-ʿAzma bringen in ihrer Einleitung, wie bereits erwähnt, die Entblößung der Sprache in einen Zusammenhang mit der Kritik an Geschlecht und Lust, indem sie Roland Barthes lesen,⁸³ eine Spur, die ich in meinem Kapitel über die Lust weiterverfolge. Raḍwā ʿĀšūr macht neben dem impliziten Leser auch eine implizite Leserin im Text aus⁸⁴ und bringt die Sprachkritik erstmals mit dem *French Feminism* der 1970er Jahre in Verbindung,⁸⁵ eine Denkrichtung, die ich im Dialog mit Hélène Cixous weiter ausführen werde. Wen-chin Ouyang liest die melodramatische Ost-West-Begegnung über die Trope der Frau: „her body is the site

79 Für hier nicht besprochene Studien, die sich in Teilen mit seiner Haltung zur Frauenfrage auseinandersetzen, vgl. ʿABBŪD: *Ṣaqr Lubnān*, 171–172; HALLAQ: „Un roman“, 254–256; ḤASAN: „aš-Šidyāq“, 158–165; ḤŪRĪ: *al-Marʾa ʿinda Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*, 15–99; KANNAB: *La pensée révolutionnaire*, 307–319; NAṢṢĀR: *Qirāʾa fi ṣafāʾih al-muqāwama*, 274–282; SĀRŪFĪM: „al-Marʾa ʿinda maqāmāt Aḥmad Fāris aš-Šidyāq“; TLIL: *Les rapports culturelles et idéologiques*, 318–324.

80 Zu Grenzen vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 678–679; zu Widersprüchen vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 697.

81 Vgl. AṢ-ṢULḤ: *aš-Šidyāq*, 200, auch 199–207. Dabei übersieht er aber die Überschneidungen von aš-Šidyāqs Positionen in *as-Sāq* und *al-Ġawāʾib*, etwa zur Frauenbildung und Hinterlist, vgl. dazu Kap. 4.2–4.4. Meiner Ansicht nach besteht sehr wohl eine kreative Spannung, aber keine binäre Dichotomie zwischen den vertretenen Positionen in *as-Sāq* und *al-Ġawāʾib*, die sich z. T. aus ihren unterschiedlichen Medien und Diskursen erklären lassen.

82 Vgl. AṢ-ṢULḤ: *aš-Šidyāq*, 202–203. Für eine implizite Kritik an aṣ-Ṣulḥs Lesart des Ehebruchs vgl. ṬARĀBULUṢĪ/AL-ʿAZMA: „Muqaddima“, 35.

83 Vgl. ṬARĀBULUṢĪ/AL-ʿAZMA: „Muqaddima“, 32–35.

84 Vgl. ʿĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 55.

85 Vgl. ʿĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 56.

on which all values are grappled with, negotiated and come to term with.“⁸⁶ Sprache, Geschlecht und Denken seien hier untrennbar miteinander verbunden.⁸⁷ Meine Studie folgt den Ansätzen von ʿArabulūsī/al-ʿAẓma, ʿĀšūr und Ouyang, setzt mit dem Fokus auf die Entblößung der Wörter aber eigene Akzente.

In der Geschlechterforschung untersucht die Frauenbildforschung stereotypische Bilder der Frau, die ein männlich geprägtes mythisches Bild der Frau entwerfen, das die realen Frauen der historischen Wirklichkeit überschreibt.⁸⁸ Zwar sind in *as-Sāq* viele der verhandelten weiblichen Eigenschaften nicht, wie aṣ-Ṣulḥ es suggeriert, individuelle Zuschreibungen, sondern kollektive Stereotype, aber der Text wertet sie um.⁸⁹ Dies geschieht nicht etwa durch das Verfahren eines „schielenden Blicks“, mit dem Sigrid Weigel die Kontrastierung von mythischem Topos mit sozialer Realität beschreibt,⁹⁰ sondern vielmehr durch die Entblößung der Wörter. Damit leistet der Text, wie ʿĀšūr es bereits andeutet, eine protofeministische Lesart der männlich dominierten arabischen Sprache und Kultur, die die grundlegende Frage nach den Möglichkeiten weiblichen Schreibens (*écriture*) und weiblicher Schrift (*écriture*) stellt. Hier deutet sich eine unzeitgemäße Nähe zum dekonstruktiven Feminismus der 1970er und 1980er Jahre um Julia Kristeva, Hélène Cixous und Luce Irigaray an, der, anders als die Frauenbildforschung, nicht den Topos, sondern die Differenz in den Mittelpunkt der Analyse stellt.⁹¹ Bedeutungsprozesse werden hier, im Umfeld der Theorien von Jacques Lacan und Jacques Derrida,⁹² als Formen sprachlicher Differenz und Bedeutungsverschiebung gedacht. Mit dem Begriff der *écriture féminine* suchen die Theoretikerinnen nach Möglichkeiten einer anderen, einer weiblichen Sprache, die sich gegen die Rationalität wendet und den weiblichen Körper in die Sprache einschreibt, wie es ʿArabulūsī und al-ʿAẓma durch ihren Begriff der entblößten Sprache erstmals in Bezug auf aṣ-Ṣidyāqs *as-Sāq* andenken. Von dieser unzeitgemäßen Nähe inspiriert, zugleich um ihre Andersartigkeit wissend, verzichtet meine Studie auf eine konsequente feministisch-poststrukturalistische Analyse, die *as-Sāq* mit psychoanalytisch-philosophischen Vorannahmen überfrachten und seine historisch-diskursive Funktion verschleiern würde.⁹³ Stattdessen führt meine Lesart, so der Fluchtpunkt dieses Kapitels, zu einem Dialog zwischen den Entblößungen der Wörter von al-Fāriyāqīya und der *écriture féminine* von Hélène Cixous.

86 OUYANG: „Dramas of Encounter“, 293.

87 Vgl. OUYANG: „Dramas of Encounter“, 298.

88 Zur Frauenbildforschung vgl. SCHÖBLER: *Einführung in die Gender Studies*, 63–75; vgl. auch BOVENSCHEN: *Die imaginierte Weiblichkeit*, 9–62. Für eine einschlägige Studie zum Frauenbild in der hebräischen Literatur vgl. ROSEN: *Unveiling Eve*, v. a. 1–29.

89 Zu Stereotypen als methodisches Problem vgl. BOVENSCHEN: *Die imaginierte Weiblichkeit*, 65–79.

90 Vgl. WEIGEL: „Der schielende Blick“.

91 Für den *French Feminism* vgl. SCHÖBLER: *Einführung in die Gender Studies*, 77–89.

92 Für eine genauere Darstellung vgl. Kapitel 4.4.

93 Für eine im Sinne von Lacan psychoanalytisch inspirierte Studie über *as-Sāq* vgl. BOU ALI: „Bare Language“, 113–123.

4.2 Erzähler: Die Umwertung der Wörter

Die Frau einschreiben und für die Frau schreiben

Am Anfang steht ein Paradox: Der Erzähler-Autor wendet sich in *as-Sāq* an die arabischen Frauen – und bedauert zugleich, dass er sie nicht erreichen kann, weil sie sein Buch ja nicht lesen können.⁹⁴ Die paradoxe An- und Abwesenheit der Frau als Adressatin führt mitten hinein in die doppelte Sprechhaltung des Erzählers. Er richtet sich gegen Männer, die die Frauen aus den Texten herausschreiben, und an die Frauen, um sie in den Text hineinzuschreiben.

Der Erzähler wendet sich in einer metapoetischen Reflexion des ersten Buches gegen die *‘atāwil* (sg. *‘itwal*). Darunter versteht er, in Anlehnung an *al-Qāmūs*, Männer, die „nichts Gutes an Frauen finden“.⁹⁵ Diese *‘atāwil* sprächen unter anderem im arabischen *ġazal* (Liebesdichtung) die weibliche Geliebte mit dem maskulinen Genus (*taḍkīr*) an, wie es in einigen arabischen Gedichten der Fall ist, was im 19. Jahrhundert von arabischer und westlicher Seite zunehmend problematisiert wurde.⁹⁶ Die Gründe und Bedeutung dieser poetologischen Konvention sind in der Forschung kontrovers diskutiert worden,⁹⁷ für den Erzähler in *as-Sāq* folgt daraus aber ein Ausschluss oder zumindest ein Verbergen der Frau. In seiner anschließenden Abhandlung über die Leidenschaft schreibt er daher die unsichtbar gemachte Frau wieder ein, indem er das maskuline Genus demonstrativ re-feminisiert (*ta’nīt*): So gebe sich zum Beispiel ein Verliebter mit nichts anderem zufrieden als mit einem Bild „seines Geliebten (d.h. seiner Geliebten)“.⁹⁸ Diese Wiedereinschreibung der Frau, diese Refeminisierung der Wörter, lässt sich metonymisch als eine Grundstrategie des Erzählers verstehen: Die Aufzählung der Wörter der Frauen macht die Bedeutung der Frauen (wieder) sichtbar.

‘itwal, pl. *‘atāwil*
Männer, die nichts Gutes an
Frauen finden

Der Erzähler-Autor wendet sich in seinem Einleitungskapitel direkt an die arabische Frau. Mit seinem Buch werbe er um die Gunst der Frau, die Vorzug (*faḍl*) vor allen anderen Geschöpfen habe, da sie unter anderem eine „Zierde des Daseins

94 Vgl. *as-Sāq* 1.1.8: 48–50.

95 «من لا خير عنده للنساء»; *as-Sāq* 1.10.7: 154. In *al-Qāmūs* lautet die Definition: «من ليس عنده غناء للنساء» („derjenige, der keinen Nutzen an Frauen findet“), *al-Qāmūs*, 1029 (TL).

96 Die *taḍkīr*-Gedichte unterteilt Thomas Bauer in echte *taḍkīr*-Gedichte, die ohne grammatisch-poetologische Notwendigkeit das männliche Genus verwenden, und pseudo-*taḍkīr*-Gedichte, die aus grammatischen oder poetologischen Notwendigkeiten (z. B. Metrik) das männliche Genus benutzen. Die *taḍkīr*-Gedichte sind jedoch, wie Bauer zeigt, von den weitaus häufiger auftretenden genuin homoerotischen Gedichten abzugrenzen, bei denen das Objekt der Liebe ein Mann ist, vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 150–162. Zur Ablehnung dieser Dichtung im 19. Jahrhundert vgl. MASSAD: *Desiring Arabs*, 29–37; zur problematisierenden modernen Rezeption der homoerotischen Gedichte von Abū Nuwās (gest. ca. 813) vgl. MASSAD: *Desiring Arabs*, 99–159.

97 Dabei geht es um die Frage, inwieweit diese Gedichte tatsächlich oder nur scheinbar einen Mann als Objekt der Liebe beschreiben, für diese Debatte vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 151–152, v. a. Fußnote 156.

98 «مَعْشُوقَهُ (أَي مَعْشُوقَتَهُ)»; *as-Sāq* 1.10.9: 156.

[...] und eine Augenweide“ sei.⁹⁹ Obwohl die arabische Frau zu seinem Bedauern das Buch nicht selbst lesen könne, hoffe er dennoch, seine Botschaft erreiche sie als Gerücht, damit sie ihren Nachbarinnen davon erzähle und sich die Nachricht in weniger als einer Woche unter allen Frauen verbreite. Seine Rede an die Frauen bedient sich, wie man sieht, männlicher Stereotype imaginierter Weiblichkeit,¹⁰⁰ um die Vortrefflichkeit der Frauen zu beschreiben, die eigentlich unbeschreiblich sei:

أَلَا وَلْيُعْلَمَنَّ إِنِّي لَوْ اسْتَطَعْتُ أَنْ أَكْتُبَ مَدِيحِينَ بِجَمِيعِ أَصَابِعِي وَأَنْطِقَ بِهِ بِكُلِّ مَنْ جَوَارِحِي لَمَّا وَفَّيْتُ ذَلِكَ بِمَحَاسِنِهِنَّ * ¹⁰¹

So sollen sie [d. h. die Frauen] wissen, selbst wenn ich Euer Lob mit all meinen Fingern schreiben und es mit all meinen Gliedmaßen ausdrücken könnte, würde das nicht [all] ihren Vorzügen gerecht werden.

Vordergründig wirbt er wie ein Liebender im *gāzal* um die Gunst der Frau, allerdings nicht einer bestimmten Frau, sondern aller Frauen. Hintergründig beabsichtigt er damit, das Bild der Frauen vom Mann zu ändern. Er will sie wissen lassen, dass es durchaus einen philogynen¹⁰² Mann gibt, der Gutes an den Frauen findet. Dieser anti-*ʿitwal*, wie man ihn nennen könnte, ergreift, gleich dem oben diskutierten Frauenfreund, Partei für die Frauen.

Mit welcher Legitimation aber kann ein männlicher Erzähler Partei für die Frau ergreifen und für sie sprechen? Weil die Frauen sich nach Auffassung des Erzählers in seiner Darstellung wiederfänden:

حَتَّى كَأَنِّي بَيْنَ يَدَيْهِمْ أَشْتَبُ بَرَّةً مِنَ الدَّهْرِ امْرَأَةً حَتَّى امْكُنَ لِي مَعْرِفَةَ سَرَائِرِهِمْ ثُمَّ مَسَخَنِي اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى رَجُلًا * ¹⁰³

Mir scheint sogar, sie [d. h. die Frauen] glaubten, ich hätte eine Zeit lang als Frau gelebt und so ihre Geheimnisse kennengelernt, anschließend hätte mich Gott, der Gesegnete und Erhabene, in einen Mann verwandelt.

Ein männlicher Erzähler mit weiblicher Perspektive? Dieses Argument ist mutmaßlich aus Ibn Ḥazms (gest. 1064) berühmtem Liebestraktat *Ṭawq al-ḥamāma fī al-ūlfa wa-l-ullāf* (*Das Halsband der Taube. Von der Liebe und den Liebenden*) entlehnt. An zentraler Stelle legitimiert Ibn Ḥazms Erzähler seine Aussagen über die Frau. Weil er

⁹⁹ «زخرف الكون [...] وقرة العين» ; *as-Sāq* 1.1.8: 48.

¹⁰⁰ So hier etwa der positiv konnotierte Topos der Augenweide des Daseins. Doch auch negativ konnotierte Stereotype werden an dieser Stelle wiedergegeben, wie die angebliche Neigung der Frau zur Geschwätzigkeit, durch die sich die Nachricht von al-Fāryiyāq sehr schnell verbreite. Der Topos der weiblichen Geschwätzigkeit tauchte im 19. Jahrhunderts u. a. in dem bereits erwähnten Artikel aus *Ḥadiqat al-aḥbār* auf, in dem die Übertragungsgeschwindigkeit von Nachrichten bei einem Telegraphen mit der von Gerüchten bei Frauen verglichen wird, vgl. ZACHS/HALEVI: „From *Difāʿ al-nisāʿ*“, 617–618; FLEISCHER: „Ueber die Culturbestrebungen in Beirut“, 113–114.

¹⁰¹ *as-Sāq* 1.1.10: 50.

¹⁰² Philogynie wird hier als Antonym zu Misogynie verwendet. In Bezug auf al-Bustānī und andere männliche Advokaten der Frauenrechte spricht Fruma Zachs von „pro-feminist Arab men“, ZACHS: „Feminism for Men“, 114.

¹⁰³ *as-Sāq* 1.1.10.11: 158.

im Frauengemach seines Vaters ausschließlich unter Frauen aufgewachsen sei, kenne er wie kein anderer Mann die weiblichen Geheimnisse.¹⁰⁴ Diese Legitimationsstrategie männlichen Sprechens über Frauen übersteigert der Erzähler in *as-Sāq*, indem er behauptet, Frauen vermuteten bei ihm gar eine Geschlechtsverwandlung. Dabei handelt es sich hier nicht, wie man aus poststrukturalistisch-feministischer Sicht vielleicht denken könnte, um eine subversive Geschlechterparodie, die Geschlechtsidentitäten *destabilisiert*,¹⁰⁵ sondern um einen zeitweiligen Geschlechtertausch, der Geschlechtergrenzen *stabilisiert*. Denn hier spricht ein Mann autoritativ und essentialistisch für die Frauen – allerdings unter philogynen Vorzeichen, nämlich mit Wertschätzung und Hochachtung ihnen gegenüber. Dafür greift der Erzähler misogynie Topoi und Wörter auf und wertet sie philogyn um, wie ich nun zeigen werde.

Weiblicher Exzess als Kritikfähigkeit ...

Die wichtigste und längste Reflexion über die Frau umfasst knapp 100 Seiten mit Aufzählungen von mehr als 1000 Wörtern, die auf sprachspielerische Art und Weise für den Vorzug der Frau argumentieren.¹⁰⁶ Ausgehend von der Wurzel *ša'ara* (,wissen', ,fühlen', ,dichten') führt der Erzähler mit einer derivativen Paronomasie (*ġinās ištiqāq*)¹⁰⁷ folgende teils ernst gemeinten, teils spaßhaften Argumente für die Überlegenheit der Frau ins Spiel: Erstens sei das Haar (*ša'r*) einer Frau länger als das eines Mannes, zweitens ihre Dichtung (*ši'r*) eloquenter als die eines Mannes, drittens der Geschlechtsverkehr (*muša'ara*) mit ihr nützlicher als mit einem Mann und viertens ihre Wahrnehmung (*šu'ūr*) schärfer als die eines Mannes.¹⁰⁸ Fällt die Beweisführung für die ersten drei Thesen eher kurz aus,¹⁰⁹ so widmet

ša'ara

wissen; fühlen; dichten

104 «ولقد شاهدت النساء وعلمت من أسرارهن ما لا يكاد يعلمه غيري لاني ربيت في حجورهن ونشأت بين أيديهن ولم اعرف غرهن ولا جالست الرجال إلا وأنا في حد الشباب [...] ولم يكن وكدي واعمال ذهني مذ اول فهمي وأنا في سن الطفولة جدا الا تعرف اسبابهن والبحث عن اخبارهن وتحصيل ذلك وأنا لا انسى شيئا مما اراد منهن واصل ذلك غيرة شديدة طبعت عليها وسوء ظن في جهتم فطرت به فاشرفت من اسبابهن على غير قليل [...]». IBN HAZM AL-ANDALUSI: *Tawq al-ḥamāma*, 46–47. „Ich habe die Frauen beobachtet und ihre Geheimnisse in einem Ausmaß kennengelernt, wie kaum ein anderer, weil ich an ihrem Busen aufgewachsen und unter ihnen groß geworden bin. Ich habe nur Frauen gekannt und nie mit Männern zusammengesessen, bis ich an der Schwelle des Jünglingsalters stand [...]. Mein Sin-
nen und Trachten ist vom ersten Augenblick, da ich zu begreifen vermochte – es war in meiner frühesten Kindheit –, nur darauf gerichtet gewesen, mich mit ihren Angelegenheiten vertraut zu machen, nach Nachrichten über sie zu forschen und in dieser Beziehung Kenntnisse zu erwerben. Ich vergesse nichts von dem, was ich bei ihnen erlebe. Dies rührt daher, daß ich von Natur sehr eifersüchtig und in meinem tiefsten Wesen argwöhnisch gegen die Frauen bin.“ IBN HAZM AL-ANDALUSI: *Das Halsband der Taube*, 55.

105 Vgl. hierzu den Begriff und die Interpretation der Geschlechterparodie bei BUTLER: *Das Unbehagen der Geschlechter*, 198–208.

106 Vgl. *as-Sāq* 2.14.1–2.16.72: 186–369; für eine Diskussion dieser Passage vgl. auch Kap. 5.4.

107 Vgl. dazu Pierre Cachias Klassifizierung nach an-Nābulusīs *badī'*-Lehrbuch in CACHIA: *The Arch Rhetorician*, 30 (§ 47).

108 Vgl. *as-Sāq* 2.16.6–66: 296–364.

109 Das Argument bzgl. der Länge des Haares bedürfe, so der Erzähler, keines Belegs. Es ist ein humorvoller Einstieg in eine durchaus ernste Diskussion. Die weibliche Dichtung sei eloquenter, weil sie sich nur mit dem Mann beschäftige und daher beide Geschlechter erfreue, während sich

sich der Erzähler ausführlich der Beweisführung für einen feinen weiblichen Wahrnehmungssinn.

Jedes Mal, wenn eine Ehefrau an einem Juweliergeschäft vorbeigehe, so der Erzähler, zähle sie ihrem Ehemann sofort (*‘alā al-fawr*) auf, welche Juwelenringe ihr an welchem Finger gut stünden – damit er sie ihr kaufe. Der weibliche Wahrnehmungssinn für materialistische Begehrlichkeiten sei so stark ausgeprägt, dass eine Frau die gesamte männliche Bevölkerung einer Stadt danach klassifiziere,¹¹⁰ wer welche Schmuck- und Gebrauchsgegenstände für sie herstellen könne, allen voran Edelsteine, Schmuck, Parfüm, Haushaltsgegenstände und Kleidung. Für jede dieser fünf Rubriken listet der Erzähler bekannte und unbekanntere Wörter auf, insgesamt fast 600 Wörter. In der Rubrik der Edelsteine findet sich etwa:

[...]	
yāqūt	bekannt [Rubin] *
dahnağ	ein Edelstein wie der Smaragd *
zibriğ	ein Edelstein oder Schmuck mit Verzierung *
[...]	

[...]

والباقوت معروف *

والدهنج جواهر كالزمرذ *

والزبرج جواهر او الزينة من وشى *

¹¹¹[...]

Diese überlange Liste ließe sich zunächst als lexikographische Satire auf die überhöhte materialistische Begehrlichkeit der Frau verstehen, wie sie al-Fāriyāqīya gelegentlich verkörpert.¹¹² Im zivilisatorischen Frauendiskurs der Nahḍa wird dieser

die männliche Dichtung, z. B. das lügenhafte Lobgedicht (*madiḥ*), auch mit Männern beschäftige. Dies ist ein Seitenhieb auf die Lobdichtung, vgl. *as-Sāq* 2.16.6: 298. Der Geschlechtsverkehr zwischen Mann und Frau sei deshalb nützlicher als der zwischen zwei Männern, weil die Frau mit ihrer *hırr* (‘Vagina’) dem Mann *ḥarr* (‘Wärme’) spende, wie er mit einer konsonantischen Paronomasie (*ğinās muḥarraf*) argumentiert. Dieses Argument richtet sich gegen den homoerotischen Geschlechtsverkehr, vgl. *as-Sāq* 2.16.66: 362–364; CACHIA: *The Arch Rhetorician*, 25–26 (§ 35).

110 Dahinter steht der Gedanke, die Frau klassifiziere die Männer nach den Fähigkeiten, die für sie als Frau relevant sind, darunter etwa die Fähigkeit zur Verarbeitung von Edelsteinen oder Herstellung von Haushaltsgegenständen. Die Frau unterscheidet den Mann aber auch nach den Liebesfähigkeiten, wie der Erzähler direkt im Anschluss an die oben diskutierte Passage darstellt, vgl. *as-Sāq* 2.16.64: 362.

111 *as-Sāq* 2.16.8: 300.

112 Als al-Fāriyāq auf Malta als Lehrer für die Behandlung des Mundgeruchs (*baḥr*), einer synästhetischen Metapher für das schlechte Arabisch der Malteser, ein zusätzliches Gehalt erhält, meint al-Fāriyāqīya auf den Edelsteinen in der Auslage eines Juweliers gelesen zu haben: *GEHALT DES MUNDGERUCHS* (*k s b a l b ḥ r*). Damit gibt sie ihm zu verstehen, dass er ihr von seinem zusätzlichen Gehalt Edelsteine kaufen solle, worauf sich eine Diskussion über den Sinn und Nutzen von Geschenken des Ehemanns an die Ehefrau entspinnt, wie aš-Šidyāq sie später auch in seinen Essays wieder aufnimmt, vgl. *as-Sāq* 3.11.3: 202; AŠ-ŠIDYĀQ: „Maḥasin az-zawğa an-

exzessive weibliche Materialismus einer fortschrittlichen Orientierung an inneren Werten wie Bildung und Sittlichkeit gegenübergestellt.¹¹³ Diese Ablehnung von weiblichem Exzess (*šaṭaṭ*) findet man auch in aš-Šidyāqs Essays, wo er sie, ganz dem zeitgenössischen Denken folgend, als Resultat mangelnder Bildung begreift.¹¹⁴ Im Kontrast zu den Essays sprengt *as-Sāq* aber in vieler Hinsicht¹¹⁵ das zivilisatorische Disziplinierungskorsett des 19. Jahrhunderts und der Nahḍa¹¹⁶ und verfasst eine partielle Apologie des weiblichen und männlichen Exzesses.¹¹⁷

Im Fall der oben beschriebenen Eheszene vor dem Juweliergeschäft wird der weibliche Exzess durch einen enumerativen Exzess dargestellt, der zugleich einen lexikographischen und kognitiven Exzess vollzieht. Während die Frau an all diese unzähligen Wörter beziehungsweise Frauendinge auf einmal denken kann, denkt der Mann die ganze Zeit nur stumpf an eine einzige Sache, wie der Erzähler sagt, etwa an den Kauf eines Esels. Diese ‚eselhafte‘ Einfältigkeit des Mannes¹¹⁸ steht der lexikographisch-kognitiven Vielfältigkeit der Frau gegenüber. Die langen Listen zielen in dieser Logik nicht auf einen übersteigerten Materialismus, sondern auf

nafsiya“ (2001), 284. Das materielle Geschenk des Ehemanns an die Ehefrau als Zeichen affektiver Zuneigung ist von der oben diskutierten materialistischen Begehrlichkeit zu trennen und besitzt für aš-Šidyāq einen sittlich-geistigen Wert.

- 113 Im ersten selbsterzieherischen Frauenbrief *al-Muqtaṭaṭ* wendet sich 1881 eine anonyme Verfasserin an „Die Töchter Syriens“ und mahnt: „Wir geben uns mit Nichtigkeiten wie zum Beispiel mit Kleidung und Kosmetik ab, anstatt nach den wahren Perlen der Zivilisation, nämlich nach Wissen und Bildung, zu greifen, um uns damit zu schmücken.“ ANONYMA: „Banāt Sūriya“, in: *al-Muqtaṭaṭ* 6.4 (1881), 239–241, zit. nach GLAB: *Der Muqtaṭaṭ. Streitgesprächsprotokolle*, 510, übers. v. Dagmar Glaß.
- 114 So verurteilt aš-Šidyāq z. B. die materialistische Neigung türkischer Frauen, bei der ein Mann seiner Verlobten nur durch das Geschenk eines Diamantenrings gefallen könne, vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī az-zawāğ“, 282. Für aš-Šidyāq liegt die Verantwortung des weiblichen Materialismus nicht allein bei der Frau, sondern auch beim Mann, der nur auf ihre äußere und nicht auf ihre innere Schönheit Wert lege, vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Maḥāsin az-zawāğ an-nafsiya“ (2001), 284–286. Für eine Rückführung des weiblichen Exzesses auf mangelnde Bildung vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fī ba’d al-aḥwāl“ (2001), 272.
- 115 So problematisiert *as-Sāq* den religiösen Exzess sowohl bei Männern als auch bei Frauen. Zur Ablehnung des männlichen religiösen Exzesses vgl. u. a. *as-Sāq* 1.19.11–23: 296–310; zur Problematisierung des weiblichen religiösen Exzesses vgl. *as-Sāq* 1.10.10: 158.
- 116 Die Akteure der Nahḍa wussten diese angeblich weibliche Neigung zur Übertreibung mitunter wieder für ihr Zivilisationsprojekt zu nutzen. In einer Rede vor einer Beiruter Mädchenschule sieht Ya’qūb Šarrūf (1852–1927), einer der beiden Herausgeber von *al-Muqtaṭaṭ*, die Frauen gerade durch ihre von Natur aus gesteigerte Frömmigkeit (*taqwā*) und ihr stärkeres Mitgefühl (*ḥunūw*) befähigt, die Mängel weiblicher Zivilisation auszubessern, indem sie sich in der Erziehung und Pflege betätigten, vgl. ŠARRŪF: „an-Nazar fī ḥādirinā“, 474.
- 117 Zur Apologie des männlichen Exzesses vgl. Kap. 5.4.
- 118 Zum Esel als Metapher der Einfalt vgl. *as-Sāq* 0.2.10: 12. Folgerichtig wird die Stupidität des Esels in den der oben diskutierten Passage folgenden Kapiteln leitmotivisch weitergesponnen, etwa in dem direkt anschließenden Kapitel „Fī riṭā’ ḥimār“ (Trauergedicht für einen Esel), in welchem al-Fāriyāq erst einen Ausrufer für seinen verlorenen Esel engagiert und dann ein Klagegedicht auf ihn verfasst, vgl. *as-Sāq* 2.17.1–3: 370–374. Es handelt sich hier um eine der vielen Gedichtparodien in *as-Sāq*.

eine überfeine Wahrnehmungsfähigkeit der Frau. Die Frau ist zu einer Perzeptionsvielfalt und Gedankenschärfe fähig, die den Mann oft überfordern und die dadurch die Frau zu einer unverzichtbaren kritischen Instanz machen: Die Frau erfasst Dinge, die der Mann nicht erfassen kann.

Ein Beispiel dafür stellt das allegorische Schlusskapitel des ersten Buches dar, das den Unterschied zwischen Marktanhängern (d.h. Katholiken) und Satteltaschenanhängern (d.h. Protestanten) behandelt. Die Marktleute (d.h. der Klerus) besitzen demnach ein Monopol auf ihre Waren (d.h. die Glaubensinhalte) und drohen allen, die nicht bei ihnen kaufen, mit Rache (d.h. mit Verfolgung). Zugleich aber täuschen sie arglistig die Käufer (d.h. Gläubigen) über den schlechten Zustand ihrer Waren, indem sie diese in düsteren, lichtfernen Gewölben (d.h. Kirchen und Klöstern) anbieten. Eines Tages nun kauft ein junger Mann seiner Verlobten ein Taschentuch. Bevor diese sich bei ihm dafür bedankt, beginnt sie die Stoffqualität des Taschentuchs zu prüfen, „denn wie jede Frau war sie sorgfältig, gründlich und penibel darauf bedacht, das Verborgene zu enthüllen“.¹¹⁹ Mit ihrer undankbar anmutenden Gründlichkeit und ihrer scheinbar übersteigerten Wahrnehmungsgabe entdeckt sie darin ein großes Loch und erklärt ihrem Verlobten unumwunden, der Marktverkäufer (d.h. der Klerus) habe ihn betrogen. Daraufhin überprüfen auch alle anderen Männer ihre gekauften Waren, die ebenfalls Mängel aufweisen, so dass sie sich bei dem Marktverkäufer beschweren. Dieser weist die Anschuldigungen zurück und erklärt stattdessen, die Sinne betrügen den Menschen (d.h. den Laien) und nur der Marktaufseher (d.h. der Papst) könne zwischen falsch und richtig unterscheiden. Auf den unnachgiebigen Druck ihrer Frauen hin geben sich die Männer nicht mit dieser Erklärung zufrieden, sondern protestieren so lange, bis sie sich schließlich von den Marktleuten (d.h. Katholizismus) trennen (d.h. Schisma): „Dank sei Gott und der Besitzerin des Taschentuchs, die uns den rechten Weg dorthin wies.“¹²⁰ So entpuppt sich der scheinbar übersteigerte weibliche Materialismus der beschenkten Verlobten als scharfsinnige weibliche Wahrnehmungsfähigkeit, nämlich als Fähigkeit zur Entblößung von Lug und Trug des Klerus. Aus der misogyn gedachten Zügellosigkeit der Frau wird eine philogyn gewendete Kritikfähigkeit der Frau, die am Ende der Allegorie zu nichts Geringerem als einer weiblich inspirierten Reformation führt.

... und weibliche Hinterlist als Wortkunst

Diese Allegorie wertet noch ein weiteres Stereotyp um, und zwar die von vielen Männern gefürchtete weibliche Verschlagenheit.¹²¹ Die klassische arabische Kultur und Literatur zeigt ein großes Interesse an Hinterlist, wovon viele Textgattungen

119 «ذات استشراف واستطلاع واستكشاف للمستور كما هو شأن سائر النساء» *as-Sāq* 1.20.3: 314.

120 «شكرا لله وإصاحبة المندبل التي هدتنا الى هذا» *as-Sāq* 1.20.7: 318. Mit dem Wortfeld des Handels greift die Allegorie ein geläufiges Bild für die religiöse Auseinandersetzung auf, das hier Anklänge an den aufklärerischen Topos des Priestertrugs zeigt.

121 Darunter fallen u.a. die Begriffe *hila* (‚List‘, ‚Trick‘), *dahā* (‚Schlauheit‘, ‚Listigkeit‘), *makīda* (‚Verschlagenheit‘, ‚List‘) und *miḥāl* (‚Schlauheit‘, ‚Tücke‘), die je nach Kontext unterschiedlich konnotiert sind.

zeugen,¹²² wie etwa die pikareske Makame.¹²³ Anekdoten über die weibliche Hinterlist finden sich vor allem in den Frauenkapiteln von Adab-Kompilationen.¹²⁴ In diesen meist sehr kurzen Anekdoten stellt ein Mann einer Frau eine Frage, die diese derart eloquent, schlagfertig und oft auch sexuell anzüglich zu beantworten weiß, dass es dem Mann oft wortwörtlich die Sprache verschlägt und er ihr damit oft auch körperlich-sexuell erlegen ist.¹²⁵ In den unterschiedlichen Kompilationen dienen diese Anekdoten mal dem Lob der weiblichen Eloquenz oder Attraktivität, mal dem Tadel der weiblichen Durchtriebenheit und Triebhaftigkeit.¹²⁶ In den Frauendebatten der Nahḍa spielt das Stereotyp der weiblichen Verschlagenheit nach wie vor eine große Rolle. Immer wieder taucht die angebliche weibliche Verschlagenheit als zentrales Argument für die Gefährlichkeit der Bildung und Sexualität von Frauen auf.¹²⁷ In seinen Essays für *al-Ġawāʾib* sieht aš-Šidyāq die weibliche Verschlagenheit als eine Folge der Unbildung und des Müßiggangs. Eine gebildete und zugleich beschäftigte Frau habe, so lautet das zweifache Argument für die Zivilisierung der Frau, weder Interesse an noch Kraft für Verschlagenheit.¹²⁸

Auch *as-Sāq* bietet der weiblichen Hinterlist eine große Bühne, allerdings mit dem Ziel, sie als weibliche Handlungsfähigkeit um- und aufzuwerten. Um die Frauen nicht zu verärgern, verspricht der Erzähler-Autor zunächst, werde er nichts

122 Es existieren zahlreiche arabische Werke über militärische, handwerkliche, literarische und v. a. juristische Listen und Tricks, vgl. dazu SCHACHT: „ḥiyal“.

123 In der pikaresken Makame erreicht der Protagonist durch seine eloquente Hinterlist seine Ziele, vgl. v. a. den Typus der Bettler-Makame in HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 56–58.

124 Die Adab-Kompilationen sind nach thematischen Kapiteln geordnet, zu denen oft ein Frauenkapitel zählt. Dieses Frauenkapitel beinhaltet neben den Anekdoten und Mitteilungen über Frauen aber auch solche über männliche Körpergebrechen, so dass Weiblichkeit, wie Fedwa Malti-Douglas analysiert, als Klammer für problematische Körperlichkeit fungiert. In der soziohierarchischen Gesamtanordnung rangiert das Frauenkapitel – und damit die soziale Kategorie Frau – meist zwischen den marginalisierten Männern (z. B. Verrückte) und den Tieren, vgl. MALTI-DOUGLAS: *Woman's Body, Woman's Word*, 29–32.

125 Folgende Anekdote ist von al-Ġāhiz (gest. ca. 868) überliefert: Ein Mann wollte sich über eine große Frau lustig machen und fordert sie auf, doch ‚herunterzukommen‘, um mit ihm zu essen. Sie aber erwidert, er solle doch ‚heraufkommen‘, um die Welt zu sehen, vgl. MALTI-DOUGLAS: *Woman's Body, Woman's Word*, 35. Explizit sexuell ist etwa folgende, ebenfalls von al-Ġāhiz überlieferte Anekdote von einem Sklavenmarkt, bei der Sklavinnen die Männer durch List zum Kauf bewegen. Er habe ein Sklavenmädchen gefragt, ob sie gut auf der *ʿūd* („Laute“) spielen könne. Sie verneinte, fügte aber hinzu, sie könne gut auf einem *ʿūd* („Rohr“, hier in der Bedeutung von „Phallus“) sitzen, vgl. MALTI-DOUGLAS: *Woman's Body, Woman's Word*, 34.

126 Vgl. MALTI-DOUGLAS: *Woman's Body, Woman's Word*, 29–53 (Lob der Frauen), 54–66 (Tadel der Frauen).

127 Als Sibli Šumayyil 1887 seinen Krieg mit den Frauen in *al-Muqtaṭaf* eröffnete, attestierte er den Frauen aus sozial-darwinistischer Sicht die natürlich-biologische Neigung zur Verschlagenheit. Wie bei allen höher entwickelten Tieren sei auch bei den Menschen das Weibchen körperlich und intellektuell schwächer als das Männchen und könne sich so nur mit Hilfe der Verschlagenheit wehren, vgl. ŠUMAYYIL: „al-Marʾa [1]“, 259; GLAS: *Der Muqtaṭaf. Streitgesprächsprotokolle*, 533–536. Diese Behauptung rief heftige Kritik seitens der Leserinnen hervor, vgl. ḤAĠĠĀR: „Ḥadrat munšiʾay al-Muqtaṭaf al-fāḍilayn“, 687; GLAS: *Der Muqtaṭaf. Streitgesprächsprotokolle*, 536–543.

128 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fi baʿḍ al-aḥwāl“ (2001), 274–275.

über „ihre Intrigen, Listen und Tücken“¹²⁹ berichten – ein Versprechen, das er ständig bricht, so auch in der oben diskutierten Allegorie über Katholiken und Protestanten. Mitten in der Auseinandersetzung zwischen den Männern und dem Marktverkäufer (bzw. dem Klerus) kommt ein Mann hinzu, dessen Schicksal das Schisma besiegelt. Für seine kranke Frau hatte er am Vortag Fleisch gekauft, das sich jedoch als weichgeklopftes Brot erwies.¹³⁰ Seine Ehefrau verflucht daraufhin ihn und alle

mufassila, pl. *mufassilāt*
eine Frau, die ihrem Mann,
wenn sie Sex haben soll, sagt:
„Ich habe meine Tage“, um ihn
abzuweisen.

Männer und schwört, die Ehefrauen anzustiften, sich ihren Ehemännern gegenüber wie *ḍuḡuʿ*, *mufassilāt* und *manāšīš* zu verhalten. In einer Marginalie werden diese *ḡarīb*-Wörter erklärt. Demnach bedeute *ḍaḡūʿ* (Pl. *ḍuḡuʿ*) „eine Frau, die ihrem Mann Widerspruch leistet“¹³¹, *mufassila* (pl. *mufassilāt*) „eine Frau, die ihrem Mann, wenn sie Sex haben

soll, sagt: „Ich habe meine Tage“, um ihn abzuweisen“¹³² und *minšāš* (pl. *manāšīš*) eine Frau, die „ihren Mann von ihrem Bett fernhält“.¹³³ Während *ḍaḡūʿ* nach *al-Qāmūs* aber auch noch „jemand mit schwacher Meinung“¹³⁴ bedeutet, zeugt die Verwendung des Wortes hier gerade von einer starken, das heißt eigenständigen Meinung. Mit der Androhung eines sexuellen Boykotts, der an die List der friedensfordernden Frauen in Aristophanes’ (gest. 380 v. Chr.) Stück *Lysistrata* (ca. 411 v. Chr.) erinnert,¹³⁵ erzwingen die Frauen in *aš-Šidyāqs* Anekdote erfolgreich den Widerstand ihrer Männer gegen die als Unterdrücker und Betrüger wahrgenommenen Marktverkäufer. Die Androhung sexueller Abstinenz bewegt die Männer zum Handeln.

Wie so oft bei der ‚anekdotischen Frau‘, so Fedwa Malti-Douglas’ treffender Begriff,¹³⁶ vollzieht sich der weibliche Trick über den Körper der Frau. In der misogynen

129 «مكايدهن وحيلهن ومجالهن»; *as-Sāq* 1.1.8: 48.

130 Auch der Klerus verwendet also eine List. Während der klerikale Priestertrug aber gänzlich negativ dargestellt wird, zeigt sich gerade im Kontrast, wie positiv die Frauenlist dargestellt wird.

131 «المرأة الخالفة لزوجها»; *as-Sāq* 1.20.5: 316; diese Definition ist wörtlich aus *al-Qāmūs* übernommen, vgl. *al-Qāmūs*, 741 (DĠʿ).

132 «المرأة التي اذا اريد غشيانها قالت انا حائض لترده»; *as-Sāq* 1.20.5: 316; diese Definition ist wörtlich aus *al-Qāmūs* übernommen, vgl. *al-Qāmūs*, 142 (FSL).

133 «تمنع زوجها في فراشها»; *as-Sāq* 1.20.5: 316; diese Definition ist wörtlich aus *al-Qāmūs* übernommen, vgl. *al-Qāmūs*, 632 (NŠŠ).

134 «الضعيف الرأي»; *al-Qāmūs*, 741 (DĠʿ).

135 In diesem Stück verweigern die Frauen ihren Ehemännern den Geschlechtsverkehr, um die Männer zur Beendigung des Krieges zu zwingen, womit sie letztendlich auch Erfolg haben.

136 „The Anecdotal Woman“ lautet der Titel des Kapitels in *Woman’s Body, Woman’s Word*, in dem sich Malti-Douglas mit stereotypen Frauenbildern in anakdotischen Einheiten der Adab-Literatur auseinandersetzt. Während der Mann in der anakdotischen Adab-Literatur niemals nur durch sein Geschlecht, sondern immer auch durch seinen sozialen Stand (z.B. Beruf) charakterisiert wird und es daher analog zu den Frauenkapiteln keine Männerkapitel gibt, wird die Frau durch ihr Geschlecht charakterisiert, deren Besonderheit ihr sexualisierter Körper ist, vgl. MALTI-DOUGLAS: *Woman’s Body, Woman’s Word*, 30–32. Auch in *as-Sāq* tritt die anakdotische Frau in den *munāzarāt* meist am Ende der sozialen Hierarchie auf, etwa die *munāzara* über die Frage, wer das glücklichste Leben habe, in der am Anfang ein Emir und am Ende, als einzige Frau, eine Prostituierte zu Wort kommen, vgl. *as-Sāq* 1.9.1–8: 134–146.

Deutung, die sich am deutlichsten in der koranischen Gestalt Zulayḥas verkörpert,¹³⁷ steht das exzessive weibliche Begehren als Ursache für die Verschlagenheit der Frau. In *as-Sāq* bescheinigt zwar auch der Erzähler den Frauen ein größeres sexuelles Begehren als dem Mann, er behauptet zugleich aber auch, die Frauen könnten ihr Begehren stärker als die Männer kontrollieren.¹³⁸ Die Frau könne demnach sowohl exzessiver als auch kontrollierter als der Mann sein. In der oben diskutierten Allegorie über die Abspaltung der Protestanten von den Katholiken funktioniert die List der anekdotischen Frau über ihren Körper. Allerdings erreicht sie ihr Ziel gerade nicht durch einen sexuell entfesselten Körper, sondern durch einen sexuell beherrschten Körper. Weil sie ihre Begierde besser als der Mann beherrschen kann, erreicht sie ihr Ziel. Fazit: Die Männer begehren gegen den Klerus auf. Es sind aber die Frauen, die den Männern die Augen öffnen und sie zur Tat drängen. Die angeblich weibliche Neigung zum Exzess und zur Hinterlist wird als Kritikfähigkeit und Durchsetzungsstärke umgewertet. „Es scheint mir“, sinniert der Erzähler, „als würden viele Eigenschaften, die beim Mann lobenswert sind, bei der Frau tadelnswert sein.“¹³⁹ Dazu zählt er auch Verschlagenheit und Mut. Die tadelnswerten Eigenschaften der Frauen, von der aš-Šidyāq in der „Vorbemerkung“ spricht, deutet *as-Sāq* nach und nach allesamt um: Aus weiblicher Hinterlist wird weibliche Handlungsfähigkeit (*agency*).

Diese Umwertung hat auch einen lexikographischen und ästhetischen Mehrwert. Durch die Umwertung der misogynen Lexik werden die Wörter der Frauen epistemisch relevant für die neue Frau und ästhetisch legitim für den Leser. Denn jetzt lohnt es sich selbst für einen reformorientierten Leser der *Nahḍa*, diese Wörter zu sammeln und zu memorieren. Die Umwertung der misogynen Wörter entblößt die Relevanz dieses Wortschatzes für das Projekt einer ‚neuen Frau‘. Zugleich bietet sich dadurch die Gelegenheit, ehemals misogynen *ḡarib*-Wörter¹⁴⁰ wie *mufassila* zu sammeln und ihre lexikalische Fremdheit, Ausgefallenheit oder Abwegigkeit als, mit Barthes gesprochen, lexikographische Artefakte auszustellen und zu ästhetisieren. Denn was bliebe von den Wörtern der Frauen übrig, wenn man auf die misogynen

137 Vgl. hierzu die Geschichte von Joseph und Zulayḥa, wie sie im Koran erzählt wird (Q 12:23–43). In Ägypten begehrt Zulayḥa, die Frau des Herrschers Potiphar, den schönen Joseph und versucht ihn zu verführen, indem sie sich mit ihm in ein Zimmer einschließt. Als der gottesfürchtige Joseph sich aber von ihr abwendet und den Raum verlassen will, zerreißt sie ihm von hinten sein Gewand. In diesem Augenblick erscheint Zulayḥas Gatte, worauf sie Joseph bezichtigt, dass er sie verführen wollte. Weil Josephs Hemd aber von hinten und nicht von vorne zerrissen ist, durchschaut Potiphar diese weibliche List und sagt: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكِنَّ إِنَّ كَيْدَكِنَّ عَظِيمٌ﴾, Q 12:28; „Siehe, das ist eines der Ränkespiele von euch Frauen! Ja, eure Ränkespiele sind gewaltig.“ *Koran*, 204. Zur überragenden Bedeutung dieser Geschichte und dieses Verses in der misogynen anekdotischen Adab-Literatur vgl. MALTI-DOUGLAS: *Woman's Body, Woman's Word*, 50–66. Am Ende eines Ehedialogs benutzt die Protagonistin diesen Vers und deutet ihn ins Positive um, vgl. *as-Sāq* 4.6.9: 94.

138 Vgl. *as-Sāq* 1.10.10: 158.

139 «قد يظهر لى ان كثيرا من الصفات الممودة فى الرجال تكون مذمومة فى النساء» *as-Sāq* 1.10.10: 158.

140 Vgl. dazu auch die philogyne Umdeutung und Umwertung weiblicher List und die Aufzählung der Wörter für verschlagene bzw. untreue Frauen durch die Protagonistin in *as-Sāq* 4.2.10–12: 38–40.

Wörter verzichten müsste?¹⁴¹ Was bliebe aus *al-Qāmūs* für *as-Sāq* übrig? So aber können Wörter wie *ḍuġuʿ*, *mufassilāt* und *manāšīs* in den Erzähltext organisch eingestreut werden. Als „Interferenz von Wortkunst und Erzählkunst“ erreichen sie, in den Worten Wolf Schmid, eine „Potenzierung des Sinns“.¹⁴² In der Erzählkunst wird das Signifikat umgewertet, nämlich die Frauenlist, während in der Wortkunst der Signifikant aufgewertet wird, nämlich die Wörter der Frauenlist. Die gesellschaftliche und kulturelle Umwertung der Wörter bedingt in *as-Sāq* eine epistemische und ästhetische Aufwertung dieser Wörter.

4.3 Protagonist: Philogynie als neue Männlichkeit?

Warum al-Fāriyāq eine Frau sein möchte

Über den Protagonisten kursieren viele Gerüchte. Gleich zu Beginn kolportiert sie der Erzähler-Autor, um zu zeigen, *gegen* welche Gerüchte sich seine Erzählung richtet. Alle Gerüchte kreisen um al-Fāriyāqs Menschlichkeit und Männlichkeit. So gibt es Leute, berichtet der Erzähler, die al-Fāriyāq nicht für einen Menschen, sondern einen Dämon (*ġūl*) halten. Andere glauben, einer wie er tauche nur einziges Mal in den Zeitläufen auf oder er sei nach seiner Geburt verwandelt worden (*musiḥa*) und man kenne seine wahre Gestalt nicht. Manche denken, er wurde in die Rasse (*ġins*) des *nasnās* verwandelt, eines einbeinigen, einarmigen, einäugigen menschenähnlichen Wesens, das wie ein Vogel hüpfen muss,¹⁴³ während andere glauben, er gehöre zu den *nasānis*, den weiblichen *nasnās*.¹⁴⁴ Desgleichen halten ihn manche für halb Mensch, halb Dschinn (*ḥinn*). Zu guter Letzt kursiere auch das Gerücht, er habe sich in eine Frau verwandeln lassen. Denn da al-Fāriyāq dachte, der Frau komme auf Erden ein glücklicheres Los als dem Mann zu, da es eine „Welt der Frauen“¹⁴⁵ sei, habe er Gott angefleht, er möge ihn in eine Frau verwandeln. Gott habe sein Flehen erhört und ihn verwandelt, schließlich sei Gott ja allmächtig.¹⁴⁶

Diese Gerüchte lassen sich zunächst als metafiktionale Auseinandersetzung mit der Figur des Protagonisten lesen, die die reale Existenz al-Fāriyāqs postuliert und damit den biographischen Pakt schließt: Die *aḥbār* des Protagonisten sollen als faktuale und nicht als fiktionale Erzählung gelesen werden.¹⁴⁷ Die Gerüchte lassen

141 Vgl. dazu ‘Abdallāh al-Ġaddāmī’s feministische Lesart der arabischen Sprache in *AL-ĠADDĀMĪ: al-Mar’a wa-l-luġa*, v. a. 15–55.

142 SCHMID: *Elemente der Narratologie*, 151.

143 Dieses Wort bleibt in *as-Sāq* unerklärt, für diese Erklärung vgl. *al-Qāmūs*, 577 (NSS). Für das genauere Verständnis ist jedoch der in *al-Qāmūs* zitierte Hadīth relevant, nach dem Gott diejenigen, die sich gegen ihren Gesandten auflehnen, als Strafe in *nasnās* verwandelt, die zwar wie Menschen aussähen, aber wie Tiere leben müssten, vgl. *al-Qāmūs*, 577 (NSS) u. Fußnote 2. Das Wort ist also konnotiert mit einer Strafe Gottes gegen religiöse Freigeister.

144 Vgl. *al-Qāmūs*, 577 (NSS).

145 «دنيا النساء»; *as-Sāq* 1.1.12: 52.

146 Vgl. *as-Sāq* 1.1.12: 52–54.

147 Vgl. dazu Kap. 3.3.

sich aber auch als soziokulturelle Auseinandersetzung mit al-Fāriyāqs Wesen lesen: Ist al-Fāriyāq ein Mensch, ein Halbwesen, ein Geist, ein Monster oder eine Frau? Diese fundamentalen Zweifel an al-Fāriyāqs ‚Männlichkeit‘, seine Menschlichkeit und Männlichkeit, können eine grammatikalische Auffälligkeit des zweiten Teils des Haupttitels von *as-Sāq* erklären. Denn dort wird nicht das personale Demonstrativpronomen verwendet, *fī man huwa al-Fāriyāq* (wörtlich: ‚Über *denjenigen*, der al-Fāriyāq ist‘), sondern das sächliche Demonstrativpronomen, nämlich *fī mā huwa al-Fāriyāq* (wörtlich: ‚Über *dasjenige*, was al-Fāriyāq ist‘). Damit dreht sich die Erzählung nicht um die Person al-Fāriyāqs, sondern um sein Wesen. Man könnte auch sagen, sie dreht sich um das *ġins* des Protagonisten, nämlich sowohl im vormoderne Sinn von ‚Rasse‘ beziehungsweise ‚Gattung‘ als auch im modernen Sinn von biologisch-sozialem ‚Geschlecht‘.¹⁴⁸

Was aber ist für al-Fāriyāqs Zeitgenossen so verstörend und irritierend, dass sie seine Mensch- und Männlichkeit problematisieren? Auch wenn sein Name morphologisch ungewöhnlich ist,¹⁴⁹ so lässt er sich unschwer aus *faraqa* ableiten, was ‚trennen‘ und ‚unterscheiden‘ bedeutet. Als sprechender Name – ein häufig genutztes Verfahren in *as-Sāq*¹⁵⁰ – ist er jemand, der trennen und unterscheiden kann, frei übertragen also ein Kritiker. Seine kritische Haltung in Bezug auf die patriarchalischen Geschlechterverhältnisse lässt die Gesellschaft fragen: Kann ein Mann, der für die Frauen Partei ergreift, überhaupt ein Mann sein? Kann er überhaupt ein Mensch sein? Den Gerüchten zufolge kann er weder Mensch noch Mann sein, dem Erzähler zufolge ist er Mensch und Mann. Damit ist das Telos des Erzählers umrissen: Mit der Geschichte von al-Fāriyāq erzählt er von einem für seine Zeitgenossen schier unmöglichen Mensch und Mann, der den Frauen den Vorzug vor dem Mann einräumt. al-Fāriyāq ist die philogyne Gegenfigur zum normalen misogynen Mann, er ist der exzentrische philogyne Mann.

Der Protagonist wird aber nicht nur von seinen Zeitgenossen in das ‚andere Geschlecht‘ (*le deuxième sexe*) abgeschoben, um es mit Simone de Beauvoirs Worten zu sagen,¹⁵¹ sondern er selbst möchte zu diesem anderen Geschlecht gehören – zumindest während seiner Adoleszenz: „Früher habe ich mir gewünscht, Gott hätte

148 In *al-Qāmūs* wird *ġins* als ‚Gattung‘ und ‚Rasse‘ etc. definiert, eine Definition, die sich so auch noch in Kazimirskis Wörterbuch von 1860 findet, vgl. *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 1, 339 (ĠNS). In al-Bustānis *Muḥīṭ al-muḥīṭ* (1867–70) taucht es dagegen auch in Bedeutung von biologischem ‚Geschlecht‘ auf, bezeichnenderweise in folgendem Satz: «الرجل أفضل من المرأة أي هذا الجنس أفضل من ذلك» (‚Der Mann ist besser als die Frau, d. h. dieses Geschlecht ist besser als jenes‘), *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, Bd. 1, 301 (ĠNS). Für eine Diskussion dieses Lemmas vgl. ZACHS: „Feminism for Men“, 116–117.

149 Meines Wissens existiert keine *fā’iyāl*-Form in der arabischen Sprache.

150 So bezeichnet *as-Sāq* den Bischof als *ḍawṭār* (‚jemand, der ohne eigenes Kapital am Markt tätig ist und daher betrügt, um Geld zu verdienen‘), vgl. dazu *as-Sāq* 1.18.17–24: 270–280, und Amīr Ḥaydar (aš-Šihābī) (1763–1835) als *ba’īr bay’ar*, eine Verballhornung des Namens unter Verwendung von *ba’īr* (‚Kamel‘), die man als ‚Herr Kamel Kaymal‘ ins Deutsche übertragen könnte, vgl. dazu *as-Sāq* 1.5.2–12: 94–106; DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 1.5.2: 333, Endnote 148.

151 Vgl. dazu de Beauvoirs bahnbrechende Darstellung der Geschlechteralterität in *Le deuxième sexe* aus dem Jahr 1949, BEAUVOIR: *Das andere Geschlecht*, 11–23.

mich als Frau geschaffen oder zu einer Frau gemacht.“¹⁵² Vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Lebensumstände der Frauen, wie sie in den frühen Frauendebatten der Nahḍa eindringlich thematisiert und problematisiert wurden, mag dieser Wunsch unverständlich oder weltfremd wirken. In der Tat ‚schielt‘ dieses Frauenbild, um es mit Sigrid Weigels Worten auszudrücken,¹⁵³ gerade nicht auf die soziohistorische Realität der Frau. Vielmehr schielt der adoleszente Protagonist auf die poetisch-mythische Überhöhung der Frau, wie man sie aus dem *ḡazal* kennt, das die Geliebte als Krone und Zentrum der Schöpfung preist.¹⁵⁴ Beim Erzähler nimmt das sogar apothetische Züge an, wenn er in der Weiblichkeit den „Hauch einer Göttin“¹⁵⁵ entdeckt. Dieses poetisch-mythische Frauenbild dient als Grundlage für die Behauptung, die Frau sei dem Mann überlegen und die Welt sei eine Welt der Frauen. Der Protagonist ist so sehr in dieses Frauenbild vernarrt, dass er es mit der Realität verwechselt und selbst eine Frau sein möchte. Das transsexuelle Begehren des Protagonisten lässt sich als Effekt einer weltfremden Liebesdichtung verstehen. Die transsexuellen und posthumanen¹⁵⁶ Befürchtungen der Gesellschaft aber sind ein Effekt der patriarchalisch-misogynen Gesellschaft: Wenn ein Mann sich für die Frauen einsetzt, gerät seine Männlichkeit ins Wanken. Philogynie ist in dieser Hinsicht immer auch eine Kritik an der Männlichkeit.

In der frühen, männlich dominierten Frauendebatte der syro-libanesischen Nahḍa fand in Ansätzen eine männliche Selbstkritik statt. So problematisierten al-Bustānī und Marrāš die ablehnende Haltung ‚unzivilisierter‘ Männer in Bezug auf die Frau-

152 «قد كنت أودّ لو أن الله خلقني امرأة أو أنه يصيرني امرأة»; *as-Sāq* 3.18.8: 310.

153 Vgl. WEIGEL: „Der schielende Blick“.

154 Vgl. dazu etwa al-Fāriyāqs *ḡazal*, das er in jungen Jahren auf eine junge Frau dichtete:

ان المقبّل رجلاً ليجلّ عن	تقبيل راحة قسّيه واميره
هّن الفواتن للخالى فشعرة	منهنّ خير من كوز غروره

Wer ihren Fuß küsst, der ist, fürwahr, zu gesegnet,

um danach die Hand seines Priesters oder Emirs zu küssen.

Solche Frauen sind die Verführungen des ledigen Mannes, ein einzelnes Haar

von ihnen ist mehr wert als trügerische Schätze.

as-Sāq 1.8.8: 132. Zum Topos des Haares als Preis der Schönheit im *ḡazal* vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 227–234.

155 «غرف الإلهة»; *as-Sāq* 1.1.9: 50. Die enumerative Lobpreisung übernimmt darüber hinaus Attribute erotologischer Schriften, vgl. dazu Kap. 5.4, und bemüht auch dezidiert koranische Paradiesvorstellungen, die ein Paradies ohne Frauen zu einer Hölle so bitter wie die Früchte des koranischen *zaqqūm*-Baums (Q 56:52) werden lassen, vgl. *as-Sāq* 1.1.8–10: 48–50. Zur Sinnlichkeit und Körperlichkeit islamischer Paradiesvorstellungen vgl. AL-AZMEH: „Rhetoric For the Senses“; *as-Sāq* 1.1.18–1.1.10: 48–50.

156 Wenn ein Mensch, so der Gedanke, sich für die Frauen einsetzt, kann er nicht mehr ein richtiger Mensch sein, sondern nur ein scheinbarer Mensch wie ein *nasnās*. Dieser androzentristische Gedanke der Gesellschaft, der die Menschlichkeit mit dem Patriarchat verknüpft, öffnet al-Fāriyāqs protofeministische Kritik an dieser Stelle für den posthumanistischen Feminismus, der nicht nur das Geschlecht, sondern die Menschlichkeit ganz neu überdenkt. Zum posthumanistischen Feminismus vgl. BRAIDOTTI: *The Posthuman*, 13–54.

enbildung; ihre Forderung ging aber nicht über die männliche Zustimmung zur weiblichen Bildung hinaus. Anders dagegen aš-Šidyāq, der in seinen Essays über die neue Frau direkt den Mann als Reformobjekt fokussiert. In „Maḥāsin az-zawġa an-nafsiyya“ setzt er sich primär mit einem männlichen Selbstverständnis auseinander, das die Frau als Untergebene sieht, und widmet sich nur sekundär den Vorzügen der ‚neuen Frau‘.¹⁵⁷ In seinem Essay „Fi ba‘ḍ al-aḥwāl taḥuṣṣu an-nisā“ findet im Dialog zwischen Frauenfreund und Frauenfeind ein männliches und nicht ein weibliches Bildungsnarrativ statt: Nicht die Frau ändert sich in diesem Nahḍa-Experiment der Frauenerziehung, sondern der frauenunterdrückende Mann, indem er die Folgen der Frauenverachtung am eigenen Leib spürt.¹⁵⁸ Erst in den letzten Jahren wurde die Männlichkeit in der Nahḍa-Forschung entdeckt.¹⁵⁹ In Bezug auf *as-Sāq* haben bislang nur Ṭarābulusī und al-‘Azma die Männlichkeit untersucht, ohne dabei allerdings zwischen Erzähler und Protagonist zu unterscheiden und die Inszenierung des Geschlechtswechsels kritisch zu hinterfragen.¹⁶⁰ Zu welcher neuen Männlichkeit, möchte ich nun fragen, führt die Philogynie des Protagonisten?

Gegen viktorianische und homoerotische Männlichkeiten

Cambridge in den 1840er Jahren: Es ist der Beginn der Regentschaft von Queen Victoria (reg. 1837–1901), die Namensgeberin einer als besonders lustfeindlich geltenden Zeit in England, in der die Frauenrechte öffentlich diskutiert, die Frauenrollen aber meist auf die der Hausfrau und Mutter reduziert wurden.¹⁶¹ al-Fāriyāq weilt für seine Übersetzungsarbeit in der Stadt, während seine Frau auf Malta geblieben ist. Eines Tages wird er von einem Orientalistik-Studenten in sein Landhaus eingeladen. Als der Protagonist beiläufig erwähnt, er sehne sich (*ištāqa*) nach seiner Frau, kommt es zur Irritation. Gespräche werden geführt, die einen tiefen Einblick in das Fremd- und Selbstverständnis englischer und arabischer Männlichkeiten bieten, deren Dreh- und Angelpunkt die Beziehung zur Frau ist. In diesem Sinne trägt das Kapitel den Titel „Fi faḍl an-nisā“ (Über den Vorzug der Frauen).¹⁶²

Der englische Gastgeber tadelt al-Fāriyāq: Es sei ein Fauxpas, von der Sehnsucht nach seiner Frau zu sprechen, man solle eher von der Sehnsucht nach seinen Kindern sprechen. Als Replik setzt al-Fāriyāq zu einer großen Apologie der Frau an: Ohne die Frau gäbe es nichts, ja nicht einmal die Religion. Denn ohne die Prinzessin des Pharaos wäre Moses nicht gerettet worden, ohne Maria wäre Jesus nicht geboren und ohne Queen Elizabeth I. (reg. 1558–1603) stünde die anglikanische Kirche heute nicht so gut da.¹⁶³ Die Frau ist in dieser Apologie das Ursprungs- und Schöpfungsprinzip.

157 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Maḥāsin az-zawġa an-nafsiyya“ (2001), 285–286.

158 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fi ba‘ḍ al-aḥwāl“ (2001), 280–281.

159 Vgl. dazu EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 41–46; ZACHS/HALEVI: *Gendering Culture*, 63–81.

160 Für sie drückt sich darin die Forderung nach einer Entdeckung der weiblichen Seite im Mann aus, vgl. ṬARĀBULUSĪ/AL-‘AZMA: „Muqaddima“, 32.

161 Vgl. dazu MARCUS: „Sexuality“.

162 Für die hier diskutierte Episode vgl. *as-Sāq* 4.5.1–6: 72–78.

163 Vgl. *as-Sāq* 4.5.4: 76.

Der englische Gastgeber, geprägt durch die viktorianischen Moralvorstellungen und orientalistischen Fremdbilder,¹⁶⁴ sieht in dieser Rede nur sexuelle Lüsterheit, „als wäre das ein Wesenszug, der allen Arabern eigen ist“.¹⁶⁵ Aus diesem kulturellen Fremdbild macht der Protagonist ein sprachliches Selbstbild: Wer das *dād* (15. Buchstabe des arabischen Alphabets) ausspreche, der liebe auch das *da'd* (‚Vagina‘). Der Buchstabe *dād* gilt unter anderem Ibn Ğinnī (gest. 1002) als eine der einzigartigen Besonderheiten der arabischen Sprache, die auch *luġat aḍ-ḍād* (‚Sprache des *dād*‘) genannt wird.¹⁶⁶ Durch die ähnliche Paronomasie (*taġnīs muḍāriʿ*)¹⁶⁷ wird der be-

ض
dād; Buchstabe des arabischen
Alphabets; Form der Vagina

sondere Buchstabe im ähnlichen Lautbild akustisch mit dem besonderen Körperteil verbunden. Zugleich wird dadurch auch eine visuelle Entsprechung zwischen Zeichen und Bedeutung hergestellt. So wie der arabische Buchstabe *ṣād* (ص), der aufgrund seiner Form visuell mit der Vagina

in Verbindung gebracht wird, kann auch der Buchstabe *dād* (ض) – der sich vom *ṣād* nur durch einen Punkt unterscheidet – visuell mit der Vagina in Verbindung gebracht werden, wie Humphrey Davies ausführt.¹⁶⁸ Der Protagonist inszeniert hier die arabische Sprache als eine Sprache der Liebe zur Frau, als eine männlich-erotische Sprache¹⁶⁹ – was in zweifacher Hinsicht mit den Vorstellungen des viktorianischen Gastgebers kollidiert: Ein Mann spricht nicht über sein *Begehren* nach der Ehefrau und der Mann *spricht* nicht über sein Begehren nach der Ehefrau. Weder das Empfinden der Lust noch das Sprechen über die Lust gehören zur viktorianischen Männlichkeit, während in der Männlichkeit, wie sie al-Fāriyāq vertritt, beides zusammengehört.

Die Antwort des Gastgebers darauf bedient ein weiteres orientalistisches Klischee, nämlich die Homoerotisierung des Orients, wenn er sagt: Dem *dād* zu folgen sei besser, als dem *mīm* zu folgen. Der Buchstabe *mīm* (م) wird nach Humphrey Davies visuell mit dem Anus in Verbindung gebracht und bezieht sich auf den homosexuellen Geschlechtsverkehr.¹⁷⁰ Der homophoben Ansicht seines Gastgebers schließt sich al-Fāriyāq voll und ganz an. Er wettet gegen die bereits oben diskutierten *ʿitwal*, also ‚diejenigen, die keinen Nutzen in Frauen sehen‘. Zu diesen könne man nur gehören, so der Protagonist, wenn man impotent sei und deshalb von den Frauen verstoßen werde,¹⁷¹ oder zu geizig, um die materiellen beziehungsweise materialis-

164 So konstruierte der Orientalismus das Bild einer zügellosen orientalischen Sexualität, vgl. dazu SAID: *Orientalism*, 184–194.

165 «كَانَ الْعَرَبُ كُلُّهُمْ عَلَى هَذِهِ الصِّفَةِ»; *as-Sāq* 4.5.5: 76.

166 Vgl. VERSTEEGH: „Dād“, 544.

167 Vgl. CACHIA: *The Arch Rhetorician*, 28 (§ 42).

168 Vgl. DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 4.5.5: 510, Endnote 77.

169 In *as-Sāq* wird an vielen Stellen die arabische Sprache als eine Sprache der Liebe und der Lust bezeichnet, als ein „šarak al-hawā“ („Fallstrick für die Liebesleidenschaft“), in der es Ausdrücke für die Leidenschaft und Liebestollheit gebe, die in keiner anderen Sprache existierten, *as-Sāq* 1.10.8: 156.

170 Vgl. DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 4.5.5: 510, Endnote 78.

171 Zu einer Diskussion über das Recht der Frau auf sexuelle Befriedigung vgl. Kapitel 5.3.

tischen Bedürfnisse der Frauen zu bedienen, oder kein Händchen dafür habe, Frauen zu erobern oder eine andere Verkehrtheit (*fasād*) aufweise.¹⁷² Der Protagonist grenzt damit die Sprache des *mīm*, also die homoerotische Lust, aus der Sprache des *dād* aus.

Diesen sexuell-sprachlichen Ausschluss muss man für *as-Sāq* durchaus wörtlich nehmen: In den Aufzählungen der Seltenheiten und Seltsamkeiten der arabischen Sprache fehlen die homoerotischen Wörter des Mannes, die zum Beispiel den Wangenflaum eines Jünglings beschreiben.¹⁷³ Mit anderen Worten, die ‚Entblößung der weiblichen Wörter‘ ist zugleich eine ‚Verhüllung homoerotischer Wörter‘: Die Entblößung heteronormativiert Geschlecht, Lust und Sprache.

Diese Heteronormativierung mag einen heutigen Leser überraschen bei einem Erzähler und Protagonisten, der mit einem Geschlechterwechsel kokettiert, ihn gar ersehnt. Im Rahmen der zweigeschlechtlichen Beziehung zwischen Mann und Frau spielt *as-Sāq* durchaus mit einem sozialen Geschlechterrollentausch, bei dem eine Frau einen dominierenden und der Mann einen dominierten Part spielt.¹⁷⁴ Sobald aber dieser Geschlechtertausch sich körperlich manifestiert, reagieren die Protagonisten darauf mit Widerwillen bis Ekel. Als al-Fāriyāq in Kairo auf Männer trifft, die sich wie Frauen kleiden und benehmen, die sich Barthaare auszupfen und Männern schöne Augen machen, sind sie für ihn „das Hässlichste in Gottes Schöpfung.“¹⁷⁵ Ähnlich äußert sich al-Fāriyāqīya, die diesen Typ Mann als *ḥawal* (‚Tänzer‘, ‚effeminierter Mann‘) bezeichnet: „Möge Gott Schande über jeden Mann bringen, der sich effeminiert benimmt!“¹⁷⁶ Worauf al-Fāriyāq hinzufügt: „Und über jede Frau, die sich vermännlicht benimmt.“¹⁷⁷

Diese regelrechte Homophobie und Transsexualitätsphobie ist der Effekt eines ‚modernen‘ Sexualverständnisses der *Naḥḍa*.¹⁷⁸ Mit dieser Heteronormativierung ist der Protagonist, so protofeministisch seine Philogynie auch sein mag, weit von der subversiv-queeren Geschlechterpolitik des poststrukturalistischen Feminismus entfernt.

Weibliche Vaterrollen als neue Männlichkeit?

Für al-Bustānī ist es klar: Eine Frau muss eine gute Mutter und Erzieherin sein, wohingegen der Vater Geld verdienen muss und seine Kinder dementsprechend selten sieht.¹⁷⁹ Seine Forderung richtet sich an die Frauen, die Erziehung selbst in die Hand zu nehmen und nicht einem Kindermädchen zu überlassen. Auch aš-Šidyāq

172 Vgl. *as-Sāq* 4.5.5: 78.

173 Zu diesem Topos im *ḡazal* vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 255–280.

174 Nach der Ehe, so der Erzähler humoristisch aus Anlass der Eheschließung zwischen den Protagonisten, werden viele, die man zuvor für Frauen gehalten habe, zu Männern und umgekehrt, vgl. *as-Sāq* 3.4.3: 128.

175 «اقبح خلق الله»; *as-Sāq* 2.5.6: 108; vgl. dazu auch DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 2.5.6: 417, Endnote 88.

176 «فاخزى الله كل رجل يتخفى»; *as-Sāq* 3.6.6: 164; vgl. dazu auch DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 3.6.6: 361, Endnote 93.

177 «وكل امرأة تتذكر»; *as-Sāq* 3.6.6: 164.

178 Vgl. dazu Kap. 5.1.

179 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Fī ta‘līm an-nisā“, 194.

stellt in seinem Essay „Fi farq mā bayna aš-šarq wa-l-ğarb“ die Mutter als Erzieherin der Kinder dar – der Vater ist im Text und damit auch als Erzieher abwesend.¹⁸⁰ Umso erstaunlicher ist daher ein Kapitel in *as-Sāq*, in dem der Protagonist für eine aktive Vaterrolle eintritt und damit zugleich gegen die Geschlechtersegregation argumentiert.

Während seiner Malteser Jahre kehrt al-Fāriyāq wieder in sein Heimatland zurück. Der Empfang in seinem Dorf ist überaus herzlich und auffallend körperbetont: Männer und Frauen der einfachen Schicht sitzen zusammen und haben im wortwörtlichen Sinne keinerlei Berührungssängste.¹⁸¹ Von dieser positiven *körperlichen* Erfahrung des freien Geschlechterumgangs ausgehend und auf seine kulturelle Erfahrung mit dem westlichen Geschlechterumgang Bezug nehmend, lanciert der Protagonist nun eine Kritik gegen die Männlichkeit der arabischen Notabeln: Die arabische Oberschicht, so der Protagonist, praktiziere die Geschlechtersegregation. Statt zusammen mit Frau und Kind in körperlicher Nähe Zeit zu verbringen, würden die Notablen ohne Frau und Kind in Einsamkeit die Zeit mit einem Diener totsclagen.¹⁸² Im Vordergrund der Argumentation des Protagonisten steht nicht der gesellschaftliche Nutzen für Frau und Kind, sondern der individuelle Nutzen für die arabische elitäre Männlichkeit. In einer Liste hält er den Notabeln vor Augen, welche Freude ein Vater aus der Geschlechterintegration innerhalb der Familie ziehen könne und welche Tätigkeiten und Wörter er durch die Geschlechtersegregation in der Familie verpasse:

[...]

ولا تنادغه ولا ترأه * نادغه غازله ورئمت الناقة ولدها عطف عليه ولزمته *
ولا تنغره ولا ترخمه * نغر الصبي دغدغه كنغره ورخمتم المرأة ولدها لاعبته *

¹⁸³ [...]

[...]

Nicht wirst du *tunādiğu* und *tar'amu* mit ihm machen

nādağahu bedeutet ‚mit ihm scherzen‘ und *ra'imat an-nāqa*

waladahā bedeutet ‚die Kamelstute liebteste ihr Fohlen und wich nicht von seiner Seite‘.

Nicht wirst du *tunağgıru* und *tarħumu* mit ihm machen

nağğara aš-şabī bedeutet ‚er kitzelte den Jungen‘, wie *nağğazahu*, und *raħamat al-mar'a waladahā* bedeutet ‚die Frau spielte mit ihrem Kind‘.

[...]

180 Vgl. Aš-ŠIDYĀQ: „Fi al-farq“ (2001), 135–138.

181 Vgl. *as-Sāq* 3.12.14–16: 234–236.

182 Vgl. *as-Sāq* 3.12.17–20: 236–248.

183 *as-Sāq* 3.12.21: 240–242.

Diese Wörter für den Umgang mit dem Nachwuchs werden mit ihren Erklärungen aus *al-Qāmūs* übernommen. Sie sind manchmal direkt auf die Beziehung zwischen Mutter und Kind bezogen, nämlich in 4 der knapp 50 Wörter, während nur eins explizit auf die Vater-Kinder-Beziehung verweist, nämlich *ba'ba'a* (‚Papa-Sagen‘).¹⁸⁴ Durch eine Liste werden die Wörter, wie Sabine Mainberger sagt, de- und rekontextualisiert. Sie werden, wie ich hinzufüge, auch de- und resemantisiert, allerdings nicht in Bezug auf ihre grundlegende Bedeutung, sondern auf ihre gebräuchliche Verwendung. In der klassischen arabischen Lexikographie unterschied man zwischen der konventionellen Bedeutung (*wadʿ*) und der spezifischen Verwendung (*istiʿmāl*).¹⁸⁵

raʿima

jmd. lieben; mit jmd. ein vertrautes Verhältnis haben; eine Kamelstute liebkost ihr Fohlen und sie weicht nicht von seiner Seite

So bezeichnet ein Wort wie *raʿima* in der konventionellen Bedeutung ‚lieben‘ und ‚ein vertrautes Verhältnis haben‘. Es wird jedoch in der gebräuchlichen Bedeutung vor allem für eine Kamelstute im Umgang mit ihrem Kameljungen verwendet, wovon in den Wörterbüchern Belegstellen (*šawāhid*) und in den Thesauri die Klassifikationsgruppen zeugen.¹⁸⁶ In *as-Sāq* wird es auf den Vater im Umgang mit seinem Kind übertragen und damit denotativ richtig, konnotativ aber unüblich verwendet. Dadurch kann der Protagonist behaupten, es gebe eine große Anzahl von einzigartigen väter-

184 Vgl. *as-Sāq* 3.12.22: 244.

185 Ibn Ḥaldūn (gest. 1406) beschreibt diese Unterscheidung in seinem Werk *al-Muqaddima* (Die Einleitung) im Kapitel über „ʿIlm al-luġa“ (Lexikographie) wie folgt:

«ثم لما كانت العرب تضع الشيء على العموم ثم تستعمل في الأمور الخاصة ألفاظاً أخرى خاصة بها فوق ذلك عندنا وبين الوضع والاستعمال واحتاج إلى فقه في اللغة عزيز المأخذ كما وضع الأبيض بالوضع العام لكل ما فيه بياض ثم اختص ما فيه بياض من الخيل بالأشهب ومن الإنسان بالأزهر ومن الغنم بالغنم بالأملح حتى صار استعمال الأبيض في هذه كلها خطأ وخروجاً عن لسان العرب. واختص بتأليف في هذا المنحى التعاليم وأفرده في كتاب له ساء فقه اللغة وهو «من أكد ما يأخذ به اللغوي نفسه أن يحرف استعمال العرب عن مواضعه. فليس معرفة الوضع الأول بكاف في الترتيب حتى يشهد استعمال العرب لذلك. IBN ḤALDŪN: *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*, 758. «Furthermore, the Arabs may use a general term for one (particular) meaning, but (for the expression of the same idea) in connection with particular objects, they may employ other words that can be used (in this particular meaning) only with those particular objects. Thus, we have a distinction between (conventional) meaning and usage. This (situation) requires a lexicographical ‘jurisprudence.’ It is something difficult to develop. For instance, ‘white’ is used for anything that contains whiteness. However, the whiteness of horses is indicated by the special word *ashhab*, that of men by the word *azhar*, that of sheep by the word *amlah*. Eventually, the use of the ordinary word of ‘white’ in all these cases came to be (considered) a solecism and deviation from the Arabic language. Ath-Thaʿālibī, in particular, wrote in this sense. He composed a monograph on the subject entitled *Fiqh al-luġa* ‘Jurisprudence of Lexicography.’ It is the best control a philologist has, in order to keep himself from deviating from (proper) Arabic usage. A knowledge of the primary (conventional) meaning is not enough for (the use of proper) word combinations. It must be attested by (actual) Arabic usage.” IBN KHALDŪN: *The Muqaddimah*, 328, übers. v. Franz Rosenthal. Für die Relevanz dieser Theorie bei az-Zabīdī und im 18. Jahrhundert in Ägypten vgl. GRAN: *Islamic Roots*, 63–67.

186 In *al-Qāmūs* wird erst die konventionelle, dann die verwendete Bedeutung angegeben, vgl. *al-Qāmūs*, 1110 (RʾM); in *Lisān al-ʿArab* wird erst die verwendete Bedeutung angegeben und durch Belegstellen attestiert, vgl. *Lisān*, Bd. 15, 114 (RʾM). In at-Taʿālibīs einschlägigem Thesaurus *Fiqh al-luġa* wird das Wort in Kapitel 7.35 ausschließlich unter den Eigenschaften der Kamelstuten (*nūq*) aufgezählt, vgl. *Fiqh al-luġa*, 88.

lichen Handlungen und väterlichen Worten, die ein Mann verpasse, wenn er seine Vaterrolle nicht ernst nehme.

اعلموا ففهمكم الله ان العرب لم تخص حركات الطفل باسماء الا وهى تريد ان تلاحظوها وتتنبهوا لها * حتى انها وضعت لحدته حرفين غريبين فى التركيب لا ثالث لهما فى اللغة كلها وهما الصَّصُصُ والقَقُّقُ * ¹⁸⁷

Wisse – und Gott möge dir Einsicht schenken – dass die alten Araber den Tätigkeiten des Kindes nur deshalb so viele Bezeichnungen gegeben haben, weil sie wollten, dass ihr sie wahrnehmt und auf sie aufmerksam werdet. Das war ihnen so wichtig, dass sie für seine Exkremente zwei Wörter mit so seltsamer Form schufen, wie sie kein weiteres Mal in der ganzen Sprache vorkommen, nämlich *šašaš* und *qaqaq*.

Die Wörter *šašaš* und *qaqaq* bedeuten beide ‚Kacka‘, also ‚Stuhlgang eines Kindes‘, und zeigen auch im Deutschen eine repetitiv-sonore Wortstruktur. Dieser Argumentation folgend haben die Araber, das heißt die altarabischen beduinischen Stämme, die als Stammhalter der reinen arabischen Sprache gelten, bestimmte Wörter für bestimmte Ereignisse und Tätigkeiten geprägt. Waren die alten Araber auch in den Wissenschaften und Künsten gänzlich unbeleckt, wie aš-Šidyāq in seiner Einleitung zu *Sirr* schreibt, entwickelten sie doch eine Sprache voller tiefer Geheimnisse, Weisheiten und Schönheit, während andere Völker, die den Arabern in den Künsten und Wissenschaften überlegen waren, nicht solch eine Sprache entwickelten.¹⁸⁸ Damit greift er den in der klassisch-arabischen Kultur omnipräsenten Topos auf, die arabische Sprache verkörpere das Genie eines Volkes und berge ihre Geheimnisse und Weisheiten. Die Enthüllung solcher Wörter wie *šašaš* enthüllt die Bedeutung von kleinen Kindern. Die morphologische Besonderheit von ‚Kacka‘ weist auf die soziale Besonderheit von Kindern hin. Lexikographische Artefakte sind hier kulturelle Denkmäler.

Diese sprachdenkerische Argumentation ist keineswegs eine Erfindung von aš-Šidyāq, sondern lässt sich im Ansatz bereits bei al-Ġaḥiẓ (gest. 868) in seiner *risāla* (‚Sendschreiben‘) „Mufaḥarat al-ġawārī wa-l-ġilmān“ (Der Wettstreit zwischen Mädchen und Jünglingen) finden. Zu Beginn wendet sich dort der Erzähler gegen die Asketen, die nichts von der *ḥirr* (‚Vagina‘) oder dem *ayr* (‚Penis‘) hören wollten:¹⁸⁹

وَإِنَّمَا وَضَعَتْ هَذِهِ الْأَفْظَاءُ لِيَسْتَعْمِلَهَا أَهْلُ اللُّغَةِ، وَلَوْ كَانَ الرَّأْيُ إِلَّا يَلْفُظُ بِهَا مَا كَانَ لِأَوَّلِ كَوْنِهَا مَعْنًى.¹⁹⁰

Wahrlich, diese Wörter wurden geschaffen, damit die Sprecher dieser Sprache sie benutzen. Wäre man der Auffassung gewesen, man solle sie nicht aussprechen, würde es keinen Sinn machen, dass es diese Wörter überhaupt gibt.

187 *as-Sāq* 3.12.25: 248.

188 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „*Sirr*“ (2006), 111–114.

189 AL-ĠAḤIẒ: „Mufaḥarat al-ġawārī wa-l-ġilmān“, 92.

190 AL-ĠAḤIẒ: „Mufaḥarat al-ġawārī wa-l-ġilmān“, 93.

šašaš (auch: *qaqaq*)
Kacka, Stuhlgang eines Kindes

Das Sammeln klassischer arabischer Wörter, so archaisch sie sein mögen, will bedeutungsvolle soziale und kulturelle Praktiken sichtbar machen. Dabei geht es *as-Sāq* nicht um eine historisch und philologisch exakte Archäologie des Wortes, da es auf Belegstellen und Überlieferungsketten verzichtet. Selbst die Behauptung von der Einmaligkeit der dreifach geminierten Wörter *šašaš* und *qaqaq* wird durch al-Bustānīs Wörterbuch *Muḥiṭ al-muḥiṭ* widerlegt.¹⁹¹ Das Sammeln der Wörter, so muss man also präziser sagen, konstruiert kulturelle Praktiken, die dem Reformideal des Textes entsprechen. Es suggeriert die Entblößung einer vorgängigen kulturellen Identität, die durch das Sammeln erst konstruiert wird. Es handelt sich um eine performative Entblößung der Wörter, die durch ihre literarisch-philologische Lesart aus der arabischen Sprache Argumente gegen die Geschlechtersegregation und für den Geschlechterumgang schöpft und erschafft. „Denn die Welt sind doch die Frauen. Denn die Welt sind doch die Kinder.“¹⁹² Mit einer neuen Frauenrolle geht aber auch eine neue Männerrolle einher, deren Veränderung sich nicht in der Akzeptanz von Frauenbildung erschöpft, sondern männliche Verhaltensstrukturen – hier etwa in Bezug auf die Kinder – neu definiert.

Will der Text mit der Entblößung der Wörter aber wirklich die lokalen Eliten überzeugen? In einem Postskriptum des Kapitels fügt der Protagonist in Klammern hinzu, die Adressaten seiner Rede, die lokale Elite, hätten ihm vermutlich nicht zugehört und seine Rede verstreiche ungehört im Wind.¹⁹³ Alles nutzlos? Es ist die Eigenschaft der satirischen Schreibweise, einen Schlagabtausch mit dem Gegner zu veranstalten, vorgeblich um diesen zu überzeugen, sich eigentlich aber an die eigenen Anhänger zu wenden und diese damit zu belehren und zu unterhalten.¹⁹⁴ Aus einem ernstgemeinten Überzeugungsversuch der lokalen Eliten wird so eine ebenso eloquente wie spielerische Selbsterkundung, Selbsterklärung und Selbststilisierung eines ‚kritischen‘ Erzählers und seiner ‚kritischen‘ Zuhörer. Es ist weniger die Kritik an der Elite als die Selbstschaffung, Selbstverständigung und Selbstvergewisserung einer bürgerlichen reformorientierten Gemeinschaft, die einer Forderung nach einer neuen Weiblichkeit und neuen Männlichkeit generell offen gegenübersteht.¹⁹⁵ Die Entblößung der Wörter ist eine ludische Denkform, die mit dem arabischen Sprachmaterial experimentiert, um eine gesellschaftliche und kulturelle Kritik zu formulieren. Dieses lexikographisch-enumerative Spiel führt nicht nur zu neuen Forderungen

191 Die Behauptung, die beiden dreifach geminierten Wörter seien in der arabischen Sprache einmalig, hat *as-Sāq* scheinbar aus *al-Qāmūs* übernommen, vgl. *al-Qāmūs*, 622–623 (§§§). Explizit gegen al-Firūzābādī stellt sich al-Bustānī in *Muḥiṭ al-muḥiṭ* im Eintrag zu *šašaš*, indem er noch weitere dreifach geminierte Wörter aufführt, vgl. *Muḥiṭ al-muḥiṭ*, Bd. 2, 1183 (§§§). Dass es noch weitere dreifach geminierte Wörter gibt, wurde aber schon in der klassischen Kommentarliteratur zu *al-Qāmūs* bemerkt, vgl. dazu *al-Qāmūs*, 623 (§§§), Fußnote 1.

192 «انما الدنيا النساء انما الدنيا البنون»; *as-Sāq* 3.13.25: 248.

193 *as-Sāq* 3.12.25: 248. Für diese Form der vermeintlich ergebnislosen Kritik vgl. auch *as-Sāq* 0.4.19: 32; *as-Sāq* 2.1.24: 36.

194 Vgl. hierzu die rhetorische Dreiecksbeziehung zwischen Autor, Opfer bzw. Gegenstand der Satire und Leser in MEYER-SICKENDIEK: „Theorien des Satirischen“, 333.

195 Vgl. dazu Kap. 7.

wie der nach einer neuen Vaterrolle, sondern auch zu einer Neusemantisierung der Sprache: All die speziellen Wörter wie *ra'ima* stehen nun dem ‚modernen‘ Vater zur Verfügung. Die klassische Sprache wird für die zeitgenössische Gesellschaft und Kultur sprachlich verfügbar und epistemisch anschlussfähig gemacht.

4.4 Protagonistin: Utopisches Sprechen und *écriture féminine*

Weibliche Bildung durch Reise und Sprache

Frauen, so postuliert der Verfasser in seiner Einleitung, können auf dem Gebiet von Bildung und Wissen unter den richtigen Rahmenbedingungen große Erfolge erzielen. Das Paradebeispiel dafür sei al-Fāriyāqīya:

فانها [أي الفارياقية] بعد ان كانت لا تفرق بين الامرد والمخلوق اللحية وبين البحر الملح وبحر النيل تدرجت في المعارف بحيث صارت تجادل اهل النظر والخبرة وتنتقد الامور السياسية والاحوال المعاشية والمعادية في البلاد التي راتها احسن انتقاد * 196

Denn nachdem sie [d. h. al-Fāriyāqīya] anfänglich weder zwischen einem Jüngling ohne Bartflaum und einem glattrasierten Mann unterscheiden konnte, noch zwischen dem Salz- und Nilwasser, erzielte sie im Wissen bald solche Fortschritte, dass sie begann, mit Theoretikern und Praktikern zu debattieren. Dabei kritisierte sie scharfsichtig das politische Geschehen und die weltliche und geistige Verfassung jener Länder, die sie aus eigener Anschauung kannte.

In *as-Sāq* entfaltet sich ein weibliches Bildungsnarrativ, das die Lern- und Bildungsfähigkeiten der Frau unter idealen Umständen beschreibt.¹⁹⁷ Indem sie an der Seite ihres Mannes Europa bereist und mit ihm darüber spricht, können sich ihre Fähigkeiten, besonders ihre sprachlichen, voll entfalten, und schon bald tritt sie aus dem Schatten ihres Mannes.

Die Ausgangssituation: al-Fāriyāqīya kommt aus einer angesehenen ägyptisch-katholischen Händlerfamilie. Sie wächst, wie in dieser Zeit für Frauen ihrer Schicht üblich, mit wenig Kontakt zur Außenwelt auf und lernt weder Lesen noch Schreiben,¹⁹⁸ begeistert sich aber für Musik und Gesang. Als sie eines Tages al-Fāriyāq singen hört, steigt sie davon bezaubert auf das Dach ihres Elternhauses und verzaubert so al-Fāriyāq. Wenig später heiraten beide und ziehen nach Malta, eine Kronkolonie

196 *as-Sāq* 0.2.12: 14.

197 Boutros Hallaq beschreibt *as-Sāq* als einen individualistischen Bildungsroman, in dem der Protagonist eine Art arabischer Humanist der Nahḍa wird, vgl. HALLAQ: „Un roman“, 249–250. An anderer Stelle unterscheidet Hallaq auch zwischen individuellem und kollektivem Bildungsroman und beschreibt *as-Sāq* als doppelten Bildungsprozess, nämlich als Suche des Protagonisten nach einem Leben in zwei unterschiedlichen Gesellschaften und als Weg zum Schriftsteller, vgl. HALLAQ: „Le roman de formation“, 80–85. Bislang beschäftigt sich jedoch keine Studie mit dem Bildungsweg der Protagonistin. Für eine kritische Lesart des Bildungsromans und der Entwicklung der Protagonistin vgl. PANICONI: „La thématization du départ“.

198 Vgl. *as-Sāq* 3.2.1: 52; *as-Sāq* 3.5.2: 134–136; vgl. auch DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 3.2.1: 354, Endnoten 10 und 11.

des British Empire, wo al-Fāriyāq eine Stelle als Lehrer antritt. In den folgenden Ehejahren wird al-Fāriyāqīya ihren Ehemann auch noch nach Tunesien, England und Frankreich begleiten. Dabei geht die geographische Mobilität des Reisens auch mit anderen Mobilitäten einher. Auf Malta kann sie ohne Gesichtsschleier und männliche Begleitung das Haus verlassen und beginnt, Lesen und vielleicht auch Schreiben zu lernen.¹⁹⁹ In England kommt sie mit der ärmlichen Landbevölkerung in Kontakt und erlernt autodidaktisch Englisch. Am Ende reist sie ohne ihren Mann in das ihr fremde Istanbul. In der umfangreichen *riḥla*-Literatur des 19. Jahrhunderts bildet die Figur einer weiblichen arabischen Reisenden die Ausnahme, während die al-Fāriyāqīya attribuierten geschlechtlichen, sozialen, sprachlichen und kognitiven Mobilitäten gänzlich ein Novum darstellen.²⁰⁰

Neben dem Reisen ist das Sprechen der wichtigste Motor für die Entwicklung der Protagonistin. Der Text gibt dabei lediglich ihre Gespräche im Rahmen der Ehe wieder, etwaige Gespräche mit Kindern, Frauen oder Männern im Haus, in der Kirche oder auf der Straße spielen keine Rolle. Mit dieser Fokussierung wird die Institution der Ehe, und nicht die Familie oder Gemeinde oder andere Formen der Gemeinschaft, zur zentralen Bühne für die weibliche Entwicklung und des weiblichen Sprechens erkoren. Dahinter steht das Verständnis von der Rolle des Ehemanns als Partner und Freund seiner Ehefrau, wie es in den Frauendebatten der Nahḍa zur Sprache kommt, das aš-Šidyāq um die Rolle der Frau als Kollegin ergänzt.

Mit ihrem Ehemann führt al-Fāriyāqīya lange Gespräche. Dabei verschieben sich die Rollen der Ehepartner. Musste der Ehemann ihr zu Beginn noch die unterschiedlichen europäischen Sitten wie den Begrüßungskuss oder den Gesellschaftstanz erklären, so entwickelt sie später ‚philosophische Gedanken‘ zur Lage der ärmlichen englischen Landbevölkerung und darauf aufbauend zu den sozioökonomischen Folgen der westlichen Zivilisation.²⁰¹ Aus der Rolle des Lehrers wird bald die des

199 Die Protagonistin betont zu Beginn, sie könne nicht lesen und schreiben, vgl. *as-Sāq* 3.6.12: 170. Erstaunlicherweise wird diesem Lernprozess keine Aufmerksamkeit geschenkt und nur nebenbei erzählt, dass „sie damit begonnen hatte zu buchstabieren“ (»وكانت قد ابتدأت تهجئ«), *as-Sāq* 3.11.3: 202. Davies übersetzt äußerst frei „started to learn how to read and write“, *as-Sāq* 3.11.3: 203. Später wird nur implizit auf ihre Lesefähigkeit hingewiesen, als sie in England Probleme hat, ein Gedicht zu verstehen, vgl. *as-Sāq* 4.11.3: 156.

200 Auch wenn arabische Frauen schon lange vor und auch während des 19. Jahrhunderts Reisen unternommen hatten, etwa als Pilgerfahrt, Geschäftsreise, Kriegszug oder zur Begleitung ihres Ehemanns oder Dienstherrn, schweigen sich die meisten Quellen, die nahezu ausnahmslos von Männern verfasst wurden, darüber aus. Für eine Studie zu weiblichen Reisen in der Vormoderne vgl. TOLMACHEVA: „Medieval Muslim Women’s Travel“. Für eine Studie zu weiblichen Reisenden im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert vgl. LEWIS: *Rethinking Orientalism*, 12–52. Mit dem Auftauchen von Schriftstellerinnen und Publizistinnen gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde auch die Frau als Reisende sichtbar(er). Ein besonders schillerndes Beispiel stellt Sālīma bint Saʿīd ibn Sulṭān (1844–1924) dar, Mitglied der omanisch-sansibarischen Königsfamilie, die einen deutschen Kaufmann heiratete, mit ihm nach Deutschland zog und dort unter ihrem deutschen Namen Emily Ruete auf Deutsch die *Memoiren einer arabischen Prinzessin* (1886) veröffentlichte.

201 Vgl. *as-Sāq* 4.12.1–12: 172–188; der Titel des Kapitels lautet: „Fi ḥawāṭir falsafiya“ (Über philosophische Gedanken).

Partners und Kollegen, der nicht nur das angeborene Talent erkennt, sondern auch ihre erworbenen Kenntnisse würdigt und sich mit ihr auf Augenhöhe auseinandersetzt. Aus literarischer Sicht weisen diese Gespräche mitunter Ähnlichkeiten zur *munāẓara* auf, der literarischen Debatte, „bei der belebte und unbelebte Dinge redend auftreten und in einem Streitgespräch um den Ruhm kämpfen, die vorzüglichsten Eigenschaften zu besitzen.“²⁰² Denn die Gespräche zwischen Ehemann und Ehefrau geraten oft zu einem Rangstreit zwischen Mann und Frau. Sie streiten darum, ob die Frau für das Vergnügen des Mannes oder der Mann für das der Frau geschaffen wurde, ob die Lust des Mannes oder die der Frau größer sei oder ob der Mann oder die Frau von Natur aus mehr zur Untreue neige. Aus den Gesprächen unter Ehepartnern wird eine Debatte über die Stellung von Ehepartnern, also ein metadiskursiver Ehedialog.²⁰³

Auf der Bühne dieser Ehedialoge, von denen es in *as-Sāq* zwölf in unterschiedlicher Länge gibt,²⁰⁴ entfaltet sich al-Fāriyāqīyas sprachliche Entwicklung, auf die ich nun näher eingehen möchte. Als Analphabetin beziehungsweise Leseanfängerin ist ihr der Zugang zum Schrifttum und damit auch zur gehobenen Schriftsprache sowie zur Sprachwissenschaft verwehrt, darunter auch der zu den *ġarīb*-Wörtern oder linguistischen Termini. Infolgedessen unterlaufen al-Fāriyāqīya zu Beginn der

Ehe trotz ihres natürlichen Scharfsinns und ihrer angeborenen Sprachbegabung immer wieder sprachliche Missverständnisse oder Fehler, die ihr Mann als Erzieher meist lachend verbessert. Diese Fehler sind dabei aber nicht ein-

fach falsch, sondern entstellen und verballhornen die Wörter: al-Fāriyāqīyas sprachliche Fehler sind eine humoristisch-satirische Entblößung der Wörter. Da sie beispielsweise den Philologen und Universalgelehrten as-Suyūṭī²⁰⁵ nicht kennt, spricht sie von seinen Anhängern nicht als *as-suyūṭīyūn*, sondern nennt sie aus Versehen *as-sawṭīyūn* – und bezeichnet diese damit als ‚diejenigen, die zur Geißel gehören‘. Belustigt greift al-Fāriyāq diesen Versprecher auf und variiert ihn süffisant als *al-*

ardāfiya
arschonymisch

202 WAGNER: „Die arabische Rangstreitdichtung“, 437.

203 In der klassischen Tradition gibt es viele literarische Debatten zwischen den Geschlechtern, wobei nicht alle im engeren Sinne eine *munāẓara* darstellen. So findet man in al-Ġāhiz' Werk den bereits erwähnten Wettstreit zwischen Mädchen und Jünglingen oder eine Abhandlung über den Vorzug des Bauches (d. h. Vagina) vor dem Rücken (d. h. Anus). Es bleibt jedoch auch anzumerken, dass die Ehedialoge nur teilweise als *munāẓara* gelesen werden können, da häufig der Protagonist nicht wirklich für die Überlegenheit seiner Position argumentiert, sondern diese als männliche Norm stillschweigend vorausgesetzt wird. Damit legt *as-Sāq* wesentlich mehr Wert auf die ‚unbekannten‘ weiblichen Argumente als auf die ‚bekannten‘ männlichen Argumente.

204 Folgende Textstellen verstehe ich als Ehedialoge: *as-Sāq* 3.6.2–12: 158–173; *as-Sāq* 3.11.2–11: 200–212; *as-Sāq* 3.12.1–12: 214–232; *as-Sāq* 3.18.8–17: 310–324; *as-Sāq* 3.20.1–4: 344–350; *as-Sāq* 4.2.1–18: 28–48; *as-Sāq* 4.6.1–9: 84–94; *as-Sāq* 4.9.1–15: 126–140; *as-Sāq* 4.10.2–7: 144–150; *as-Sāq* 4.11.1–14: 154–170; *as-Sāq* 4.12.1–12: 172–188; *as-Sāq* 4.18.2–13: 270–288.

205 as-Suyūṭī's *al-Muzhir* ist eines der wenigen sprachwissenschaftlichen Werke, an denen sich *as-Sāq* explizit abarbeitet, vgl. *as-Sāq* o.2.10: 12. Für Bezüge zum erotischen Werk von as-Suyūṭī vgl. Kap. 5.4.

miswaṭīyūn, ‚diejenigen, die zur Peitsche gehören‘.²⁰⁶ Ein anderes Mal verwendet sie statt des *terminus technicus mutarādifa* (‚synonymisch‘) die auf dieselbe Wurzel zurückgehende Wortschöpfung *ardāfiya*, abgeleitet von ‚Hinterteil‘ (*ridf*, pl. *ardāf*), was man frei als ‚arschonymisch‘ übertragen könnte.²⁰⁷ In diesem Fall korrigiert der Ehemann sie, ohne selbst aber den bissigen Hintersinn zu entblößen. Denn ‚arschonymisch‘ darf als eine verballhornende Bezeichnung der vielen Synonyme für *‘ağzā* (‚Frau mit großem Hinterteil‘) gelten, die der Ehemann so eifrig sammelt und denen er ein ganzes Kapitel widmet.²⁰⁸

Diese *lapsus linguae* sind in *as-Sāq* Teil satirischer Verballhornungen, die von sprechenden Namen bis hin zu intendierten Freud’schen Versprechern *avant la lettre* reichen, wenn al-Fāriyāq etwa den *ṣayḥ as-sūq* (‚Oberhaupt des Markts‘, hier ‚Papst‘) *ṣayḥ al-fusūq* (‚Oberhaupt des Frevels‘) nennt.²⁰⁹ Während diese Verballhornungen sich in ihrer humoristisch-satirischen Wirkung ähneln, unterscheiden sie sich doch in ihren Ursachen. Denn die Fehler des Erzählers und Protagonisten beruhen auf einem (vermeintlichen) Versehen, während die Fehler der Protagonistin aus einer geschlechtsbedingten Ungleichheit in Bezug auf die Bildungsmöglichkeiten und den Spracherwerb resultieren.²¹⁰ Der Ernst (*ḡidd*) im Spaß (*hazl*) dieser Wörter ist eine Kritik an der Erziehung der Frauen im 19. Jahrhundert, die ihnen den Zugang zur arabischen Schriftsprache verwehrt.

fitāhl
eine Zeit, in der der Mensch noch
nicht erschaffen war

Genau hier setzt das sprachliche Bildungsnarrativ der Ehedialoge ein. Indem der Ehemann von der *Schriftsprache* besessen ist, insbesondere von den Synonymen und *ḡarīb*-Wörtern, und sie in den Ehedialogen anführt und ausspricht, macht er sie für die Ehefrau zugänglich und verständlich. So passiert es, dass al-Fāriyāqīya

206 Vgl. *as-Sāq* 3.6.12: 170–172.

207 Vgl. *as-Sāq* 3.18.12: 318. Davies übersetzt *ardāfiya* elegant als „assy-nonymous“, weist aber nicht auf den kritischen Subtext hin, *as-Sāq* 3.18.12: 319.

208 Vgl. *as-Sāq* 3.5.17–21: 150–156; für eine ausführliche Diskussion dazu vgl. Kap. 6.3. Weitere Fehler al-Fāriyāqīyas beinhalten die umgangssprachliche Verwendung des Personenplurals statt des Sachplurals, so dass al-Fāriyāqīya sich nicht mit Geld *begnügt*, sondern mit Maltesern *vergnügt*, vgl. *as-Sāq* 3.11.3: 202. Und als er sie ein anderes Mal mit dem *ḡarīb*-Wort *ḥayzabūn* (‚alte Frau‘) beschimpft, prallt das an ihr ab, da sie fälschlicherweise *zabūn* (‚Kunde‘) hört und verwundert die Tür öffnet, um nachzusehen, ob denn dort ein Kunde stünde, *as-Sāq* 3. 11.13: 202.

209 Vgl. *as-Sāq* 1.18.23: 276. Dieser Versprecher wird allerdings nicht psychologisch, sondern philologisch erklärt als *fa’fa’a*, was eine fehlerhafte Häufung des Buchstaben *fā* in der Rede bedeutet. Einen klassischen Freud’schen Versprecher leistet der Erzähler, wenn er sagt, die ägyptischen Soldaten des osmanischen Militärs würden *yaqūdūna lahu* (‚für ihn [d. h. den türkischen Offizier] Zuhältereie betreiben‘), anstatt zu sagen *yanqādūna lahu* (‚ihm folgen‘), vgl. *as-Sāq* 2.2.8: 48.

210 Daneben unterlaufen den Männern noch viele sprachliche Fehler, die das Halbwissen der Gelehrten, Lehrer oder Priester entblößen. Auch hier entfaltet sich über die Verballhornung der Wörter eine gesellschaftliche und kulturelle Kritik u. a. an Gemeinschaften, Institutionen und Schriften. Hier ist durchaus ein Bezug zur klassischen Gattung des *Lahn al-‘amma* (‚sprachliche Fehler der gewöhnlichen Leute‘) zu sehen, die sprachliche Fehler unterschiedlicher Schichten in didaktischer bis humoristischer Form sammelt und korrigiert, vgl. PELLAT: „Lahn al-‘Āmma“.

inmitten eines Ehedialogs wie selbstverständlich das *ġarīb*-Wort *fiṭaḥl* verwendet. Als ihr Ehemann erstaunt nachfragt, was dieses Wort ihrer Meinung nach bedeute, liefert sie ihm eine Definition, die wortwörtlich aus *al-Qāmūs* stammt: *Fiṭaḥl* bezeichne „eine Zeit, in der der Mensch noch nicht erschaffen war“.²¹¹ Erstaunt möchte er wissen, woher sie dieses Wort kenne. „Eines Tages habe ich es dich sagen hören und es mir gemerkt – das zeugt von [meiner] Besessenheit vom *ġarīb*.“²¹² Wenig später zählt sie weitere *ġarīb*-Wörter auf, die sie von ihm gelernt hat, wie *diġn* (u. a. ‚Gehässigkeit‘, ‚Sehnsucht‘), *ħabra* (u. a. ‚Schönheit‘, ‚Freude‘) und *‘iqyawn* (‚ein Meer aus Wind unter dem Thron, in dem Engel aus Wind sind, bestückt mit Speeren aus Wind, die voller Lobpreisung auf den Thron blicken: Preis sei unserem höchsten Herrn‘).²¹³ Dabei kennt sie nicht nur die naheliegenden, sondern auch die abwegigeren Bedeutungen von Wörtern, was die Voraussetzung für das Stilmittel der *tawriya* ist, die für die weibliche Entblößung der Wörter eine große Bedeutung spielt, auf die ich weiter unten eingehe.

Wie wahrhaft erstaunlich aber die sprachliche Entwicklung der Protagonistin im Kontext ihrer Zeit ist, lässt sich wohl am besten am Wort *fiṭaḥl* zeigen. Dieses unscheinbar wirkende Wort war Ausgangspunkt einer der heftigsten Debatten der ‚polemischen Philologie‘ der Nahḍa.²¹⁴ Ziemlich genau 16 Jahre nach dem Erscheinen von *as-Sāq*, also 1871, veröffentlichte der oft polarisierende aš-Šidyāq in seiner Zeitung *al-Ġawā’ib* einen Nachruf auf den kurz zuvor verstorbenen Nāṣif al-Yāziġī, in dem er Fehler in dessen 1856 publizierten *Maġma‘ al-baḥrayn* heftig kritisierte, darunter al-Yāziġīs Schreibung des Wortes *fiḥaṭl* anstatt von *fiṭaḥl*.²¹⁵ Daraus entwickelte sich eine jahrelange Debatte zwischen Nāṣifs Sohn Ibrāhīm al-Yāziġī und Buṭrus al-Bustānī auf der einen und aš-Šidyāq und Sa’id aš-Šartūnī auf der anderen Seite.²¹⁶ In Anlehnung an die berühmte linguistische Debatte zwischen Sibawayhi

211 «دھر لم یخلق الناس فيه بعد»; *as-Sāq*; 3.12.2: 216; *al-Qāmūs*, 1043 (FṬḤL).

212 «سمعت مرة تقولها غنظتها وهو دليل على التهاوت [أي تهافتي] على الغريب» auch personal als der ‚Fremde‘ oder sogar allgemein als das ‚Fremde‘ übersetzt werden, vgl. zu einer Interpretation mit dieser Bedeutung Kap. 5.3.

213 «يَحْزَنُ مِنَ الرِّيحِ تَحْتَ الْعَرْشِ، فِيهِ مَلَائِكَةٌ مِنْ رِيحٍ، مَعَهُمْ رَمَاحٌ مِنْ رِيحٍ، نَاطِرِينَ إِلَى الْعَرْشِ، تَسْبِيحُهُمْ: سُبْحَانَ رَبَّنَا الْأَعْلَى» (*‘QN*). Zu einer Kritik an dieser ausgefallenen Erklärung vgl. auch *al-Qāmūs*, 1216 (*‘QN*), Fußnote 3. az-Zabidī zitiert eine Quelle, nach der es sich hier um ein umgangssprachliches Wort von der Straße handelt, vgl. *Tāġ al-‘arūs*, Bd. 35, 407 (*‘QN*); vgl. dazu *as-Sāq* 3.20.4: 348.

214 In diesen heftigen öffentlich ausgetragenen Debatten, die ich als polemische Philologie bezeichnen möchte, wurden aus heutiger Sicht scheinbar pedantische Details mit polemischem Eifer diskutiert. Sie bieten dem heutigen Leser nicht nur einen Einblick in die wissenschaftlichen Debatten, sondern auch in die affektiven Befindlichkeiten in Bezug auf die Sprache; vgl. JUNG: „Exposing Words“. Zu den Debatten der polemischen Philologie vgl. GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 109–115; PATEL: *The Arab Nahḍa*, 102–126; zur Debatte um aš-Šidyāq und al-Yāziġī vgl. ŠIBLĪ: *aš-Šidyāq wa-l-Yāziġī*, 55–312.

215 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Nāṣif al-Yāziġī“ (2001), 304; AL-YĀZIĠĪ: *Maġma‘*, 357.

216 Für die Heftigkeit dieser Debatte werden in der Forschung unterschiedliche Gründe diskutiert. Gully mutmaßt, dass der jüngere und noch unbekannte Ibrahim al-Yāziġī dem älteren und bekannten aš-Šidyāq seinen Erfolg neidete oder dass umgekehrt aš-Šidyāq sich auf Nāṣif al-Yāziġīs Kosten profilieren wollte. Weitaus plausibler scheint mir jedoch Gullys These, nachdem es zwi-

(gest. 796) und al-Kisā'ī (gest. 805), die sogenannte *mas'ala zunbūriya*,²¹⁷ spricht Adrian Gully für die Debatte zwischen aš-Šidyāq und al-Yāziġī tentativ von einer *mas'ala fiḥaṭliya*.²¹⁸ Mit dem Wissen um die Sprengkraft, die diesem Wort in der Debatte nachträglich zukommen sollte, liest sich die oben diskutierte Passage aus *as-Sāq* anders. Was bedeutet es, frage ich, wenn eine des Lesens und Schreibens unkundige Frau wie al-Fāriyāqīya das *ġarīb*-Wort *fiṭaḥl* im Sinne aš-Šidyāqs richtig ausspricht, während es einer der gelehrtesten und gebildetsten Männer ihrer Zeit falsch schreibt? Die Frau, so scheint es, kann es nicht nur weit an Wissen und Bildung bringen, wie der Verfasser es im Vorwort bereits sagt, sondern sie kann selbst die gelehrtesten und gebildetsten Männer *übertreffen*.

Die Komplizenschaft von Patriarchat und Sprache

Die mündliche Aneignung der Schriftsprache durch al-Fāriyāqīya, wie ich sie oben beschrieben habe, geht einher mit einer fundamentalen weiblichen Kritik an der Komplizenschaft von Patriarchat und Sprache. In den Ehedialogen bedauert al-Fāriyāqīya, nicht lesen und schreiben gelernt zu haben. Männer würden durch die Literalität ihrer Frauen die weibliche Moral in Gefahr sehen, weil Frauen dann zum Beispiel Briefe an Liebhaber schreiben könnten. Doch genau das Gegenteil sei der Fall, so die Protagonistin. Gerade *weil* Frauen im Ehehaushalt eingesperrt und vom Schreiben abgehalten werden, wollen sie Briefe an Liebhaber schreiben. Ihnen bleibt nur der unmoralische Weg, um dieser Exklusion zu entkommen. Hätten Frauen freien Zugang zum öffentlichen Raum und zum Schreiben, gäbe es keinen Grund mehr für sie, einen solchen Weg zu wählen. „[E]s verhält sich damit wie mit dem Wasser: Je freier es fließen und strömen kann, umso reiner und wohlschmeckender wird es.“²¹⁹ Dieser Gedanke präfiguriert das in *al-Ġawā'ib* formulierte Konzept der Arbeit als körperliche, soziale und ethische Rechtleitung.

Anstelle der moralischen Fremddisziplinierung durch den Mann fordert sie eine moralische Selbstdisziplinierung der Frau, da nur diese effektiv sei. So sei die Frau nicht von Natur aus schlecht oder schwach und bedürfe daher nicht der Hilfe der Männer. Darüber hinaus könne man keine Frau an einem unmoralischen Verhalten hindern, wie die Berichte über weibliche Ränkespiele belegen. Sie stellen im Patriarchat die einzige Möglichkeit selbstbestimmten weiblichen Handelns dar. Die in der misogynen männlichen Literatur so gefürchteten weiblichen Ränke sind aus feministischer Sicht als eine prämoderne Figuration des modernen Konzepts der Sub-

schen aš-Šidyāq und Naṣīf al-Yāziġī einen Richtungsstreit um die literarische Inszenierung der arabischen Schriftsprache gab, wie sie sich in aš-Šidyāqs *as-Sāq* und al-Yāziġīs *Maġma'* verkörpert. Zu dieser Debatte vgl. GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 110–115; vgl. dazu auch Kap. 6.4.

217 Zu dieser Debatte vgl. u. a. BLAU: „The Role of Bedouins as Arbiters“, 48–50.

218 Gully spricht hier von *fiṭḥal* (aš-Šidyāq) und *fiḥṭal* (al-Yāziġī) und bezeichnet die Debatte dementsprechend als „*mas'ala fiḥṭaliyya*“, GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 111, Fußnote 70; richtig sind aber *fiṭaḥl* (aš-Šidyāq) und *fiḥaṭl* (al-Yāziġī), so dass die treffende Bezeichnung von Gully hier angepasst wurde.

219 «فثلتها كمثل الماكلمة زاد انبعاثا وجريانا زاد صفاء وانسيانا *» *as-Sāq* 3.6.12: 172.

version zu verstehen, nämlich eine klandestine subalterne selbstbestimmte Handlungsermächtigung (*self-empowerment*).²²⁰ Erst der Zugang zum öffentlichen Raum und zur Sprache, kann man mit al-Fāriyāqīya sagen, befähigt die Frau zu anderen Formen des Handelns.

In *as-Sāq* erhält die Protagonistin Zugang zum öffentlichen Raum und zur Sprache. Doch die Schriftsprache ist, wie sie wiederholt feststellt, eine Sprache der Männer und keine der Frauen. In einer Debatte, ob die Frau für das Vergnügen des Mannes oder der Mann für das der Frau geschaffen sei, führt al-Fāriyāqīya diverse Wörter aus *al-Qāmūs* an, deren Bedeutungen eben die Superiorität des Mannes zu belegen scheinen, nämlich *taba‘alat*, „die Frau gehorcht ihrem Gatten“ oder „sie macht sich für ihn schön“, oder *taqayya‘at*, „sie zeigt sich ihrem Ehemann“ und „sie wirft sich auf ihn“. ²²¹ Fazit: Eine Gattin ist nur für ihren Gatten da. Nach al-Fāriyāqīya wird die Sprache so zu einem Mittel „ihrer [d.h. der Männer] Alleinherrschaft und Gewalttätigkeit gegenüber den Frauen, wie sie es auch mit anderen Dingen machen.“ ²²²

taba‘alat

die Frau gehorcht ihrem Gatten;
sie macht sich für ihn schön

Hätten statt der Männer aber die Frauen die Spracheverantwortet, so hätten sie ganz andere Wörter geschaffen: „ein Mann, der nur an seine Ehefrau denkt * und Männer, die nur für diese [d.h. ihre Ehefrauen] Augen haben *“. ²²³

In einer Enumeration von mehr als 20 Elementen zählt al-Fāriyāqīya keine Wörter auf, sondern nur Bedeutungen, für die es keine Wörter gibt. Es handelt sich also um Signifikate ohne Signifikanten. Die männlich dominierte Sprache reproduziert demnach ausschließlich das männliche Begehren und schließt das weibliche Begehren aus, ja, sie macht es sogar unsagbar.

Allerdings nur *fast* unsagbar, denn die Protagonistin weist zielgerichtet auf jene machtkonstitutiven Auslassungen hin und offeriert ein sprachliches Supplement, das nicht nur ergänzt, sondern auch dekonstruiert. ²²⁴ Als ihr Mann sich in einer geradezu überlangen Aufzählung erotischer Eigenschaften der weiblichen Brust ergeht, darunter *nuhūd* (die Wölbung) und *taka‘ub* (die Fülle), ²²⁵ unterbricht sie ihn: Es

220 Dies sah auch der biologistisch-darwinistisch argumentierende Šibli Šumayyil so. Während aber aš-Šidyāq die Ursache dafür in sozialen Umständen sah, verortete Šumayyil sie in biologischen Umständen, aus denen eine naturgegebene körperlich-intellektuelle Unterlegenheit des Weibchens und der Frau in der Tier- und Menschenwelt resultiere, vgl. ŠUMAYYIL: „al-Mar’a wa-r-rağul [2]“, 404–405.

221 «المراة اطاعت بعلها او تزيت له», *as-Sāq* 4.9.9: 134; diese Definitionen sind wörtlich aus *al-Qāmūs* übernommen, vgl. *al-Qāmūs*, 967 (B’L); *al-Qāmūs*, 50 (Q’Y’).

222 «استبداداً منهم [أي من الرجال] عن النساء واقتنائاً كما هو دأبهم في غير ذلك», *as-Sāq* 4.9.9: 134.

223 «من لا يفكر في غير امراته * وعلى فصر طرف الرجال عن النظر الى سواها [أي امرأتهم] *», *as-Sāq* 4.9.9: 134.

224 Vgl. dazu Jacques Derridas Konzept des Supplements als etwas, das scheinbar nachträglich zu etwas scheinbar Ursprünglichem hinzukommt, wie die Schrift scheinbar ein Supplement des vorgängigen Sprechens ist, wobei diese allerdings den Ursprung dekonstruiert, vgl. dazu REYNOLDS: „Jacques Derrida“.

225 «نهودها [...] وكنعبها», *as-Sāq* 3.6.8: 166. Die meisten der mehr als 70 aufgeführten Wörter werden in *al-Qāmūs* in Verbindung mit dem weiblichen Busen gebracht; zu den hier zitierten Begriffen vgl. *al-Qāmūs*, 323 (NHD); *al-Qāmūs*, 131 (K’B); beide werden als Erklärung für das jeweils andere Wort angegeben.

wäre besser, er würde auch Wörter für *iltiqām* (‚das Saugen‘ [an der Brust]) und *qaft* (‚das Reiben‘ [der Brüste]) aufzählen.²²⁶ Statt des rein männlich-heterosexuellen Blicks auf die weibliche Brust schließen diese supplementären Wörter auch eine körperliche weibliche Lust ein. Der Busen erscheint somit nicht nur als erotisches Motiv für den *Mann*, sondern auch als erogene Zone für die *Frau*. Ergo: Die Frau ist nicht nur für das Vergnügen des Mannes, sondern der Mann auch für das der Frau da. Der Protagonist weist für diese Auslassung jede Schuld von sich. Solche Eigenschaften seien nicht in *al-Qāmūs* verzeichnet. Das männliche Wörterbuch schließt die weibliche Lust aus oder suggeriert die Omnipräsenz der männlichen Lust, wie *al-Fāriyāqīya* an anderer Stelle herausstellt.²²⁷

Weil ausschließlich Männer Wörterbücher verfassen, so *al-Fāriyāq*, machen sie aus der arabischen Sprache eine männliche Sprache. Während in der klassischen arabischen Poesie Dichterinnen eine relative Sichtbarkeit erlangten,²²⁸ schien dies in der Tat für die klassische arabische Lexikographie nicht gleichermaßen der Fall gewesen zu sein. Sucht man etwa in Ramzi Baalbakis breitem historischen Überblick *The Arabic Lexicographical Tradition* nach Lexikographinnen, so wird man nicht fündig. Vielmehr taucht in den dort diskutierten historischen philologischen Quellen die Frau als Gegenspielerin oder Problemfall der Sprache auf. Die Beduinin Umm al-Hayṭam (9. Jhd.) wird so als unzuverlässige Quelle für ein Hapaxlegomenon dargestellt.²²⁹ Die Ehefrau des Lexikographen al-Layṭ ibn al-Muẓaffar (gest. 805) soll aus Rache für die Untreue ihres Gatten dessen Exemplar des Wörterbuchs *Kitāb al-ʿAyn* (Buch des Buchstaben ʿAyn) verbrannt haben.²³⁰ Und das fehlerhafte Arabisch seiner Tochter soll den Grammatiker Abū al-Aswad ad-Duʿalī (gest. 688) dazu bewogen haben, sich intensiver mit der Sprache zu beschäftigen.²³¹ Diesen Ausschluss der Frauen aus der Lexikographie könnte man mit dem relativ hohen Grad der Verschriftlichung der Lexikographie erklären. Die Mündlichkeit in frühislamischer Zeit ermöglichte, so Marlé Hammond, den Frauen einen relativ leichten Zugang zur Kultur, der einhergeht mit einer bis heute relativ hohen Sichtbarkeit weiblicher Partizipation in dieser Zeit. Die mit dem Beginn der Buchkultur einsetzende Schriftlichkeit schloss die Frau

226 Vgl. *as-Sāq* 3.6.8: 168.

227 Vgl. *as-Sāq* 3.18.12: 318.

228 Zu den bekanntesten arabischen Dichterinnen gehört wohl Tumādīr bint ʿAmr (gest. ca. 644), die unter dem Namen al-Ḥansāʾ berühmt wurde. Von al-Ḥansāʾ bis zur andalusischen Dichterin Wallāda bint Muḥammad al-Mustakfī (gest. ca. 1091) beläuft sich die Anzahl arabischer Dichterinnen auf mindestens 242, vgl. FATMA MOUSSA-MAHMOUD: „Turkey and the Arab Middle East“, in: CLAIRE BUCK (Hrsg.): *The Bloomsbury Guide to Women's Literature*. London: Bloomsbury, 1992, 211, zit. nach ASHOUR/BERRADA/GHAZOU/RACHID: „Introduction“, 1.

229 Es handelt sich um das Wort *buḥduq* (eine Samenart), vgl. *al-Qāmūs*, 865 (*BHDQ*), das man nur von Umm al-Hayṭam kennt wie Ibn Manẓūr bemerkt, vgl. *Lisān al-ʿArab*, Bd. 11, 294 (*BHDQ*); vgl. dazu BAALBAKI: *Arab Lexicographical Tradition*, 14–15.

230 Da er die Hälfte davon memoriert hatte, soll er die andere Hälfte gemeinsam mit anderen Gelehrten hinzugefügt haben. Diese Anekdote reiht sich ein in die Diskussion um seinen Anteil an der Entstehung des *Kitāb al-ʿAyn*, vgl. BAALBAKI: *Arab Lexicographical Tradition*, 287–288.

231 Vgl. BAALBAKI: *Arab Lexicographical Tradition*, 3–4.

dann davon aber wieder aus,²³² obgleich dies sicher nur einer von vielen Gründen für die geringere Sichtbarkeit der Frau in der späteren Literatur ist.²³³

al-Fāriyāqīyas Entblößung der Wörter will nicht nur die geschlechtsdiskriminierende Spracherziehung der Frau im 19. Jahrhundert anprangern, sondern zielt auf eine umfassendere Infragestellung der arabischen Schriftsprache als Produkt einer männlichen Kulturhoheit ab: Die Frau soll nicht nur einen Zugang zur Sprache erhalten, sondern die Sprache selbst muss sich für die Frau ändern. Die Protagonistin weist auf geschlechtsbedingte blinde Flecken und patriarchale Definitionen in den Wörterbüchern hin und zeigt, wie diese dazu beitragen, das Machtgefälle zwischen Mann und Frau zu zementieren oder gar zu naturalisieren. In diesem Sinne kann man Wörterbücher nicht mehr vorbehaltlos als verlässliche ‚Grundlage der Sprache‘ benutzen, sondern muss sie als ein patriarchales ‚Archiv der Kultur‘ betrachten. Es handelt sich, mit anderen Worten, um eine Kritik an der Komplizenschaft von Lexikographie und Patriarchat, die eine männliche arabische Schriftsprache erzeugt.²³⁴

Diese sprachliche Komplizenschaft wurde im poststrukturalistischen Feminismus als Phallogozentrismus diskutiert und kritisiert. Phallogozentrismus ist ein Kofferwort, das aus den Begriffen ‚Phallogozentrismus‘ und ‚Logozentrismus‘ gebildet ist. In der psychologischen antifeministischen, aber für den Feminismus einflussreichen Theorie Jacques Lacans dominiert der Phallus als Zeichen der männlichen symbolischen Ordnung die Sprache und macht sie zu einer männlichen Sprache. Diese Sprache, so Lacan, kann nur das männliche Begehren und niemals das weibliche Begehren ausdrücken.²³⁵ Unter Logozentrismus versteht Jacques Derrida ein Denksystem, das auf *einem* Zentrum, nämlich dem Logos (‚Wort‘, ‚Vernunft‘) basiert. Der Logozentrismus, wie ihn Derrida kritisiert, ordnet die Welt über hierarchische binäre Dichotomien, wie Logos versus Pathos, Stimme versus Schrift, Kultur versus Natur, Mann versus Frau, die eine Seite als Ursprung beziehungsweise Präsenz setzen und die andere Seite als eine Ableitung beziehungsweise Nachträglichkeit verstehen.²³⁶ Im Phallogozentrismus bildet dieses Zentrum der Mann, während die Frau, in Luce Irigarays Worten, nur als ein „Spiegel des anderen Geschlechts“ existiert, nämlich nicht als Frau, sondern als minderwertige Kopie des Mannes.²³⁷

Ausgehend von diesen Überlegungen hat der sogenannte *French Feminism* um Luce Irigaray, Hélène Cixous und Julia Kristeva in den 1970er und 80er Jahren versucht, Möglichkeiten eines weiblichen Sprechens und Schreibens in einer männ-

232 Vgl. HAMMOND: „Literature: 9th to 15th Century“, 44.

233 Hammond diskutiert die relativ hohe Präsenz von Frauen in frühislamischen *ṭabaqāt*-Werken im Vergleich zu der relativ geringen Präsenz in den späteren *ṭabaqāt*-Werken, vgl. HAMMOND: „Literature: 9th to 15th Century“, 43–45.

234 Vgl. dazu die feministischen Überlegungen von AL-ĠADDĀMĪ: *al-Mar’a wa-l-luġa*, 57–110.

235 Vgl. dazu auch LINDHOFF: *Einführung in die feministische Literaturtheorie*, 80–84.

236 Vgl. DERRIDA: *Grammatologie*, 11–15; vgl. auch LINDHOFF: *Einführung in die feministische Literaturtheorie*, 90–93.

237 Vgl. IRIGARAY: *Speculum*, 169–187.

lich dominierten Sprache und Kultur zu theoretisieren und zu praktizieren. Die daraus resultierende subversive *écriture féminine* des französischen Feminismus ist dabei von Derridas Begriff der Dekonstruktion beeinflusst. Die Bedeutung eines Signifikats, so Derrida, sei niemals durch eine Differenzierung abgeschlossen oder einer anderen Bedeutung vorgängig, denn „[e]s gibt kein Signifikat, das dem Spiel aufeinander verweisender Signifikanten entkäme.“²³⁸ Vielmehr ist der Prozess der Bedeutungsbildung immer offen und verschiebt sich *ad infinitum*, was Derrida als *différance* bezeichnet. Die Dekonstruktion als subversive Lektürestrategie deckt diese sich verschiebenden Differenzierungen auf und untergräbt somit den Alleinherrschaftsanspruch des Logozentrismus. Hélène Cixous griff dieses Konzept für ihre Diskussion einer *écriture féminine* auf, „die von der Frau ausgehend schreibt und die Frauen zum Schreiben bringt, zum Schreiben, von dem sie unter Gewaltanwendung ferngehalten worden sind, wie sie es auch von ihren Körpern waren.“²³⁹ Die Sehnsucht nach einer weiblichen Schrift ist bei Cixous immer zugleich auch die Sehnsucht nach einer weiblichen Körperlichkeit – ein Gedankenpaar, das sich auch durch al-Fāriyāqīyas Gespräche zieht: Die männliche Sprache schließt die weibliche Lust aus und die Sehnsucht nach einem weiblichen Schreiben soll auch dem weiblichen Körper zu seinem Recht verhelfen.

Eine mündliche écriture féminine?

Dieses geteilte weibliche Begehren nach Schrift und Körperlichkeit nehme ich im letzten Schritt zum Anlass, um, bildlich gesprochen, ein Treffen zwischen der arabischen Analphabetin al-Fāriyāqīya und der französischen Autorin Hélène Cixous zu arrangieren. Den Begriff *écriture féminine* führte Cixous 1975 mit ihrem literarisch-programmatischen Essay „Le rire de Méduse“ (Das Lachen der Medusa) in die feministische Debatte ein. Dem männlichen Schreiben, das, so Cixous, auf Einheit und Ausschluss bedacht ist, setzt sie in ihrem Essay ein weibliches Schreiben entgegen, das Einheit und Ausschluss aufbrechen will. „Zulassen, dass Schreiben eben genau bedeutet (im) Dazwischen zu arbeiten, die Entwicklung des Selben *und* des Anderen zu befragen“, so schreibt Cixous, und dem „Einander-Gegenüberstellen der Geschlechter, das immer dem Mann zum Vorteil gereicht hat“ jetzt ein Schreiben mit „unbezwinglich weiblicher Wirkungskraft“ entgegenzustellen.²⁴⁰

Ein solches weibliches Schreiben besteht aus einer An- und Enteignung des männlichen Schreibens: „*Voler*, c'est la geste de la femme, voler dans la langue et la faire voler.“²⁴¹ Mit Hilfe der Doppelbedeutung von *voler* als ‚fliegen‘ und ‚steh-

238 DERRIDA: *Grammatologie*, 17.

239 CIXOUS: „Das Lachen der Medusa“, 39. „[E]t fasse venir les femmes à l'écriture, dont elles ont été éloignées aussi violemment qu'elles l'ont été de leurs corps“, CIXOUS: „Le rire de la Méduse“, 39.

240 CIXOUS: „Das Lachen der Medusa“, 48, kursiv in der Übersetzung. „Admettre qu'écrire c'est justement travailler (dans) l'entre, interroger le procès du même *et* de l'autre“, CIXOUS: „Le rire de la Méduse“, 46, kursiv im Original; „que l'opposition sexuelle qui s'est toujours faite au profit de l'homme“, „des effets de féminité irréductibles.“ CIXOUS: „Le rire de la Méduse“, 45.

241 CIXOUS: „Le rire de la Méduse“, 49, kursiv im Original.

len⁴ beschreibt und praktiziert sie zugleich diese weibliche An- und Enteignung der Sprache. Diese Ambiguierung der Wörter überträgt Claudia Simma ins Deutsche, indem sie wortspielerisch mögliche Lesarten entfaltet: „Sich in der Sprache davonstehlen, entfliegen, das ist die Bewegung der Frau, in der Sprache stehend entfliegen, die Sprache dazu bringen, sich flugs davonzustehlen.“²⁴² Das Stilmittel des *double entendre*, der Verwendung eines lexikalisch homonymen oder polysemen Worts in seinen zwei hier gleichermaßen intendierten Bedeutungen,²⁴³ wie Cixous es hier mit *voler* praktiziert, bricht die oft als eindeutig und abgeschlossen gedachte Beziehung zwischen Signifikant und Signifikat durch Mehrdeutigkeit auf und deutet zugleich den Akt des Stehlens positiv als fliegende Befreiung um. Für Cixous ist diese Form des Schreibens insofern eine weibliche, da die Frau historisch „unter Gewaltanwendung“²⁴⁴ am Schreiben (*écriture*) gehindert wurde und sich nun die Schrift (*écriture*) aneignet. Die Frau ist im übertragenen Sinne „nie zu ihrem Wort gekommen“ und kann sich mit der entwendeten Schrift nun zu einem „subversive[n] Denken“²⁴⁵ aufschwingen. Darüber hinaus, so lässt sich vor dem Hintergrund der oben diskutierten arabischen Frauendebatte hinzufügen, ist die Frau im Patriarchat auf Hinterlist angewiesen. Damit sie zu ihrem Recht kommt, muss sie die Sprache umdeuten und umwerten.

In *as-Sāq* eignet sich al-Fāriyāqīya die männliche Schriftsprache mündlich über den Ehedialog an und enteignet zugleich ihrem Mann die Sprache. Diese An- und Enteignung lässt sich besonders deutlich am Stilmittel der *tawriya* zeigen. Unter *tawriya* (‚Verbergen‘) versteht man die Verwendung eines Worts mit einer Doppelbedeutung in einem Kontext, in dem beide Bedeutungen möglich sind, aber meist nur eine vom Autor intendiert. Damit ist die *tawriya* nur mit Einschränkungen mit dem *double entendre* identisch.²⁴⁶ Die intendierte Bedeutung ist meist nicht die naheliegende Bedeutung (*maʿnā qarīb*), sondern eine entlegenere Bedeutung (*maʿnā baʿīd*), die häufig eine obszöne oder sexuelle Bedeutung in den Vordergrund stellt.²⁴⁷ Die *tawriya* ist ein äußerst weit verbreitetes Stilmittel der klassischen arabischen Literatur und kommt in der Makamen-Literatur vor allem bei den pikaresken Protagonisten zum Einsatz, die sich durch ihren listigen Wortwitz oft materielle Zuwendungen verschaffen können.²⁴⁸ Aus dieser pikaresken *tawriya* wird in *as-Sāq* eine weibliche *tawriya*, die Teil von al-Fāriyāqīyas subversivem Sprachgestus ist, mit dem sie ihrem Ehemann die Worte im Mund umdreht, um ihre Bedürfnisse als Frau zu artikulieren.

242 CIXOUS: „Das Lachen der Medusa“, 51, kursiv in der Übersetzung.

243 Vgl. dazu die Definition von Ambiguität in STEINFELD/BERNECKER: „Ambiguität“, 436–437.

244 CIXOUS: „Das Lachen der Medusa“, 39; „violemment“, CIXOUS: „Le rire de la Méduse“, 39.

245 CIXOUS: „Das Lachen der Medusa“, 43, kursiv in der Übersetzung; „la femme n’a jamais eu sa parole [...] l’espace d’où peut s’élancer une pensée subversive“, CIXOUS: „Le rire de la Méduse“, 42, kursiv im Original.

246 Vgl. BONEBAKKER: *Some Early Definitions of the tawriya*, 9.

247 Vgl. MAṬLŪB: *Muḡam al-muṣṭalaḥāt al-balāḡiyya*, Bd. 2, 383–387.

248 Vgl. KILITO: *Les séances*, 214–227.

Diese *geste de la femme*, mit Cixous gesprochen, zeigt sich beispielsweise in den Abschiedsszenen der Ehedialoge, die im Zeichen der Trennung die unterschiedlichen Bedürfnisse der Ehepartner zur Sprache bringen. Als der ohnehin schon umtriebige Ehemann seiner Ehefrau nach einer Reise eröffnet, er wolle auch noch einen Bekannten im *i'tizāl* (,Quarantäne') besuchen, erwidert al-Fāriyāqīya, sie sehe nichts Gutes im *i'tizāl* (,sexuelle Abstinenz'),²⁴⁹ weil im *riḥm* (,weiblicher Schoss') doch *raḥma* (,Barmherzigkeit') zu finden sei.²⁵⁰

Mit dieser *tawriya* in Bezug auf *i'tizāl* schlägt sie die Brücke von einem medizinischen ,sich fernhalten' zu einem sexuellen ,sich enthalten' und kann so über ihr unbefriedigtes sexuelles Begehren in der Ehe sprechen. „Ich fühle mich schon wieder ein bisschen besser nach dem, was ich dir gesagt habe“, resümiert al-Fāriyāqīya am Ende des Ehedialogs. „So geh nun zu ihm [d.h. dem Bekannten] und ich hoffe, dass ich keinen Rückfall erleide, während Du weg bist.“²⁵¹ Die Körperlichkeit dieser Antwort verdeutlicht sich im Bildfeld des Rückfalls (*ih-tiqā'a*), der in *al-Qāmūs* beispielsweise als Rückfall einer Fieberattacke definiert wird.²⁵² Diese weibliche *tawriya* ist kein kühl kalkuliertes Wortspiel, sondern eine heiße Einschreibung weiblichen Begehrens: Es ist ein sexueller Heißhunger.

i'tizāl
Rückzug; Isolierung; Quarantäne;
sexuelle Abstinenz

In meinem zweiten Beispiel möchte ich etwas ausführlicher auf eine besonders elegante und hintersinnige Form der *tawriya* eingehen, die in eine Satzumkehrung eingebettet ist. Immer wieder fordert der Ehemann in den Abschiedsszenen von seiner Ehefrau ein Treueversprechen, und immer wieder problematisiert er damit einseitig die weibliche sexuelle Begierde, wohingegen er seine männliche sexuelle Begierde nicht problematisiert und sie dadurch normalisiert und priorisiert. Denn alle Bücher, so al-Fāriyāq, würden schließlich bestätigen, Männer seien aufrichtig und Frauen verräterisch.²⁵³ Indem al-Fāriyāqīya ihrem Mann aber bei der Treueforderung wiederholt die Worte im Mund herumdreht, problematisiert sie das männliche Begehren und seine patriarchale Rahmung.

Wie eingangs erwähnt, wurden diese Treueforderung in der Forschung bisher anders interpretiert. So sieht aṣ-Ṣulḥ darin ein autobiographisches Echo des vermeintlich ,gehörnten' aṣ-Ṣidyāqs, Wen-chin Ouyang liest dagegen die Angst vor der

249 Vgl. *as-Sāq* 3.18.8: 310. Laut Davies ist *i'tizāl* ein im 19. Jahrhundert üblicher Begriff für ,Quarantäne', er gibt dafür jedoch keinen Beleg, vgl. DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 3.18.8: 374, Endnote 238. aṭ-Ṭaḥṭāwī benutzt in seinem Reisebericht das Fremdwort *karantīna* (,Quarantäne'), AṬ-ṬAḤṬĀWĪ: „Tahliṣ“, 65. Im 1895 publizierten Wörterbuch von Socrates Spiro wird neben *karantīn* auch noch *ḥaḡr ṣiḥḥī* (,Quarantäne') angegeben, vgl. *Arabic-English Vocabulary*, 124 (HGR); *Arabic-English Vocabulary*, 515 (KRTN). al-Fāriyāq benutzt *i'tizāl* bereits zuvor im Sinne von ,Quarantäne', al-Fāriyāqīya antwortet darauf doppeldeutig, vgl. *as-Sāq* 3.15.6: 286; zu einer ausschließlich sexuellen Verwendung des Begriffs vgl. *as-Sāq* 2.19.3: 392.

250 Vgl. *as-Sāq* 3.18.11: 316. Bei dem Wortspiel von *riḥm* und *raḥma* handelt es sich um eine derivative Paronomasie (*ḡinās al-iṣṭiqāq*), vgl. CACHIA: *The Arch Rhetorician*, 30 (§ 47).

251 «قد تشفيت الآن قليلا بما قلته فاذهب اليه [أي إلى صاحبك] وارجو أن لا تعاودني هذه الالتهانة إلا وانت هنا» *as-Sāq* 3.18.17: 324.

252 Vgl. *al-Qāmūs*, 775 (HQ°).

253 Vgl. *as-Sāq* 4.2.5: 32.

Untreue als weitergefassten Ausdruck für das emotionale Drama der Begegnung mit einer anderen Zivilisation.²⁵⁴ Meine Lesart dagegen knüpft die Diskussion um Treue wieder zurück an Geschlechterdifferenzen und zeigt hier die Angst des ‚alten‘ Mannes vor der ‚neuen‘ Frau.

Vor seiner Reise nach England fordert al-Fāriyāq seine Frau auf, an ihre langen Ehejahre zu denken. Doch al-Fāriyāqīya widersetzt sich der impliziten Aufforderung nach einem Treuegelöbnis durch eine mehrdeutige Antwort: An nichts anderes denke sie. Ob sie denn *nākir* (‚ablehnend‘) oder *šākir* (‚dankend‘) daran denke, hakt al-Fāriyāq nach. Sie verweigert sich seiner binären Dichotomie. „Eine Hälfte von diesem, eine Hälfte von jenem“,²⁵⁵ erwidert sie und bleibt damit doppeldeutig. Zum einen sagt sie damit ‚ein bisschen von beidem‘, zum anderen ‚die

naḥt

Zusammenziehung zweier Wörter zu einem; Geschlechtsverkehr

eine Hälfte des ersten Worts und die andere Hälfte des zweiten Worts‘. So erkennt denn al-Fāriyāq darin auch das lexikographische Wortbildungsparadigma des *naḥt*, der verkürzenden Zusammenziehung von zwei Wörtern zu einem Wort.²⁵⁶ „Der *naḥt* bringt uns wieder zurück

zum Ersten“,²⁵⁷ sagt der Ehemann. Denn ein Kofferwort aus der ersten Hälfte von *nā-kir* (‚ablehn-end‘) und der zweiten Hälfte von *šā-kir* (‚dank-end‘) ergibt wieder das erste Wort, nämlich *nā-kir* (‚ablehn-end‘). Daraufhin dreht al-Fāriyāqīya ihrem Mann den Satz im Mund um – und schafft damit zugleich eine neue Bedeutung: „Oder das Erste bringt uns wieder zurück zum *naḥt*“. ²⁵⁸ Denn das erste Wort *nākir* bezieht sich auf den *naḥt*, hier allerdings nicht in seiner naheliegenden lexikographischen Bedeutung (*ma‘nā qarīb*), sondern in seiner entfernten sexuellen Bedeutung (*ma‘nā ba‘īd*) im Sinne von ‚Geschlechtsverkehr‘.²⁵⁹ Ihre Ablehnung bringt sie also zurück zum Thema des (außerehelichen) Geschlechtsverkehrs. Auf Drängen ihres Mannes erklärt sie ihm wenig später die Bedeutung des Wortspiels. „Wenn du glaubst, du kannst mir und anderen [d.h. Frauen] gehören, dann bin ich ablehnend, andernfalls dankend *“. ²⁶⁰

254 Vgl. AŞ-ŞULḤ: *aş-Şidyāq*, 200–203; OUYANG: „Dramas of Encounter“, 291.

255 «نصف من هذا ونصف من ذاك»; *as-Sāq* 4.2.1: 28.

256 Auch der Personennamen al-Fāriyāq ist ein *naḥt*. Zum *naḥt* vgl. insbesondere ALI: „Compound“, 451–452; STETKEVYCH: *The Modern Arabic Literary Language*, 48–55; SAWĀT: *Min fursān al-‘arabiya*, 51–64.

257 «يرجعنا النحت الى الاول»; *as-Sāq* 4.2.1: 28.

258 «او يرجع الاول الى النحت»; *as-Sāq* 4.2.1: 28.

259 Vgl. dazu *al-Qāmūs*, 161 (NḤT). Eine etwas andere und meiner Ansicht nach weniger naheliegende Lesart bietet Davies. Für ihn bezieht sich ‚das Erste‘ auf die erste Worthälfte des ersten Worts, die er jetzt als *nāk(-ir)* fasst – während die erste Hälfte dieses Worts zuvor *nā(-kir)* war – woraus sich dann *nāka* (‚ficken‘) ergibt. Damit sagt al-Fāriyāqīya übertragen: „Und ‚ficken‘ verweist auf ‚Geschlechtsverkehr‘“, was zwar den Geschlechtsverkehr einführt, aber von der Ablehnung entkoppelt, die das eigentliche Gesprächsthema ist und im Folgenden auch weiter diskutiert wird, vgl. dazu DAVIES: „Notes“, in *as-Sāq* 4.2.1: 503, Endnote 7–10.

260 «إذا فكرت في انك لي ولغيري [أي من النساء] كنت من الناكين والا فمن الشاكين *»; *as-Sāq* 4.2.1: 28.

Stilistisch analysiert kombiniert al-Fāriyāqīya hier die *tawriya* mit der Figur einer ‚Umkehrung der Sätze‘ (*ta‘ākus al-ġumal*), wie es der Damaszener Literat ‘Abdalḡanī an-Nābulusī in seiner Abhandlung über die *badī‘*-Dichtung nennt. Dabei wird das erste Wort eines Satzes an die Stelle des letzten und das letzte an die Stelle des ersten gestellt, woraus eine Veränderung des Wortsinns erfolgen kann, was bei al-Fāriyāqīya immer der Fall ist.²⁶¹

Diese Satzverdrehung kündigt zum einen eine Sinnverdrehung an, so dass es sich nach an-Nābulusī auch um die Form einer *tawriya mubayyana* (‚sichtbar gemachtes Verbergen‘) handelt.²⁶² Aus dieser Satzverdrehung resultieren zum anderen aber auch eine Sichtumkehrung und dadurch eine Sichtbarmachung der Frau. Denn in dem Maße, wie al-Fāriyāqīya den männlichen Satz al-Fāriyāqs über die Treue umdreht, kann sie aus weiblicher Sicht über Treue reden – und so die Frau sichtbar machen. Wortspiele sind hier Enthüllungen der Frau. In der dadurch anhebenden Debatte stellt al-Fāriyāqīya heraus, dass Bücher, die den Männern Treue und den Frauen Heimtücke bescheinigen, alle von Männern geschrieben wurden und daher nur den männlichen Blick wiedergeben. Sie bringt dabei auch das nach ihrer Auffassung sexuell schamlose Verhalten vor allem christlicher arabischer Männer zur Sprache, die Europa vornehmlich durch seine Bordelle kennenlernen. Und sie gibt ihrem Mann zu bedenken, wenn er so verrückt nach den ‚Wörtern der Frauen‘ sei, wie könne sie dann von seiner Treue ausgehen?²⁶³ Mehrfach versucht der Protagonist die mändernde Diskussion zu einem Ende zu führen, aber jedes Mal, wenn er sich an einer Stelle um Disambiguierung bemüht, das heißt um das Auflösen von ‚weiblicher‘ Mehrdeutigkeit zugunsten von ‚männlicher‘ Eindeutigkeit, verschiebt sich die Diskussion zu einem weiteren und wieder zu einem weiteren Aspekt – und erinnert an die infiniten Verschiebungsprozesse der Sinnbildung, wie Derrida sie als *différance* bezeichnet.²⁶⁴

šarṭ

Bedingung; Ritze; Vagina

Am Ende verspricht er ihr Treue und sie ihm auch – aber nur solange er ihr treu ist. „Gibt es einen ‘*aqd* (‚Vertrag‘) unter dieser *šarṭ* (‚Bedingung‘)?“²⁶⁵ Anstelle eines einseitigen Treueversprechens bemüht sich der Ehemann nun um ein beidseitiges Treueversprechen. Die Ehefrau aber erwidert mit einer weiteren sinnverdrehenden Satzumkehrung: „Gibt es [denn] eine *šarṭ* (‚Ritze‘ bzw. ‚Vagina‘) ohne diesen ‘*aqd* (‚Ehevertrag‘)?“²⁶⁶ Mit dieser rhetorischen Frage ironisiert sie al-Fāriyāqs Forderung nach einem Treueschwur, weil das doch in der Ehe selbstverständlich sein müsste. Wieder untergräbt sie die männliche Souveränität ihres Ehemanns und gibt ihm

261 Vgl. CACHIA: *The Arch Rhetorician*, 34–35 (§ 55).

262 Vgl. CACHIA: *The Arch Rhetorician*, 71 (§ 106); vgl. auch BONEBAKKER: *Some Early Definitions of the tawriya*, 12–13.

263 Vgl. *as-Sāq* 4.2.7–8: 34–36.

264 Vgl. REYNOLDS: „Jacques Derrida“.

265 «هل كان العقد في الشرط *»; *as-Sāq* 4.2.18: 48.

266 «هل كان الشرط بلا عقد *»; *as-Sāq* 4.2.18: 48; vgl. dazu u. a. die umgangssprachliche Bedeutung von *šarṭ* als *šaqq*, d. h. als ‚Ritze‘, ‚Schlitz‘ oder ‚Riss‘, in *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, Bd. 1, 1072 (ŠRT).

endgültig das Gefühl, sich im Kreis zu drehen. Der Ehemann spricht von Wahnsinn, al-Fāriyāqīya will diesen Wahnsinn aber als Ausdruck der Liebe verstanden wissen: „Ohne Wahnsinn hätten wir nicht geheiratet.“²⁶⁷ In diesem Sinne lässt sich auch hier al-Fāriyāqīyas Strategie der Verdrehung als eine Form körperlicher Affektivität lesen: Weil sie ihn liebt, fordert sie *auch* ein Treueversprechen von ihm. Die weibliche *tawriya* eröffnet der Protagonistin einen Raum, über den weiblichen Körper und das weibliche Begehren zu reden.

In den Ehedialogen, so lässt sich resümieren, entwendet die Ehefrau ihrem Ehemann die erlernte ‚männliche‘ Schriftsprache und wendet sie gegen ihren Ehemann, um über ihre weibliche Bedürfnisse sprechen zu können. Ein zentrales Hilfsmittel ihrer *Sprach(ent)wendung* ist die *tawriya*: Durch das subversive Stilmittel des ‚Verdeckens‘ wird die von der sichtbaren ‚Männlichkeit‘ verdeckte ‚Weiblichkeit‘ aufgedeckt – allerdings nicht restlos, und so bleibt eine gewisse Ambiguität bestehen. Wiederholt bemüht sich al-Fāriyāq um eine restlose Disambiguierung ihrer Worte, ja ihrer Gedanken und Gefühle, und wiederholt weist sie ihn ab: „Wir [Frauen] haben Euch [Männern] die Sprache überlassen, damit Ihr über sie verfügen könnt, wie es Euch gefällt. Aber warum lasst Ihr uns nicht unsere Gefühle und Gedanken, die weder vokalisiert noch unvokalisiert sind?“²⁶⁸ In der arabischen Schrift machen das *ḥaraka* (‚Bewegung‘ bzw. ‚mit Kurzvokal‘) und das *sukūn* (‚Ruhe‘ bzw. ‚ohne Kurzvokal‘) das geschriebene Wort phonetisch und semantisch eindeutig.²⁶⁹ Gegen diese phallogozentristische Disambiguierung aber wehrt sich die Protagonistin mit Verweis auf eine weibliche Sprache im Dazwischen: al-Fāriyāqīya besitzt die weibliche Stimme einer starken Frau.

Kann ein zeitgenössischer Leser an eine so starke Frauenstimme glauben? Der Erzähler selbst hegt daran offensichtlich Zweifel. Direkt im Anschluss an den hier analysierten Ehedialog bezichtigt er solche Leser der Lüge oder Unwissenheit, die in al-Fāriyāqīya nur eine poetische Verzierung oder launische Übertreibung zu sehen glauben. Kein Gelehrter könne gegen sie in einer Debatte gewinnen, denn „die Antwort einer Frau kommt schneller als die eines Mannes“,²⁷⁰ da der Gelehrte erst nach langem Überlegen zu einer Antwort gelange. Zudem überzeuge die Frau durch die *ḥarakāt* (‚Bewegungen‘) ihres Körpers, durch „Augen, die flirten, und Brauen, die Andeutungen machen, und eine Nase, die bebt, und Lippen, die entschlossen sind“,²⁷¹ so dass der Erzähler bedauert, nur von ihr erzählen, sie aber nicht auch malen zu können.²⁷² Die Sprache der Frau ist die der Subversion, der Ambiguität und des

267 «لولا الجنون ما جمعنا الزواج»; *as-Sāq* 4.2.18: 48.

268 *as-Sāq* 4.9.10: 134; vgl. dazu das Epigraph dieses Kapitels; zum Streit über weibliche Ambiguität und männliche Disambiguierung vgl. auch *as-Sāq* 3.20.1: 344; *as-Sāq* 4.2.1–2: 28.

269 Laut den frühen Grammatikern machen die Kurzvokale die Konsonanten-Radikale eines Wortes erst aussprechbar, vgl. VERSTEEGH: „Ḥaraka“, 232.

270 «جواب المرأة أسرع من جواب الرجل»; *as-Sāq* 4.3.1: 50.

271 «عيونا تغازل وحواجب تشير * وانفا ترمع * وشفاها ترمع *»; *as-Sāq* 4.3.2: 50.

272 Davies übersetzt *ṣināʿa at-taṣwīr* als „craft of photography“, *as-Sāq* 4.3.2: 52–53. Vor dem Hintergrund der Geschichte der Fotografie ist es meiner Ansicht nach mehr als unwahrscheinlich,

Körpers: Hat die Sprache der Frau keine *ḥarakāt* im Sinne der Kurzvokale, so hat sie doch *ḥarakāt* im Sinne des Körpers. Eine solche Lesart von al-Fāriyāqīyas Sprechen rückt sie in die Nähe von Cixous' Körperlichkeit des weiblichen Schreibens – und stellt zugleich den großen Unterschied heraus: Die eine spricht, die andere schreibt.

Doch al-Fāriyāqīya plant ein Buch! In einem Ehedialog kündigt sie ihrem Mann an, ihm ein Buch „über die Rechte der Männer und Frauen“²⁷³ zu diktieren, ja sie möchte gar mehr Bücher schreiben als die Anhänger as-Suyūṭīs.²⁷⁴ Dieses Ansinnen erschreckt jedoch den ansonsten so philogynen Ehemann. Als sie ihm das erste Mal davon erzählt, ist er im Geheimen froh, dass sie nicht schreiben kann, „denn sonst würde in meiner Dichtung kein Vers ohne Halbierung [*taṣṭīr*] und Verfünffachung [*taḥmīs*] von ihr auskommen und zwar entgegen meiner Absicht.“²⁷⁵ Als sie ihm beim zweiten Mal das Buch sofort diktieren will, willigt er ein und wimmelt sie zugleich ab: Jetzt gerade habe er dafür aber leider keine Zeit²⁷⁶ – und so wird es letztendlich nicht zu diesem Buch kommen.

Aber kommt es wirklich nicht zu diesem Buch? Der Protagonist überliefert dem Erzähler den Wortlaut²⁷⁷ der Ehedialoge, der sie aufschreibt und zu einem Buch namens *as-Sāq* kompiliert, das der Leser, folgt man dieser Metalepse, gerade in den Händen hält. Dieses Buch behandelt ja die Rechte der Männer und Frauen, gibt den Worten und Ansichten der Protagonistin eine Bühne, lässt ja den Leser über ihre weiblichen *tawriyas* rätseln, erstaunt den Leser regelrecht durch ihre *ḡarīb*-Wörter. Ist die weibliche Rede der Protagonistin hier eine mündliche *écriture féminine*, stellt ihr weibliches Sprechen ein weibliches Schreiben im Sinne von Cixous dar?

Im Vorwort zu *as-Sāq* wendet sich aš-Šidyāq an den Leser und räumt folgeschwer ein:

dass aš-Šidyāq zu Beginn der 1850er Jahre damit wirklich ein Foto gemeint haben könnte, zumal die frühen Fotografien alle sehr statisch waren, die Bewegungen al-Fāriyāqīyas aber dynamisch beschrieben werden; zur Geschichte der arabischen Fotografie vgl. SHEEH: *The Arab Imago*, 1–52. Naheliegender erscheint mir daher die Übersetzung mit „Kunst der Malerei“; in diesem Sinne erscheint *taṣwīr* auch als ‚Malerei‘ in *as-Sāq* 1.4.5: 88; Davies übersetzt hier auch als „painting“, *as-Sāq* 1.4.5: 89.

273 «حقوق الرجال والنساء»; *as-Sāq* 3.18.16: 322.

274 Vgl. *as-Sāq* 3.6.12: 170.

275 «لما بقي في شعري بيت الآ وشطرته وخمسته على غير ما قصدت»; *as-Sāq* 3.6.12: 172. Das *taṣṭīr* (‚Halbierung‘) ist eine Praktik, bei der in einem bekannten Gedicht jeweils der erste Halbvers durch einen neuen zweiten und der zweite durch einen neuen ersten ergänzt wird, um dadurch seine Bedeutung zu vertiefen oder/und zu erweitern. Das *taḥmīs* (‚Verfünffachung‘) ist die Ergänzung eines Gedichts, bei dem je zwei Halbverse durch drei zu insgesamt fünf Halbversen erweitert werden, vgl. dazu KENNEDY: „*Takḥmīs*“; DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 3.6.12: 361–362, Endnote 101. Während diese poetischen Erweiterungen im Regelfall nicht dem ursprünglichen Sinn widersprechen, fürchtet das aber genau der Protagonist al-Fāriyāq durch ein weibliches Supplement im Sinne Derridas.

276 Vgl. *as-Sāq* 3.18.17: 324.

277 Die Ehedialoge werden dem Erzähler über den Protagonisten tradiert, so dass hier gemäß der doppelten *inquit*-Formel erzählt wird: *Qāla qālat* (‚Er [d. h. al-Fāriyāq] sagte, sie [d. h. al-Fāriyāqīya] sagte‘), vgl. dazu auch Kap. 3.2. Für eine differenzierte Problematisierung weiblicher Frauenworte in der Überlieferung männlicher Tradenten in der arabischen Literatur vgl. HAMMOND: „He said ‘She said’“.

فان قيل انه قد قل عنها [أي عن الفارياقية] الفاظ غريبة غير مشهورة لا في التخاطب ولا في الكتب فلا يمكن ان تكون قد نطقت بها * قلت ان النقل لا يلزم هنا ان يكون بحروفه وإنما المدار على المعنى *²⁷⁸

Wenn aber jemand den Einwand erhebt, das Buch lege ihr [d. h. al-Fāriyāqīya] *garīb*-Wörter in den Mund, die weder in der Konversation noch in den Büchern geläufig sind und es sei nicht möglich, dass sie diese Wörter wirklich gesagt habe, dann erwidere ich: Diese Wörter sind hier nicht wortwörtlich zu verstehen, vielmehr kommt es auf die Bedeutung an.

Damit erklärt er kurzerhand al-Fāriyāqīyas Sprechen zu einem unmöglichen weiblichen Sprechen: Im 19. Jahrhundert kann die Frau sich weder schriftlich noch mündlich die arabische Schriftsprache in einem so hohen Maße aneignen wie die Figur al-Fāriyāqīya. Damit aber wendet sich der Text ins Utopische: Unter idealen Bedingungen kann eine Frau sich die Schriftsprache mündlich aneignen und darin sogar den gebildeten Mann übertreffen, wie die *causa* al-Fāriyāqīya zeigt. Die weibliche Aneignung der männlichen Schriftsprache in *as-Sāq* bleibt für seine Zeit dennoch eine Utopie.

Vor dem Hintergrund der Reformdebatten der Nahḍa kann es wenig überraschen, dass die Utopie und das utopische Schreiben zum Inventar der arabischen Literatur des langen 19. Jahrhunderts gehören. So publizierte zum Beispiel der bereits erwähnte Fransis Faṭḥallāh Marrāš mit *Ġābat al-ḥaqq* (Wald der Wahrheit, 1856) eine Utopie von einer Welt ohne Sklaverei,²⁷⁹ ‘Abdarrahmān al-Kawākibī (ca. 1849–1902) entfaltete in *Umm al-Qurā* (Mekka, 1899) eine panarabische Utopie und Farah Anṭūn (1874–1922) entwickelte in seinem Roman *ad-Dīn wa-l-‘ilm wa-l-māl. al-Mudun at-ṭalāt* (Religion, Wissen und Geld. Die drei Städte, 1903) die Idee eines säkularen Staates²⁸⁰ – eine Reihe, in der die profeministische Utopie *as-Sāq* von aš-Šidyāq künftig eingereiht werden sollte. Aber auch in seinem zentralen profeministischen Essay „Einige Aspekte über die Situation der Frau“ bedient sich aš-Šidyāq eines gewissermaßen utopischen Moments. Der Frauenfreund und der Frauenfeind diskutieren hier über Frauenrechte, doch als der Frauenfeind sich am Ende auf das Experiment der Frauenbildung einlässt, muss er feststellen, dass die Zeit dafür noch gar nicht reif ist. Es gibt keine arabischen Lehrerinnen, die seiner Frau Bildung beibringen könnten. Und es gibt keine Nachbarn und Bekannte, die für Frauenbildung Verständnis hätten. Die Position des Frauenverteidigers hat keinen gesellschaftlichen Platz, sie ist *exzentrisch*. Mit einer Ausnahme: in der eigenen Ehe. Denn der Frauenverteidiger kann seine Frau selbst unterrichten. Am Ende wird vereinbart, dass die Ehefrau des einen die Ehefrau des anderen unterrichtet. Die

278 *as-Sāq* o.2.12: 14.

279 Vgl. HILL: *Utopia and Civilization*, 200–255.

280 Vgl. DEHEUVELS: „Fiction romanesque et utopie“.

Ehe – und nicht die Familie – ist hier der Nährboden für eine utopische Gesellschaft, die Werkbank der Reform.²⁸¹

„Ich werde über weibliche Schrift sprechen: *darüber, was sie bewirken wird*.“²⁸² Mit diesen Worten eröffnet Hélène Cixous 1975 ihren Essay „Das Lachen der Medusa“. Auch hunderterzwanzig Jahre später als *as-Sāq* ist die *écriture féminine* kein *fait accompli*, sondern ein zu erschreibendes utopisches Ziel. Die (post-)feministische Forschung macht dagegen auch auf den grundlegend utopischen Charakter der *écriture féminine* aufmerksam, der die weibliche Schrift als eine ideale subversive Schrift denkt.²⁸³ Eine weibliche Schrift, die weder vokalisiert noch unvokalisiert ist, wie al-Fāriyāqīya sagen würde.

Damit endet hier das Treffen der beiden ungleichen Frauen, die doch ähnliche weibliche Erfahrungen miteinander teilen und ähnliche Strategien entwickeln, die des Schreibens, der Körperlichkeit – und des Lachens. Zu Beginn der Ehe lacht al-Fāriyāqīya aus Unwissenheit deplatziert laut und lange, wie ihr Ehemann genervt bemerkt.²⁸⁴ Als sie England bereist, erfährt sie am eigenen Leib, wie der Viktorianismus das Lachen der Frauen zu einem unterdrückten Lächeln diszipliniert.²⁸⁵ Am Ende wird al-Fāriyāqīya Europa mit der Gewissheit verlassen, dass ihr nichts mehr bedeute als das befreiende schallende Lachen der arabischen Frauen.²⁸⁶ „Ein weiblicher Text kann gar nicht weit mehr als subversiv sein: wenn er sich schreibt, dann indem er [...] die ‚Wahrheit‘ vor Lachen biegt.“²⁸⁷ Wir müssen uns al-Fāriyāqīya und Cixous bei diesem Treffen als lachende Frauen vorstellen.

4.5 Fazit: *as-Sāq* als feministischer Text?

In diesem Kapitel habe ich argumentiert, die Auseinandersetzung mit der Frau diene in *as-Sāq* nicht in erster Linie als Zivilisierung des Erziehungsobjekts Frau, sondern als Sprachrohr für das Kritikersubjekt Frau. Die Frau ist hier nicht das problematische Andere der Zivilisation, sondern ihr nötiges Korrektiv: Weiblichkeit ist eine Figuration von Kritik. Die Frau kann Missstände aufspüren, die der Mann übersieht

281 Vgl. AṢ-ŠIDYĀQ: „Fi ba‘ḍ al-aḥwāl“ (2001), 280–281.

282 CIXOUS: „Das Lachen der Medusa“, 39, kursiv in der Übersetzung. „Je parlerai de l’écriture: *de ce qu’elle fera*.“ CIXOUS: „Le rire de la Méduse“, 39, kursiv im Original.

283 Die *écriture féminine* musste sich wiederholt den Vorwurf der Re-Dichotomisierung und Re-Biologisierung des Geschlechts, der Überhöhung und Enthistorisierung der weiblichen Körperlichkeit und zugleich der Überbewertung des Einflusses der Literatur bzw. Idealisierung des Schreibens gefallen lassen, darunter auch der Einwand, dass „[*écriture féminine* is utopian and so potentially reactionary and so unable to offer pragmatic situated interventions.“ BRAY: *Hélène Cixous*, 34; für eine Darstellung und Einordnung der Kritik vgl. 28–42.

284 Vgl. *as-Sāq* 3.5.1–4: 134–136.

285 Vgl. *as-Sāq* 4.11.5: 158–160.

286 Vgl. *as-Sāq* 4.12.10: 184–186.

287 CIXOUS: „Das Lachen der Medusa“, 53. „Un texte féminin ne peut pas ne pas être plus que subversif: s’il écrit, c’est [...] à tordre la ‚vérité‘ de rire.“ CIXOUS: „Le rire de la Méduse“, 49.

und nicht wahrnimmt (vgl. Kap. 4.2), sie ermöglicht dem Mann, Kultur, Sprache und Identität von einer ganz anderen Seite zu betrachten (vgl. Kap. 4.4) und setzt dadurch Männeridentitäten in Bewegung (vgl. Kap. 4.3). Lässt sich vor diesem Hintergrund *as-Sāq* als feministischer Text lesen?

Zweifelsohne tritt *as-Sāq* für Forderungen ein, die man als protofeministisch²⁸⁸ bezeichnen kann, etwa das Recht auf Frauenbildung oder das Scheidungsrecht für Frauen.²⁸⁹ Indem das Werk für die Gleichheit von Mann und Frau streitet, vertritt es einen „Egalitätsfeminismus“,²⁹⁰ der die juridisch-soziale Gleichstellung zwischen Mann und Frau fordert, ohne notwendigerweise eine biologische Gleichheit zu behaupten.

Demgegenüber vertritt *as-Sāq* aber auch einen „Differenzfeminismus“, der sich für die Unterschiede zwischen Mann und Frau interessiert und diese sichtbar und nutzbar machen will.²⁹¹ Dieser Differenzfeminismus stand im Mittelpunkt meiner Analyse. Die verbalen Umwertungen des Erzählers, die geschlechtlichen Transgressionen des Protagonisten und die sprachlichen Subversionen der Protagonistin laufen nicht auf eine Gleichstellung zwischen den Geschlechtern hinaus, sondern auf eine Sichtbarmachung der Frau. Traditionelle Geschlechterdifferenzen werden dabei strategisch bis spielerisch instrumentalisiert, um Dichotomien zu unterlaufen: Weiblichkeit wird zu einer Figuration von Kritik.

Zugleich problematisiert *as-Sāq* das Subjekt des Differenzfeminismus, nämlich die Frau. Mit seiner hohen Sensibilität für subjektkonstitutive Achsen der Differenz unterscheidet *as-Sāq* hinsichtlich der Geschlechter nicht nur zwischen der arabischen Welt und dem Westen, sondern auch zwischen den Ländern und Regionen, zwischen Dorf und Stadt, zwischen Unterschicht und Oberschicht, zwischen Christentum,

288 Malak Ḥifnī Nāṣif (1886–1918) veröffentlichte ab 1908 unter ihrem Pseudonym Bāḥitat al-Bādiya in der Zeitschrift *al-Ġarīda* (Die Zeitung) Kolumnen unter dem Titel „Niṣā’iyyāt“, was man noch als ‚Frauenangelegenheiten‘ übersetzen kann, vgl. dazu BRÄCKELMANN: „*Wir sind die Hälfte der Welt!*“, 69–84. 1923 gründete Hudā Ṣā’rāwī (1879–1947) al-Ittiḥād an-nisā’i al-miṣrī (Die feministische Vereinigung Ägyptens). Zwischen diesen beiden Daten lässt sich die begriffliche Entstehung und politische Formierung des politischen Begriffs *nisā’iyya* (‚Feminismus‘) im ägyptischen Kontext verorten. Einen Beleg für die erste definitive Verwendung von *nisā’i* als ‚feministisch‘ im lokalen Kontext findet sich 1920, vgl. dazu BOOTH: *May Her Likes Be Multiplied*, xxii–xxiii und 313–314, Endnote 24. Vor diesem Hintergrund spricht meine Studie von Protofeminismus, während andere Studien, etwa von die von Fruma Zachs, für diesen Zeitraum bereits von Feminismus sprechen, vgl. ZACHS: „Feminism for Men“, 113–117.

289 Vgl. dazu *as-Sāq* 1.13.13: 184.

290 Der Egalitätsfeminismus geht davon aus, dass beim Umbau der patriarchalischen Machtverhältnisse die Differenzen zwischen Mann und Frau verschwinden. „Wenn die Differentialistinnen das von der unterstellt männlichen Rationalität verdrängte Weibliche zur Geltung bringen wollen, um langfristig einen Umbau des gesamten Denkens zu erreichen, so geht es den Egalitaristinnen um die Beseitigung konkreter Unterdrückung für real existierende Frauen hier und jetzt und um Herstellung von Chancengleichheit.“ GALSTER: „Französischer Feminismus“, 47.

291 Der Differenzfeminismus geht davon aus, dass der Phallogozentrismus über die Verdrängung der Frau funktioniert. Als Gegenmittel dient die *écriture féminine*, die zwar die logozentristische Sprache verwendet, dabei aber „die logozentristische Eindeutung in Polysemie, Unentscheidbarkeit“, auflöst, GALSTER: „Französischer Feminismus“, 45.

Judentum und Islam. Damit zeigt der Text ein hohes intersektionales Differenzbewusstsein,²⁹² mit dem er pauschale Aussagen über die ‚Frau‘ und den ‚Mann‘ hinterfragt und unterläuft. Zugleich ist *as-Sāq* aber kein systematischer Text, der diese Achsen der Differenzen konsequent entblößt, sondern er ist vielmehr durch eine volatile Differenzpolitik geprägt.²⁹³

In *as-Sāq* findet sich nach Raḍwā ‘Ašūr die „erste feministische Figur der modernen arabischen Literatur.“²⁹⁴ Eine Karriere in der modernen arabischen Literatur oder Literaturwissenschaft hat al-Fāriyāqīya dennoch nicht gemacht, ganz anders als die vormoderne Figur Šahrazād aus den Erzählungen von *Alf layla wa-layla* (Tausendundeine Nacht). Mit ihrem listigen Erzählen als existenzielle Überlebensstrategie und zugleich weibliche Selbstbehauptung wurde sie zur Symbolfigur vieler moderner arabischer und nichtarabischer Schriftstellerinnen, auch wenn in jüngster Zeit feministische arabische Schriftstellerinnen, wie Ġumāna Ḥaddād (geb. 1970), sich demonstrativ von ihr emanzipieren.²⁹⁵ So wäre es jetzt vielleicht an der Zeit, al-Fāriyāqīya als Gegenfigur zu Šahrazād ins Spiel zu bringen. Während nämlich Šahrazād das Geschichtenerzählen als weibliche Selbstbehauptung dient, benutzt al-Fāriyāqīya ihre Sprachfinesse als *self-empowerment* und eignet sich damit ein männlich dominiertes Herzstück der klassischen arabischen Kultur an.

In der klassischen arabischen Literatur steht al-Fāriyāqīya damit in einer Reihe eloquenter Frauen, wie sie unter anderem in den Makamen auftreten. Ihre Weiblichkeit dient auch dort mitunter der Subversion, allerdings streitet diese Subversion nicht für die Bedürfnisse der Frauen.²⁹⁶ Auch in der Nahḍa-Literatur finden sich eloquente und kritische (Ehe-)Frauen, etwa bei ‘Alī Mubārak (1823–1893), doch spielen sie neben ihren Ehemännern nur eine untergeordnete Rolle.²⁹⁷ Mit al-Fāriyāqīya hat aš-Šidyāq aber eine Protagonistin geschaffen, die die Gegenwart konsequent aus Sicht der „anderen Hälfte der Welt“,²⁹⁸ also aus Sicht der Frauen, betrachtet und die für die Frauen spricht. Während Šahrazād Geschichten zur Unterhaltung und Ablenkung eines Mannes erzählt, spricht al-Fāriyāqīya direkt *über* und *für* die Frauen.

292 Unter Intersektionalität versteht man das Überlappen verschiedener sozialer Machtachsen bei der Subjektkonstitution. So setzt sich schon seit längerem in der Geschlechterforschung die Einsicht durch, dass neben der Trias von Geschlecht, Rasse und Schicht (*gender, race, class*) auch andere Machtachsen in die Geschlechteranalyse miteinbezogen werden, wie etwa „Religion, Lokalität, Sexualität, Nation, Alter oder Behinderung/Befähigung“, WALGENBACH: „Gender als interdependente Kategorie“, 23.

293 Vgl. dazu Kap. 7.

294 «أول شخصية نسائية في الأدب العربي الحديث»; ‘AŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 57.

295 Für eine feministische Lesart von Šahrazād vgl. MALTI-DOUGLAS: „Sharazād Feminist“; für eine feministische Kritik an dieser Rezeption vgl. HADDAD: *Wie ich Scheherazade tötete*, 113–117.

296 In diesem Sinne interpretiert Angelika Neuwirth die Funktion einer eloquenten Frau in einer Makame von al-Ḥarīrī, vgl. NEUWIRTH: „The Double Entendre (*tawriya*) as Hermeneutical Stratagem“, 213–215; vgl. auch MALTI-DOUGLAS: *Woman’s Body, Woman’s Word*, 29–66.

297 So etwa der Ehedialog im 5. Kapitel von ‘Alī Mubāraks ‘*Alamaddīn* (‘Alamaddīn, 1882), vgl. MUBĀRAK: ‘*Alamaddīn*, Bd. 1, 34–69.

298 ZAYNAB FAWWĀZ: „Mağmal ḥayāt an-nisā“, in: *Anīs al-ğalīs* (1898), 190–193; zit. nach BRÄCKELMANN: „Wir sind die Hälfte der Welt!“, 95, übers. v. Susanne Bräckelmann.

Šahrazād rettet ihr Leben durch ihren „female copulative body“ und „procreative body“,²⁹⁹ wie Malti-Douglas es nennt, doch ihr Körper wird ebenso fremdbestimmt durch den König Šahriyār wie von ihr selbst verschwiegen. al-Fāriyāqīya dagegen spricht über ihre Bedürfnisse, ohne dass sie ihren Körper entblößt. Weder wird sie auf ihren Körper reduziert, noch wird ihr Körper verborgen. Stattdessen spricht sie für ihren Körper und schreibt in die arabische Sprache eine weibliche Körperlichkeit ein.

Trotz allem aber ist und bleibt *as-Sāq* ein männlicher Text. Er wurde von einem männlichen Autor verfasst, der einen männlichen Erzähler beauftragt, über einen männlichen Protagonisten zu schreiben, der von seiner Ehefrau erzählt. Das wirft die Frage nach der Authentizität der weiblichen Darstellung auf.³⁰⁰ Die Frage, ob ein Mann einen feministischen Text schreiben kann, wird bis heute diskutiert. Im Fall von Cixous' *écriture féminine* fällt eine Antwort dagegen leichter. Denn für Cixous macht sich die *écriture féminine* nicht allein am biologischen Geschlecht fest, sondern auch an der Schreibhaltung. In diesem Sinne gilt ihr unter anderem Jean Genet (1910–1986) als ein Vorläufer der *écriture féminine*.³⁰¹ Dennoch stellt sich die Frage, mit welcher Legitimität *as-Sāq* für die Frau spricht. In ihrem Essay „Can the Subaltern Speak?“ zeigt Gayatri Chakravorty Spivak, dass „[t]he subaltern as female cannot be heard or read“,³⁰² sondern auf eine privilegierte intellektuelle Vermittlung angewiesen ist. In diesem Sinne ist auch *as-Sāq* als eine männliche Stimme für eine andere schier unmögliche zeitgenössische Frau zu verstehen.

Diese utopische ‚neue Frau‘ stellt den Mann auf radikale Art und Weise in Frage. Sie ist hier eine Art männlicher Selbstkritik. Während der Feminismus *per definitionem* eine Kritik am Patriarchat ist, so geht *as-Sāq* über die Frauenfrage weit hinaus, indem es sie zu einer ‚Männerfrage‘ erweitert. Denn diese ‚neue Frau‘ erschafft einen selbstkritischen ‚neuen Mann‘, der ihre inhaltliche Kritik nicht nur annimmt, sondern sich ihren kritischen Gestus auch zu eigen macht. Weiblichkeit ist hier eine Verführung zur männlichen Selbstkritik als eine radikale Form der Zeitkritik.

299 MALTI-DOUGLAS: *Women's Body, Women's Word*, 29.

300 Zu dieser Problematik zwischen männlichem Kontext und weiblicher Stimme vgl. HAMMOND: „He said ‘She said’“.

301 Vgl. CIXOUS: „Das Lachen der Medusa“, 61.

302 SPIVAK: „Can the Subaltern Speak?“, 308.

سياق تمة وصف الحسان في الفصل السادس عشر
من الكتاب الرابع اذ لم يبق لي من حراك وقوة لذلك
واحسب القارى نظيرى¹ *

Die Beschreibung der schönen Frauen
wird in Kapitel sechzehn, viertes Buch,
fortgesetzt, denn ich habe dafür keine
Energie und Kraft mehr; ich schätze,
dem Leser geht es ebenso wie mir.

Der Erzähler-Autor in *as-Sāq*

Le plaisir du texte, c'est ce moment où
mon corps va suivre ses propres idées –
car mon corps n'a pas les mêmes idées
que moi.²

Roland Barthes: *Le plaisir du texte*

5. Lust: Spracherotik für eine andere Leiblichkeit

Mit den ‚Wörtern der Frauen‘ möchte *as-Sāq*, wie das Eröffnungsgedicht betont, den Leser sinnlich erfreuen (*tarab*). Für die Literaturkritik dagegen waren diese Wörter meist ein Stein des Anstoßes. Viele Kritiker sahen darin den Ausdruck einer persönlichen Wollust des Autors, einer moralischen Zügellosigkeit des Werkes, ja den Ausdruck eines geradezu ‚unzivilisierten‘ Verlangens. Meine Studie fragt nicht nach der Darstellung oder Bewertung der Lust, also nicht nach der literarischen Repräsentation oder gesellschaftlichen Moral, sondern nach der Funktion und dem Gebrauch der Lust für den Menschen. Was bewirkt die Lust und ihr Gegenteil, der Schmerz, im menschlichen Körper? Wie verhält sich die Lust an der Frau zur Lust am Mann? Wie verbindet sich die Lust am anderen Geschlecht mit der Lust an der eigenen Sprache? In *aš-Šidyāqs* Körperanthropologie spielt Lust eine zentrale Rolle, da sie, so meine These, die epistemische und ästhetische Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen schärft. Die erotische Lust an der Sprache, die Spracherotik, befähigt den Menschen zu einer anderen Haltung gegenüber der Welt, zu einer körperzentrierten Subjektivität: Die körperliche Entblößung der Wörter erschafft eine andere, eine ‚neue‘ Leiblichkeit.

1 *as-Sāq* 2.14.30: 218.

2 BARTHES: *Le plaisir du texte*, 30. „Die Lust am Text, das ist jener Augenblick, in dem mein Körper seinen eigenen Ideen folgt – denn mein Körper hat nicht dieselben Ideen wie ich.“ BARTHES: *Die Lust am Text*, 27.

5.1 Lust und Disziplin im langen 19. Jahrhundert

Forschungslinien von Lust und Leiblichkeit

In der „Vorbemerkung des Verfassers“ verspricht aš-Šidyāq dem Leser, „die anmutigen Bewegungen der Frauen und die unterschiedlichen Arten ihrer Schönheit [aufzuführen], von denen ich jede nur erdenkliche Form in diesem Buch erwähnt habe“.³ Es läge nahe, die Darstellung verführerischer Frauen unter dem Prisma der (männlich-heteronormativen) Sexualität zu untersuchen. Doch Sexualität ist, wie Michel Foucault zeigt, kein ahistorisches und akulturelles Phänomen, sondern eine spezifische Erfahrungsform, die sich in Europa erst im 19. Jahrhundert herausgebildet hat und bestimmte Formationen von Wissen, Macht und Subjektivierung voraussetzt.⁴ Darunter zählt für Foucault etwa die christliche Beichtpraxis als eine Vorform der Geständnispraxis der entstehenden Sexualwissenschaft, die Sexus und Wahrheit miteinander verbindet.⁵ Die Forschung zur vor- und frühmodernen arabischen Kultur ist mit diesem durch Foucault problematisierten Sexualitätsbegriff unterschiedlich umgegangen.⁶ Meine Studie möchte den Fokus von Sexualität auf die Lust und die Lüste lenken und damit auf positive körperliche geschlechtliche *und* nicht geschlechtliche Erfahrungsformen, mit denen sich *as-Sāq* unter dem Begriff *laḍḍa* (pl. *laḍḍāt*) auseinandersetzt. Das Wörterbuch *al-Qāmūs* definiert *laḍḍa* als „das Gegenteil von Schmerz“.⁷ In *as-Sāq* wird es in Bezug auf das Essen

3 »[ذكر] حركات النساء الشائقة وضروب محاسن المتنوعة التي لم يتصور منها شيء إلا وذكرته في هذا الكتاب«; *as-Sāq* o.2.12: 14.

4 Vgl. Foucault: *Der Gebrauch der Lüste*, 9–12.

5 Vgl. Foucault: *Der Wille zum Wissen*, 57–76. „Entscheidend ist, daß der Sex nicht nur eine Angelegenheit von Gefühl und Lust, Gesetz und Verbot, sondern ebenfalls von wahr und falsch, daß die Wahrheit des Sexes eine wesentliche Sache, eine nützliche oder bedrohliche, wertvolle oder zweifelhafte Sache geworden ist, kurz, daß der Sex zum Einsatz im Wahrheitsspiel geworden ist.“ Foucault: *Der Wille zum Wissen*, 60.

6 Khaled Rouayheb untersucht homoerotische Gedichte vor dem Aufkommen des Konzepts Homosexualität, vgl. Rouayheb: *Before Homosexuality*, 1–13. Dror Ze’evi analysiert Sex als soziokulturelles Skript in verschiedenen gesellschaftlichen und kulturellen Bereichen von 1500 bis 1900, vgl. Ze’evi: *Producing Desire*, 1–15. Joseph Massad untersucht Sexualität als Diskurseffekt im 19. und 20. Jahrhundert, vgl. Massad: *Desiring Arabs*, 1–159. Für neuere Ansätze vgl. Semerdjian: „Rewriting the History of Sexuality in the Islamic World“; Peirce: „Writing Histories of Sexuality in the Middle East“; für Studien zur Sexualität in der Nahḍa vgl. u. a. Hanssen: „Sexuality, Health and Colonialism“; für klassische Studien zur Sexualität vgl. Boudhiba: *Sexuality in Islam*; al-Munaḡḡid: *al-Ḥayāt al-ḡinsiya*. Während Foucault dem viktorianischen Zeitalter keine Repression der Sexualität zuschreibt, sondern geradezu eine Besessenheit von Sexualität in unterschiedlichen Diskursen feststellt, formiert sich nach Ze’evi am Ende des arabisch-osmanischen Reichs keine ähnliche diskursive Besessenheit von Sexualität, die sich in unterschiedlichen Textgattungen Ausdruck verschafft hätte. Mit anderen Worten: Sex wurde hier nicht fortwährend in Texten problematisiert, sondern war aus den Texten verbannt. Als Grund dafür sieht Ze’evi orale und damit nicht textuelle Sexualitätsdiskurse, wie die Kaffeehauskultur oder Nachbarschaftsnetzwerke, die heute nicht mehr ‚lesbar‘ sind und die alte Vorstellungen weiter pflegten, während die neuen heteronormativen Diskurse noch keine hegemoniale Stellung erlangten, sondern oft fremd wirkten. In dieser dualen Diskursformation war Sex in den Texten weitgehend abwesend, vgl. Ze’evi: *Producing Desire*, 170–171.

7 »تقيض الألم«; *al-Qāmūs*, 337 (LDD).

und den Geschlechtsverkehr, aber auch in Bezug auf die Künste wie Musik oder Dichtung verwendet und damit für „alles, was den Sinnen gefällt.“⁸ In dieser weiten geschlechtlich wie nicht geschlechtlich, materiell wie immateriell orientierten semantischen Dimension des Genusses wird das Wort in seinen unterschiedlichen Wortformen in der gesamten klassischen arabischen Sprache verwendet,⁹ wie das *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache* materialreich belegt.¹⁰

Eine kleine arabische Kulturgeschichte von *laḍḍa* entwirft Hasan Shuraydi.¹¹ Die sogenannten *Iḥwān aṣ-Ṣafāʾ* (Die Lauteren Brüder, Ende 10. Jhd.) sahen ihm zufolge in *laḍḍa* nur die Rückkehr zum Normalzustand durch die Überwindung des Schmerzes, wie er zum Beispiel durch Hunger verursacht wird; sie verstanden *laḍḍa* somit als Abwesenheit von Schmerz.¹² Lust als Genüge und Genuss bezog sich oft auf das Essen und Trinken, so auch in der koranischen Beschreibung der Paradiesfreuden durch den erlaubten und lustvollen Genuss von Wein.¹³ Die Lust am Essen wurde häufig mit der Lust am Geschlechtsverkehr verbunden, so wie es im Ausdruck *aṭ-ṭayyibān* (,die beiden guten Dinge‘), nämlich Essen und Sex, zum Ausdruck kommt. Die sinnlichen und darunter auch die geschlechtlichen Lüste waren in weiten Teilen des vormodernen Islams innerhalb gewisser Grenzen nicht nur grundsätzlich gestattet, sondern wurden im Gegensatz zu weiten Teilen des vormodernen Christentums auch als natürlich und gottgewollt betrachtet.¹⁴ Für al-Ġazālī (gest. 1111) gab es zwei Gründe für das geschlechtliche Begehren (*ṣahwa*): den Erhalt der Nachkommenschaft und die daraus resultierende Lust (*laḍḍa*) als Vorgeschmack auf das Paradies.¹⁵ Während al-Ġazālī das Übermaß der Lüste des Essens und Geschlechtsverkehrs problematisierte, hierarchisierte er die geistige Lust über der körperlichen Lust und sah die höchste Lust in der Erkenntnis Gottes.¹⁶ Weniger als ein religiös denn als ein weltlich begründetes Gebot der Mäßigung fungierte die Gegenüberstellung von Lust und tugendhafter Männlichkeit (*murūʾa*), die man vor allem in der Adab-Literatur findet, bei der übermäßiger Genuss als untugendhaft und unmännlich problema-

8 «كل ما يلد الحوائش *»; *as-Sāq* 1.4.5: 88.

9 Nicht jede Verwendung des Wortes lässt sich in der heutigen deutschen Sprache treffend mit ‚Lust‘ oder ‚Genuss‘ wiedergeben, was u. a. den unterschiedlichen Lustkonzeptionen geschuldet ist. Zur Sichtbarmachung der Semantik von *laḍḍa* wird diese Arbeit den Begriff jedoch weitgehend mit ‚Lust‘ übersetzen.

10 Vgl. WKAS, Bd. 2, Teil 1, 477–512 (LDD).

11 Vgl. SHURAYDI: *The Raven and the Falcon*, 87–140. Ich folge Shuraydi in den Eckpunkten seiner Darstellung, führe aber eigene Beispiele an und setze teils andere Akzente.

12 Diese Auffassung findet sich u. a. in ar-Rāzīs (gest. 935) medizinischem Werk und könnte von Platon beeinflusst sein, vgl. dazu SHURAYDI: *The Raven and the Falcon*, 91–92.

13 Vgl. dazu Q 47:15 und Q 37:46; zur koranisch-islamischen Rhetorik der Sinnlichkeit vgl. AL-AZMEH: „Rhetoric For the Senses“.

14 Vgl. AL-AZMEH: „Rhetoric For the Senses“, 215–216. Ein Wandel zur lustfeindlichen Auslegung vollzieht sich nach al-ʿAzma erst im 19. Jahrhundert unter dem Einfluss des westlichen Puritanismus, vgl. AL-AZMEH: „Rhetoric For the Senses“, 216.

15 Vgl. AL-ĠAZĀLĪ: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, Bd. 5, 1519.

16 Vgl. SHURAYDI: *The Raven and the Falcon*, 92.

tisiert wurde.¹⁷ Gleichzeitig aber feierte die Adab-Literatur nicht selten die *laddāt ad-dunyā* ('Lüste der Welt'), zu denen Essen, Trinken, Geschlechtsverkehr, aber auch Geselligkeit, Musik und Dichtung oder sogar Schlaf und Müßiggang zählten.¹⁸ Hasan Shuraydi spricht in diesem Zusammenhang von einer *joie de vivre*.¹⁹

Semantisch steht der Begriff *ladda* dem Begriff *šahwa* ('Appetit', 'Begehren') nahe und gilt dem *Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache* zufolge stellenweise als Synonym.²⁰ Während der Begriff *ladda* mit all seinen möglichen Wortformen über hundert Mal in *as-Sāq* verwendet wird, taucht *šahwa* etwa ein Dutzend Mal auf.²¹ Doch nicht die Häufigkeit, sondern die Bedeutung ist der Grund für meinen Fokus auf *ladda* anstelle von *šahwa*. Der christliche Arzt 'Īsā ibn Māssa²² aus dem 9. Jahrhundert definierte in seinen *Masā'il fī an-nasl wa-d-ḍurriya wa-l-ḡimā'a* (Streitfragen über die Zeugung, Nachkommenschaft und den Geschlechtsverkehr) den Geschlechtsverkehr als eine „natürliche Regung“ des Menschen, die Mann und Frau mit dem Ziel der Zeugung und Nachkommenschaft zusammenbringt. Dabei spürt, so 'Īsā ibn Māssa in seinem Traktat, der Mann während des Geschlechtsakts „eine eigene Lust [*ladda*], die aus dem Begehren [*šahwa*] resultiert.“²³ Diese Empfindung „der heftigen Lust“²⁴ beim Geschlechtsverkehr sei unerlässlich, damit der Mann nicht sein Begehren vernachlässige und die Nachkommenschaft dadurch gefährde.²⁵ Demnach kommt *ladda* eine körperlich-sinnliche Erlebnisqualität zu, während bei *šahwa* die körperlich-psychische Handlungsqualität im Vordergrund steht.²⁶ In Anlehnung an diese Definition verstehe ich Begehren (*šahwa*) als motivationale Erlebnisstruk-

17 Vgl. SHURAYDI: *The Raven and the Falcon*, 92–93.

18 Für den Begriff *laddāt ad-dunyā* und die literarischen Belegstellen vgl. WKAS, Bd. 2, Teil 1, 487–494 (LDD); vgl. dazu auch Kap. 5.4.

19 Für einen Überblick über die unterschiedlichen Formen der vor- und frühislamischen, umayyadischen und abbasidischen weltlichen Lebenslust vgl. SHURAYDI: *The Raven and the Falcon*, 95–133.

20 Vgl. WKAS, Bd. 2, Teil 1, 495 (LDD).

21 Da die digitale Version der arabischen Edition von Davies leider nicht im Volltext durchsuchbar ist, habe ich auf ein älteres durchsuchbares Textdokument von *as-Sāq* zurückgegriffen, das höchstwahrscheinlich auf der Edition von Ġuwaydī (2006) basiert und nicht alle Wörter richtig darstellt und erkennt; alle Fundstellen habe ich auf Richtigkeit überprüft, so dass es sich bei den Zahlen um Mindestangaben handelt. Nach diesem Dokument taucht *ladda* ('Lust') mindestens 57 Mal auf, *laddāt* ('Lüste') im Plural mindestens 29 Mal. Unter den Verbformen dominiert der erste Stamm *ladda* ('Lust empfinden'), gelegentlich wird auch der fünfte Stamm *talaḍḍada* ('etwas als Genuss empfinden') und der Elativ *aladd* ('lustvoller' oder 'sehr lustvoll') verwendet, seltener das Adjektiv *laḍīd* ('köstlich'). Insgesamt tauchen mindestens 116 Mal aus der Wurzel LDD gebildete Wortformen auf. Das Wort *šahwa*, pl. *šahawāt* taucht dagegen nur mindestens 13 Mal auf, vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: *as-Sāq* (PDF).

22 Zum Autor vgl. ANBARI: *Streitfragen über die Zeugung*, III–IV.

23 «مع اللذة الناتية الحادثة من الشهوة», «حركة طبيعية»; IBN MĀSSA: „Masā'il fī an-nasl“, 6.

24 «لذة شديدة»; IBN MĀSSA: „Masā'il fī an-nasl“, 24.

25 Mit dieser Erklärung betreibt der christliche Arzt 'Īsā ibn al-Māssa in seinem Traktat im begrenzten Rahmen eine Apologie der Lust, während sich etwa der Metropolit Elias von Nisibis aus dem 10. Jahrhundert in einem arabischen Sendschreiben scharf gegen die Lust ausspricht, vgl. dazu Kap. 5.4.

26 In ganz ähnlicher Form definiert al-Ġazālī in *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn* die *ladda* im Geschlechtsverkehr als Resultat und Vorzug der *šahwa*, vgl. AL-ĠAZĀLĪ: *Iḥyā' 'ulūm ad-dīn*, Bd. 5, 1519.

tur, nämlich als eine handlungsorientierte Motivation, ein Bedürfnis zu stillen oder ein Fehlen zu beheben, während ich Lust (*laḍḍa*) als genussvolles Erlebnismoment verstehe, nämlich als eine positive körperliche Erfahrung, die auf ein Erlebnis und nicht auf eine Befriedigung aus ist. Mit Roland Barthes unterscheide ich darüber hinaus am Ende des Kapitels zwischen der maßvollen Lust (*plaisir*) und der maßlosen Wollust (*jouissance*). Die Psychoanalyse des 20. Jahrhunderts um Sigmund Freud (1856–1939) und Jacques Lacan (1901–1981) hat sich mit den Begriffen von Lust, Begierde und Begehren intensiv auseinandergesetzt, auch und gerade in Bezug auf die Sprache, und sie in komplexe Theoriegebäude integriert. Meine Arbeit lässt diese Begrifflichkeiten und Theorien bewusst ungenutzt, da sie meinen Text historisch verfremden, theoretisch überfrachten und den Blick auf aš-Šidyāqs Lustkonzeption verstellen würden.²⁷

Der Fluchtpunkt meiner Analyse von Schmerz und Lust ist die Wahrnehmung und der Gebrauch des eigenen Körpers, die bei *as-Sāq* in eine eigenständige Körperanthropologie münden. In der kulturwissenschaftlichen Forschungsliteratur zum Körper lassen sich zwei große Forschungslinien ausmachen. Der klassische Zugang beschäftigt sich mit dem Körper als Objekt und untersucht Einschreibungen der Macht auf den Körper und seine Konstruktion und Funktionalisierung in der Gesellschaft. Für Norbert Elias haben sich im Laufe des Zivilisationsprozesses die Fremdwänge zu Selbstzwängen verwandelt, die Körper und Sexualität durch Selbstbeherrschung zunehmend kontrolliert und unterdrückt haben.²⁸ Michel Foucault dagegen wendet sich gegen die, wie er sagt, Repressionshypothese,²⁹ da Körper und Sexualität nicht einfach von der Unterdrückung befreit werden können, sondern *immer* diskursiv hervorgebracht werden.³⁰

Der zweite und neuere Zugang zum Körper beschäftigt sich mit der Wahrnehmung des Körpers als Teil des Subjekts. Ausgehend von einer Kritik an der Descartes'schen Trennung von Geist und Körper, zeigen neuere Ansätze der Phänomenologie, etwa von Hermann Schmitz, dass sich Denken und Bewusstsein nicht von der subjektiven Wahrnehmung des Körpers, der Leiblichkeit, trennen lassen.³¹

Ich spreche, wenn ich „leiblich“ sage, nicht vom sichtbaren und tastbaren Körper, sondern vom spürbaren Leib als dem Inbegriff solcher leiblicher Regungen wie z. B. Angst, Schmerz, Wollust, Hunger, Durst, Ekel, Frische, Müdigkeit, Ergriffenheit von Gefühlen. Eine definitorische Eingrenzung kann lauten: *Leiblich* ist, was jemand in der Gegend [...] seines Körpers von sich selbst, als zu sich selbst gehörig spüren kann, ohne sich der fünf Sinne, namentlich des Sehens und Tastens, und des aus deren Erfahrungen

27 Für eine von Lacan inspirierte Lesart von *as-Sāq* vgl. BOU ALI: „Bare Language“.

28 Vgl. ELIAS: *Über den Prozess der Zivilisation*, 312–454.

29 Vgl. FOUCAULT: *Der Wille zum Wissen*, 17–53.

30 Vgl. FOUCAULT: *Der Wille zum Wissen*, 79–128.

31 Vgl. GUGUTZER: *Soziologie des Körpers*, 146–155; ANDERMANN: „Hermann Schmitz – Leiblichkeit“.

gewonnenen perzeptiven Körperschemas (der habituellen Vorstellung vom eigenen Körper) zu bedienen.³²

Robert Gugutzer spricht von einer „*Zweiheit des Körpers als Einheit von spürbarem Leibsein und gegenständlichem Körperhaben*“.³³ Jeder Mensch hat demnach einen materiellen Körper, der von außen als Objekt wahrgenommen wird. Jeder Mensch spürt jedoch auch seinen Körper von innen auf ganz unterschiedliche leiblich-affektive Art und Weise. Der kultur- und literaturwissenschaftliche Fokus auf die Leiblichkeit vermag einerseits Auskunft über historische und individuelle Leiberfahrung geben,³⁴ verbindet sich im Bereich der Literatur, Sprache und Künste aber oft mit einer leiblichen Ästhetik, die Richard Shusterman als *somaesthetics*³⁵ bezeichnet, nämlich „the body as a locus of sensory-aesthetic appreciation (aesthesis) and creative self-fashioning.“³⁶ Unter Leiblichkeit verstehe ich die erlebnisorientierte³⁷ Wahrnehmung der Welt und des Selbst *durch* den eigenen Körper hindurch, wie sie sich in *as-Sāq* in Lust und Schmerz an den Frauen und den Wörtern zeigt.³⁸ Die erotische Entblößung der Wörter führt vor diesem Hintergrund zu einer anderen Leiblichkeit.

Das lange 19. Jahrhundert der Disziplin

Will man ein Bild vom ‚Gebrauch der Lüste‘ und des Körpers in der Nahḍa zeichnen, muss man zunächst auf die Vielfalt der Veränderungen hinweisen und auf regionale, zeitliche sowie soziale Unterschiede und Widersprüche. Denn keineswegs hat sich das arabische Körper- und Lustverständnis in der Moderne schlagartig und einheitlich verändert, noch war das Körper- und Lustverständnis in der Vormoderne einheitlich und stabil. Wagt man dennoch, die vielschichtigen Dynamisierungen des arabischen langen 19. Jahrhunderts mit einem Begriff zu fassen, kann man von einer Disziplinierung des Körpers und der Lust sprechen, die als Mittel der Zivilisierung fungierte. Die arabische Vormoderne war dennoch nicht einfach ‚freier‘ im Erleben der Lüste, sondern gewissen Kreisen stand eine größere Auswahl an

32 SCHMITZ: *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, 34–35, kursiv im Original.

33 GUGUTZER: *Soziologie des Körpers*, 152, kursiv im Original.

34 Für Schmitz bedeutet das Leibempfinden aus Sicht der Neuen Phänomenologie und „nach Abräumung geschichtlich geprägter Verkünstelung die unwillkürliche Lebenserfahrung zusammenhängender Besinnung wieder zugänglich zu machen.“ SCHMITZ: *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*, 7.

35 In der deutschsprachigen Tradition wird zwischen Körper und Leib unterschieden, die anglophone Tradition benutzt für diese Unterscheidung die Begriffe *body* und *soma*.

36 SHUSTERMAN: *Thinking Through the Body*, 27.

37 Erlebnis betont die physische Wahrnehmung, noch bevor man notwendigerweise in dieser Wahrnehmung einen Sinn erkennen kann, während Erfahrung häufig das Resultat einer Interpretation von Wahrnehmung ist. Das leibliche Erlebnis besitzt so „ein faszinierendes Potential der Ungezügtheit“. GUMBRECHT: *Die Macht der Philologie*, 123.

38 Schmitz' Ausgrenzung der Sinneserfahrung und Körpervorstellung von Leiblichkeit erweist sich für meine Lesart von *as-Sāq* als zu eng, so dass ich unter Leiblichkeit auch Sinneswahrnehmung (wie etwa der Gehörsinn beim Reim) und Körpervorstellungen (etwa im Rahmen der Körperanthropologie) untersuchen werde.

allerdings genau regulierten Ausdrucks- und Verhaltensformen zur Verfügung, um Körper und Lüste im (halb-)öffentlichen Raum zu thematisieren.

Wie Dror Ze'evi in *Producing Desire. Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900* zeigt, wurde sexuelles Verlangen sowohl in Texten der Hoch- als auch der Volkskultur auf je explizite Art und Weise geäußert. So existierte etwa eine Tradition des volkstümlichen karnevalesken Schattenspiels, in denen Geschlechtsorgane ausgiebig gezeigt und thematisiert wurden, Prostituierte auftraten und zu Wort kamen, Frauen selbstbestimmt Geschlechtsverkehr einforderten und Männer untereinander Geschlechtsverkehr hatten.³⁹ Es handelt sich hier, nach Ze'evi, um volksnahe sexuelle Gegenskripte zur Hochkultur, die in genau bestimmten kulturellen Formen (z. B. Plot) und an bestimmten sozialen Orten (z. B. Caféhaus) institutionalisiert waren.⁴⁰ Im 19. Jahrhundert geriet das Schattenspiel bei der osmanischen Regierung, den einheimischen Intellektuellen und den ausländischen Reisenden immer mehr in die Kritik, bis die expliziten Darstellungen und Thematisierungen verschwanden und damit auch das Schattenspiel selbst.⁴¹

Besonders deutlich vollzog sich der Wandel in der homoerotischen Liebesdichtung, die in der postklassischen Zeit sehr weit verbreitet war.⁴² Obgleich der männlich-gleichgeschlechtliche Sexualverkehr im islamischen Recht verboten ist, so war die homoerotische Dichtung davon nicht betroffen, wie Khaled El-Rouayheb am Beispiel von ʿAbdallāh aš-Šabrāwī (gest. 1758), dem Rektor der religiös renommierten Azhar-Universität in Kairo, illustriert, der zahlreiche homoerotische Gedichte verfasste, ohne dafür jemals den Vorwurf der Unrechtmäßigkeit erfahren zu haben.⁴³ In seiner Studie *Before Homosexuality. In the Arab-Islamic World, 1500–1800* zeigt El-Rouayheb, dass es Homosexualität als Konzept nicht vor dem 19. Jahrhundert gegeben hat und dass homoerotische Gedichte als Ausweis literarischer Fähigkeiten und ästhetischen Raffinements galten.⁴⁴ Mit dem 19. Jahrhundert änderte sich diese Einstellung drastisch, als mit der Übernahme einer westlich geprägten Heterosexualität erstmals auch Homosexualität als sexuelle Identität wahrgenommen und abgewertet wurde, obgleich homoerotische Schreibpraktiken auch im 19. Jahrhundert, etwa von ʿAbdallāh Fikrī (1834–1889), partiell weitergeführt wurden.⁴⁵

Vermeidet die Liebesdichtung in der Regel moralische oder religiöse Transgression, sucht die *muğūn*-Dichtung geradezu die Provokation. Indem sie sexuelle Handlungen, Geschlechtsteile und Fäkalien offen und provokant beschreibt, überschreitet

39 Vgl. ZE'EVİ: *Producing Desire*, 127–147.

40 Vgl. ZE'EVİ: *Producing Desire*, 138–139.

41 Vgl. ZE'EVİ: *Producing Desire*, 142–148.

42 Vgl. ROUAYHEB: *Before Homosexuality*, 75.

43 Vgl. ROUAYHEB: *Before Homosexuality*, 3–5.

44 Vgl. ROUAYHEB: *Before Homosexuality*, 53–60 u. 85–110.

45 Vgl. ROUAYHEB: *Before Homosexuality*, 157. Neben dem homoerotischen *ğazal* verschwand auch das homoerotische *muğūn*, vgl. dazu LAGRANGE: „Modern Arabic Literature and the Disappearance of *Mujūn*“.

sie bewusst Grenzen und Normen, um den Leser zum Lachen oder Nachdenken zu bringen, um einen Gegner zu schmähen oder die eigene Sprachmacht zu demonstrieren. Die *muğūn*-Dichtung ist, wie Julie Scott Meisami sagt, ein „counter-genre“,⁴⁶ das die etablierten Gattungen parodiert und entstellt, indem sie durch unangemessene Motive oder umgangssprachliche Wörter eine ironische Distanz zur Hochkultur herstellt. In der klassischen Hochkultur wurde die *muğūn*-Dichtung *grosso modo* akzeptiert, so dass viele Lyrik-Anthologien *muğūn*-Kapitel hatten, die für ihren Unterhaltungswert (*hazl*) geschätzt wurden, wie etwa die skatologischen Gedichtparodien des Ibn al-Ḥağğāğ (gest. 1001) auf die kanonischen Gedichte von Imru' al-Qays (6. Jhd.).⁴⁷ Die sexuell explizite Sprache hatte nur in seltenen Fällen eine erotische oder pornographische Funktion, sondern eher eine ästhetische, kritische oder unterhaltende. Im 19. Jahrhundert wurde die obszöne *muğūn*-Dichtung, wie auch die einst geschätzte Spottdichtung (*hiğā'*),⁴⁸ immer mehr aus dem literarischen Kanon verdrängt.⁴⁹ Klassiker der Manuskriptkultur, wie Ibn al-Ḥağğāğs Gedichte, fanden so keinen Eingang in die neu entstehende Druckkultur,⁵⁰ während andere Klassiker, wie etwa al-Hamaḍānīs Makamen, zwar den Übergang schafften, in den gedruckten Ausgaben aber die sexuellen und obszönen Passagen bewusst ausgelassen wurden.⁵¹ Doch auch im 19. Jahrhundert lebte diese Richtung in handschriftlichen und gedruckten Werken vereinzelt fort, etwa in Maḥmūd Šihābaddīn al-Ālūsīs (1802–1854) Makamen und Muḥammad Šiddīq Ḥasan Ḥāns (1832–1890) erotischen Gedichten sowie in Illustrationen arabischer Erotika.⁵²

Die Veränderung der Schreibweisen über Lust und Körper im 19. Jahrhundert lässt sich für die Bilād aš-Šām unter anderem als Effekt katholischer und protestantischer Disziplinierungen lesen, mit denen sich *as-Sāq* ausführlich auseinandersetzt.⁵³ Will man aš-Šidyāqs Kritik an der maronitischen Pastormacht des 19. Jahrhunderts

46 MEISAMI: „Arabic Mujūn Poetry“, 18.

47 Vgl. dazu ANTOON: *The Poetics of the Obscene*, 46–56. Antoon klassifiziert die skatologischen Parodien nicht als *muğūn*, sondern als *suḥf*, wobei beide Gattungen jedoch eng zusammenhängen.

48 Zum Zusammenhang von *hiğā'*- und *suḥf*-Dichtung vgl. ANTOON: *Poetics of the Obscene*, 24–25. Für das Verschwinden der *hiğā'*-Dichtung im langen 19. Jahrhundert, die für aš-Šidyāq sehr wichtig ist, vgl. VAN GELDER: *The Bad and the Ugly*, 134–138.

49 Vgl. dazu LAGRANGE: „Modern Arabic Literature and the Disappearance of *Mujūn*“; LAGRANGE: *Islam d'interdits, Islam de jouissance*, 208–220.

50 So Sinan Antoon in einem Vortrag am Wissenschaftskolleg zu Berlin 2009.

51 Vgl. die Kürzungen von Muḥammad 'Abduh (1849–1905) in seiner Ausgabe, in der er ohne Kenntlichmachung vermeintlich obszöne Wörter oder Passagen wegstrich, vor allem aber homoerotische Anspielungen und die Nennung von Anus und Entjungferung, vgl. HĀMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 116, Fußnote 53 u. 54, u. 138, Fußnote 29.

52 Zu Ālūsī vgl. WALTHER: „The Beginnings of the Realistic School“, 177–178; zu Ḥān, dessen Werk *Našwat as-sakrān min šahbā' tiḍkār al-ğizlān* (Die Ekstase desjenigen, der sich durch die Erinnerung an die gazellenhaften Frauen wie von Wein berauscht, 1879) in aš-Šidyāqs Ġawā'ib-Druckerei publiziert wurde, vgl. AUJĠ: „Early Representations of Nudity in the Ottoman Press“, 55–59; zu erotischen Illustrationen vor und während des langen 19. Jahrhunderts vgl. AUJĠ: „Early Representations of Nudity in the Ottoman Press“, 46–55.

53 Für arabisch-islamische Formen der Askese vgl. GOBILLOT: „Zuhd“.

verstehen, muss man in das 17. und 18. Jahrhundert zurückblicken, in denen das orientalische Christentum eine verstärkte Einflussnahme seitens der römisch-katholischen Kirche erlebte. Im Zuge des Konzils von Trient (1545–1563) versuchte die römisch-katholische Kirche die aus ihrer Sicht lediglich nominellen Christen des Orients im Sinne eines modernen westlichen Katholizismus zu erziehen, wie es Bernard Heyberger formuliert, indem sie katholische Missionare entsandte, Bildungsinstitutionen förderte und religiöse Schriften wie etwa den Katechismus übersetzte und so einen langsamen und heterogenen Transformationsprozess in Gang brachte.⁵⁴

Die katholischen Missionare propagierten ein Ideal der Frömmigkeit, bei dem die Furcht vor der Sünde nun einen zentralen Platz einnahm. Sie warben auch für das klösterliche Zölibat von Frauen, was der zeitgenössischen regionalen Rolle der Frau als Gattin und Mutter eklatant widersprach.⁵⁵ Doch auch für die Laien änderten sich das Körpervverständnis und die gesellschaftlichen Umgangsformen, bei denen nun Scham (*iḥtišām*) und Anstand (*tartīb*) eine große Rolle spielten. Es wurden Regeln eingeführt, die dem Mann Beschränkungen unter anderem in Bezug auf Tanz, Alkohol und Essen auferlegten. Diese nach Foucault als Code-orientierte bezeichnete Ethik problematisierte aber vor allem die Frau und den Frauenkörper. So gab es weibliche Kleiderregeln für den Gang in die Kirche und auf den Markt, die etwa Schmuck und Parfüm verboten, weibliche Sprachregelungen, die ihnen Kosewörter wie ‚mein Auge‘ (*‘aynī*) und ‚mein Herz‘ (*qalbī*) untersagten, und weibliche Verhaltensregeln, die für Frauen nur den Ausdruck von Fröhlichkeit und Heiterkeit, nicht aber den Ausdruck von Trauer vorsahen. Neugierde, Unbescheidenheit und Tratsch galten als Sünde:⁵⁶ „A woman must not laugh out loud, she must sleep only on her side, must not extend her legs as Eastern women do when they are seated, or yawn without covering her mouth, etc.“⁵⁷

Bezeichnend dafür ist der Werdegang von Hindīya ‘Uḡaymī (1720–1798), einer aus Damaskus stammenden Mystikerin, die die neue Frömmigkeit zu einem derartigen Exzess führte, dass sie in ihrem Orden möglicherweise den Mord an Nonnen legitimierte, die vermeintlich begangene Todsünden nicht beichten wollten.⁵⁸ Damit war Hindīya einerseits ein Produkt der neuen Frömmigkeit, andererseits stellte ihre extreme Praktik eine Ausnahme dar. In ihrer mystischen Autobiographie *Sirr al-ittihād* (Das Mysterium der Vereinigung),⁵⁹ die als eine frühe leibliche Autobiographie der syro-libanesischen Nahḍa gelesen werden kann, gibt sie einen einzigartigen Einblick in die *leibliche* Erfahrung ihrer Frömmigkeit, die in ihrer Ausdrucksform von europäischen Mystikerinnen beeinflusst ist. Sie berichtet in *Sirr al-ittihād* von ihren Jesus-Visionen, bei denen Jesus ihr das Geschenk machte, seine Leiden als Mensch nachzuempfinden (*ḥiss*) und sich dadurch mit ihm als

54 Vgl. HEYBERGER: *Les chrétiens*, 383–550.

55 Vgl. HEYBERGER: *Hindiyya*, 9–15.

56 Vgl. HEYBERGER: *Les chrétiens*, 511–515.

57 HEYBERGER: *Hindiyya*, 18.

58 Vgl. HEYBERGER: *Hindiyya*, 144–178.

59 Vgl. HEYBERGER: *Hindiyya*, 90–105.

Gottessohn zu vereinigen. Dabei fordert Jesus von ihr neben der spirituellen auch die körperliche (*ḡasad*) Hingabe, die sie ihm lange verweigert und erst ganz am Ende gewährt. Jesus küsst sie daraufhin und sie spürt leiblich, wie sein göttlicher Körper ihre Seele und ihren Körper durchdringt, „so dass ich in jeder Minute eine starke Qual spüre angesichts der Schwierigkeit, die ich mit meinem materiellen Fühlen habe, weil die Bewegungen seines erhabenen, rein geistigen Körpers meinem materiellen Fühlen Schmerz bereiten“. ⁶⁰ Hindiya nimmt Jesus somit über ihren asketischen Leib wahr.

Eine in manchen Aspekten ähnliche und doch im Wesen gänzlich andere Art der Körperdisziplin brachten die amerikanischen evangelikalen Missionare des ABCFM mit, die ab den 1820er Jahren in den Bilād aš-Šām tätig waren. Bevor sie die Auslandsmission antraten, mussten die Missionare heiraten, denn erst die Ehe ermögliche ihnen einen sexuell ausgeglichenen Aufenthalt, bei dem sie nicht Gefahr liefen, sich mit einheimischen Frauen einzulassen oder diese gar zu heiraten. ⁶¹ Rufus Anderson (1796–1880), langjähriger Sekretär des ABCFM, führte als Seitenhieb auf den Katholizismus den protestantischen Ehegedanken aus: „The desire for the marriage state is part of the original constitution of human nature and not a perversion of it“, womit ein verheirateter Missionar „a better man, a better Christian“ ⁶² sei. Zudem sei die christliche Familie nicht nur nützlich, zum Beispiel für die Mädchen- und Frauenbildung, sondern besitze auch einen symbolischen Wert. Denn die Despotie des Islam drücke sich im Fehlen einer wirklichen und liebevollen orientalischen Familie aus. Stattdessen herrsche durch den Harem und die Polygamie, in den Worten von William Jowett, eine „Consecrated Licentiousness“. ⁶³ Die protestantische Familie mit der zivilisierten Frau im Mittelpunkt verkörpere daher das Fundament der christlichen Moral. Die protestantische Familie mit ihrer „domestic virtue and domestic happiness“ ⁶⁴ galt so als ideales Abbild einer rechtsschaffenen Gesellschaft.

Während die evangelikalen Missionare bis zu den bürgerkriegsähnlichen Unruhen 1860 mit ihrer religiösen Mission weitgehend erfolglos blieben, übten sie mit ihrer puritanischen Lebenseinstellung jedoch einen großen soziokulturellen Einfluss auf das im Entstehen begriffene Bildungsbürgertum aus: Es wurde puritanisiert, ohne evangelisiert zu werden, wie Samir Khalaf es formuliert. ⁶⁵ Diese puritanische Ethik basierte auf dem Gedanken, der Mensch sei von Gott dazu berufen, seine irdischen Pflichten, darunter seine Arbeit, mit Disziplin, Fleiß und

60 «حتى أنني أحس بعذاب شديد في كل دقيقة من قبل الصعوبة التي أجدها بجسي المادي لأن حركات جسده تعالى روحية محض تألم حسي المادي»;
[UĞAYMİ: „Sirr al-ittihād“, 718; zu einer französischen Übersetzung vgl. [UĞAYMİ]: „Sirr al-ittihād“, 429.

61 Vgl. PRUITT: *‘A Looking Glass for Ladies’*, 44–52.

62 PRUITT: *‘A Looking Glass for Ladies’*, 51.

63 MAKDISI: *Artillery of Heaven*, 66.

64 PRUITT: *‘A Looking Glass for Ladies’*, 48.

65 Vgl. KHALAF: *Ungodly Puritans*, 63 et passim.

Sittsamkeit auszuführen.⁶⁶ Werte wie Mäßigkeit, Schweigen, Ordnung, Entschlossenheit, Sparsamkeit, Fleiß, Aufrichtigkeit, Gerechtigkeit, Mäßigung, Reinlichkeit, Gemütsruhe, Keuschheit und Demut wurden hochgehalten.⁶⁷ Demzufolge wurden Müßiggang und Zeitvertreib, ganz zu schweigen von Extravaganz oder gar Frivolität, kritisch beäugt.⁶⁸ Jedes Maß an Übertreibung galt als Disziplinlosigkeit und sinnliche Lust, darunter etwa der Genuss von Kaffee, Tabak oder Alkohol bis hin zur Freude am ehelichen Geschlechtsverkehr, der nur um der Zeugung von Nachkommen und des Erhalts der körperlichen Gesundheit willen als legitim galt.⁶⁹ In ihrem Auftreten und Benehmen erschienen die puritanischen Missionare vielen Bewohnern der Levante als exotisch, da diese sich von der Kleidung bis hin zum Verhalten bewusst nicht an die Landessitten anpassten und dadurch nur umso mehr Interesse und Neugierde erregten. Diese selbstbewusst zur Schau gestellte kulturelle Andersheit ging mit bestimmten materiellen Gütern und technischen Neuheiten einher, wie etwa Fensterglas, Uhren, Nähmaschinen oder Telegrafen, mit kulturellem Engagement, wie etwa der Einführung von Internaten, der Förderung der Frauenbildung oder der Gründung wissenschaftlicher und philanthropischer Gesellschaften, und verlieh den Missionaren eine exotisch-verheißungsvolle Aura. „Eventually, however, the demonstrable and sustained effectiveness of these practical and prosaic edicts persuaded native groups of the relevance and utility of Puritanism as a cultural transplant.“⁷⁰

Dieses ‚puritanische‘ Transplantat lässt sich wohl am besten am Konvertiten Buṭrus al-Bustānī zeigen. Als Reaktion auf die konfessionellen Unruhen um 1860 greift er die tragische Geschichte von Fāris aš-Šidyāqs Bruder As‘ad auf, der als protestantischer Konvertit in maronitischer Gefangenschaft verstorben war. Während die Missionare in ihren Traktaten daraus eine protestantische Blutzeugenschaft machten,⁷¹ formte al-Bustānī mit der bereits erwähnten *Qišṣat As‘ad aš-Šidyāq* daraus ein konfessionsübergreifendes Plädoyer für die Glaubens- und Gewissensfreiheit⁷² – nicht ohne aber mit einem *puritanischen* Plädoyer zu enden, das nicht nur vor äußeren, sondern auch inneren Gefahren warnt:

فالمسيحي العايش في السلم والراحة يحتاج إلى السهر ونكران الذات ومقاومة التجارب بنشاط.⁷³

Denn der Christ, der ruhig in Frieden lebt, muss wachsam und selbstlos sein und energisch den Versuchungen Widerstand leisten.

66 Vgl. KHALAF: *Ungodly Puritans*, 63–68.

67 Diese Werte entsprechen den dreizehn Lebensregeln von Benjamin Franklin (1706–1790), vgl. KHALAF: *Ungodly Puritans*, 67.

68 Vgl. KHALAF: *Ungodly Puritans*, 65.

69 Vgl. KHALAF: *Ungodly Puritans*, 65–67.

70 KHALAF: *Ungodly Puritans*, 213.

71 Vgl. dazu u. a. ISAAC BIRDS *The Martyr of Lebanon* (1864).

72 Vgl. MAKDISI: *Artillery of Heaven*, 181–213.

73 AL-BUSTĀNĪ: „*Qišṣat As‘ad aš-Šidyāq*“, 66.

Dabei lässt sich die puritanische Nahḍa aber nicht *per se* als lustfeindlich beschreiben. Denn keineswegs wurde das Lusterlebnis grundsätzlich abgelehnt noch die Nützlichkeit der Lust grundsätzlich abgestritten, vielmehr wurden Formen, Praktiken und Funktionen der Lust reglementiert oder diszipliniert, um bestimmten Vorstellungen von Fortschritt und Zivilisation zu dienen, wie dies auch in Bezug auf Emotionen geschah.⁷⁴ Dabei wurde häufig zwischen den körperlichen und intellektuellen Lüsten unterschieden.⁷⁵ In seiner Rede „Fi laddāt al-‘ilm wa-l-fawā'id“ (Über die Lüste und Vorzüge des Wissens) um 1850 vor al-Ġam'īya as-sūrīya sprach Cornelius van Dyck (1818–1895), Missionar des ABCFM, vom Menschen und seinen Lüsten. Der menschliche Körper und seine Sinne, so van Dyck, stellten das Bindeglied zwischen dem menschlichen Geist und der Welt dar. Wenn der Mensch nur seinen körperlichen Lüsten folge, gleiche er einem Tier ohne Verstand. Erst wenn er mithilfe des Körpers auch seinem Geist Freude bereite, werde er zum Menschen. Viele Zeitgenossen würden jedoch allein aus sozialen und materiellen Begehrlichkeiten nach Wissen streben, etwa um angesehener und reicher zu werden. In seiner Rede adelt van Dyck dagegen „die Vorzüge und Lüste [*laddāt*] des Wissens, um Eurer Verlangen nach einem Wissenserwerb aus Liebe zum Wissen zu wecken [*inhād*]“. ⁷⁶ Damit wird die Lust am Wissen (scheinbar) um seiner selbst willen mit dem normativen Fortschrittsprojekt der Nahḍa verbunden. Da die Lust *während* des Wissenserwerbs größer sei als die Lust *nach* dem Wissenserwerb, bleibe der wissensliebende Mensch immer offen für neues Wissen und Veränderungen.⁷⁷ Dabei führt van Dyck vor allem naturwissenschaftliche Beispiele an, wie die Erdanziehung oder den Aufbau des Auges, was den Menschen erstaune, Lust bereite und von der Liebe und Weisheit des Schöpfers zeuge. Am klassischen arabischen Wissen und den Künsten könne jedoch kaum noch einer Lust empfinden, weil man sie wegen ihrer Neigung zum ausgefallenen Wortschatz, womit er insbesondere auf die *ġarīb*-Wörter anspielt, nur mit größten Schwierigkeiten verstehe. In diesem Sinne endet er mit einem Plädoyer für arabische Lehnwörter, mit denen das neue naturwissenschaftliche Wissen den arabischen Lesern zugänglich gemacht werden könne.⁷⁸ Damit lehnte van Dyck, wie auch viele arabische Zeitgenossen,⁷⁹ keineswegs die Lust als solche ab, sondern bevorzugte die intellektuelle Lust vor der körperlichen. Zudem sieht er die ‚Nützlichkeit der Lust am Wissen‘ weniger auf dem Gebiet der klassischen arabischen Sprache und ihren Wissenschaften als auf

74 Vgl. dazu BASHKIN: „Debates on Civilization and Emotions“.

75 Vgl. dazu u. a. ṢADĪḤ: „Laddāt al-ḥayāt“; ḤULĪ: „al-Ladda“.

76 «فوائد العلم وإداته لا يباحض همكم باكتسابه حبا به» FANDAYK: „Fi laddāt al-‘ilm“, 27.

77 Vgl. FANDAYK: „Fi laddāt al-‘ilm“, 28.

78 Vgl. FANDAYK: „Fi laddāt al-‘ilm“, 31–32.

79 Vgl. dazu Ya'qūb Ṣarrūf und Fāris Nimrs Editorial in der ersten Ausgabe von *al-Muqtaṭaf* (1876). Die Lust am Wissen stelle sich ihnen zufolge aber oft erst nach längerer Bemühung und wiederholtem ‚Durchkauen‘ ein, so wie manche Speise ihre Süße erst durch längeres Kauen und mithilfe des Speichels entfalte, vgl. ṢARRŪF/NIMR: „Muqaddima“, 2; vgl. dazu auch ṢADĪḤ: „Laddāt al-ḥayāt“, 148.

dem Gebiet der Naturwissenschaften und Technik. Demgegenüber macht aš-Šidyāq in *as-Sāq* in meiner Lesart auf die Wichtigkeit der körperlichen Lust aufmerksam und zeigt mit der Entblößung der Wörter, wie das Wissen der klassischen arabischen Sprache für das Projekt der Nahḍa lustvoll *und* nützlich sein kann.

Zur Spracherotik: muğūn oder nicht muğūn?

as-Sāq provozierte. Schon Fāris aš-Šidyāqs Bruder Ṭannūs kritisierte den Titel,⁸⁰ und nahezu jede Rezension aus dem 19. Jahrhundert problematisierte den körperlich-sexuellen Fokus des Werkes. Der deutsche protestantische Orientalist Emil Rödiger fand darin viel, was gegen „Zucht und Anstand“⁸¹ verstoße; der katholische Korrespondent von *L'Ami de la Religion* geißelte „le cynisme en religion, en morale, en politique“,⁸² der Religion, Familie und Gesellschaft zerstöre. Ḥalīl al-Ḥūrī ätzte im Vorwort zu seinem Roman *Way* indirekt gegen den etwa fünfzigjährigen aš-Šidyāq, der mit einem Bein im Grab, mit dem anderen im Bett von Hind und Da‘d stehe.⁸³ Ġurġī Zaydān tadelte die freizügigen Wörter, auf die aš-Šidyāq hätte verzichten sollen, um die Jugend nicht zu beschämen und zu verunsichern.⁸⁴

Im 20. Jahrhundert verteidigt Mārūn ‘Abbūd teilweise *as-Sāq* und die scherzhafte Rede (*iḥmāṣ*), mit der hier die sexuell freizügige Rede gemeint ist, indem er einen bissigen Seitenhieb auf das gediegene literarische Halbwissen seiner Zeitgenossen ausführt. Würden diese nämlich die klassische arabische Literatur nicht immer nur in Auszügen lesen, sondern die ganzen Bücher von vorne bis hinten, so wüssten sie, dass aš-Šidyāq weitaus weniger freizügig sei als die Klassiker.⁸⁵ Doch diese Apologie bewahrt *as-Sāq* nicht vor der akademischen Kritik des 20. Jahrhunderts. Muḥammad ‘Abdalġanī Ḥasan sieht darin einen moralischen Makel, der den Wert von *as-Sāq* mindere, auch wenn er ihm eine kritische Intention zugesteht, nämlich eine Ablehnung jeden „Versuchs, die reine Natur durch die Scham zu verdecken, was eine Abart der Heuchelei ist.“⁸⁶ Sulaymān Ġubrān diskutiert das *muğūn* in *as-Sāq* als satirisches Verfahren. In einer konservativen Gesellschaft wie der arabischen rufe der Topos der Sexualität ein Lachen hervor, weil er den Widerspruch zwischen einer idealen und einer realen Gesellschaft inszeniere.⁸⁷ ‘Imād aš-Šulḥ will zwar aš-Šidyāqs Rede über die Frauen nicht als *muğūn* bezeichnet wissen, sieht darin aber ein spielerisches Ausdrucksmittel für aš-Šidyāqs Vorstellungen, die für ihn schon an Freigeisterei (*ibāḥīya*) grenzen.⁸⁸

80 Vgl. AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*, 73; vgl. auch Kapitel 3.1.

81 RÖDIGER: „Jahresbericht“, 752.

82 RANC: „Terre-sainte“, 32.

83 Vgl. AL-ḤŪRĪ: *Way*, 8.

84 Vgl. ZAYDĀN: „aš-Šidyāq tābi“, 455.

85 Vgl. ‘ABBŪD: *Ġudud wa-qudamā*, 180; zu einer Kritik daran vgl. ḤASAN: *aš-Šidyāq*, 115–116.

86 «محاولة ستر الطبيعة المطلقة بالحياء هي أخت النفاق»; ḤASAN: *aš-Šidyāq*, 117.

87 Vgl. ĠUBRĀN: *al-Mabnā wa-l-uslūb wa-s-suḥriya*, 95–96.

88 Vgl. AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*, 203.

Damit gerät *muğūn* als radikal kritische Ausdrucksform wieder in den Fokus der Literatur- und Kulturwissenschaft. In diesem Sinne versteht unter anderem Daad Aida Kannab aš-Šidyāq als einen Vorläufer Sigmund Freuds, da er die soziokulturelle Wirkung sexueller Frustration beim zeitgenössischen arabischen Mann beschreibe, die unter anderem zu Gewalt führe und – durchaus im Widerspruch zu Freuds Theorie der Sublimierung – die Kreativität und Teilhabe an der Zivilisation behindere.⁸⁹ Noch einen Schritt – oder eher zwei Schritte – weiter gehen Fawwāz Ṭarābulusī und ʿAzīz al-ʿAzma. Sie sehen im vermeintlichen *muğūn* nicht eine Aufdeckung gesellschaftlicher Missstände, sondern den Prozess der Subjektbildung al-Fāriyāqs, bei dem die Frau eine zentrale Rolle spielt. Zudem erkennen sie die Forderung nach einem Recht auf Lust,⁹⁰ die auch Muḥammad al-Maṭwī herausstellt.⁹¹ Diese Subjekt-konstitution ist für Ṭarābulusī und al-ʿAzma eng an die Sprache und den Körper gebunden, womit *as-Sāq* die „erotische Literatur der Araber“⁹² wiederbelebe. In diesem Zusammenhang lesen sie, wie auch Mattityahu Peled und Wen-chin Ouyang, *as-Sāq* gewinnbringend mit Theorien von Roland Barthes.⁹³

Mit den Arbeiten von Tarek El-Ariss und Jeffrey Sacks nimmt die Forschung eine ganz andere Wendung und fokussiert nun die leiblich-affektive Dimension, wenn auch nicht in Bezug auf die Wörter der Frauen.⁹⁴ Von diesem Stand der Forschung möchte ich ausgehen und nach dem leiblichen Erleben und der leiblichen Erfahrung der Wörter der Frauen fragen und am Ende Roland Barthes zu einem Gespräch über die Lust an der Sprache einladen. Nicht die Provokation sexueller Bedeutungen wird dabei im Mittelpunkt stehen, sondern die leibliche Ästhetik der Wörter der Frauen. In diesem Sinne lässt sich sagen: *Muğūn* oder nicht *muğūn* – das ist zumindest nicht meine Frage.

Stattdessen möchte ich den Begriff der Spracherotik einführen, der nach dem österreichischen Schriftsteller Paul Hatvani (1892–1975) das „Spracherleben“ des „Sprachkünstlers“⁹⁵ bezeichnet. Der Sprachkünstler müsse die Sprache erst zertrümmern, damit er in ihr sein ästhetisch-künstlerisches Material finden könne. Dieses Spracherleben und Sprachschöpfen beschreibt Hatvani im Kontext avantgardistischer Theorien der poetischen Sprache Anfang des 20. Jahrhunderts als einen erotischen Schöpfungsakt.⁹⁶ Im Kontext von *as-Sāq* möchte ich diesen Begriff der Spracherotik frei übernehmen, um das lustvolle Spracherleben bei der episte-

89 Vgl. KANNAB: *La pensée révolutionnaire*, Bd. 2, 334–340.

90 Vgl. ṬARĀBULUSĪ/AL-ʿAZMA: „Muqaddima“, 33–35.

91 Vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 679–684.

92 «الأدب الجنسي عند العرب»; ṬARĀBULUSĪ/AL-ʿAZMA: „Muqaddima“, 33.

93 Vgl. ṬARĀBULUSĪ/AL-ʿAZMA: „Muqaddima“, 32–33; PELED: „Enumerative Style“, 129; OUYANG: „Dramas of Encounter“, 298.

94 Vgl. EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 54–87; SACKS: *Iterations of Loss*, 91–117; vgl. dazu auch BOU ALI: „Collecting the Nation“, 48–51.

95 HATVANI: „Spracherotik“, 210.

96 Zum Kontext vgl. NEBRIG: *Philologische Bildung und deutsche Literatur*, 139–142.

misch-ästhetischen Entblößung der Wörter als eine ständige Rückkopplung von sprachlicher und geschlechtlicher Lust zu verstehen.

5.2 Protagonist: Über die leibliche Kritik

Askese oder das leibliche Unglück

al-Fāriyāq ist ein Pechvogel – und das durch und durch. Er wurde unter einer besonders ungünstigen Sternkonstellation geboren,⁹⁷ so dass er alles Unglück am eigenen Leib erlebt. Träumt er etwa, er tränke etwas Kaltes und Heißes, wacht er mit einem heftig schmerzenden Backenzahn und Halskratzen auf. Hört er, jemand sei vom Kamel gefallen, leidet er am nächsten Morgen unter Rückenschmerzen.⁹⁸ Es gibt zwei Arten von Unglück, räsoniert der Erzähler, nämlich „vergängliches Unglück“ und „beständiges Unglück“.⁹⁹ Das beständige Unglück binde sich in unterschiedlicher Weise an eine Person, Fāriyāqs Unglück aber sei „wie die Haut, wie das Blut, das in allen Gliedern und Gelenken des Körpers zirkuliert, in seinen Brustknochen und Fleischfasern“.¹⁰⁰ Mit mehr als 20 Reimpaaren für die „Namen für Gliedmaßen“¹⁰¹ sezisiert der Erzähler Fāriyāqs Unglück als körperlich, lebensnotwendig, allgegenwärtig. Wie Blut ist es ein primärer Bestandteil seines Körpers, das ihn am Leben erhält und sein Erleben der Welt prägt.

Das körperliche Unglück al-Fāriyāqs ist ein kritisches Prinzip, das soziale und kulturelle Missstände entblößt, indem es sie spürbar und damit wahrnehmbar und kritisierbar macht. Oft leidet er an der *rakāka* („Dürftigkeit“) der Sprache.¹⁰² Als Händler untersucht er etwa die katholische Bibelübersetzung mit seinen Händen wie einen Tuchstoff und stellt dabei eine *rakāka* („Schwäche“) des Gewebes fest, was ihn fast sein Leben kostet.¹⁰³ Als Student leidet er unter dem *muḥākkat al-alfāz* („Wettkratzen der Wörter“), einem sinnentleerten Wortfetischismus der Wissenschaft-

97 Die Bilder der Sternkonstellation, darunter der Schwanz des Skorpions und das Horn des Stieres, sind hochgradig phallisch konnotiert, vgl. *as-Sāq* 1.1.13: 54; zu einer Dekonstruktion der sexuellen Konnotation des Horns (*qarn*) vgl. *as-Sāq* 1.2.5–7: 66–68; *as-Sāq* 1.4.6: 90.

98 Vgl. *as-Sāq* 1.18.3–5: 256–258.

99 «نخس مفارق», «نخس ملازم»; *as-Sāq* 1.18.3: 256.

100 «ومنه كالجلد ومنه كالدّم السّاري في جميع اوصال الجسد ومفاصله * وجناحه وسلطاناه *»; *as-Sāq* 1.18.4: 256.

101 «من اسماء الاعضاء»; *as-Sāq* 5.2.2: 414. Davies weist darauf hin, dass es sich hierbei meist um vor- und frühislamische medizinische Begrifflichkeiten handelt, die sich eher auf Kamel und Pferd als auf den Menschen beziehen, vgl. DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 1.18.4: 343, Endnote 278.

102 Zur Auseinandersetzung des Erzählers mit der *rakāka* vgl. v. a. seine Einführung in das dörfliche und christliche Bildungsumfeld des jungen al-Fāriyāq, *as-Sāq* 1.1.13–21: 54–62; zum verballhornenden Titel *al-Ḥakāka fī rakāka* (Das Wörterkratzen beim Sprachpatzen) des Bischofs Atanāsīyūs at-Tutūnǧī vgl. *as-Sāq* 2.3.5: 68; *as-Sāq* 3.18.1: 300–302; vgl. dazu auch DAVIES: „Notes“, in *as-Sāq* 2.3.5: 415, Endnote 66; AŞ-ŞULḤ: *aš-Şidyāq*, 44–52, 261–262.

103 Vgl. *as-Sāq* 1.18.18: 270; der Text verwendet allerdings das Verb *rakka*, nicht das Verbalsubstantiv *rakāka*. al-Fāriyāqs Tausch der alten katholischen Bibel gegen eine neue protestantische Bibel führt zu einem Streitgespräch mit dem Bischof, der Konversion des Protagonisten und schließlich zu seiner Flucht nach Malta, vgl. *as-Sāq* 1.18.18–1.19.10: 194–270.

ten, der sich bei ihm als *muḥākkat al-‘aḍā’* (Wettkratzen der Glieder‘) verkörpert, indem sein Studium zu Krätze führt, aber auch zu Cholera und einem Augenleiden.¹⁰⁴ Als Übersetzer von Lobdichtung haftet ihm ein bestimmter Geruch (*rā’iḥa*) an, eine synästhetische Metapher für die schlechte Sprache und Poesie, unter der er leidet.¹⁰⁵

al-Fāriyāq erleidet nicht passiv das Unglück, sondern *durch*leidet das Unglück aktiv. Der daraus resultierende Schmerz ist eine leibliche Kritik an äußeren Missständen. In Bezug auf aš-Šidyāqs Reisebericht *Kašf* hat Tarek El-Ariss von „the traveler’s body as the site of subversion and collapse of the model of European civilization and its underlying hierarchy“¹⁰⁶ gesprochen. Mit Richard Shustermans Somaästhetik kann man allgemeiner sagen, al-Fāriyāq sieht von seinem Körper und *durch* seinen Körper die Welt, ja, er *denkt* die Welt auch durch seinen Körper.¹⁰⁷ Dieses leiblich geprägte Dasein ist al-Fāriyāq durch sein Unglück auferlegt – aber auch durch seine Neigung zur Frau und zur Sprache: In Lust und Pein entfaltet sich al-Fāriyāqs Dasein. Der Körper fungiert als eine Wahrnehmungsmembran, die über Schmerz und ihr Gegenteil, die Lust, eine intellektuelle Kritik an der Gesellschaft und Kultur herausfordert.

Für ein besseres Verständnis von *as-Sāqs* Körperanthropologie ist die katholische Körperdisziplin der wohl wichtigste Referenzpunkt, zu dem al-Fāriyāqs Körperverständnis einen Kontrapunkt bildet. Eines Abends bittet der junge al-Fāriyāq in einem Kloster im Libanongebirge um Herberge, wo ihm zum Abendessen trockenes Brot und gekochte Linsen vorgesetzt werden. Das Brot ist so hart, dass ihm ein Brotsplitter beinahe einen Zahn ausbricht. Die Linsen brennen in seinem Bauch, der bald darauf von Juckbläschen übersät ist, die er mit den Fingernägeln und Brotresten blutig aufkratzt. Auf die klösterliche *akla* (Mahlzeit‘) reagiert sein Körper mit *ukāl* (Juckbläschen‘)¹⁰⁸ und stürzt al-Fāriyāq in eine leibliche Krise, in deren

104 Vgl. *as-Sāq* 2.18.3: 384; zur gesamten Episode vgl. *as-Sāq* 2.18.1.7: 382–388; zur Übersetzung von *muḥākka* als ‚Wettkratzen‘ vgl. die Bedeutungen ‚jemand anderen kratzen‘ und ‚mit jemand anderem wetteifern‘ in *al-Qāmūs*, 937 (HKK). Erst nachdem er sich ganz von den Wissenschaften und ihrer akademischen Sprache abwendet, gesundet al-Fāriyāq. Den Begriff *muḥākkat al-alfāz* als Bezeichnung für die arabische Wissenschaftssprache verwendete aš-Šidyāq auch in Paris gegenüber Gustave Dugat, wie die biographische Einleitung zeigt. Denn aš-Šidyāq habe, so Dugat, eine Abneigung gegen „les discussions grammaticales et les commentaires souvent arides de la rhétorique: il a en horreur, dit-il, le frottement des mots حكاية الالفاظ“. DUGAT: „Introduction“, 6.

105 Vgl. *as-Sāq* 2.12.17: 173.

106 EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 87.

107 „The living body – a sensing, sentient soma rather than a mere mechanical corpse – embodies the fundamental ambiguity of human being in several ways. First, it expresses our double status as object and subject – as something in the world and as a sensibility that experiences, feels, and acts in the world. [...] I both *am* body and *have* a body. [...] It is that *from which* and *through which* I perceive or manipulate the objects of the world on which I am focused, but I do not grasp it as an explicit, external object of consciousness, even if it is sometimes obscurely felt as a background condition of perception.“ SHUSTERMAN: *Thinking Through the Body*, 28, kursiv im Original.

108 Der Kapiteltitel „Fi akla wa-ukāl“ (Über Essen und Juckbläschen) verwendet eine derivative Paronomasie (*ḡinās ištiqāq*), die eine etymologische Verbindung zwischen Essen und Körperreaktion herstellt, vgl. *as-Sāq* 1.12.1: 174; CACHIA: *The Arch Rhetorician*, 30 (§ 47).

Verlauf er die körperlichen, kulturellen und sprachlichen Auswirkungen der Askese am eigenen Leib erlebt. Zunächst versucht al-Fāriyāq diese Krise als Dichter zu lösen. Wie die altarabischen Dichter will er über die schweren Wechselfälle des Schicksals (*dahr*) ein Gedicht verfassen,¹⁰⁹ doch diese poetische Genugtuung (*taṣāfin*) als Heilung (*taṣāffin*)¹¹⁰ scheitert an der eklatanten sprachlichen Unbildung der Mönche. Denn als er auf der Suche nach einem passenden Reimwort um ein *qāmūs* (‚Wörterbuch‘) bittet, verstehen die Mönche nur *ḡāmūs* (‚Büffel‘) und *kābūs* (‚Albtraum‘) oder fragen konsterniert, was denn bitteschön ein *qāmūs* sein soll. Bei *qāmūs* (‚Grashüpfer‘) handelt es sich um ein Hapaxlegomenon aus dem Diwan des Ibn Muqbil (gest. Ende 7. Jhd.).¹¹¹ Da das sprach- und dichtungsfeindliche Umfeld des Klosters nicht weiß, was ein Wörterbuch ist, geschweige denn eines besitzt, muss die Dichtung als Heilung stiftende Subjektivierungspraxis scheitern. Die katholische Körperdisziplin bedeutet also nicht nur eine kulinarische und sexuelle Enthaltsamkeit, sondern auch eine poetische und sprachliche Disziplinierung, die die arabische Dichtung und Lexikographie problematisieren.

qāmūs
ein Hüpfer; Heuschrecke, Grashüpfer (Hapaxlegomenon)

Derart in eine leibliche Krise geraten, stellt der Protagonist am nächsten Tag den Mönch zur Rede, was in einer intellektuellen Kritik mündet. Der Mönch erklärt, das schlechte Essen soll den Körper von den Begierden (*ṣahawāt*) befreien und eine Nähe zu Gott herstellen. al-Fāriyāq argumentiert dagegen, der Körper sei von Natur aus gut und sündlos – sonst hätte ihn Gott nicht so geschaffen. Vielmehr entstelle die katholische Disziplinierung den Körper und damit Gottes Schöpfung, wenn etwa eine „stramme Wade“, ein klassisches Schönheitsideal, ihre Form und Schönheit verliere.¹¹² Darüber hinaus müsse jeder Mensch seiner Gesellschaft nützen, so formuliert es der Protagonist protonationalistisch, indem er heirate, Kinder kriege und Erwerbsarbeit leiste. Denn der Lebensweg der Mönche sei nur dann gerechtfertigt, wenn diese nützliche Bücher verfassten, sich durch edle Sitten auszeichneten und „auf Wegen wandeln, die zur Wohltat und zum Gedeihen, zum Triumph und zum Erfolg

109 Zur Konzeption des *dahr* und der damit einhergehenden Haltung des Dichters in der vor- und frühislamischen Dichtung vgl. DMITRIEV: *Abū Ṣaḥr al-Hudālī*, 105–128.

110 Vgl. *as-Sāq* 1.12.3: 178.

111 Hier liegt eine besondere sprachliche Raffinesse vor, denn das Missverständnis des Mönchs, der *ṣād* statt *ṣīn* hört, ist zwar nicht in *al-Qāmūs* und anderen Wörterbüchern lexikalisiert, findet sich aber im Diwan des Ibn Muqbil in der Bedeutung von ‚Heuschrecke‘ oder ‚Grashüpfer‘, was dem ungebildeten Mönch nicht bekannt ist, vgl. IBN MUQBIL: *Dīwān*, 139, Vers 37, vgl. auch Fußnote 37. Davies weist nicht auf diese Bedeutung hin, vgl. *as-Sāq* 1.2.4: 339, Endnote 218.

112 «الساق المجذولة»; *as-Sāq* 1.12.7: 182; vgl. dazu auch *as-Sāq* 2.14.15: 202; *as-Sāq* 4.16.8: 238. Dieses Schönheitsideal findet man in der klassischen arabischen Literatur etwa bei al-Ġāḥiẓ. «المجدولة من النساء تكون» AL-ĠĀḤIẒ: „an-Nisā“, 158–159. „Die *maḡdūla* unter den Frauen steht in der Mitte zwischen der Dicken und der Dürren. [...] Wenn man von der *maḡdūla* spricht, so meint man damit einen sehnigen und festen Körper ohne schlaffes Fleisch und versteht darunter, daß eine Frau frei von zusätzlichem und überflüssigem Fett ist.“ PELLAT: *Arabische Geisteswelt*, 416.

ihres Volkes führen.“¹¹³ Während, mit Max Weber gesprochen, die außerweltliche katholische Askese sich von der Welt ab- und ganz dem Jenseits zuwendet, verlagert die innerweltliche protestantische Berufsethik die Askese in die Alltagswelt hinein.¹¹⁴ Wie in der protestantisch-protonationalistischen Ethik betont al-Fāriyāq die Bedeutung einer Disziplinierung des Menschen durch die Arbeit zum Nutzen der Familie und Gesellschaft. Aber er widerspricht der damit einhergehenden Ablehnung von Lust und Genuss, wie an der expliziten Verteidigung der strammen Wade und der impliziten Verteidigung des erotischen Blicks auf die Wade deutlich wird. al-Fāriyāqs Körpervorstellung verknüpft gesellschaftlichen Nutzen mit leiblichem Genuss.

Der Mönch lässt sich von al-Fāriyāqs Rede überzeugen. „Jeden Tag“, gesteht er, „sehe ich meinen Körper dahinsiechen und meinen Geist niedergedrückt.“¹¹⁵ So tritt er zur Freude von al-Fāriyāq aus dem Kloster aus. Wenn er durch eine Linsenmahlzeit jedes Mal einen Mönch oder eine Nonne befreien könnte, resümiert der Protagonist, dann würde er sein Lebtage nur noch Linsen essen, auch wenn sie Juckbläschen am Bauch hervorriefen.¹¹⁶ Die leibliche Krise, nämlich der Schmerz durch die Juckbläschen, ist eine leibliche Kritik an der katholischen Askese, die zu einer intellektuellen Kritik, nämlich dem Gespräch mit dem Mönch, führt: Aus dem leiblichen Erlebnis wird eine leibliche Erfahrung, die Grundlage der intellektuellen Kritik ist; die Leiblichkeit drängt den Protagonisten zur Kritik und formt diese.

Dichtung oder das leibliche Glück

Doch der Protagonist kennt nicht nur leibliches Unglück, sondern auch leibliches Glück: Er musiziert auf dem *ṭunbūr*, dichtet Liebesgedichte und sammelt Wörter. Musik, Dichtung, Sprache und die Gesellschaft mit Frauen sind die Lüste des Protagonisten. Nicht zufälligerweise empfindet er an der arabischen Musik und der arabischen Sprache Lust, bieten sie doch, aš-Šidyāqs Verständnis nach, ein kulturell einmaliges Wissen und entfalten eine kulturell einmalige Wirkung. In seinem Malteser Reisebericht *al-Wāsiṭa* kommt er in seinem Musikkapitel zu dem Schluss, anders als die europäische Musik bestehe die arabische Musik „ganz aus Leidenschaft und Liebe, und das ist angemessen für die Bedeutung von *ṭarab*, nämlich eine Leichtigkeit, die den Mensch durch Freude oder Trauer befällt“.¹¹⁷ So wie die arabische Musik von der Liebe geprägt sei, „so ist die arabische Sprache ein Fallstrick für die Liebesleidenschaft, denn darin gibt es verführerische und berückende Ausdrücke, die

113 «ينهجون لتقومهم المناهج المؤدية الى الخير والفلاح والفوز والنجاح»; *as-Sāq* 1.12.14: 186.

114 Vgl. dazu WEBER: *Die protestantische Ethik*, 65–73, 139–202.

115 «ارى جسمى كل يوم فى ذبول ونفسى فى انقباض *»; *as-Sāq* 1.12.8: 182.

116 Vgl. *as-Sāq* 1.12.15: 188.

117 «كله تشويق وغراي، وأجدر به أن يكون جامعاً لمعنى الطرب، وهو خفة تصيب الإنسان من فرح أو حزن»; AŠ-ŠIDYĀQ: „al-Wāsiṭa“ (2004), 92; eine englische Übersetzung des Musikkapitels findet sich bei CACHIA: „A 19th Century Arab's Observations“, 45; für eine Einordnung in die arabische Musikgeschichte vgl. RACY: *Making Music*, 1–14; für eine Auseinandersetzung mit Musik in aš-Šidyāqs Werk vgl. AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 771–777.

es in keiner anderen Sprache gibt.“¹¹⁸ Die daraus resultierenden spracherotischen Lüste sind durchaus von klassischen Vorstellungen einer arabischen *joie de vivre*, wie sie die Adab-Literatur formuliert, geprägt.¹¹⁹ Ich möchte hier auf die Krise der arabischen Dichtung eingehen, die schließlich zu einer neuen poetischen Sprache und Lust an der Aufzählung führt.

Seit seiner Jugend ist al-Fāriyāq ins Dichten vernarrt und schreibt zunächst nur Liebesgedichte, später auch Lob-, Trauer- und Spottgedichte. Da die außerweltliche katholische Askese aber alles untersagt, „was den Sinnen gefällt“, ¹²⁰ warnt ihn ein Priester bei der Beichte:

قد سمعت عنك [أي عن الفاريق] انك كلّف بالنظم وبالألحان وهما من اعظم اسباب الفساد والغرام * فهل سؤل اليك الخناس
ان تتغزل في الشعر بامراة قاعدة النهدي * مؤرّدة الخد * بينة الكحل * مرتجة الكفل * ¹²¹

Ich habe über dich [d. h. al-Fāriyāq] gehört, dass du in Dichtung und Musik vernarrt bist, die zu den größten Ursachen für Verderbtheit und Leidenschaft zählen. Hat dir der Teufel jemals eingeflüstert, im Gedicht eine Frau zu besingen mit fülligem Busen * und roten Wangen * mit schwarzgefärbten Augenlidern * und hin und her wackeln-dem Hintern *

In dieser paradoxen Beichtpredigt aus insgesamt zehn Reimpaaren erotischer Topoi wendet sich der Beichtvater einerseits gegen das Begehren nach Frauen und inszeniert zugleich seine spracherotische Lust an den Wörtern der Frauen. Michel Foucault bezeichnet die Beichte als eine Vorform des Geständniszwangs der Sexualwissenschaft, die den Sex nicht durch strenge Verbote unterdrücke, sondern ihn über die obsessive Suche nach dem illegitimen Begehren konstruiere.¹²² Auch in dieser performativen Rede des Beichtvaters wird das Begehren erst durch die Suche nach dem illegitimen Begehren in der Sprache der Dichtung erzeugt und der Beichtvater verführt sich selbst. Doch al-Fāriyāq kann ihn überzeugen, dass ein Gedicht nicht sündhaft ist, wenn es die Frauen so beschreibt, wie Gott sie geschaffen hat. Die Dichtung aber weckt die Lust an Frauen, und zwar derart stark, dass der Priester am Ende dem Protagonisten sein Begehren nach und seine Lust an den Frauen beichtet. Fazit: Nicht einmal ein Asket kann den Fallstricken der arabischen Sprache und Dichtung entkommen!

Doch *as-Sāq* ironisiert diese jugendlich-naive leibliche Lust an der Dichtung. Mal spielt der Protagonist sich mit einem großen Turban als Dichter auf, mal macht er beim Dichten peinliche Fehler. Ein anderes Mal sagt er sich vom Dichten los, aus Angst, verrückt zu werden, doch als er sich verliebt, fängt er schnell wieder

118 «اللغة العربية شَرَك للهوى اذ يوجد فيها من العبارات الشائنة المصيبة ما لا يوجد في غيرها *» *as-Sāq* 1.10.8: 156.

119 Vgl. SHURAYDI: *The Raven and the Falcon*, 87–140.

120 «كل ما يلد الحواش *» *as-Sāq* 1.4.5: 88.

121 *as-Sāq* 1.14.4: 204.

122 Vgl. FOUCAULT: *Der Wille zum Wissen*, 25–29.

mit dem Dichten an.¹²³ In einem zentralen Gespräch mit dem Erzähler berichtet al-Fāriyāq, welche „große Lust“¹²⁴ ihm das Dichten bereite. In der Vorstellung des jüngeren naiven Protagonisten bilden Obsession (*hawas*) und Instinkt (*salīqa*) die Grundpfeiler der Dichtung, während der ältere desillusionierte Erzähler die Dichtung nur als Mittel zum Lebensunterhalt schätzt. Keinesfalls, so der Erzähler, dürfe Dichtung aus einer Neigung (*mayl*) und Obsession (*hawas*) für Wortspiele (*tağnīs*) und Wortschmuck (*tarṣīʿ*) entstehen, etwa als Reaktion auf die Begegnung mit einer schönen Frau.¹²⁵ Dieses Gespräch bietet neben der autofiktionalen Selbstironie Kritik an einer poetischen Sprache, die, so der Erzähler, in einer manieristischen und oft sinnentleerten Formelhaftigkeit erstarrt sei. Als al-Fāriyāq beispielsweise als Privatlehrer die Tochter eines Emirs unterrichtet, verliebt er sich, weil sie einen „schläfrigen Blick“¹²⁶ hat. Ein solcher Schlafzimmerblick gilt in der umayyadischen und abbasidischen Liebesdichtung als Schönheitsmerkmal der Geliebten und wird

zabbaba

im Übermaß reden, plappern;
Speichel sammelt sich an seinen
Mundwinkeln

mit Schläfrigkeit, Mattheit oder Krankheit der Augen oder Lider beschrieben.¹²⁷ In einem metapoetischen Ringen um einen klaren Ausdruck entblößt der Erzähler die dahinterliegenden Wortbedeutungen und zieht damit die poetische Sprache und die pathetische Liebe ins Lächerliche: Keineswegs solle damit gesagt sein, so der Erzähler-Autor,

sie schlafe tatsächlich und könne den Liebenden nicht sehen. Vielmehr besitze sie einen „vertrockneten [Blick]“,¹²⁸ das heißt einen schmach tenden Blick. Darunter dürfe aber nicht verstanden werden, sie sei vertrocknet, vielmehr stehe sie in vollem Saft. Stattdessen schaue sie durch „halb verschlossene Augen“ (*taḥṣīf*). Aber auch dieses Wort passt ihm nicht, denn der Wortstamm *ḤṢF* bildet auch Wörter für ‚Erbärmlichkeit‘ und ‚Schlechtigkeit‘ – und außerdem noch ein Wort, von dem ein Mädchen ganz und gar nicht sprechen sollte, womit er auf die Peniseichel (*ḥaṣafa*) anspielt.¹²⁹ Mit diesem Verfahren der metapoetischen Verfremdung, wie man mit Šklovskij sagen kann, entautomatisiert der Erzähler die poetische Sprache. Er hinterfragt die kontextuelle Bedeutung von Wörtern und löst sie somit aus ihrem dichterischen Topos. Am Ende bleibt dem Erzähler keine andere Möglichkeit, als einen ganz anderen und scheinbar eindeutigeren Ausdruck zu wählen. Vielleicht müsste man sagen, so der Erzähler, dass sie aus ihren Augen Pfeile abschießt – was wiederum ein verbreiteter Topos und damit nicht weniger problematisch ist,

123 Zur Anekdote mit dem Turban vgl. *as-Sāq* 1.2.1–2: 64–66; zur Anekdote mit den Fehlern in der Dichtung vgl. *as-Sāq* 1.18.15–16: 268–270; zur Abkehr von und Rückkehr zur Dichtung vgl. *as-Sāq* 1.3.1–15: 72–82.

124 «لذة عظيمة»; *as-Sāq* 2.17.6: 376.

125 Vgl. *as-Sāq* 2.17.8: 376–378.

126 «ناعسة الطرف»; *as-Sāq* 1.10.2: 148.

127 Vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 283–284.

128 «[أي الطرف] ذابله»; *as-Sāq* 1.10.2: 148.

129 Vgl. *al-Qāmūs*, 800 (*ḤṢF*); vgl. auch DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 1.10.2: 335, Endnote 180.

liest man ihn wortwörtlich.¹³⁰ Kann man den Fesseln der poetischen arabischen Sprache denn überhaupt entkommen?

Als der Protagonist seine Frau kennenlernt, bricht er mit der klassischen Liebesdichtung. Daraus entstehen, wie der Erzähler süffisant bemerkt, „zwei Gedichte, die einen kichern lassen“,¹³¹ weil sie einen komischen Stil haben.

ما كنت أول عاشق بين الوري	تبع العشيقه من امام ومن ورا
وراي البكا له معيننا شافيا	يوما ويوما اضحك المستعبرا
ويكون مصروع الغرام مزتبا	متكسسا مستقبلا مستديرا
ومحنبشا ومجششا ومدهفشا	ومكتصا ومزنجرا ومعنجررا
ومرئنا ومغتيا ومصقرا	ومشببا ومطبلا ومزمررا

¹³² [...]

Ich bin nicht der erste Liebende unter den Menschen
 Der der Geliebten von vorne wie von hinten folgt
 Der an einem Tag im Weinen einen heilsamen Gefährten für sich sieht
 Und am anderen Tag den Weinenden zum Lachen bringt
 Der von der Liebesleidenschaft bezwungen geifernd plappert [*muzabbiban*]
 Und affektiert ist [*mutakassisan*], und sich zu- und abwendet,
 Tänzelnd, tändelnd, turtelnd
 Die Nase rümpfend, mit den Fingern schnipsend, die Lippen schürzend
 Säuselnd, singend, pfeifend
 Flötend, trommelnd, blasend
 [...]

Einen Ausweg aus der formelhaften poetischen Sprache bieten die Aufzählung und Ironisierung dieser Formeln: „tänzelnd, tändelnd, turtelnd / die Nase rümpfend, die Finger schnipsend, die Lippen schürzend“. Das Gedicht verzichtet darauf, sie in poetische Bilder oder Narrative zu kleiden, es weiß um ihre Zitathaftigkeit. Das

¹³⁰ Zu diesem Topos vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 288–292.

¹³¹ «القصيدتان الطيختان»; *as-Sāq* 3.2.27: 82; vgl. auch *as-Sāq* 3.2.9: 60. Dieses Gedicht lässt den Leser kichern, weil es scheinbar obszön (*muğūn*) ist, durch den Einsatz einer kontrapunktischen *tawriya* aber gerade nicht die sexuelle Bedeutung intendiert, während die klassische *tawriya* häufig auf einen sexuellen Doppelsinnwitz zielt, vgl. dazu Kapitel 4.4. Bei den Wörtern *muzabbib* und *mutakassis* denkt der Leser wohl zuerst an *zubb* (‚Schwanz‘) und *kuss* (‚Fotze‘), was man im Kontext der Verszeile etwa übersetzen könnte als „der von Liebesleidenschaft bezwungen ist, schwanzgesteuert und fotzengeil.“ Indem die entfernten Bedeutungen der Wörter aber in der Marginalie als ‚geifernd‘ und ‚plappernd‘ bzw. ‚affektiert‘ erklärt werden, erweist es sich gerade *nicht* als ein obszönes *muğūn*-Gedicht, sondern als ein parodistisches anti-*muğūn*-Gedicht. Damit gehört es zu den vielen Gedichtparodien in *as-Sāq*, zu dem auch das anti-*zuhd*-Gedicht (anti-asketisches Gedicht) zählt, das klassische Topoi der asketischen Dichtung parodiert und umwertet, vgl. *as-Sāq* 3.14.4: 276–278.

¹³² *as-Sāq* 3.2.27: 82.

Gedicht verzichtet auch auf raffiniertere poetische Kompositionen oder neue poetische Bilder, stattdessen sammelt es die poetischen Wörter und präsentiert sie als nacktes Wortmaterial, als lexikographische Artefakte im Sinne Barthes'. Dieses ironisch-metapoetische Gedicht über die poetische Sprache der Dichtung steht an der Schwelle zur Liste.¹³³

Die Revolution der poetischen Sprache

Die Krise der poetischen Sprache treibt den Protagonisten in die Enumeration: Er schält Schlüsselwörter aus poetischen Topoi, zählt sie unverbunden und in großer Anzahl hintereinander auf. Dabei geht es nicht mehr, wie im Liebesgedicht, um die Beschreibung oder Ansprache einer individuellen oder archetypischen Geliebten, sondern um die Sammlung und Inszenierung der Wörter der Frauen in der arabischen Sprache und Kultur. Im Vordergrund steht nicht mehr die dichterische Redekunst, sondern das Wortmaterial als ästhetisches und epistemologisches Artefakt.

Ein Beispiel: In Alexandria angekommen, trifft der Protagonist auf Frauen, die, anders als die Frauen in seiner Heimat, einen Gesichtsschleier tragen. Vom Erzähler aufgefordert, seine Eindrücke zu schildern, beschreibt er mit über 160 Wörtern, wie Frauen aus Alexandria trotz ihres Gesichtsschleiers ihre Reize entfalten können, nämlich

بإشاراتٍ وإيماءٍ * ورأراتٍ وإيماءٍ * ورمزها ولمزها * وهجلاها وغمزها * وغنجها ودلالها * وتيهها وعجبها * وزهوها وشكلها * [...]¹³⁴

durch ihre Gesten und ihr Körperzeichen * durch ihr Augenrollen und ihr Fingerzeichen * durch ihr Blinzeln und ihr Zwinkern * durch ihre verliebten Blicke und ihre zwinkernden Blicke * durch ihre koketten Bewegungen und ihr flirtendes Benehmen * durch ihren Stolz und ihre Eitelkeit * durch ihren Hochmut und ihre Gefallsucht * [...].

Er zählt Schlüsselwörter dichterischer Topoi auf, wie den bezirzenden Blick (*lamz* und *gamz*) und die damit häufig verbundene Koketterie (*ḡunḡ* und *dalāl*), die vor allem in der abbasidischen Liebesdichtung ihren festen Platz haben.¹³⁵ Diese Wörter werden dekontextualisiert und akkumuliert und münden in eine lange Aufzählung. Obwohl sie Teil der Reisebeschreibung sind, können sie nicht ausschließlich als dokumentarischer Augenzeugenbericht al-Fāriyāqs gelesen werden, sondern stellen vielmehr auch eine epistemologische Lusterkundung und eine lexikographische Wortfeldvermessung dar. Diese Aufzählung zeigt, wie man die zahlreichen Reize der verschleierte Frau durch die zahlreichen arabischen Wörter der Frauen wahrneh-

133 Darüber hinaus findet sich in *as-Sāq* auch ein enumeratives Prosagedicht im Prosareim, mit dem al-Fāriyāq die Londonerinnen beschreibt, vgl. *as-Sāq* 4.5.8–4.5.10: 80–82. Wie bei einem klassischen Liebesgedicht preist das lyrische Ich die Schönheit seiner Geliebten, klagt sein Leid als Liebender und macht der Geliebten einen Vorwurf. Für jeden der Themenblöcke, die man mit Thomas Bauer strukturalistisch als Preis, Klage und Vorwurf beschreiben kann, zählt er die topischen Wörter auf, vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 185–207.

134 *as-Sāq* 2.2.4: 40.

135 Zur Koketterie vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 334–335 u. 441–446.

men und ausdrücken kann. Diese spracherotische Aufzählung changiert zwischen der Lust an den *Frauen* und der Lust an den *Wörtern* der Frauen. Sie changiert, mit Jakobson gesprochen, zwischen der referentiellen und der poetischen Funktion der Sprache. Nicht mehr im kunstvollen Gedicht, sondern in der lexikographischen Aufzählung findet die poetische Sprache hier ihren Höhepunkt, indem die verwendeten Wörter zu einer Botschaft um ihrer selbst willen werden.

So wird *ibā'* (Fingerzeichen) in *al-Qāmūs* unter anderem mit *īmā'* (Körperzeichen) erklärt.¹³⁶ Die Wörter *wakwaka* und *kawkawa* (beide ‚beim Gehen hin und her schwanken‘) sind eine *qalb*-Dublette.¹³⁷ Die Wörter *lamz* und *gamz* (beide u. a. ‚zuzwinkern‘) haben eine semantische und phonetische Ähnlichkeit. Das durchgängige Possessivsuffix *hā* (‚ihr‘) erzeugt einen Reim: „bi-išārātihā wa-īmā'ihā“ (‚durch ihre Gesten und ihr Körperzeichen‘). Der Asterisk gruppiert die Wörter zu zweigliedrigen Einheiten: „bi-išārātihā wa-īmā'ihā * wa-ra'ra'tihā wa-ibā'ihā *“ (‚durch ihre Gesten und ihr Körperzeichen * durch ihr Augenrollen und ihr Fingerzeichen *‘). Daraus ergibt sich ein *sağ'*, was in der Forschung häufig als ‚Prosareim‘ übersetzt wird. Devin Stewart dagegen definiert ihn in seiner grundlegenden Studie als „rhyming poetry with accentual meter“,¹³⁸ der neben der ungebundenen Prosa (*naṭr mursal*) und der gebundenen Dichtung (*naẓm*) eine dritte eigenständige Form der Rede darstellt. Stewart bemisst die Einheit des *sağ'*, die *sağ'a*-Einheit, nicht, wie in der Dichtung, nach den Silben, sondern nach den Wörtern. In dem hier diskutierten Beispiel besteht die *sağ'a*-Einheit also aus zwei Wörtern¹³⁹ und wird durch den Asterisk markiert. Manche Reimeinheiten beschränken sich auf das Suffix *hā*, wie „wa-ğunğihā wa-dalālihā * wa-tihihā wa-uğbihā *“ (‚durch ihre koketten Bewegungen und ihr flirtendes Benehmen * durch ihren Stolz und ihre Eitelkeit *‘). Andere Reimeinheiten haben einen erweiterten Reim, bei dem sich die Wörter innerhalb einer *sağ'a*-Einheit reimen, wie etwa bei „wa-ramzihā wa-lamzihā“ (‚ihr Blinzeln und Zwinkern‘).¹⁴⁰

ibā'

ein Fingerzeichen; ein Zeichen mit den Fingern von vorne bedeutet, man soll näherkommen; ein Körperzeichen von hinten bedeutet, man soll Abstand wahren

Die Wörter der Aufzählung sind ästhetisch derart komplex durchkomponiert, dass der Sprache hier im Sinne von Jakobson eine poetische Funktion zukommt. Dabei entfaltet auch die Länge der vermeintlich redundanten Aufzählung eine eigene Bedeutung. Die enumerative Länge präsentiert zum einen den lexikalischen

136 Vgl. *al-Qāmūs*, 55 (WB').

137 Vgl. *as-Sāq* 2.2.4: 42; *al-Qāmūs*, 957 (WKWK); *al-Qāmūs*, 951 (KWKY).

138 STEWART: „*Saj'*“, 138.

139 Für Devin Stewart besteht die kürzeste *sağ'a*-Einheit aus zwei Wörtern, auch wenn Ibn al-Āṭir auf die Möglichkeit von einer *sağ'a*-Einheit bestehend aus nur einem Wort hinweist, vgl. STEWART: „*Saj'*“, 118, Fußnote 73. In *as-Sāq* finden sich generell sehr kurzgliedrige enumerative *sağ'a*-Einheiten, bei denen es mitunter Sinn macht, bereits ein einziges Wort als *sağ'a*-Einheit zu verstehen, etwa wenn nach jedem gereimten Wort ein Asterisk folgt.

140 Darüber hinaus findet sich auch ein sogenanntes *sağ' fī sağ'*, bei dem sich zwei *sağ'a*-Einheiten Wort für Wort miteinander reimen, vgl. STEWART: „*Saj'*“, 138–139; JUNGE: „Length That Matters“.

Reichtum der arabischen Sprache in Bezug auf die Wörter der Frauen, zum anderen inszeniert sie die unbändige sprachliche Lust des Aufzählenden, hier also al-Fāriyāqs Lust. Durch die kurzen Wortgruppen und den Monoreim *hā* wird der Akt der Wiederholung betont und damit, in den Worten von Sabine Mainberger, die obsessive Funktion des Aufzählens herausgestellt.¹⁴¹ Die Länge und Iteration der Aufzählung inszenieren eine lustvolle Obsession: Die Enumeration besitzt hier eine performative *length that matters*, eine Länge von Bedeutung.¹⁴²

Wie sehr sich die poetische Sprache einer Aufzählung von der poetischen Sprache eines Gedichts unterscheidet, zeigt ein Epigramm, das al-Fāriyāq am Ende der Aufzählung über die Reize der verschleierte Frauen verfasst.

معا لهن التماذى فى الهوى	لا يحسب الغرّ البراقع للنسب
¹⁴³ وضع الشارع لها على حكم الهوى	ان السفينة انما تجرى اذا

Der Naivling soll nicht glauben, das Gesichtsschleiertuch
hindere Frauen am Liebesrausch.

Wenn auf dem Schiff gesetzt ist das Segeltuch,
rauscht es los mit jedem Windeshauch.

Mit dem bildlichen Vergleich (*tašbih*) zwischen Segel und Schleier und der paronomastischen Beziehung zwischen der Leidenschaft (*al-hawā*) und dem Wind (*al-hawā*, eigentlich *al-hawāʾ*) spricht das Epigramm über die Verführungskünste der Frauen. Die zuvor diskutierte Aufzählung lässt dagegen die Wörter für die weibliche Verführungskunst selbst sprechen. Mit Martin Heideggers Theorie der poetischen Sprache ist es ein Rufen ins Wort: „Die Sprache als Sprache zur Sprache bringen.“¹⁴⁴ Während zwar auch der Sprache im Gedicht eine poetische Funktion zukommt, ist sie in der Aufzählung doch ungleich stärker ausgeprägt. Die Aufzählung macht die Wörter der Frauen sichtbarer und hörbarer und damit in den Worten Jakobsons spürbarer: *as-Sāq* präsentiert die reinen, nackten, entblößten Wörter als kulturelle und lexikographische Artefakte. Aufzählung ist hier eine lexikographische Collage der Wörter der Frauen.

Nicht jede Aufzählung in *as-Sāq* akzentuiert gleichermaßen stark die poetische Funktion der Sprache, und nicht jedes Gedicht in *as-Sāq* wird ironisch gebrochen. Doch in *as-Sāq* artikuliert sich eine Kritik an der poetischen Sprache, die aš-Šidyāq in einem 1860 publizierten und uns erhalten gebliebenen Vorwort zu seinem verloren gegangenen Gedichtband näher ausführt. In diesem Vorwort übt er scharfe Kritik an der zeitgenössischen Dichtung, die alte poetische Formeln ohne Änderung auf

141 Vgl. MAINBERGER: *Kunst des Aufzählens*, 9.

142 Vgl. dazu JUNGE: „Length That Matters“.

143 *as-Sāq* 2.2.5: 44.

144 HEIDEGGER: „Auf dem Weg zur Sprache“, 243; zum Rufen ins Wort vgl. auch HEIDEGGER: „Die Sprache“, 21.

die neue Zeit überträgt. Dazu zählt er die bereits erwähnten *tadkīr*-Gedichte, in denen eine weibliche Geliebte mit einem männlichen grammatikalischen Geschlecht angesprochen wird.¹⁴⁵ Dichtung dürfe sich nicht nur in raffinierte *badī*-Spielereien verlieren, bei denen sich der beabsichtigte Sinn oft ins Gegenteil verkehre, sondern müsse eine Klarheit (*faṣāḥa*) der Sprache bewahren.¹⁴⁶ In diesem Zusammenhang kritisiert er auch die poetischen Lizenzen, also die erlaubten grammatikalischen bis syntaktischen Regelverstöße zur Wahrung von Metrum oder Reim.¹⁴⁷ Dabei verteidigt aš-Šidyāq – was bei einem Vorwort eines Gedichtbandes erstaunen mag – den *sağ* gegenüber der Dichtung, weil der *sağ* erstens keine sprachlichen Regelverstöße dulde, zweitens einen stringenten aufeinander aufbauenden Text produziere, drittens der Koran im *sağ* verfasst sei und viertens die Nichtaraber (*ʿağam*) zwar eine Dichtung besäßen, aber keinen *sağ*, so dass „der *sağ* demzufolge eine der Besonderheiten der arabischen Sprache ist.“¹⁴⁸ Diese Wertschätzung des *sağ* überrascht zunächst nicht. Er gilt als archaische Form der poetischen Rede, spielt für die sprachliche Unnachahmlichkeit des Korans (*iğāz*) eine wichtige Rolle, kommt in der (post-)klassischen Prosa sehr häufig zum Einsatz und gilt auch in zeitgenössischen Reisebetrachtungen aus dem 19. Jahrhundert als eine Besonderheit der arabischen Sprache.¹⁴⁹ Vor dem biographischen Hintergrund von aš-Šidyāqs zeitgleichem Übertritt zum Islam mag man sie auch als Huldigung seiner neuen Religion lesen. In der *Muqaddima* räumt aš-Šidyāq lediglich ein, der *sağ* verleite die Historiographie und Biographistik dazu, den beschriebenen Personen zur Wahrung des Reims falsche Eigenschaften zuzusprechen.¹⁵⁰

Ungleich schärfer fällt die Kritik in *as-Sāq* aus. „Der *sağ* ist für einen Schriftsteller“, so der Erzähler-Autor, „wie ein Holzbein für einen Fußgänger.“¹⁵¹ Der Reim führe den Schriftsteller oft dorthin, wo er gar nicht hinwolle, aufgrund des Reimwortes aber hinmüsse, da der *sağ* schwieriger als die Dichtung sei. In zahlreichen Episoden macht sich *as-Sāq* über den *sağ* lustig oder reflektiert metapoetisch seine Verwendung.¹⁵² So wendet sich der Erzähler-Autor gegen Schriftsteller, die Leid und Unglück eines Protagonisten in schmuckvollstem *sağ* darstellten. Im Gegen-

145 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: *Muqaddimat dīwān* (1991), 86.

146 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: *Muqaddimat dīwān* (1991), 88; zur *faṣāḥa* vgl. auch AŠ-ŠIDYĀQ: *Muqaddimat dīwān* (1991), 99–102.

147 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: *Muqaddimat dīwān* (1991), 47–70.

148 «فالسجع على هذا من خصوصيات اللغة العربية»; AŠ-ŠIDYĀQ: *Muqaddimat dīwān* (1991), 98; zur Verteidigung des *sağ* vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: *Muqaddimat dīwān* (1991), 97–98.

149 Zur Geschichte des *sağ* vgl. GOLDZIHNER: *Zur arabischen Philologie*, 57–76; STEWART: „*Saj*“, 102–11; vgl. auch AŠ-ŠIDYĀQ: „al-Wāsiṭa“ (2004), 93; AṬ-ṬAHTĀWĪ: „*Tahliṣ*“, 264–273; AL-ṬAHTĀWĪ: *Ein Muslim entdeckt Europa*, 240–245.

150 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: *Muqaddimat dīwān* (1991), 97.

151 «السجع للمولف كالرجل من خشب للماشي *»; *as-Sāq* 1.10.1: 148.

152 Zum Briefstil vgl. *as-Sāq* 2.8.4–9: 124–132; zur metapoetischen Reflexion vgl. *as-Sāq* 1.10.1: 148; *as-Sāq* 1.12.1: 174–176; *as-Sāq* 1.13.1: 190; *as-Sāq* 1.14.1: 202; für Studien über den *sağ* in *as-Sāq* vgl. v. a. JUBRAN: „Function of Rhyming Prose“; AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 806–812.

satz dazu, so der Erzähler-Autor, werde er die Rede immer der Situation anpassen.¹⁵³ In diesem Sinne verwendet das Werk den *sağ* zur Beschreibung emotionaler oder affektiver Momente, nämlich bei Wut und Zorn, bei Heimweh und Sehnsucht und eben auch in Momenten der Lust und des Begehrens. Der *sağ* schließt hier an die mantische Rede der altarabischen *kuhān* („Seher“) an, „denen als wesentliches Merkmal ihr erregtes, emphatisches Sprechen in kurzgliedriger gereimter Rede, *sadj*“,¹⁵⁴ eigen ist, das den Zuhörer des *sağ* aber auch zugleich erregt und emphatisiert. Der *sağ* dient in *as-Sāq* also einerseits als Stilparodie, andererseits als eine Art Affektformel, die die leibliche Betroffenheit ausdrückt und beim Leser hervorruft.¹⁵⁵ Kommt die Rede auf die Frauen, mündet die Aufzählung oft in einen enumerativen *sağ*. Dieser enumerative *sağ* bei den Wörtern der Frauen kommt einer Lustformel gleich, er dient der Beschreibung und Hervorrufung von leiblicher Lust. Den Effekt dieser Lustformel kann man vielleicht als spracherotischen *tarab* der Enumeration beschreiben, nämlich als eine Leichtigkeit, die den Leser durch die ungestillte Begierde nach den Frauen und zugleich die genießerische Lust an den Wörtern der Frauen befällt. Wenn *sağ* ursprünglich ‚Taubengurren‘ bedeutet hat, mag man darin auch einen Verweis auf den Titel *as-Sāq ‘alā as-sāq* (Ein Täuberich gurrte auf dem Baum) sehen: al-Fāriyāqs Liebesgurren für die Frauen und die arabische Sprache erfolgt hier oft im *sağ*.

Der enumerative *sağ* ist keine Erfindung von aš-Šidyāq, wie ich bereits an der parodistischen Enumeration von at-Tawḥidī gezeigt habe. Besonders häufig aber taucht er als Lustformel in der arabischen Erotikliteratur auf. Der bereits erwähnte Universalgelehrte as-Suyūṭī gilt als einer der größten postklassischen Kompilatoren erotischer Literatur.¹⁵⁶ In seinem *al-Wiṣāḥ fī fawā'id an-nikāḥ* (Die Frauenscharpe. Über die Vorzüge des Geschlechtsverkehrs), einer thematisch geordneten Kompilation von religiösen und sprachwissenschaftlichen bis hin zu medizinischen und literarischen Wissensbeständen über die Erotik, findet sich das Kapitel „Fann al-asğā' wa-l-aš'ār“ (Die Kunst von *sağ* und Dichtung), in der sich viele Beispiele für die enumerative Lustformel finden lassen:

153 Vgl. *as-Sāq* 1.10.1: 174–176.

154 NEUWIRTH: *Der Koran als Text der Spätantike*, 682; zur Rolle der Dichter für das ekstatische Sprechen vgl. NEUWIRTH: *Der Koran als Text der Spätantike*, 681–685.

155 Ein Beispiel für eine Äußerung von Wut und Zorn im Prosareim stellt in *as-Sāq* etwa die Rede des Bischofs dar, vgl. *as-Sāq* 1.18.20: 272; JUBRAN: „Function of Rhyming Prose“, 156; zu Heimweh und Sehnsucht vgl. JUBRAN: „Function of Rhyming Prose“, 156–157; zu Lust und Begehren vgl. JUBRAN: „Function of Rhyming Prose“, 155–156. Die affektiv-expressive Funktion des *sağ* kommt nach Hilary Kilpatrick auch in der arabischen Literatur des 18. Jahrhunderts zur Geltung. „Mais on constate que la rime est plus souvent utilisée quand un lien affectif existe entre l'auteur et son objet.“ KILPATRICK: „La production littéraire“, 69, Fußnote 50.

156 Zur Erotik in der klassischen Lexikographie vgl. AL-MUNAĞĠID: *al-Ḥayāt al-ğinsīya*, 141–147; zur erotischen Literatur von as-Suyūṭī vgl. GHANDOUR: *Lust & Kunst*, 49–63; HÄMEEN-ANTTILA: „Al-Suyūṭī and Erotic Literature“; KADR: „Laysa difā'an an as-Suyūṭī“; SPEVACK: „al-Suyūṭī“, 401.

سئل امرؤ القيس ما أطيب العيش؟ فقال: بيضاء رعبوبة بالطيب مشوبة بالشم مكروبة.¹⁵⁷

Imru' al-Qays wurde gefragt: Was ist das Schönste am Leben?

Er sagte: Eine weißhäutige Frau, mit Weichheit [gesegnet], mit Parfüm gebadet und mit Duft bestäubt.

قال ملك من الأكاسرة لبنيه: صفوا لي شهواتكم من النساء.
فقال الأول: تعجبني القدود والحدود والنهود.
وقال الثاني: تعجبني الأطراف والأعطاف والأرداف.
وقال الثالث: تعجبني الثغور والنحور والشعور.¹⁵⁸

Der König der Perser sprach zu seinen Söhnen:

Beschreibt mir, was ihr an den Frauen begehrt.

Der Erste sagte: Mir gefallen *qudūd*, *ḥudūd*, *nuhūd* (,Statur', ,Wangen', ,Brüste').

Der Zweite sagte: Mir gefallen *aṭrāf*, *aṭāf*, *ardāf* (,Blicke', ,Körper', ,Hinterteile').

Der Dritte sagte: Mir gefallen *tuḡūr*, *nuḡūr*, *šu'ūr* (,Münder', ,Hälse', ,Haare').

In *as-Sāq* mündet die leibliche Lust des Protagonisten in eine leibliche Kritik an der Gesellschaft: Durch die obsessive Länge der Aufzählungen entblößt er Begehren und Lust in vielen Wörtern der Frauen, die es in der arabischen Sprache und Kultur gibt. Er macht nicht nur eine individuelle, sondern eine kulturelle Lust sichtbar. Dabei dient ihm aber nicht die *Dichtung* als Archiv der Araber, wie es eine bekannte Redewendung der klassischen arabischen Kultur formuliert,¹⁵⁹ sondern er liest und entblößt die arabische Sprache als ein Archiv der arabischen Kultur: *al-luḡa dīwān al-ʿarab*.

157 AS-SUYŪṬĪ: *al-Wiṣāḥ*, 273, es handelt sich um eine freie Übersetzung zur Nachbildung des *saḡʿ*. In *as-Suyūṭīs al-Yawāqīt at-tamīna* variiert Imru' al-Qays' Antwort: «بيضاء رعبوبة، بالطيب مشوبة، بالشم»؛ AS-SUYŪṬĪ: *al-Yawāqīt at-tamīna*, 92. „Eine weiche, weißhäutige Frau, von Parfüm entfacht, mit großer Körpermasse bedacht“; meine Hervorhebung. Im konsultierten Manuskript liest es sich allerdings *aš-šamm*, vgl. AS-SUYŪṬĪ: *al-Wiṣāḥ* (ca. 1704), fol. 68r.

158 AS-SUYŪṬĪ: *al-Wiṣāḥ*, 273–274; im Abgleich mit einem Manuskript können *quḏūf*, *ḥuḏūf* und *šuḏūr* als *qudūd*, *ḥudūd* und *šu'ūr* gelesen werden, vgl. AS-SUYŪṬĪ: *al-Wiṣāḥ* (ca. 1704), 68r. Die Anekdote (mit der Schreibweise *qudūd*, *ḥudūd* und *šu'ūr*) taucht auch in anderen erotischen Schriften von ihm auf, vgl. AS-SUYŪṬĪ: *al-Yawāqīt at-tamīna*, 92–93.

159 Zu dieser Redewendung vgl. HEINRICHS: „Prosimetrical Genres“, 249–261.

5.3 Protagonistin: Die weibliche Lust

Die Lust der Frau ist die Pflicht des Mannes!

Malta in den 1830er Jahren, kurz nach der Heirat des Ehepaars. Bereits im ersten Ehedialog erkennt der Ehemann die erstaunliche Expertise al-Fāriyāqīyas auf dem Gebiet der männlichen und weiblichen Lust, nämlich „das Wissen dieser Unterschiede“. ¹⁶⁰ al-Fāriyāq stellt seiner Frau eine richtungsweisende Frage:

هل لذة المرأة حين تنظر الى جسم الرجل كلذة الرجل حين ينظر الى جسم المرأة قالت هما سيان ولعل الاولى اعظم * ¹⁶¹

Empfindet die Frau, wenn sie den männlichen Körper betrachtet, eine ebenso große Lust wie der Mann, wenn er den weiblichen Körper betrachtet?

Sie erwiderte: Beide Lüste sind gleich groß, aber die erste ist wahrscheinlich größer.

Die Vorstellung einer zügellosen weiblichen Lust und einer daraus resultierenden hinterhältigen weiblichen List prägte den klassischen arabischen Misogynie-Diskurs. Die Frage al-Fāriyāqs zielt aber hier nicht auf eine negativ konnotierte Zügellosigkeit, sondern auf eine positiv konnotierte Erogenität der Geschlechter. Diese Debatte wird in *as-Sāq* als Sprachdenken inszeniert, bei der die Wörter ein

‘iswadda

ein weißes Tierchen, dem die
Finger der jungen Frauen ähneln

kulturelles Archiv konstituieren. Wie kann die weibliche Lust größer als die männliche Lust sein, fragt der Ehemann und zählt als Beleg die vielen arabischen Wörter der Frauen auf. So fehlen doch dem Männerkörper all die erotischen weiblichen Eigenschaften wie Zartheit (*riqqa*),

Feinheit (*diqqa*) und Ebenmäßigkeit (*taswiya*), darunter auch die Eigenschaften eines *‘iswadda*, „ein weißes Tierchen, dem die Finger der jungen Frauen ähneln“, ¹⁶² oder der *asārī*, „weiße Würmer mit roten Köpfen, die im Sand leben und in einem Tal, das als *Zaby* bekannt ist“. ¹⁶³ Diese und andere Wörter gehören zur klassischen Beschreibung der Finger der Geliebten, ein poetischer Topos, der, wie Thomas Bauer herausstellt, fast ausschließlich in der heteroerotischen Liebesdichtung über Frauen vorkommt und in der homoerotischen Liebesdichtung über Männer weitgehend fehlt, ¹⁶⁴ der also den Frauen eigentümlich ist. Neben der Aufzählung von 18 solcher *garīb*-Wörter folgt die bereits oben diskutierte Aufzählung von 80 Attributen der weiblichen Brust. ¹⁶⁵ Weil es aber so außerordentlich viele Wörter für die Schönheit der Frauen gebe, so argumentiert der Ehemann, müsse die Lust der Männer außerordentlich groß sein.

¹⁶⁰ «علم هذه الفروق»; *as-Sāq* 3.6.7: 164.

¹⁶¹ *as-Sāq* 3.6.7: 164.

¹⁶² «العسودة دوية بيضاً يشبه بها بنان العذارى»; *as-Sāq* 3.6.7: 166.

¹⁶³ «دود بيض حمر الروس يكون في الرمل وفي واد يعرف بطنى»; *as-Sāq* 3.6.7: 166. Mit den roten Köpfen sind in der Liebesdichtung die von Henna rot gefärbten Fingerspitzen der Frauen gemeint, vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 319–321.

¹⁶⁴ Vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 154.

¹⁶⁵ Vgl. *as-Sāq* 3.6.8: 166–168.

Doch al-Fāriyāqīya hält mit einer Aufzählung dagegen, die sich zwar nicht poetischer Topoi bedienen kann, da es kaum heteroerotische Liebesdichtung von Frauen über Männer gab, die aber Wörter „synonym zu ‚äußerst stark‘ und mit ähnlichen Bedeutungen“¹⁶⁶ aufzählt.

وبعدُ فإن في الرجل محاسن كثيرة ذاتية ليست في المرأة * منها فردسة صدره والرتب عليه * وارتفاع كتفيه وسعة صدره وشطط
قوامه وشيح ذراعيه وكثرة العضل فيها وعظم يديه وكونه قويا شديدا جلدبا زخزبا شطلبا شزبا [...] *¹⁶⁷

Nun denn, der Mann hat viele Vorzüge, die die Frau nicht besitzt * etwa seinen breiten Oberkörper mit dichtem Brusthaar * seine breiten Schultern und den mächtigen Oberkörper, seine stattliche Statur und seine kompakten Arme mit vielen Muskeln und großen Händen, und sein Wesen, das stark ist, hart, robust, rau, zäh, fest [...] *

Im Ganzen kommt al-Fāriyāqīya in ihrem ersten Ehedialog auf immerhin 48 Attribute für den Mann, ihr Ehemann dagegen auf 80 Attribute für die Frau. Ist am Ende die männliche Lust doch stärker als die weibliche, zumindest im Archiv der arabischen Sprache? Nein, nicht an dieser Stelle. Denn der Erzähler steuert am Ende des Kapitels eine Liste mit weiteren 96 Synonymen für ‚Härte‘ und ‚Stärke‘ bei. Der enumerative Endstand dieser Ehe-*munāẓara* über die Lust am anderen Geschlecht beträgt damit 80 Wörter für die weibliche Brust versus 144 Wörter für die männliche Statur. Die weibliche Lust ist damit, gemessen an der Anzahl der Wörter, größer als die männliche Lust. Zugleich weist die Protagonistin mit ihrer Aufzählung in protofeministischer Manier auf die fehlenden erotischen Topoi der klassischen arabischen Liebesdichtung hin, bei der der lustvolle männliche hetero- und homoerotische Blick dominiert, der lustvolle weibliche Blick aber weitgehend fehlt. Doch was folgt daraus für die, wie al-Fāriyāqīya betont, große Lust der Frau?

maryam
eine, die es liebt, mit Männern zu
sprechen, aber nicht herumhurlt;
Eigenname für die Jungfrau
Maria

In philogynen arabischen Diskussionen der klassischen Zeit wurde die Lust der Frau nicht als Problem, sondern als Verpflichtung des Mannes verstanden. Der eheliche Geschlechtsverkehr diente hier nicht nur zur Zeugung der Nachkommen, sondern auch als sexuelle Befriedigung der Frau, wie es in einigen islamischen Eheschriften durchaus sehr explizit thematisiert wurde. Der Theologe al-Ġazālī schrieb in seinem *Kitāb an-nikāḥ* (Buch über die Ehe) über die Formen des sexuellen Vor- und Nachspiels. Darin rät er dem Mann, seinen Orgasmus hinauszuzögern, damit auch die Frau zum Orgasmus komme.¹⁶⁸ Der Mann, sofern er vier Frauen habe, solle jeder theoretisch alle vier Nächte beiwohnen, damit so eine Gleichheit zwischen den Ehefrauen hergestellt werde.

166 «مرادف الشديد القوى وما في معناه» *as-Sāq* 5.2.7: 420.

167 *as-Sāq* 3.6.11: 170. Diese Aufzählung lässt sich teilweise als eine Auflistung des Buchstabens *bāʾ* am Ende eines Wortes lesen, der ‚Stärke‘ und ‚Härte‘ impliziert; zur Buchstabenbedeutung bei *aš-Šidyāq* vgl. Kap. 5.4 u. 6.1.

168 Vgl. AL-ĠAZĀLĪ: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, Bd. 4, 734.

نعم ينبغي أن يزيد أو ينقص [عدد زيارته عندها] بحسب حاجتها في التحصين فان تحصينها واجب عليه [...].¹⁶⁹

Richtig ist, dass er sie häufiger oder seltener [aufsuchen] soll, ganz nach dem, was sie braucht, um [außerhalb der Ehe] keusch zu bleiben, denn es ist seine Pflicht, sie [durch sexuelle Befriedigung] zu dieser Keuschheit zu befähigen [...].

Hinter der Befriedigung der Frau steht also keine reine Lust um des Genusses willen, sondern um der Disziplin willen. Auch in *as-Sāq* scheint sexuelle Befriedigung zunächst der Befähigung zur sexuellen Disziplin und der Vermeidung des Ehestreits zu dienen. al-Fāriyāqīya argumentiert gegen die männliche Polygamie, weil die Männer dann noch weniger im Stande wären, ihrer Pflicht, die Ehefrauen zu befriedigen, nachzukommen.¹⁷⁰ Wenn aber ihre Ehemänner nicht ihren sexuellen Verpflichtung nachkämen, würden Frauen andere Männer lieben.¹⁷¹ Sie zählt Frauen mit unterschiedlichen Bedürfnissen auf, wie etwa eine *mudqim*, nämlich eine Frau, „die alles verschlingt“¹⁷² oder, wie *al-Qāmūs* es noch deutlicher formuliert, „deren Scheide alles verschlingt“,¹⁷³ oder auch eine *dāmid*, eine Frau, „die sich zwei Liebhaber nimmt“.¹⁷⁴ Dabei kommt sie auch auf den Frauentyp zu sprechen, zu dem sie sich selbst zählt, nämlich eine *maryam*, also „eine, die es liebt, mit Männern zu sprechen, aber nicht herumhurt“¹⁷⁵ – wobei *maryam* bezeichnenderweise auch der arabische Eigenname für die heilige Jungfrau Maria (Maryam) ist. Die Ehefrau hat also einen sexuellen Anspruch auf Lust und Befriedigung, den ihr Ehemann erfüllen muss. Genau diese Pflicht vernachlässigt ihr reiselustiger Ehemann, was in den Ehedialogen zum bereits diskutierten Streit über eine Enthaltensamkeit (*i‘tizāl*) durch Quarantäne (*i‘tizāl*) führt. Der weibliche Anspruch auf männliche Pflichterfüllung resultiert in al-Fāriyāqīyas wortwitzigem Vorwurf an ihren Ehemann, er sei kein *rağul*, also kein ‚Mann‘, weil er nicht jemand sei, „der viel Sex hat“,¹⁷⁶ so eine weitere Definition von *rağul* in *al-Qāmūs*.

Dabei plädiert al-Fāriyāqīya nicht nur für das Recht der Ehefrau auf Lust innerhalb der Ehe, sondern auch für das Recht auf Lust an anderen Männern, wie sie etwa über Blicke oder durch Gespräche erzeugt wird. Sie entkoppelt damit – innerhalb eines gewissen Rahmens – die Lust von der Ehe und kann so ihrem Ehemann erzählen, welche Eigenschaften von Härte und Stärke ihr an anderen Männern gefallen und wie sie es als *maryam* liebt, mit anderen Männern zu reden, *ohne* dass in

169 AL-ĞAZĀLĪ: *Ihyā’ ‘ulūm ad-dīn*, Bd. 4, 734.

170 Vgl. *as-Sāq* 4.2.17: 46.

171 Vgl. *as-Sāq* 4.2.11: 40. Weitere mögliche Gründe für die Liebe der Ehefrau zu einem anderen Mann als ihrem Ehemann sind die Neugier und die Lust der Frau, alles über das männliche Geschlecht zu erfahren, vgl. *as-Sāq* 4.2.12: 40.

172 «التي تلتهم كل شيء»; *as-Sāq* 4.2.11: 40.

173 «التي تلتهم فَرْجَهَا كُلَّ شَيْءٍ»; *al-Qāmūs*, 1107 (DQM).

174 «التي تتخذ خليلين»; *as-Sāq* 4.2.11: 40.

175 «التي تحب حديث الرجال ولا تفجر»; *as-Sāq* 4.12.11: 40.

176 «الكثير الحِجَاعِ»; *al-Qāmūs*, 1003 (RGL).

as-Sāq jedoch außerehelicher Geschlechtsverkehr legitimiert wird. „Das Recht, über das al-Fāriyāqīya hier spricht“, so Ṭarābulusī und al-ʿAzma, „ist das Recht der Ehefrau auf die Lust, und der Bezugspunkt ist die Sprache, wieder und immer wieder“. ¹⁷⁷ al-Fāriyāqīya fordert, so kann man weiterdenken, das Recht auf eine weibliche Teilhabe an den Lüsten, also nicht nur an der geschlechtlichen Lust, sondern auch der gesellschaftlichen und kulturellen Lust – und damit eben auch an der sprachlichen Lust. Weibliche Emanzipation bedeutet hier nicht nur weibliche Teilhabe am Wissen, sondern auch an den Lüsten. Die Frau tritt hier als Subjekt der Lust in Erscheinung.

Die Lust am Fremden (ġarīb)

„Wie viele Stufen hat die Lust?“ ¹⁷⁸ Mit dieser Frage wendet sich der Ehemann im Ehedialog an al-Fāriyāqīya, die nun nicht mehr von der weiblichen Lust berichtet, sondern über die menschliche Lust doziert. Die Lust habe fünf Stufen, nämlich die Lust 1.) durch die Vorstellung (*taṣawwur*) vor dem Akt, 2.) durch die Erwähnung (*dīkr*) vor dem Akt, 3.) durch den Akt (*wuqūʿ*) selbst, 4.) durch die Erwähnung nach dem Akt und 5.) durch die Vorstellung nach dem Akt. Einige behaupten, so fährt al-Fāriyāqīya fort, die Lust sei vor dem Akt größer, weil die Vorstellung weitschweifender sei, während andere behaupten, nach dem Akt verfüge die Vorstellung über eine bestimmte Form und ein genaues Bild, an dem sich jede Wiederholung messen lassen müsse; das Gleiche gelte auch für die Erwähnung vor und nach dem Akt, der entscheidende Unterschied sei nur die visuelle Schärfe (*ḥidda*) der Vorstellung und die verbale Unzüchtigkeit (*darab*) der Erwähnung. ¹⁷⁹

Mit diesem um den Geschlechtsakt konzentrisch angelegten Modell der Lust spart al-Fāriyāqīya die Lust am eigentlichen Akt aus, „denn die Vorstellung kommt der Tat [d.h. dem Akt] sehr nahe“. ¹⁸⁰ So interessiert sich *as-Sāq* fast gar nicht für die Lust, die direkt aus dem Geschlechtsverkehr herrührt, ¹⁸¹ sondern für die Lust, die durch Vorstellung und Erwähnung entsteht. Diese Lust wird erst durch die arabische Sprache vorstellbar und sagbar. Es ist eine erotische Lust *durch* die Sprache und zugleich eine erotische Lust *an* der Sprache. Es handelt sich um eine arabische Spracherotik.

177 «والحق الذي تتحدث عنه الفارياقية هنا هو حق الزوجة في اللذة، والمرجع في ذلك هو اللغة، أيضاً وأيضاً» ṬARĀBULUSĪ/AL-ʿAZMA: „Muqaddima“, 36.

178 «الى كم قسم تقسم اللذة *» *as-Sāq* 4.2.16: 44.

179 Vgl. *as-Sāq* 4.2.16: 44. Der Begriff *taṣawwur* wird im philosophischen Kontext meist als ‚conceptualization‘ übertragen, Davies übersetzt ihn wegen seiner visuellen Ausrichtung u. a. als ‚visualization‘, DAVIES, „Notes“, in: *as-Sāq* 4.2.14: 506, Endnote 37. Da er in der hier diskutierten Lusttheorie als Gegenbegriff zur verbalen ‚Erwähnung‘ (*dīkr*) verwendet wird, übersetze ich ihn mit ‚Vorstellung‘.

180 «التصور له موقع يقرب من الفعل [أي الجماع] *» *as-Sāq* 4.2.14: 42.

181 Eine Ausnahme stellt der kulturethnographische Bericht über den Sex Pariser Männer mit Prostituierten dar, der gezielt skandalöse Sexpraktiken wie Analverkehr oder Gruppensex beschreibt. Diese Passage hat aber weniger eine lusterregende als eine skandalprovozierende Funktion und kann in diesem Sinne bewusst als *muğūn* verstanden werden; der Erzähler verweist hier u. a. auf die *muğūn*-Dichtung von Abū Nuwās und bezeichnet diese Praktiken u. a. als *fiṣq* („Lasterhaftigkeit“), vgl. *as-Sāq* 4.17.5: 256–258; vgl. auch DAVIES: „Notes“, in *as-Sāq* 4.17.5: 521, Endnote 213.

Die männliche Lust entzündet sich an den Wörtern der Frauen, die al-Fāriyāq sammelt. „Bei meinem Leben“, beschwört al-Fāriyāqīya, „das sind Wörter, die den Keuschen geifern lassen und den Asketen begierig machen.“¹⁸² Doch auch die weibliche Lust entzündet sich an der arabischen Sprache, wie man an der oben diskutierten Aufzählung männlicher Eigenschaften sieht, auch wenn sie nicht gleichermaßen obsessiv arabische Wörter der Männer sammelt. al-Fāriyāqīya teilt auch die Leidenschaft ihres Mannes für *ġarīb*-Wörter und bettet diese in eine Theorie über die spracherotische Lust am Fremden (*ġarīb*) ein, die ich als eine Auseinandersetzung mit einer erotischen und sprachlichen Entautomatisierung lese.

Eine verheiratete Frau, doziert al-Fāriyāqīya, lasse sich auf andere Männer ein, weil sie das Wesen aller Männer erkunden wolle, nicht nur das ihres Ehemanns. Zwar sei die Lust des erlaubten ehelichen Geschlechtsakts größer als die Lust des unerlaubten außerehelichen Geschlechtsakts, doch die *Vorstellung* ergötze sich am Fremden. Sobald eine Ehefrau ihren Ehemann in der Vorstellung als nicht fremd wahrnehme, langweile er sie, während sie den Fremden in ihrer Vorstellung als nicht bekannt wahrnehme, wodurch dieser sie erzeuge. Das Bekannte also bereite in der Vorstellung keine Lust, während das Fremde in der Vorstellung Lust erzeuge.¹⁸³ Diese Diskussion mündet aber *nicht* in eine Apologie des Ehebruchs, denn die Lust am Fremden ist auf die Vorstellung begrenzt und schließt den Akt aus. Vielmehr soll die lustvolle Vorstellung eines fremden Mannes wieder die Lust am eigenen Ehemann herstellen. Durch diese Verfremdung in der erotischen Vorstellung, so könnte man mit Šklovskij sagen, wird die Wahrnehmung des Bekannten entautomatisiert und damit die erotisch-geschlechtliche Lust neu hergestellt.

Die große Lust der Frauen am fremden Mann (*ġarīb*) illustriert al-Fāriyāqīya bei anderer Gelegenheit ausgerechnet an ihrer großen Lust am *ġarīb*-Wort. Als ihr Ehemann sie erstaunt fragt, woher sie all die *ġarīb*-Wörter wie *fiṭaḥl* (‘die Zeit, bevor der Mensch erschaffen wurde’) kenne, erklärt sie ihm, dass er sie erwähnt habe und sie sie sich gemerkt habe. „[U]nd das ist ein Beweis für die Versessenheit auf das Fremde [*ġarīb*].“¹⁸⁴ Die weibliche Aneignung der männlichen Sprache mit ihren seltenen und seltsamen *ġarīb*-Wörtern lässt sich somit als eine spracherotische Lust durch Vorstellung erklären.

Diese Lust am Fremden ist keineswegs auf al-Fāriyāqīya beschränkt, sondern lässt sich auch bei al-Fāriyāq (und beim Erzähler) finden. Auch der Protagonist empfindet eine erotische Lust an der Vorstellung fremder Frauen, wie seine enumerativen Tableaus der Frauen aus Alexandria, Paris und London zeigen. Und auch er erlebt eine sprachliche Lust an den seltenen und seltsamen *ġarīb*-Wörtern. Seine Versessenheit auf die *ġarīb*-Wörter ist, frei mit Šklovskij, eine Verfremdung der eigenen Sprache. Indem der Protagonist gerade nicht sprachlich ‚fremdgeht‘, also keine andere Sprache spricht und mit englischen oder französischen Lehnwörtern die eigene

182 «وہی لعمری الفاظ تسیل لعاب الحصور وتشہی الناسک *»; *as-Sāq* 4.2.8: 36.

183 Vgl. *as-Sāq* 4.2.12–15: 40–44.

184 «وہو دلیل علی التہافت علی الغریب *»; *as-Sāq* 3.12.2: 216.

oder fremde Kultur beschreibt, sondern in der eigenen Sprache das Fremde sucht, das archaische, wundersame, wunderliche, dunkle *ġarīb*-Wort, entautomatisiert er die Wahrnehmung der bekannten Sprache. Das Sammeln der *ġarīb*-Wörter ist ein Liebäugeln mit dem Fremden in der eigenen Sprache, wie man frei nach Julia Kristeva sagen könnte.¹⁸⁵ Es ist ein Weg, um die Lust an der eigenen Sprache neu zu entdecken und die ästhetischen und epistemologischen Möglichkeiten der Sprache wieder ausschöpfen zu wollen. Das Sammeln der *ġarīb*-Wörter wird in *as-Sāq* als eine leibliche Lust am Fremden inszeniert. Um die verwandelte und fremd gewordene Welt des 19. Jahrhunderts zu erfassen, muss man nicht auf eine fremde Sprache zurückgreifen, sondern kann die Fremdheit in der eigenen Sprache entdecken und nutzen.

Wie unzeitgemäß diese *ġarīb*-Wörter der Protagonistin und des Protagonisten im Zivilisationsdiskurs des 19. Jahrhunderts¹⁸⁶ gewirkt haben müssen, zeigt Buṭrus al-Bustānī *Ḥuṭba fī ādāb al-‘arab* (Rede über die Künste der Araber, 1859). Darin spricht er über die Entwicklung der klassischen arabischen Sprache mit ihren vielen sinnverwandten und ausgefallenen Wörtern, die den Anforderungen der ‚Moderne‘ nicht gerecht werden und die mit ausländischen Wörtern in Verbindung gebracht, mit neuen Bedeutungen gefüllt oder durch dialektale Wörter ersetzt werden müssen.¹⁸⁷

ولكن اذا وجد قوم من اصحاب الغنى والخطر يلذ لهم الفحص عن الامور القديمة [...] فلنترك لهم الحرية التامة في هذا الامر وتكلفهم بالمحافظة على اللغة القديمة ولندع [...] اساجيع الحريري وفيروزاباديات الفيروزابادي موضوعات لتأملاتهم النائية [...].
والظاهر ان هذا الاصلاح محفوظ للاجيال المستقبلية.¹⁸⁸

Wenn es aber eine Gruppe von reichen und wichtigen Leuten gibt, denen es Lust bereitet, sich ganz genau mit den altertümlichen Dingen auseinanderzusetzen, [...] dann lassen wir ihnen dazu die volle Freiheit. Wir übertragen ihnen die Aufgabe, die altertümliche Sprache zu bewahren, und lassen sie [...] den *saġ‘* von al-Ḥarīrī und die *Firūzābādīyāt*-Wörter von al-Firūzābādī¹⁸⁹ zu Themen ihrer unablässigen Betrachtungen machen [...]. Es ist offensichtlich, dass die Reform [der Sprache] den zukünftigen Generationen vorbehalten ist.

185 „In der faszinierenden Ablehnung, die das Fremde in uns hervorruft, steckt ein Moment jenes Unheimlichen, im Sinne einer Entpersonalisierung, die Freud entdeckt hat und die zu unseren infantilen Wünschen und Ängsten gegenüber dem anderen zurückführt – dem anderen als Tod, als Frau, als unbeherrschbarer Trieb. Das Fremde ist in uns selbst.“ KRISTEVA: *Fremde sind wir uns selbst*, 208.

186 Zur vormodernen Kritik an der gehäuften Verwendung von *ġarīb*-Wörtern anstelle von *faṣīḥ*-Wörtern vgl. VAN GELDER: *Sound and Sense*, 221–224.

187 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „*Ādāb al-‘arab*“, 168–169.

188 AL-BUSTĀNĪ: „*Ādāb al-‘arab*“, 169.

189 Der Begriff *firūzābādīyāt* bezieht sich hier wahrscheinlich auf die lexikographischen Sammlungen und Traktate von al-Firūzābādī, den ich deshalb hier im weiteren Sinne als *Firūzābādīyāt*-Wörter übertrage. Fleischer übersetzt den Begriff als „Lucubrationen Feirūzābādī’s“, FLEISCHER: „Ueber die Culturbestrebungen in Beirut“, 140.

So sehr sich aš-Šidyāq in *as-Sāq* in die alten Fiirūzābādiyāt-Wörter¹⁹⁰ vertieft, möchte er sie, wie al-Bustānī, in einen neuen und ‚modernen‘ Kontext stellen – mit einem gewichtigen Unterschied: Er will nicht nur das klassische *Wortmaterial* anschlussfähig machen, sondern auch die *Lust* an den klassischen Wörtern, und zwar für den Mann *und* für die Frau.

Noch deutlicher wird die zeitgenössische Fremdheit der *garīb*-Wörter freilich in einem Vortrag des deutschen Orientalisten Heinrich Leberecht Fleischer, den dieser 1854 vor der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft in Leipzig hielt. Darin spricht er über die Notwendigkeit eines arabischen Wörterbuchs, das neben der in klassischer Zeit kanonisierten altarabischen Sprache auch das Mittelarabisch und Neuarabisch miteinschließt. Gerade die altarabische Sprache der Beduinen erscheint ihm als das verführerische bis abstoßende Andere der modernen westlich geprägten Zivilisation.

Die Sprache [der Beduinen] strotzt in der That von sinnlicher Kraft und Fülle; denn sie hat die ganze Breite der den Araber umgebenden physischen Welt, mit dem Naturmenschen als Mittelpunkt, in sich aufgenommen [...]. Nichts den Sinnen Erreichbares ist so klein und unscheinbar, nichts nach unserem Gefühle so widerlich, roh und obscön, was nicht mit demselben Rechte und in demselben Maasse, wie das Grösste, Schönste, Erhabenste und Edelste, seinen scharf bezeichnenden Ausdruck hätte. Die Sprache ist ein tropischer Urwald in seiner ganzen Pracht, aber auch mit aller der Wildheit und Geilheit, welche der Charakter jedes einseitigen, sich selbst überlassenen und aus vollen Quellen trinkenden Naturlebens ist. Diesem Charakter nun entspricht auch eine eigenthümliche Erscheinung [...], nämlich die grosse Menge von Wörtern, die in ihrer Form und Bedeutung das unverkennbare Gepräge des Affectes tragen. Unter der Gewalt des augenblicklichen Bedürfnisses, kräftige oder complicirte Empfindungen und Anschauungen durch sinnliche Tonmalerei auszudrücken, wird ja sogar der Culturmensch in freier, vertraulicher Rede zum Wortschöpfer, greift noch über den Vorrath entsprechender Bezeichnungen in der Volkssprache hinaus und bringt nach dunkel gefühlter Analogie wunderliche Onomatopoeien und dergleichen hervor. Solche naturwüchsige [sic] Gebilde schiessen nun überall in dem Dickicht des Altarabischen auf und schlingen sich wie groteske Orchideen um seine Stämme, in denen sie zwar ohne Zweifel und oft augenscheinlich wurzeln, aber bisweilen auch so, dass der Zusammenhang nur noch errathen werden kann. [...] Die Sprache ist hier eben der Zucht entlaufen und feiert ihre Naturorgien; sie reckt und streckt die Glieder gewaltig, so dass sie weit hinaus wachsen über die knappgemessene Gleichförmigkeit des Dreiconsonantenthums; und die einheimischen Philologen, die ihr [...] mit achtungsvoller Aufmerksamkeit nachgehen, können für einzelne solcher Ausgeburten eines üppigen Bildungstriebes oft kaum Analogien auffinden und müssen bekennen, das und jenes sei einzig in seiner Art und beisspiellos.¹⁹¹

190 Dieser Ausdruck von al-Bustānī ist möglicherweise direkt gegen aš-Šidyāqs *as-Sāq* gerichtet, das al-Bustānī nachweislich in dieser Zeit gelesen hat, vgl. dazu Kap. 3.1 u. 6.3.

191 FLEISCHER: „Über Thaaliibī's arabische Synonymik“, 6–7.

Nicht nur die körper-, affekt- und naturbetonten Bedeutungen der Wörter, sondern auch ihre aus dem Korsett der klassischen Morphologie herausfallenden Wortformen und ihre forcierten lautmalerischen Wortklänge beschreibt der Philologe Fleischer mit dem Vokabular eines Naturforschers als Urwald, als das naturwüchsige Andere der zivilisierten Kultur. Die *ġarīb*-Wörter sind ihm exotische Schlingpflanzen der Affekte, die sowohl von exotischer Pracht als auch von abstoßender Wildheit und Geilheit zeugen. Dagegen inszeniert *as-Sāq* die *ġarīb*-Wörter voller Lust- und Erkenntnisgewinn als fremde Seite der eigenen Sprache, Kultur und Gesellschaft: Es ist eine anarchisch-archaische Leiblichkeit, mit der der Text die Leibvergessenheit¹⁹² des modernen Zivilisationsprojekts in Frage stellt und die Möglichkeit einer dezidiert leiblichen arabischen Moderne auslotet. Spracherotik entwirft eine neue Leiblichkeit.

Kitzlige Sprachlust

Für Wen-chin Ouyang bieten die Ehedialoge einen Bühnenraum, in dem die Hysterie und Ängste des modernen Subjekts in melodramatischen Eifersuchtskonflikten ihren Ausdruck finden.¹⁹³ Ich lese die streitlustigen Ehedialoge dagegen als eine Inszenierung von weiblicher Koketterie (*dall*), die die Verführungskraft der Frau und der Sprache herausstellen. Die weibliche Koketterie ist ein häufiges Thema in der arabischen Liebesdichtung und Liebesprosa, wo meist die männliche Lust und Pein bezüglich der weiblichen Koketterie im Mittelpunkt steht.¹⁹⁴ Dagegen bietet *as-Sāq* der weiblichen und der ehelichen Lust und Pein eine große Bühne.

Die Liebe der Ehefrau zu einem Fremden, so argumentiert al-Fāriyāqīya, steigern die Lust des Ehemanns an der Ehefrau, denn durch den Fremden empfinde er mehr Lust an der eigenen Frau.¹⁹⁵ Manche Männer würden den Wert ihrer Frau oft erst dann erkennen, wenn ein Fremder ihre Frau begehre und sie ihm damit wieder attraktiv und verheißungsvoll erschiene.

فتكون محبتها لغيره علاجا لمحبتة [أي لمحبة زوجها] هو * وهذا يسمى عندنا [أي عند النساء] دغدغة وزغزغة وسغسغة *¹⁹⁶

So ist ihre Liebe zu einem Anderen ein Heilmittel für seine [d. h. die Liebe ihres Ehemannes] * Das heißt bei uns [d. h. bei den Frauen] *dağdağa* (,kitzeln'), *zağzağa* (,kitzeln') und *sağsağa* (,hin und her wackeln') *

192 „Die ‚Leibvergessenheit‘ der Moderne hat es mit sich gebracht, daß wir Bezüge und Anklänge an die Leiblichkeit, von der die Sprache durchsetzt ist, nur noch für Metaphern halten. Das ‚Zurück zu den Sachen‘ bzw. zum ursprünglichen Erleben setzt für die Leibphänomenologie daher die Bereitschaft voraus, diese Gehalte und Begriffe der Sprache noch einmal auf ihre wörtliche Tragfähigkeit zu überprüfen. Es wird sich zeigen, daß es keineswegs nur metaphorische Sprache ist, wenn etwa von einem ‚durchbohrenden Blick‘ oder einer ‚schwer zu tragenden Schuld‘ die Rede ist.“ FUCHS: *Leib, Raum, Person*, 27.

193 Vgl. OUYANG: „Dramas of Encounter“, 290–293.

194 Zur Koketterie vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 441–446; MALTI-DOUGLAS: *Woman's Body, Woman's Word*, 29–53.

195 Vgl. *as-Sāq* 4.2.13: 40–42.

196 *as-Sāq* 3.1813: 320.

Nun liebt al-Fāriyāqīya in *as-Sāq* zwar keinen anderen Mann, aber sie spricht in provokanter Weise von ihrer Vorstellung von anderen Männern, verteidigt die Liebe zu anderen Männern und widersetzt sich ihrem Ehemann. Ihre frivole Widerspenstigkeit gegenüber dem Ehemann kann als *dağdağa* (‚Kitzeln‘) beschrieben werden, als eine Form der Koketterie, die *al-Qāmūs* definiert wie folgt: „[I]hre Koketterie gegenüber ihrem Ehemann: Sie zeigt ihm gegenüber Mut zur Eitelkeit und Gefallsucht, als würde sie sich ihrem Mann widersetzen, ohne dass sie sich widersetzt.“¹⁹⁷ Denn am Ende widersetzt sich al-Fāriyāqīya nicht, sondern erneuert und verstärkt nur die Lust ihres Ehemanns.

Doch dient die Koketterie nicht nur einer Steigerung der Lust des Partners, sondern auch der eigenen Lust; sie kitzelt also nicht nur ihren Partner, sondern auch sich selbst: Es handelt sich beim Kitzeln auch um eine *autoerotische* Lust. Liest man die Strategie des *dağdağa* wortspielerisch, lohnt sich ein Blick in *al-Qāmūs*:

الدَّغْدَغَةُ: الرَّغْرَغَةُ فِي مَعَانِيهَا، وَخَرَكَةٌ وَاشْتِعَالٌ فِي نَحْوِ الْإِيطِ وَالْبُضْعِ وَالْأُخْصِ، وَقَدْ لَا يَكُونُ لِبَعْضِ النَّاسِ.¹⁹⁸

dağdağa: wie *zağzağa* in seinen zwei Bedeutungen, nämlich die Bewegung und der Reiz wie etwa unter der Achselhöhle, in der Vulva oder unter der Fußsohle; manche Leuten spüren das nicht.

Nimmt man *dağdağa* als Kitzeln des Kitzlers ernst, liest sich die Koketterie als eine Form weiblicher Selbstbefriedigung, die für die Steigerung der eigenen Lust nicht auf den männlichen Penis angewiesen ist, sondern metaphorisch gewissermaßen selbst Hand anlegt. In den Ehedialogen von *as-Sāq* dominiert al-Fāriyāqīya ihren Mann, ihre Rede schlägt immer neue Volten und ergeht sich in lustvollen Exzessen. Wiederholt versucht der Ehemann, diese Digressionen zu unterbrechen und zum vermeintlich eigentlichen Thema zurückzukommen, doch al-Fāriyāqīya lässt sich nicht beirren. Jede ihrer neuen Auslassungen leitet sie mit einem *lā bal* (‚Nein, vielmehr ...‘) ein, so dass der Ehemann sie schließlich auffordert, dieses *lābalīya* (‚Nein-Vielmehr-Gerede‘) zu beenden, doch ergebnislos.¹⁹⁹ Die Länge der weiblichen Digressionen in den Ehedialogen hat eine performative Funktion, denn sie inszeniert eine exzessive weibliche Lust.

Obwohl der Ehemann durchaus unter diesen Exzessen leidet, nimmt er manchmal an ihnen teil, was in ein Wechselspiel der Wörter mündet. Als die Frau während eines Ehedialogs in England in einen koketten Monolog verfällt, versucht der Ehemann zunächst, sie zu stoppen.

كُونِ النِّسَاءَ أَرْقَ طَبْعًا * وَأَكْرَمَ خَلْقًا * وَادْقَ فِيهَا وَالطَّفَّ تَحِيْلًا * وَأَرَأَيْ قَلْبًا وَاحِنًا فَوَادًا * وَالْبَنَ جَانِبًا وَاسْرَعَ سَمْعًا وَنَظْرًا [...] * قَلْتَ [أَيَّ الْفَارِيَاقِيَّةِ] مَهْلًا مَهْلًا * قَالَتْ [أَيَّ الْفَارِيَاقِيَّةِ] وَأَرَوْقَ بَالًا * قَلْتَ وَبَعَالًا * قَالَتْ وَابْلَغَ حَيْلًا * قَلْتَ وَتَمْلَمَلًا * قَالَتْ وَآوَفَى صَلَاةً * قَلْتَ وَغَرَبَلَةً *²⁰⁰

197 «تَدَلَّلَهَا عَلَى زَوْجِهَا، ثَرِيهَ جَرَاءَةً عَلَيْهِ فِي تَفَتُّحٍ وَتَشَكُّلٍ كَأَنَّهَا تَخَالِفُهُ وَمَا بِهَا خِلَافٌ» *al-Qāmūs*, 1000 (DLL).

198 *al-Qāmūs*, 781 (DGDG).

199 Vgl. *as-Sāq* 4.2.9–10: 38.

200 *as-Sāq* 4.10.6: 148–150.

Die weibliche Natur ist feiner im Wesen * und ehrenvoller im Charakter * präziser im Verstehen und feiner in der Vorstellung * gnädiger im Herzen und mitleidvoller im Innersten * weicher an der Seite und Schneller beim Hören und Sehen [...] * Ich sagte [d. h. al-Fāriyāq]: Langsam, langsam * Sie sagte [d. h. al-Fāriyāqīya]: Klarer im Geist * Ich sagte: ...und beim Sex... * Sie sagte: Eloquenten bei den Listigkeiten * Ich sagte: ...und beim Nörgeln... * Sie sagte: Verlässlicher in der Beziehung * Ich sagte: ...und beim Unruhestiften... *

Aus einem monothematischen zweigliedrigen *sağ* des Monologs wird ein antithetischer Wechselreim im Dialog, bei dem auf jede positive Eigenschaft der Frau, wie etwa die ‚Listigkeiten‘ (*hiyal*), eine negative Eigenschaft angeführt wird, wie etwa das ‚Nörgeln‘ (*tamalmul*). Damit bildet die Gegenrede des Protagonisten einen Kontrapunkt zur koketten Rede seiner Frau, beide zusammen aber ergeben die spracherotische Lustformel des *sağ*, das Liebesgurren. Es ist ein Streitgespräch, das schließlich zusammenführt. Beide zelebrieren die Lust durch eine sprachliche *sağsağa*, ein lustvolles ‚Hin-und-her-Wackeln‘ im Takt des *sağ*, als sprachkitzlerisches *dağdağa* des Ehepaars.

Wie sehr der gereimte enumerative kokette Ehedialog sowohl die erotische als auch die sprachliche Lust feiert, zeigt eine andere Passage. Im Kapitel „Philosophische Gedanken“, einem der großen Essay-Kapitel der Protagonistin, erfährt diese das erbärmliche Leben der britischen Bauern am eigenen Leib, als die Familie für eine Weile in einem britischen Dorf wohnt. Aus dieser leiblichen Erfahrung resultiert eine große Rede gegen die Lustfeindlichkeit der britischen Zivilisation, deren Materialismus, Industrialisierung und Egoismus die soziale Grundlage für ein *joie de vivre* zerstöre – so lerne ein britischer Bauer nicht einmal, seine eigene Sprache richtig zu sprechen.

mulā'aba

Tändelei, Schäkerei mit jmd.;
sexuelles Vorspiel

لا يطيب العيش للانسان الا اذا كان يتكلم بلغته * ليس العيش [...] بمشاهدة ادوات وآلات * وانما هو باغتنام انس الاحباب * وعشرة ذوى الآداب [...] انما الدنيا مفاكهه * قال [أي الفاريق] فقلت ومناكهه * قالت ومناديه * قلت ومشاغاه * قالت وملايه * قلت ومطاعمه * قالت وملايه * قلت وملاسنه * قالت ومطاييه * قلت ومراضيه * [...] قالت ومداغيه * قلت ومزاعيه * وهنا كان ختام الملاعبه *²⁰¹

Das Leben wird für den Menschen erst angenehm, wenn er seine Sprache sprechen kann * Das Leben besteht nicht darin, [...] Geräte und Maschinen anzuschauen * sondern vielmehr die Geselligkeit mit den Liebsten zu nutzen * und den Umgang mit gebildeten Leuten [...] * Denn [der Wert der] Welt besteht darin, mit jemandem zu spaßen * Er sagte [d. h. al-Fāriyāq]: Ich sagte: ...und mit jemandem tief durch die Nase zu atmen * Sie sagte: und mit jemandem zu trinken * Ich: ...und mit jemandem zu riechen * Sie: und mit jemandem übereinzustimmen * Ich: ...und mit jemandem zu speisen * Sie: und sich an jemanden zu schmiegen * Ich: ...und mit jemandem zu knutschen *

Sie: und mit jemandem zu scherzen * Ich: ...und jemanden zum Speicheln zu bringen
 * [...] Sie: und mit jemandem zu flirten * Ich: ...und mit jemandem zu schlafen. * Und
 das war das Ende des Vorspiels *

Ein Leben ohne Beherrschung der eigenen Sprache sei nicht lebenswert, so die Protagonistin, denn die Sprache stelle soziale Vertrautheit und eheliche Lust her. Diese verbindende Funktion der Sprache wird passenderweise mit Reimwörtern des Verbalsubstantivs des dritten Stammes (*fāʿala*) vertont, der betont, dass man etwas mit jemandem macht.²⁰² Das Ehepaar bringt mit dieser gereimten Wechselrede ebenso die Lust an der eigenen Sprache wie am eigenen Partner zum Ausdruck. Aus einer Scherzerei (*mufākaha*) wird eine Tändelei (*mulāʿaba*), was auch der *terminus technicus* für das sexuelle ‚Vorspiel‘ (*mulāʿaba*) ist.²⁰³

Die Protagonistin drückt ihr Begehren nach dem anderen Geschlecht *durch* die arabische Sprache aus und empfindet dabei Lust *an* der arabischen Sprache; es handelt sich um eine weibliche Spracherotik. Die arabische Sprache ist Medium der weiblichen Emanzipation und Gegenstand der weiblichen Lust. Hier drückt sich die Forderung nach einem selbstbestimmten Zugang der Frau zur Lust am anderen Geschlecht und der eigenen Sprache aus. Der Mut zur Selbstbestimmtheit der ‚neuen Frau‘ hält aber auch für den ‚neuen Mann‘ ein Versprechen parat: Wenn er sich kitzeln lässt, kann auch er eine neue Lust empfinden. Die weibliche Emanzipation zielt auf eine Neubestimmung der Lust zwischen Mann und Frau.

5.4 Erzähler: Vom Begehren nach Frauen zur Lust an den Wörtern

Körperanthropologie und unendliches Begehren

In der Mitte des zweiten Buches betritt der Erzähler die Bühne und unterbricht die Erzählung al-Fāriyāqs für zwei Reihen von Aufzählungen, die sich über fast 100 Seiten erstrecken und mehr als 1000 Wörter umfassen.²⁰⁴ Die vermeintliche Digression ist das essayistische Herzstück von *as-Sāq*, denn es stellt die im dritten und vierten Buch folgenden Ehedialoge über die Lust auf eine breite anthropologische Grundlage: Erst das Begehren und die Lust machen den Menschen zum Menschen.

Das zweite Buch präsentiert eine Makame, die die Ehe aus religiöser Sicht problematisiert,²⁰⁵ während der nachfolgende Essay des Erzählers die Ehe aus anthro-

202 Vgl. WRIGHT: *A Grammar of the Arabic Language*, Bd. 2, 32–34 (§ 43).

203 Vgl. CHEBEL: *Die Welt der Liebe*, 442.

204 In der Originalausgabe erstrecken sich die drei Kapitel über 85 Seiten und die Anzahl der aufgelisteten Wörter beläuft sich auf 1333 Wörter, vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: *as-Sāq* (1855), 237–322.

205 Diese Makame beschreibt Ehe und Ehescheidung aus Sicht eines Juden, Christen, Muslims und Opportunisten. Konträr zu allen vier Standpunkten vertritt al-Fāriyāq die Ansicht, eine Scheidung sei für Mann und Frau gleichermaßen erlaubt.

pologischer Sicht entproblematisiert.²⁰⁶ Dabei nimmt der Erzähler allerdings eine konsequent androzentrische Position ein, wenn er über den Menschen (*insān*) redet, damit aber nur den Mann (*rağul*) meint.²⁰⁷ So habe Gott die Frau als Beistand des Menschen (d.h. Mannes) gegen seinen Kummer und seine Einsamkeit erschaffen. Während im arabischen Misogynie-Diskurs die Frau der Grund für den Kummer des Mannes ist, stellt dieser Philogynie-Essay die Frau als Heilmittel gegen den Kummer des Mannes dar. Damit liege das männliche Begehren nach einer Frau im Interesse des Mannes, da es den Schmerz an der Welt in Lust verwandeln könne. Der Mann müsse der Frau, so resümiert der Erzähler, hohen Respekt entgegenbringen. Das Begehren und die Lust des Mannes sind hier nicht Hindernisse für die Emanzipation der Frau, sondern motivieren und belohnen den Mann für seine Unterstützung der Frau auf dem Weg der Emanzipation. Im ersten Schritt untersuche ich das große Begehren nach der Frau, im zweiten Schritt die große Lust an den Frauen und im dritten Schritt die Lust an den Wörtern der Frauen.

Der Mensch werde als ein Wesen geboren, das zum Überleben (*ḥaywa*) gewisse Dinge benötige. Zu diesen lebensnotwendigen Bedürfnissen zählen Essen, Trinken, Schlafen und Wärme. Darüber hinaus bedürfe der Mensch Dinge, die zwar nicht überlebensnotwendig, aber unablässig seien „für das Funktionieren seines natürlichen Wesens, damit es nicht Schaden nehme.“²⁰⁸ Dazu zählen Lachen, Rede, Zeitvertreib, das Zuhören von Liedern und „eine Frau zu nehmen“,²⁰⁹ nämlich Heirat beziehungsweise Geschlechtsverkehr. Die Primärbedürfnisse dürfen als anthropologische Konstanten gelten, unter denen allein der Schlaf und die Wärme herausfallen.²¹⁰ Die Sekundärbedürfnisse Lachen, Reden, Zeitvertreib und Gesang sind Teil einer arabisch-islamischen *joie de vivre*, die zu einer eleganten, gebildeten und geselligen Lebensform gehörte.²¹¹ Das letzte und größte Sekundärbedürfnis sei aber

ḥurʿūb
eine junge Frau, geschmeidig und
von schönem Wuchs oder eine
weiche, weißhäutige, füllige und
beleibte junge Frau mit feinem
Körperbau

206 Das folgende 14. Kapitel versteht sich laut Titel als «ما غمض من الفاظ هذه المقامة ومعانيها» (Erklärung der schwierigen Wörter und Bedeutungen in dieser Makame), *as-Sāq* 2.14.1: 186. Allerdings handelt es sich hierbei keineswegs um einen typischen philologischen *šarḥ* (‘Erklärung’), der schwierige Wörter und Bedeutungen erklärt, da keine der aufgelisteten *garīb*-Wörter in der Makame vorkommen, vgl. DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 2.14.1: 423, Endnote 162. Vielmehr werden *faṣīḥ*-Wörter wie *nikāḥ* (‘Ehe’, ‘Geschlechtsverkehr’) erklärt und gegen die christliche Lustfeindlichkeit verteidigt. Der Titel inszeniert hier also eher einen *šarḥ*, der die vorhergehende Makame nur als Anlass nimmt, um eigene Reflexionen über das Thema auszuführen. Zur postklassischen *šarḥ*-Parodie vgl. DAVIES: „al-Shirbīnī“, 373–374; TUTTLE: *Expansion and Digression*, 79–108.

207 In *al-Qāmūs* wird die Frau *expressis verbis* zu *insān* gezählt, vgl. *al-Qāmūs*, 531 (ʿNS).

208 «لتنويع طبعه حتى لا يختل»; *as-Sāq* 2.14.6: 190.

209 «واتخاذ المرأة»; *as-Sāq* 2.14.6: 190.

210 Die Bedeutung des Schlafes kann man aus den *sex res non naturalis* (‘sechs unnatürliche Dinge’) erklären, auf die die Diätetik achtet und zu denen neben Speise und Trank (*cibus et potus*) u. a. auch Schlaf und Wachen (*somnus et vigilia*) zählen. In einem Essay zählt aš-Šidyāq neben Essen und Trinken „die Wärme in der Zeit der Kälte“ («الدء في وقت البرد») zu den grundlegenden menschlichen Bedürfnissen, AŠ-ŠIDYĀQ: „al-Farq“, 137.

211 Vgl. dazu SHURAYDI: *The Raven and the Falcon*, 87–140.

das heterosoziale und heterosexuelle Begehren nach einer Frau. Dieses Begehren sei am wichtigsten, da es am stärksten sei und man es nicht befriedigen könne. Zwar sei der Mann im Stande, eine Zeit ohne die Frau leben, so der Erzähler, dann aber werde das Begehren nach einer Frau stärker als das Bedürfnis nach Essen, Trinken, Schlafen und Wärme.

Die Größe des Begehrens – und damit seine Wichtigkeit – inszeniert der Erzähler über die Enumeration, genauer gesagt über die *Länge* der Enumeration, denn an keiner Stelle in *as-Sāq* finden sich so viele Wortlisten mit so vielen Wörtern. Während man das Begehren nach Essen und Trinken stillen könne, sei das Begehren nach der Frau unstillbar. Außer, der Mann nähme an einer Versammlung (*mağlis*) teil, in der er auf folgende Frauen trafe:

حسنة نظيفة *	امراة وضيئة
حسنة الهيئة *	وهيئة
الجارية المخدرة لم تتزوج بعد *	ومُخبأة
الجارية المهزولة المليحة الخفيفة الروح *	وذئابة
الجارية المليحة *	وجزياً
ضخمة *	وخديبة
الشابة الحسنة الخلق الرخصة او البيضاء اللينة الجسمة اللحيمة الرقيقة العظم *	وخرعوب
	²¹² [...]

eine <i>waḍī'a</i>	eine hübsche, reinliche Frau *
und eine <i>hayyi'a</i>	eine Frau von schönem Wuchs *
und eine <i>muḥba'a</i>	eine im Frauengemach lebende junge Frau, die noch nicht verheiratet ist *
und eine <i>dab'a</i>	eine magere, hübsche junge Frau von liebenswertem Gemüt *
und eine <i>ḡarbā'</i>	eine hübsche junge Frau *
und eine <i>ḥidabba</i>	eine dicke Frau *
und eine <i>hur'ūb</i>	eine junge Frau, geschmeidig und von schönem Wuchs oder eine weiche, weißhäutige, füllige und beleibte junge Frau mit feinem Körperbau *

[...]

Es folgen 219 Wörter für „Arten der Schönheit“²¹³ bei den Frauen, deren Fortsetzung mit 76 Wörtern im vierten Buch erfolgt. Nach Umberto Eco gibt es zwei Arten von enumerativer Länge: eine endliche Liste, die einer Poetik des „everything included“ folgt, und eine quasi unendliche Liste, die einer Poetik des „etcetera“ folgt.²¹⁴ Mit der insgesamt knapp 300 Wörter zählenden Liste sollen keineswegs alle möglichen

²¹² *as-Sāq* 2.14.8: 194.

²¹³ «أنواع الحسن»; *as-Sāq* 5.2.4: 416; zur Fortsetzung vgl. *as-Sāq* 4.16.6–12: 234–242.

²¹⁴ ECO: *The Infinity of Lists*, 7; vgl. dazu auch MAINBERGER: *Kunst des Aufzählens*, 10–11; JUNG: „Length That Matters“; JUNG: „Doing Things With Lists“.

begehrenswerten Frauen aufgelistet werden, denn in *as-Sāq* finden sich ja weitaus mehr Wörter für begehrenswerte Frauen. Statt einer endlichen Liste, beginnt der Erzähler eine prinzipiell endliche, aber empirisch kaum zu zählende und daher unendliche Liste, wie Mainberger es nennt, zu erstellen.²¹⁵ Der Erzähler möchte zwar nur Beispiele aufzählen, aber statt etwa nur drei, sieben, zehn, vierzig oder eine andere symbolische Zahl von Beispielen zu präsentieren, zeigt bereits die kurze exemplarische Liste eine derartige Überlänge, dass man sich die volle Länge der Liste kaum mehr vorzustellen vermag. Durch die vertikale Aufzählungsform der Liste, die besonders viel Platz benötigt, indem sie die Wörter freistellt, wird die Überlänge der Liste auch typographisch unterstützt. Das Ende des Begehrens ist nun für den Leser rezeptionsästhetisch kaum mehr zu erfassen. Die gefühlte Unendlichkeit inszeniert die Unendlichkeit des Begehrens.

Diese Unendlichkeit des Begehrens kann aber auch durch eine andere enumerative Argumentation inszeniert werden, nämlich durch die enumerative Verkettung. Selbst wenn jedes andere Primär- und Sekundärbedürfnis des Mannes befriedigt wäre, fährt der Erzähler fort, würde der Mann immer noch rufen: „Eine Frau! Eine Frau! Wer bringt mir eine Frau?“²¹⁶ Es folgen nun Wortlisten, die die Wortfelder der primären und sekundären Bedürfnisse vermessen und mit der zitierten Begehrensformel in leichten Variationen enden. Zur Verdeutlichung füge ich hier eine Übersicht der enumerativen Argumentationskette des Erzählers ein:

1. Würdest Du, lieber Leser, den Mann in biblisch-koranischen Szenen antreffen,
Aufzählung von 5 biblisch-koranischen Szenen ohne Frauen
dann würde der Mann nach einer Frau schreien.
2. Würdest du den Mann hierhin versetzen,
Liste mit 8 Bezeichnungen für ‚Gärten‘
Liste mit 78 Bezeichnungen für ‚Räume‘ und ‚Gebäude‘ sowie
Eigennamen von Gebäuden
würde er nicht aufhören, nach einer Frau zu rufen.
3. Würdest du den Mann hier absteigen lassen,
Liste mit 14 Eigennamen für schöne Orte sowie Ortsbezeichnungen im Paradies
würde er nicht aufhören, nach einer Frau zu rufen.
4. Würdest du den Mann hier niederlassen,
Liste mit 10 islamischen Ortsbezeichnungen im Paradies
würde er beginnen, nach einer Frau zu rufen.
5. Selbst wenn du ihm diese Wunder zeigtest,
Liste mit 42 Eigennamen oder Bezeichnungen für wundersame Personen,
Tiere oder Dinge
würde er nach einer Frau rufen.

215 Vgl. MAINBERGER: *Kunst des Aufzählens*, 10. Eco spricht in diesem Zusammenhang auch von einem „intolerable swarm“, ECO: *The Infinity of Lists*, 18.

216 «* المرأة * ومن لى بالمرأة *»; *as-Sāq* 2.14.32: 220.

6. Selbst wenn du ihn mit diesen Spielen unterhieltest,
Liste mit 96 Bezeichnungen für ‚Spiele‘
würde er nach einer Frau rufen.
7. Selbst wenn du ihn mit diesen Instrumenten entzücktest,
Liste mit 24 Bezeichnungen für ‚Instrumente‘
würde er nach einer Frau rufen.
8. Selbst wenn du ihm diese Speisen zu essen gäbest,
Liste mit 104 Bezeichnungen für ‚Speisen‘
Liste mit 13 Bezeichnungen für ‚Pilze‘
Liste mit 53 Bezeichnungen für ‚Fische‘
Liste mit 4 Bezeichnungen für ‚Schellfisch‘
Liste mit 14 Bezeichnungen für ‚Brote‘
Liste mit 14 Bezeichnungen für ‚Milchprodukte‘
Liste mit 24 Bezeichnungen für ‚Süßwaren‘
Liste mit 37 Bezeichnungen für ‚Früchte‘
würde er nach einer Frau rufen.
9. Selbst wenn du ihm diese Getränke einschenktest,
Liste mit 34 Bezeichnungen für ‚Getränke‘
würde er nach einer Frau rufen.
10. Selbst wenn du ihm davon zu trinken gäbest,
Liste mit 3 islamischen Bezeichnungen für ‚Wasser‘ und Getränke
aus dem Paradies
Liste mit 7 koranischen Zitaten, die das Paradiesleben beschreiben
wäre er ohne eine Frau nicht zufrieden.

Diese Wortlisten, die sich direkt oder indirekt auf die Primär- und Sekundärbedürfnisse des Menschen (bzw. Mannes) beziehen,²¹⁷ vermessen das männliche Bedürfnis jenseits des Begehrens nach der Frau. Daraus entsteht eine Kette von 18 Listen mit über 550 Bezeichnungen auf mehr als 30 Seiten. Während sich, so der Erzähler, das Begehren nach einer Frau nicht sättigen lässt, wird der Leser durch die enumerative Länge übersättigt.

Dieses starke Begehren des Mannes wird zu einem zentralen Aspekt in der hier entworfenen Anthropologie: „So lange ich ein Mensch bin, brauche ich eine Frau!“²¹⁸ Selbst im Paradies, so der Erzähler, würde ein Mann sich nicht mit den „ewig jungen Knaben“²¹⁹ zufriedengeben, die nach dem Koran die Paradiesbewohner dort

217 Während der Zusammenhang zwischen den Listen und den erwähnten menschlichen Bedürfnissen im Fall der Bezeichnungen für Speisen, Getränke, Instrumente, Spiele offensichtlich ist, so kann im Fall der Bezeichnungen für Räume und Gebäude meiner Ansicht nach das Primärbedürfnis Wärme geltend gemacht werden, im Fall der prächtigen irdischen Gärten und Wunder das Sekundärbedürfnis der Unterhaltung.

218 «فاني ما دمت بشرا لا بد لي من المرأة *»; *as-Sāq* 2.14.43: 234.

219 *Koran*: 48o; ﴿وَلْتَأْنِسْ مَخْلُوقًا﴾; Q 56:17.

bedienen, sondern würde nach einer Frau verlangen – andernfalls möge Gott ihn vor solch einem Menschen bewahren.²²⁰

Das Begehren und, wie ich im nächsten Kapitel zeigen werde, auch die Lust, sind Dreh- und Angelpunkt im Menschen- und Körperverständnis des Textes. Das Begehren ist eine große Motivation für den Menschen, wie die Lust einen großen Empfindungsreichtum gewährt. Anders als bei vielen Intellektuellen der syro-libanesischen *Nahḍa* muss der begehrende und lustvolle Körper nicht katholisch-asketisch oder protestantisch-puritanisch diszipliniert werden. Vielmehr ist der Körper von sich aus moralisch gut, und seine Leiblichkeit spielt eine wichtige Rolle für aš-Šidyāqs Emanzipation der Frauen und Männer.

Apologien des männlichen Begehrens, die die Rechtmäßigkeit, Natürlichkeit und Stärke des Begehrens herausstellen, finden sich viele in der vormodernen arabischen Literatur.²²¹ Eine der frühen Verteidigungen, die in dieser Hinsicht als Vorläufer von *as-Sāq* gelesen werden können, bietet *Kitāb al-Ḥayawān* (Das Buch der Lebewesen) des Universalgelehrten al-Ġāḥiẓ, die später der Metropolit Elias von Nisibis (gest. 1046) in seiner *Risāla fī faḍīlat al-ʿiffa ʿan al-ġimāʿ* (Sendschreiben über den Vorzug der Enthaltsamkeit gegenüber dem Geschlechtsverkehr) aufgriff, um sie zu widerlegen.

Im *Kitāb al-Ḥayawān* lässt der Erzähler in einer Anekdote den greisen Kastraten Abū Mubārak zu Wort kommen.²²² Sollte ein Greis und Kastrat wie er nicht frei von Begehren und Lüsten sein, fragt Abū Mubārak rhetorisch, nicht frei von der Sehnsucht nach Frauen und den Gedanken ans Flirten? Entgegen dieser weitverbreiteten Vorstellung aber, fährt der Kastrat fort, schmelze sein Herz und drehe sein Verstand durch, sobald er nur die Stimme oder das Lachen einer Frau höre. Obwohl er also „jenes Organ abgeschnitten hat, das all die großen Lüste beinhaltet“²²³ und die zu Schmerz, Gefahr und Makel führen, bleibe das Begehren bestehen. Daraus folgert der Erzähler, es sei unmöglich, sich des starken Begehrens (*šahwa*) und Bedürfnisses (*ḥāḡa*) nach einer Frau zu entledigen. Zudem sei Gott viel zu barmherzig und großzügig, als dass er von den Menschen erwartete, auf etwas zu verzichten, „was Er mit ihren Herzen so eng verbunden und in ihnen so tief verankert hat.“²²⁴ Anhand der Nachricht von Abū Mubārak illustriert der Erzähler die Nutzlosigkeit der Kastration als Extremform der Askese, während er zugleich das Begehren und die Lust des Mannes als natürlich, stark und gottgewollt verteidigt. Wie der Erzähler in *as-Sāq* unternimmt er hier eine grundsätzliche Apologie des Begehrens und der Lust, wobei al-Ġāḥiẓ mit seinem Werk aber keineswegs für den Exzess plädiert.

220 Vgl. *as-Sāq* 2.14.85: 286.

221 Viele Beispiele dafür lassen sich etwa in der erotischen Literaturtradition finden, vgl. u. a. AS-SUYŪṬĪ: *al-Wiṣāḥ*. Dabei darf man aber nicht übersehen, dass es auch eine asketische Tradition im Islam gibt, vgl. u. a. GOBILLOT: „Zuhd“.

222 Zur Bedeutung des Kastraten und der Männlichkeit bei al-Ġāḥiẓ vgl. PÖKEL: *Der unmännliche Mann*, 133–223.

223 «قطع ذلك العضو الجامع لكبار اللذات»; AL-ĠĀḤIẒ: *al-Ḥayawān*, 127.

224 «قد وصله بقلوبهم هذا الوصل، وأكده هذا التأيد.»; AL-ĠĀḤIẒ: *al-Ḥayawān*, 128.

Dagegen schreibt Elias von Nisibis in seiner *Faḍīlat al-ʿiffa* explizit gegen Abū Mubārāk und die Schlussfolgerungen des *Kitāb al-Ḥayawān* an. Das dort geschilderte große Begehren des Kastraten sei Ausdruck einer starken animalischen und schwachen rationalen Seele. Statt mit Kastration hätte er die Begierde auf andere Weise bändigen können, etwa durch Vernunft, Gottesfurcht, Armut oder traurige Melodien.²²⁵ Da sexuelle Enthaltsamkeit dem Menschen möglich sei, „ist die Enthaltsamkeit vom Geschlechtsverkehr eine Tugend, die dem Körper und der Seele zuträglich und im Diesseits wie Jenseits nützlich ist.“²²⁶

In der Körperanthropologie in *as-Sāq* führt die Askese zu einer Entstellung des Körpers und damit der Schöpfung Gottes, wie al-Fāriyāq im Kloster ausführt. Das Begehren nach einer Frau sei ein derart wichtiger und starker Bestandteil des menschlichen beziehungsweise männlichen Körpers, dass ein Mann nicht darauf verzichten könne, ohne dabei seine menschliche Natur zu verlieren.

Von der Lust am Körper zur leiblichen Lust

Das Begehren des Erzählers nach Frauen bleibt trotz der gefühlt unendlichen Listen der Frauen ungestillt. Viele Abhandlungen (*rasāʾil*) habe er über die Frauen verfasst, sagt der Erzähler-Autor im Gespräch mit dem Protagonisten, aber „niemals kam es mir in den Sinn, ich erhielte dadurch einen Ersatz für eine derjenigen, die ich beschrieb.“²²⁷ Warum er sie dann überhaupt geschrieben habe? Weil er keine *mubāšara* gefunden habe, keine ‚Beschäftigung‘ beziehungsweise keinen ‚Sex‘, und so seien ihm die Nächte lang geworden. Lese er heute seine Schriften, müsse er über seine damalige „*ṣuḥf al-ʿaql*“ lachen, über seine „Verstandesschwäche“ beziehungsweise über seine „Geistesobszönität“,²²⁸ denn er habe seine Ehre damit der Kritik und dem Tadel seitens der Ehemänner ausgesetzt, die sich über seine Darstellung der Frauen beschwert hätten.²²⁹ Diese selbstironisch zur Schau gestellte Abgeklärtheit und Distanz des Erzähler-Autors zu seinen Schriften lassen sich mehr als eine Verteidigung gegen den Vorwurf des *muḡūn* oder *ṣuḥf* lesen,²³⁰ als dass sie eine Erklärung für die Listen bieten.

Denn wenn auch das Begehren nach Frauen nicht durch die Abhandlungen gestillt wird, bereiten sie doch Lust; sie bieten zwar keine Befriedigung der Motivation,

225 Vgl. ELIAS VON NISIBIS: „Brief über den Vorzug der Enthaltsamkeit“, 41–45, 3–10 (arabische Paginierung); vgl. dazu auch HAU: *Brief über den Vorzug der Enthaltsamkeit*, 12–20.

226 «العفة عن الجماع فضيلة نافعة للجسم والنفس مفيدة في العاجل والآجل.»; ELIAS VON NISIBIS: „Brief über den Vorzug der Enthaltsamkeit“, 95 (arabische Paginierung).

227 «ما خطر ببالى قط انى غوّضت عن واحدة من وصفت *»; *as-Sāq* 2.17.4: 374.

228 Zum *ṣuḥf* als Obszönität vgl. ANTOON: *The Poetics of the Obscene*, 11–17.

229 Vgl. *as-Sāq* 2.17.5: 374.

230 Ein wesentlicher Bestandteil des *muḡūn* ist, dass der *māḡin* sich nicht darum kümmert, was er sagt und tut und auch nicht, was die Leute über ihn sagen, vgl. dazu *al-Qāmūs*, 1233 (MĠN). Indem sich der Erzähler darum kümmert, was die Eheleute sagen, ist er gewissermaßen kein *māḡin*. Zur Abgrenzung und Überschneidung von *muḡūn* und *ṣuḥf* vgl. ANTOON: *The Poetics of the Obscene*, 11–12.

aber das Erlebnis eines Genusses. In vielen Abhandlungen der arabischen Literatur²³¹ werden die Lüste der Welt (*ladḍāt ad-dunyā*) als *expositio* aufgezählt und hierarchisiert und dienen letztendlich als Begründung für die Wichtigkeit des Werkes. In at-Taʿālibī's *Kitāb Man ḡāba ʿanhu al-muṭrib* (Wer den Sänger verpasst hat) heißt es zu Beginn des Kapitels „Fī madḥ as-samā“ (Über das Lob des Musikhörens):

قال بعض الفلاسفة امحات لذات الدنيا اربع * لذة الطعام * لذة الشراب * لذة النكاح * لذة السماع * فاللذات الثلاث الاولى لا
يوصل الى واحدة منها الا بحركة وتعب ومشقة ولها مضار اذا استكثر منها ولذة السماع صافية من التعب خالصة من الضرر *²³²

Einige Philosophen sagen: Es gibt vier irdische Grundlüste der Welt * die Lust an der Speise * die Lust am Getränk * die Lust am Geschlechtsverkehr * die Lust am Musikhören * Die ersten drei Lüste können nur durch Bewegung, Anstrengung und Mühe erreicht werden, zudem sind sie im Übermaß schädlich. Die Lust am Musikhören jedoch ist frei von Anstrengung und Schaden *

In seinem *Kitāb at-ṭabīḥ* (Das Kochbuch) zählt Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Baḡdādī (gest. 1239) sechs Lüste auf, wobei diesmal – was bei einem Kochbuch nicht überraschen mag – die Lust am Essen als die vornehmste gilt.²³³ Die Aufzählung und Hierarchisierung der Primär- und Sekundärbedürfnisse in *as-Sāq* und ihre anschließende Enumeration ist nicht nur eine Inszenierung der Unendlichkeit des *Begehrens*, sondern auch eine Inszenierung der *Lüste* in Listen, bei der die Lust an den Frauen den größten und wichtigsten Platz einnimmt.

Die Lust an den Frauen richtet sich in der Wortliste vornehmlich auf das Aussehen der Frauen und ganz besonders auf ihre Figur. Am häufigsten ist hier das vor- und frühislamische Schönheitsideal einer äußerst fülligen, wohlbeleibten Frau anzutreffen, aber auch das spätere abbasidische Schönheitsideal der schlanken, strammen Frau, seltener jedoch das Schönheitsideal der dünnen Frau.²³⁴ Eine besondere Aufmerksamkeit erfährt der füllige Hintern, der, zusammen mit einer schmalen Taille, von der frühislamischen Zeit bis in die Neuzeit als ein sehr erotisches und wenig tabuisiertes Körperteil galt.²³⁵ Daneben besitzen die aufgezählten Frauen in *as-Sāq* meist eine helle Hautfarbe,²³⁶ gelegentlich eine zarte Haut,²³⁷ sind reinlich und sau-

231 Solche Aufzählungen finden sich auch in der erotischen Literatur, etwa in as-Suyūṭī's *Nawāḍir al-ayk fī maʿrifat an-nayk* (Die schönsten Seiten der Fruchtbarkeit. Wissenswertes über den Geschlechtsverkehr), der diesem Thema ein eigenes Kapitel widmet, vgl. AS-SUYŪṬĪ: *Nawāḍir al-ayk*, 36–40.

232 AT-TAʿĀLIBĪ: *Man ḡāba ʿanhu al-muṭrib*, 93.

233 Vgl. VAN GELDER: *Of Dishes and Discourse*, 1.

234 Vgl. dazu AL-MUNAĞĠID: *Ġamāl al-marʿa*, 105–106; AL-ĠĀḤIẒ: „an-Nisā“, 158–159; PELLAT: *Ara-bische Geisteswelt*, 416–417.

235 Vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 309–314.

236 Die weiße Hautfarbe gilt fast durchgängig als Schönheitsideal, vgl. AL-MUNAĞĠID: *Ġamāl al-marʿa*, 85–89; vgl. dazu auch den ‚Kanon weiblicher Schönheit‘ in AL-MUNAĞĠID: *Ġamāl al-marʿa*, 109; zu den Eigenschaften des hellhäutigen Gesichts vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 218–227.

237 Zur zarten Haut, die besonders in der frühabbasidischen Liebesdichtung betont wird, vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 322–326; AL-MUNAĞĠID: *Ġamāl al-marʿa*, 110.

ber und haben vor allem einen wohlduftenden Atem,²³⁸ sind von großem Wuchs²³⁹ und fast ausnahmslos jung, sofern das Alter erwähnt wird. Eine typische weibliche Schönheit ist etwa die *‘abhara*, „eine Frau mit zarter hellweißer Haut, beleibt und mit fülligem Körper, wie [das Synonym] *‘abhar*, und bezeichnet eine, die alle Schönheit bezüglich Körper und Wuchs in sich vereint.“²⁴⁰ Gelegentlich werden auch Besonderheiten beschrieben, die oft aber nicht aus dem üblichen Schönheitsideal fallen, etwa die *mufallaḡāt al-asnān* („eine Frau, deren Zähne [leicht] auseinanderstehen“).²⁴¹ Weitaus seltener, als man vermuten könnte, werden hier körperlich-sexuelle Eigenschaften erwähnt, wie etwa eine *ḥārūq*, die „eine gepriesene Eigenschaft bei der Frau während des Geschlechtsverkehrs“ hat, nämlich eine heiße erregte Frau, die den Mann mit ihrer engen Scheide fest packt,²⁴² aber auch andere Eigenschaften, wie eine schöne Stimme, sind sehr selten.²⁴³ Die Liste reproduziert also vornehmlich Arten einer *sichtbaren* Schönheit. Neben den lobenswerten körperlichen Eigenschaften spielen die lobenswerten geistigen und sozialen Fähigkeiten so gut wie keine Rolle, was verwundern mag, da al-Fāriyāqīya ausschließlich über ihre geistigen und sozialen Eigenschaften und niemals über ihre körperlichen Eigenschaften dargestellt wird.²⁴⁴ Nur äußerst selten tauchen in der Liste Frauen wie *barī’a* auf, „eine Frau, die an Schönheit und Geist herausragt“,²⁴⁵ oder *lā’a*, „eine Frau, die mit dir flirtet, dich aber nicht heranlässt.“²⁴⁶

Mit dieser Liste der Wörter der Frauen ruft der Erzähler die Frauen vor seinem inneren Auge auf und erwähnt ihre Bezeichnungen. Nach der Lusttheorie von al-Fāriyāqīya handelt es sich um die Lust durch Vorstellung und Erwähnung, die durch den lexikalischen Reichtum der arabischen Sprache auf diesem Gebiet einen epistemologischen und ästhetischen Reichtum bietet. Es ist eine spracherotische Sammlung möglicher männlich-heterosexueller Lust an der Frau in der arabischen Sprache.

In der arabischen erotischen Literatur spielen solche spracherotischen Sammlungen bis in die postklassische Zeit eine große Rolle. Das wohl wichtigste Werk in diesem Zusammenhang ist Ḡalāladdīn as-Suyūṭī bereits erwähnte postklassische

238 Zum Wohlgeruch vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 326–328.

239 Vgl. AL-MUNAĞĠID: *Ġamāl al-mar’a*, 89–91.

240 «وعبرة الرقيقة البشرة الناصعة البياض والسمينة الممتلئة الجسم كالعبر والجامعة للحسن في الجسم والخلق» *as-Sāq* 2.14.17: 204.

241 Vgl. dazu AL-MUNAĞĠID: *Ġamāl al-mar’a*, 100; zum Schönheitsideal der Zähne im Allgemeinen vgl. AL-MUNAĞĠID: *Ġamāl al-mar’a*, 99–101; BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 298–303; vgl. auch *as-Sāq* 2.14.11: 198.

242 Vgl. *as-Sāq* 2.14.25: 212; *al-Qāmus*: 873 (*ḤRQ*); vgl. dazu auch DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 1.1.6: 325, Endnote 47.

243 Zum selten erwähnten Ideal einer schönen Stimme vgl. BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 330–331.

244 Dies geht mit einer generellen Zurückhaltung der Eheschrift *as-Sāq* in Bezug auf alle persönlichen und intimen Details einher. Wie bereits bemerkt, wird der eheliche Geschlechtsverkehr oder auch nur das Vorspiel, Küssen oder Streicheln des Ehepaars an keiner Stelle im Werk erwähnt. Es entsteht eine Diskrepanz zwischen einer sexuell expliziten allgemeinen Darstellung von Frauen und einer sexuell diskreten persönlichen Darstellung der Ehefrau, die in den persönlichen Schutzraum der Ehe nicht eindringt.

245 «فائقة الجمال والعقل» *as-Sāq* 2.14.22: 210.

246 «التي تغار لك ولا تمكّنك» *as-Sāq* 2.14.23: 210.

Kompilation *al-Wiṣāḥ fī fawā'id an-nikāḥ*. Darin fasst der Vielschreiber as-Suyūṭī einerseits die ihm bekannten erotischen Traktate über die, wie er sagt, Kunst des Geschlechtsverkehrs (*fann an-nikāḥ*) zusammen, andererseits vereint er hier seine bisherigen Schriften zu diesem Thema.²⁴⁷ Das apologetische Material ‚über die Vorzüge des Geschlechtsverkehrs‘ ordnet er durchaus hierarchisch in sieben Kapiteln an, nämlich 1.) Hadithe und Berichte (*āṭār*), 2.) Lexikographie, 3.) Anekdoten- und *aḥbār*-Literatur, 4.) *sağ* und Dichtung, 5.) Anatomie, 6.) Medizin und 7.) Geschlechtsverkehr. Das prominente Kapitel über die Lexikographie verweist auf die Arbeiten von aṭ-Ta'ālībī, Ibn Qitā' (gest. 1155) und al-Firūzābādī. Zwar konnte er nach eigenen Angaben al-Firūzābādīs erotologisches Traktat, womit wahrscheinlich die verloren gegangene Schrift *Asmā' aṣ-ṣirāḥ fī asmā' an-nikāḥ* (Deutliche Wörter. Über die Bezeichnungen des Geschlechtsverkehrs)²⁴⁸ gemeint ist, nicht einsehen, hat sich dafür aber umso umfassender aus al-Firūzābādīs Wörterbuch *al-Qāmūs al-muḥīṭ* bedient. Mit Ausnahme der knapp 500 von Ibn Qitā' übernommenen Wörter stammen viele der restlichen 1000 Wörter aus *al-Qāmūs*, wie der Text explizit herausstellt. In diesem Sinne sind as-Suyūṭī im 15. Jahrhundert und aṣ-Šidyāq im 19. Jahrhundert ‚Perlentaucher‘, die in al-Firūzābādīs *al-Qāmūs* nach den Wörtern der Frauen suchen.

Während sich *al-Wiṣāḥ* sehr stark auf den Geschlechtsverkehr und die Geschlechtsteile fokussiert, hat aṣ-Šidyāqs Liste der schönen weiblichen Körper thematisch mehr mit as-Suyūṭīs *al-Yawāqīt aṭ-ṭamīna fī ṣifāt as-samīna* (Kostbare Edelsteine. Über die Eigenschaften der fülligen Frau) gemein, ein erotisches Kompendium, das auf korpulente Frauen eingeht und deren Wörter, Anekdoten und Verse zusammenstellt.²⁴⁹ Dagegen beschränkt sich *as-Sāq* allein auf die Wörter und isoliert sie von den kontextualisierenden und historisierenden Anekdotenüberlieferungen und Belegversen: *as-Sāq* entblößt die nackten Wörter, ohne dabei aber zu einem lexikographischen Thesaurus zu werden. All die Entblößungen sind eingeordnet in eine Verteidigung des Begehrens, der Lust und des Körpers.

nikāḥ

Geschlechtsverkehr; Ehe

247 Vgl. AS-SUYŪṬĪ: *al-Wiṣāḥ*, 34–35. Zu den kompilierten Werken und benutzten Quellen zählen u. a. at-Tiğānīs (gest. ca. 1311) *Tuḥfat al-ʿarūs wa-mutʿat an-nufūs* (Das Kleinod des Bräutigams und die Freuden der Seele), aṭ-Taʿālībīs *Fiqh al-luḡa* und die Wortsammlung von Ibn Qitāʿ (gest. 1155), vgl. AS-SUYŪṬĪ: *al-Wiṣāḥ*, 91. In seinem Werk bringt er damit seine Vorarbeiten *al-lfṣāḥ fī asmāʿ an-nikāḥ* (In klaren Worten. Über die Begriffe des Geschlechtsverkehrs), *al-Yawāqīt aṭ-ṭamīna fī ṣifāt as-samīna* (Kostbare Edelsteine. Über die Eigenschaften der fülligen Frau) und *Mabāsīm al-malāmiḥ wa-mabāsīm aṣ-ṣabāḥ fī mawāsīm an-nikāḥ* (Lächeln des Gesichts, Lächeln des Morgens. Über die Zeiten für den Geschlechtsverkehr) zusammen. Zu as-Suyūṭīs erotischen Schriften vgl. v. a. HÄMEEN-ANTTILA: „Al-Suyūṭī and Erotic Literature“.

248 Vgl. dazu STROTMANN: *al-Firūzābādī*, 199–200. Strotmann gibt *nikāḥ* hier als „marriage“ wieder, wobei hier wahrscheinlich (ehelicher) ‚Geschlechtsverkehr‘ gemeint ist. al-Firūzābādīs andere, ebenfalls verloren gegangene Schrift zu diesem Thema zählt junge Frauen in Bezug auf die Menstruation auf, vgl. STROTMANN: *al-Firūzābādī*, 198–199.

249 Hier ist besonders das lexikographische Kapitel relevant, das viele erotische Wörter der Frauen aus *al-Qāmūs* aufzählt, die auch in *as-Sāq* aufgezählt werden, vgl. AS-SUYŪṬĪ: *al-Yawāqīt aṭ-ṭamīna*, 41–72.

Doch die Entblößung der Wörter verfährt nicht nur über die Enumeration, sondern entfaltet sich auch in spielerisch-ernsten Wortanalysen. So wie er *zawāḡ* (‚Eheschließung‘),²⁵⁰ *dubr* (‚Hintern‘)²⁵¹ und *imra’a* (‚Frau‘)²⁵² auseinandernimmt, so verfährt er auch mit dem Wort *nikāḥ*, das ‚Ehe‘ und (ehelicher) ‚Geschlechtsverkehr‘ bedeutet. In vorislamischer Zeit, so räsoniert der Erzähler, habe es bei den Arabern unabhängig von der Ehe ‚Geschlechtsverkehr‘ bedeutet, während es mit dem Islam auch die Bedeutung ‚Ehe‘ angenommen habe, in der es bis heute im islamischen Recht verwendet werde.²⁵³ Dagegen würden sich viele Christen, wie der Erzähler betont, vehement gegen die Verwendung dieses Wortes wehren.²⁵⁴ Hinter dieser Wortreflexion steht eine in *as-Sāq* öfters auftauchende Apologie der arabischen Wörter gegenüber einem christlich moralisch-religiös begründeten Purismus, der bestimmte Wörter der arabischen Sprache ablehnt. In einer Linie mit al-Ġāḥiẓ’ bereits erwähntem Diktum, jedes Wort der alten Araber (‘*arab*’) dürfe und solle man auch benutzen,²⁵⁵ argumentiert *as-Sāq* dafür, Wörter der männlichen und weiblichen Geschlechtsteile ohne Erröten auszusprechen, wie dies ein frommer und angesehener christlicher Diakon tue, der dem Erzähler-Autor bekannt sei.²⁵⁶ Das Herausstellen (*ibrāz*) der Wörter ist eine lexikalische Legitimierung der Wörter und eine kulturelle Legitimierung ihrer Bedeutungen.

Doch gebe es gute Gründe, so fährt der Erzähler fort, warum das Wort *nikāḥ* bei den Gelehrten so geschätzt sei, und führt historische, religiöse, naturphilosophische, mystische, metathetische, lautsymbolische und rhetorische Gründe an.²⁵⁷ Als lautsymbolischen Grund nennt er die „Leichtigkeit des Lautbilds und seine Süße“,²⁵⁸ was sich als motorisch-ästhetische Bewegung des Mundes bei der Artikulation verstehen lässt, als phono-ästhetische Dimension des Wortklangs oder als lautsymbolische Bedeutung einzelner Buchstaben für die Konstitution der Wortbedeutung, wie es Ibn Ġinnī angedacht und aš-Šidyāq später weitergeführt hat.²⁵⁹ Vielleicht lässt sich

250 Vgl. *as-Sāq* 2.14.1: 186.

251 Vgl. *as-Sāq* 3.5.13–14: 148.

252 Vgl. *as-Sāq* 2.14.87: 288.

253 Zu dieser Diskussion vgl. auch AS-SUYŪṬĪ: *al-Wiṣāḥ*, 120–121 u. Fußnoten.

254 In den maronitischen Texten wird statt *nikāḥ* häufig *zawāḡ* o. ä. gebraucht, so etwa im Konzil von Qannūbīn (1580), vgl. dazu FEGHALI: *Histoire du droit de l’Église maronite*, 188–196, vgl. v. a. 188, Fußnote 1.

255 Vgl. AL-ĠĀḤIẒ: „Mufaḥarāt al-ḡawārī wa-l-ḡilmān“, 93.

256 Vgl. *as-Sāq* 1.1.6: 40; vgl. dazu auch *as-Sāq* 1.2.7: 68; *as-Sāq* 3.5.7–21: 138–156; für eine Analyse der letzten Textstelle vgl. Kap. 6.3.

257 Das Wort sei bereits in der vorislamischen Zeit verwendet worden, dem historisch-mythischen Ursprungszeitalter der arabischen Kultur. Es werde im Koran erwähnt, vgl. dazu v. a. Q 4 *an-Nisā’* (‚Die Frauen‘), allerdings nur als Verb, nicht als Substantiv. Es habe vier Buchstaben wie die vier naturphilosophischen Elemente und diese zählten zu den sogenannten ‚geheimnisvollen Buchstaben‘, die am Anfang mancher Koransuren stehen. Lese man *nikāḥ* rückwärts als *ḥākin*, dann bestehe es aus zwei ehrenwerten Wörtern, nämlich *ḥā* (yyin) (‚lebendig‘) und *kun* (‚sei!‘), was auf Gott hinweise; vgl. *as-Sāq* 2.14.3: 188; vgl. dazu auch DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 2.14.3: 424, Endnote 171.

258 «خفة اللفظ وحلاوته»; *as-Sāq* 2.24.3: 188.

259 Vgl. dazu Kap. 6.1 u. 6.2. Für den Buchstaben *ḥā*, mit dem *nikāḥ* endet, führt Ibn Ġinnī eine Heiserkeit (*ṣaḥal*) an, die u. a. den Pranken des Löwen ähnelt, wenn sie in die Erde ‚eindringen‘ (*ḡāra*), vgl. IBN

dieser Grund gar als „Schreiben mit lauter Stimme“ im Sinne von Roland Barthes verstehen, der dazu in *Le plaisir du texte* schreibt:

Bezüglich der Klänge der Sprache ist *das Schreiben mit lauter Stimme* nicht phonologisch, sondern phonetisch; sein Ziel ist nicht die Klarheit der Botschaften, das Theater der Emotionen; es sucht vielmehr (aus einer Perspektive der Wollust) nach triebbedingten Zwischenfällen, nach von Haut überzogener Sprache, nach einem Text, in den man das Korn der Kehle, die Patina der Konsonanten, die Lüstertheit der Vokale, eine ganze Stereophonie, die tief ins Fleisch reicht, hören kann: das Artikulieren von Körper und Sprache, nicht von Sinn, von Sprachweise.²⁶⁰

Diese Verbindung von Körper und Sprache ist fühlbar bei der rhetorischen Begründung des Wortes *nikāḥ*. So führt der Erzähler aus, die erste Hälfte des Wortes verweise auf die zweite Hälfte und umgekehrt, nämlich *nik* (‚Fick!‘) auf *āḥ* (‚Aaaaah‘), der Akt auf die Lust und die Lust auf den Akt. Es handelt sich hier um eine Lust am Geschlechtsakt wie am Sprechakt. Mit Roland Barthes kann man hier von einem lauten Schreiben eines Wortes sprechen, einer Schreibbewegung, die ganz nah an die Wörter heranzoomt, dabei die eigentliche Bedeutung verfremdet und stattdessen den Blick auf die Materialität der Sprache und die Sprache der Leiblichkeit lenkt. Die Erfahrung des Geschlechtsverkehrs ist hier eine leibliche und sprachliche Erfahrung. Die spracherotische Entblößung des Wortes *nikāḥ*, so kann man hier essayistisch Barthes weiterschreiben, zerbeißt die klassische Morphologie (Verbalsubstantiv 3. Stamm), die obligatorische Wurzel (*NKḤ*) und lexikalisierte Bedeutung (Ehe/Geschlechtsverkehr); stattdessen lutscht sie die Buchstaben aus (Lautsymbolismus), horcht klopfend den etymologischen Stamm (*NK*)²⁶¹ ab, schmeckt der Endung nach (*āḥ*) und öffnet damit die konventionelle und verwendete Bedeutung von *nikāḥ*, ohne sich in einer radikalen Lexemautonomie zu verlieren, die das Wort arbiträr desemantisiert: Aus einem juristischen *terminus* wird ein lustvoller Wortlaut. Damit verschiebt sich der Fokus vom begehrten Körper der Frauen über die Lust an den Frauen nun hin zu einer Leiblichkeit beim Aussprechen, Aufzählen und Aufschreiben der Wörter der Frauen; es ist die leibliche Entspannung (*āḥ*) sowie Leichtigkeit und Süße beim Akt des Sprechens. Als Übergang zu einer genaueren Analyse von Lust und Wollust in *as-Sāq* möchte ich hier mit Barthes’ Beschreibung des Reinzoomens

ĞINNĪ: *al-Ḥaṣāʾiṣ*, Bd. 2, 163. Währenddessen schreibt aš-Šidyāq dem Buchstaben *hāʾ* eine gewisse ‚Weite‘ zu, vgl. *as-Sāq* o.2.4: 8–10, wie sie im Wortlaut motorisch-sensuell durch den Langvokal *alif* gegeben ist und wie sie hier lautsymbolisch als Penetration ausgedeutet werden könnte.

260 BARTHES: *Die Lust am Text*, 83–84, kursiv in der Übersetzung. „Eu égard aux sons de la langue, l’écriture à haute voix n’est pas phonologique, mais phonétique; son objectif n’est pas la clarté des messages, le théâtre des émotions; ce qu’elle cherche (dans une perspective de jouissance), ce sont les incidents pulsionnels, c’est le langage tapissé de peau, un texte où l’on puisse entendre le grain du gosier, la patine des consonnes, la volupté des voyelles, toute une stéréophonie de la chair profonde: l’articulation du corps, de la langue, non celle du sens, du langage.“ BARTHES: *Le plaisir du texte*, 104–105, kursiv im Original.

261 Zu aš-Šidyāqs Theorie der Zweiradikalität des arabischen Verbs vgl. Kap. 6.1.

in das Wort enden. Das vokale Schreiben (oder laute Schreiben) nimmt im Film nur den Ton der Sprache „aus größter Nähe“ auf,

in ihrer ganzen Materialität, in ihrer Sinnlichkeit, den Atem, die Rauheit, die Fleischlichkeit der Lippen, die die ganze Präsenz der menschlichen Schnauze hören lässt [...], und schon gelingt es ihm, das Signifikat in weite Ferne zu rücken und den anonymen Körper des Schauspielers sozusagen in mein Ohr zu werfen: Das körnt, das knistert, das streichelt, das schabt, das schneidet: das lüstet.²⁶²

Lust, Wollust, Exzess

Essen, Geselligkeit, Lachen, Musik, Dichtung, Sex und Sprache gelten in *as-Sāq* als unterschiedliche *Gegenstände* der Lust. In dieser Weise kann man gegenstandsbezogen von den Lüsten des Essens, der Geselligkeit, des Lachens, der Dichtung, des Sexes und der Sprache sprechen. Zugleich wird Lust in *as-Sāq*, unabhängig vom Gegenstand, in unterschiedlicher Weise empfunden. Wie lassen sich unterschiedliche *Strukturen* der Lust analysieren, wie kann man also strukturbezogen von unterschiedlichen Lüsten sprechen?

An dieser Stelle möchte ich aš-Šidyāqs *as-Sāq* in einen Dialog mit Roland Barthes' *Le plaisir du texte* bringen, das sich mit der Lust am Lesen, am Text und damit an der Sprache auseinandersetzt. Darin nimmt Barthes eine Differenzierung des Genusses zwischen Lust (*plaisir*) und Wollust (*jouissance*) vor, die eine hauchdünne, aber wesentliche Unterscheidung zwischen Lusterfahrung und Verlusterfahrung in aš-Šidyāqs exzentrisch-exzessivem Werk spürbar macht.

Roland Barthes veröffentlicht *Le plaisir du texte* 1973 im Umfeld der poststrukturalistischen Tel-Quel-Gruppe, setzt dabei seinen Fokus nicht auf das freie Spiel der Signifikanten und deren unendliche immaterielle Verweiskette, sondern auf „das Spiel zwischen dem Körper und der Schrift in seiner Geschichtlichkeit.“²⁶³ Wie Hélène Cixous interessiert er sich als Zeichentheoretiker bereits sehr früh für das Zeichen, die Schrift und ihre Schreibung des Körpers.²⁶⁴ Während Cixous die subversive Wirkung des (weiblichen) Körpers in den Vordergrund stellt, untersucht Barthes die Leiblichkeit des Lesens. Ist der zentrale Begriff für Cixous das *voler* (‚fliegen‘ / ‚stehlen‘), so dreht sich Barthes' Text um den Begriff des *jouir* (‚Genuss empfinden‘ / ‚einen Orgasmus haben‘), woraus er, ganz ähnlich wie Cixous, einen bewusst essayistisch-oszillierenden Text über die Lust und voll der Lust verfasst:

262 BARTHES: *Die Lust am Text*, 84. „dans leur matérialité, dans leur sensualité, le souffle, la rocaille, la pulpe des lèvres, toute une présence du museau humain [...], pour qu'il réussisse à déporter le signifié très loin et à jeter, pour ainsi dire, le corps anonyme de l'acteur dans mon oreille: ça granule, ça grésille, ça caresse, ça rape, ça coupe: ça jouit.“ BARTHES: *Le plaisir du texte*, 105.

263 ETTE: „Kommentar“, 139.

264 Das gegenwärtige Interesse am Körper und den Affekten, manchmal *corporeal turn* genannt, denkt den Poststrukturalismus in dieser Weise weiter. In der Arabistik ist hier El-Ariss' Werk wegweisend, vgl. EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 4–8.

Text der Lust: der befriedigt, erfüllt, Euphorie erzeugt; der von der Kultur herkommt, nicht mit ihr bricht, gebunden an eine *behagliche* Praxis der Lektüre. Text der Wollust: der in den Zustand des Sichverlierens versetzt, der Unbehagen auslöst (vielleicht bis zu einem gewissen Überdruß), die historischen, kulturellen, psychologischen Grundfeste des Lesers, die Konsistenz seiner Vorlieben, seiner Werte und seiner Erinnerungen erschüttert, seine Beziehung zur Sprache in eine Krise stürzt.²⁶⁵

Barthes unterscheidet Lust²⁶⁶ in *plaisir* („Lust“, „Freude“) und *jouissance* („Genuss“, „Orgasmus“) und damit in eine behagliche, maßhaltende, genüssliche Lust und eine gefährliche, maßlose, schmerzhaftige Wollust, die aus dem erträglichen Genuss einen unerträglichen Genuss macht. Es handelt sich also zunächst um eine Gegenüberstellung von disziplinierter Lust und undisziplinierter Wollust, von Maß und Exzess. Während die maßhaltende Lust in ihrer Wirkung affirmativ sei, also die Sprache, Gesellschaft oder Kultur letztendlich bestätige, überschreite die maßlose Wollust die Grenzen der Sprache, Gesellschaft oder Kultur und sei damit destruktiv.²⁶⁷ Dabei besteht für Barthes nicht ein gradueller Unterschied zwischen der Lust, die zur Wollust werden kann, sondern ein essenzieller Unterschied, den er als Riss oder Bruch bezeichnet. Die Lust ist legitim und damit sagbar, während die Wollust illegitim und damit unsagbar wird: Wollust öffnet den unter-sagten/un-sagbaren, den unmöglichen Raum.²⁶⁸

In aš-Šidyāqs *as-Sāq* lassen sich disziplinierte Lust als auch exzessive Wollust beim Erzähler verorten. Während das Empfinden der Lust an Essen, Musik und Geselligkeit, nach der Körperanthropologie des Erzählers, die Menschlichkeit des Menschen affirmiert, so gefährdet hingegen die Wollust, wie man mit Barthes sagen könnte, die Souveränität des Menschen gegenüber seinem Körper. Gleich zu Beginn erwähnt das lyrische Autor-Ich die Entstehung des Werkes aus einer *tour de force* der Lust.

ور شعثُ الدَّاءِ قُبيلَ نتاجه [أي نتاج الساق] حتى إذا باشرت عدت نَشوفا²⁶⁹

265 BARTHES: *Die Lust am Text*, 23, kursiv in der Übersetzung. „Texte de plaisir: celui qui contente, emplit, donne de l’euphorie; celui qui vient de la culture, ne rompt pas avec elle, est lié à une pratique *confortable* de la lecture. Texte de jouissance: celui qui met en état de perte, celui qui déconforte (peut-être jusqu’à un certain ennui), fait vaciller les assises historiques, culturelles, psychologiques, du lecteur, la consistance de ses goûts, de ses valeurs et de ses souvenirs, met en crise son rapport au langage.“ BARTHES: *Le plaisir du texte*, 25–26, kursiv im Original.

266 Als Überbegriff für *plaisir* und *jouissance* dient Barthes in bewusst nicht systematisierender Weise der auch im Titel gebrauchte Begriff *plaisir*, den er nicht immer für terminologisch scharf von *jouissance* abgrenzbar hält, vgl. dazu BARTHES: *Die Lust am Text*, 12, 29–30; vgl. auch ETTE: „Kommentar“, 228–229.

267 Vgl. BARTHES: *Die Lust am Text*, 23–24.

268 Vgl. BARTHES: *Die Lust am Text*, 30–32; zu den Bezügen zur Psychoanalyse vgl. ETTE: „Kommentar“, 181–183.

269 *as-Sāq* o.4.6: 24.

Ich schwitzte voller Lüste kurz vor seiner [d.h. *as-Sāqs*] Erzeugung,
so sehr, dass ich ganz ausgelaugt war, als ich es trieb / mich mit ihm beschäftigte.

Die Lust ist hier nicht allein eine disziplinierte Lust, sondern geht über in eine unkontrollierbare Wollust, die erschöpft und auslaugt und ihm die Kontrolle über den eigenen Körper raubt wie beim Orgasmus, auf den diese Verszeile anspielt.²⁷⁰ Die Wollust als Überschreitung, Erschöpfung und Riss wird überall dort in *as-Sāq* inszeniert, wo der Text in Maßlosigkeit abzugleiten droht, während diese Maßlosigkeit zugleich vom Text problematisiert wird. Dies gilt besonders für die Enumeration der Wörter. Am Anfang des Werkes rechtfertigt der Erzähler die Aufzählung von mehr als 60 onomatopoetischen Wörtern, da sie die Geschichte sinnvoll kommentieren und dem Leser Freude bereiten.²⁷¹ Am Ende des Werkes distanziert sich der Erzähler-Autor ironisch von dem zu groß geratenen Werk, mit dem der kleinwüchsige Protagonist den Erzähler und Leser gelangweilt habe.²⁷² So sehr diese Problematisierungen einerseits Länge legitimieren, so sehr machen sie andererseits den Leser just damit immer wieder auf die Maßlosigkeit aufmerksam. An einigen Stellen jedoch, und das ist ein Novum für das arabische 19. Jahrhundert der Disziplin, *feiert* der Text die Maßlosigkeit. Diese Maßlosigkeit wird am deutlichsten im Essay des Erzählers über die Frauen und die Vorzüge des Geschlechtsverkehrs.

Mit dem Beginn der Wortliste für die Arten weiblicher Schönheit kommt der Erzähler auf mehr als 10 Seiten und mehr als 200 Wörter, bis er zusammenbricht und nicht mehr kann:

وسياقي تمة وصف الحسان في الفصل السادس عشر من الكتاب الرابع اذ لم يبق لي من حراك وقوة لذلك واحسب القارى
نظيرى * 273

Die Beschreibung der schönen Frauen wird in Kapitel sechzehn, viertes Buch, fortgesetzt, denn ich habe dafür keine Energie und Kraft mehr; ich schätze, dem Leser geht es ebenso wie mir.

270 Davies übersetzt hier: „And I sweated with pleasure just before it was born, / so much that when I ejaculated the book, I was left drained“. *as-Sāq* 0.4.7: 25. Im Kontext der Verszeile beschreibt das lyrische Autor-Ich die Entstehung des Werkes *as-Sāq*. Demnach habe er sich ein Jahr in Gedanken mit dem Werk beschäftigt, bevor er es in drei Monaten niedergeschrieben habe. Die Entstehung des Werkes wird in unterschiedlicher Weise als körperliche ‚Austreibung‘ beschrieben, als Gebären eines Kindes, Ausscheiden von Kot, Schnäuzen von Rotz und Ausspucken von Speichel. All diese körperlichen Austreibungen – und ganz besonders die Geburt – beinhalten ein Moment des körperlichen Kontrollverlusts. Über die Doppelbedeutung von *bāšara* als ‚Geschlechtsverkehr haben‘ und ‚sich beschäftigen mit‘ wird hier indirekt auf einen sexuellen bzw. kreativen Orgasmus angespielt. Die Lüste beziehen sich aber auf die Zeit vor der ‚Erzeugung‘ bzw. ‚Niederschrift‘ des Werkes, vgl. *as-Sāq* 0.4.7: 24.

271 Vgl. *as-Sāq* 1.4.7: 90; vgl. u. a. auch *as-Sāq* 0.4.12: 28; *as-Sāq* 1.1.7: 46–48; *as-Sāq* 3.19.18: 342; vgl. dazu JUNGE: „Length That Matters“.

272 Vgl. *as-Sāq* 4.20.1: 308.

273 *as-Sāq* 2.14.30: 218.

Hier ist die Lust noch vorhanden, doch sie geht über das Vermögen und Erträgliche hinaus. Sie schlägt in eine Wollust um, die nach Barthes aus der behaglichen Freude einen neurotischen Schmerz macht.²⁷⁴ Doch der Erzähler beendet damit die Aufzählung der Wörter der Frauen nicht, sondern verschiebt sie nur auf später. Und er beendet auch nicht die Aufzählung der Wörter, denn bereits auf der nun folgenden Seite²⁷⁵ beginnt er mit einer Kette von 20 Wortlisten über 30 Seiten mit über 550 Wörtern: Das ist keine behagliche Lust, das ist Wollust – er ist „lost in lists“.²⁷⁶ Doch der Erzähler bemerkt das und gesteht am Ende des Kapitels: „Vielleicht ist meine Rede über die Frauen zu lang geworden“.²⁷⁷ Er verschiebt seine Rede über die Frauen an einen anderen Ort und fügt ein Pausenkapitel mit 65 Punkten ein:²⁷⁸ Es ist das Gegenteil der enumerativen lexikographischen Überfülle, es ist eine schriftbildliche Leerstelle.

Im folgenden Kapitel gehorcht dem Erzähler aber der Stift nicht mehr²⁷⁹ und er lässt – allen Vorsätzen und Erkenntnissen zum Trotz – nicht ab vom Frauenthema, sondern kommt wieder darauf zurück, und zwar mit einer Kette von fünf Wortlisten über knapp 30 Seiten mit mehr als 550 Wörtern. Der nicht gehorchende Stift ist eine Verkörperung des Körpers beim Schreiben: Wie ihm bei einer impertinenten Digression der Stift ausrutscht,²⁸⁰ so gehorcht ihm bei einer wollüstigen Aufzählung der Stift und der Körper nicht. Die Wollust am Text ist hier für Barthes „jener Augenblick, in dem mein Körper seinen eigenen Ideen folgt – denn mein Körper hat nicht dieselben Ideen wie ich.“²⁸¹ Damit überreizt er die Lust des Lesers, er überstrapaziert seine Geduld, überfordert seine Aufmerksamkeitsspanne und befiehlt ihm dennoch, jedes einzelne Wort zu lesen. Eine Anleitung zur Langweile? „Die Langweile ist nicht weit von der Wollust entfernt“, so Barthes. „Sie ist die Wollust von den Ufern der Lust aus gesehen.“²⁸²

Damit feiert *as-Sāq* mit *einigen* Passagen den Kontrollverlust, die Maßlosigkeit und die Wollust. Die Exzentrik von *as-Sāq* innerhalb des 19. Jahrhunderts besteht in dieser Apologie des Exzesses. Es ist aber keine absolute Apologie des Exzesses, denn dieser wird auch problematisiert, etwa vor dem Hintergrund des auf Ausgleich statt auf Maßlosigkeit orientierten klassischen Schreibverfahrens von Spaß und Ernst (*hazl wa-ğidd*). Sie gilt zudem nicht für jede Lust, sondern nur für die Lust am anderen Geschlecht, wie etwa al-Fāriyāqīyas exzessive Ehedialoge, und die Lust an den Wörtern des anderen Geschlechts, wie etwa al-Fāriyāqs obsessive Wörtersammlun-

274 Vgl. BARTHES: *Die Lust am Text*, 14.

275 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: *as-Sāq* (1855), 252–253; vgl. auch *as-Sāq* 2.14.30–32: 218–220.

276 JUNGE: „Length That Matters“.

277 «ولعل قد اطلت الكلام هنا على النساء» *as-Sāq* 2.14.89: 290.

278 Vgl. dazu Abb. 6.

279 Vgl. *as-Sāq* 2.16.1: 294.

280 Vgl. dazu Kap. 3.4.

281 BARTHES: *Die Lust am Text*, 26. „ce moment où mon corps va suivre ses propres idées – car mon corps n’a pas les mêmes idées que moi.“ BARTHES: *Le plaisir du texte*, 30.

282 BARTHES: *Die Lust am Text*, 37. „L’ennui n’est pas loin de la jouissance: il est la jouissance vue des rives du plaisir.“ BARTHES: *Le plaisir du texte*, 43.

gen. Noch wichtiger aber ist die Abgrenzung zwischen dem persönlichen Exzess und dem klerikalen und orientalistischen Exzess. Während die geschlechtlich-philologische Wollust von aš-Šidyāqs unterschiedlichen *alter egos* gefeiert wird, werden die geschlechtliche Wollust des Klerus und die philologische Wollust der Orientalisten mit schärfster Polemik verurteilt.²⁸³ Das wollüstige Sich-Verlieren, den exzessiven Kontrollverlust, erlaubt der Text nur in Form von Hochachtung und Leidenschaft für das andere Geschlecht und die arabische Sprache.

Für Barthes führt die Wollust am Text zu einem Riss und damit zu einem neuen Verständnis der Sprache.

Die Lust des Lesens kommt offenkundig von bestimmten Brüchen [...]. Wie die Texttheorie sagt: Die Sprache wird neu verteilt. Nun, *diese Neuverteilung erfolgt stets durch Schnitte*. Zwei Seiten werden abgegrenzt: eine brave, konforme, plagiatorische Seite (es geht darum, die Sprache in ihrem kanonischen Zustand zu kopieren, so wie sie von der Schule, dem guten Gebrauch, Literatur, der Kultur fixiert wurde), und *eine andere Seite*, die mobil, leer ist (fähig, beliebige Konturen anzunehmen), immer nur der Ort ihres Effekts: dort, wo der Tod der Sprache absehbar wird. Diese beiden Seiten, *der Kompromiß, den sie in Szene setzen*, sind notwendig. Weder die Kultur noch ihre Zerstörung sind erotisch; dies wird erst die Spalte zwischen der einen und der anderen.²⁸⁴

Die Neuverteilung der Sprache steht auch in *as-Sāq* im Mittelpunkt, nämlich die Entblößung der Wörter als De- und Rekontextualisierung, als De- und Resemantisierung, als Aufzählung, Überbordung oder Zerstreuung. Auch *as-Sāq* zeigt eine affirmativ-kopierende und eine destruktiv-entleerende Seite, deren Zusammenspiel man als spracherotisch bezeichnen kann.²⁸⁵ Doch *in keinerlei Weise* kann

283 Eine Kritik an der geschlechtlichen Wollust bzw. dem moralisch-sexuellen Fehlverhalten des Klerus findet sich v. a. in der polemisch-exzessiven Aufzählung der Fehler der Päpste, vgl. *as-Sāq* 1.19.16–22: 300–310; vgl. auch al-Fāriyāqs antiklerikale Kritik in *as-Sāq* 1.19.5: 286–288; zur Kritik an der wollüstigen philologischen Aneignung der Orientalisten vgl. Kap. 6.4.

284 BARTHES: *Die Lust am Text*, 14–15, kursiv in der Übersetzung. „[L]e plaisir de la lecture vient évidemment de certaines ruptures [...]. Comme dit la théorie du texte: la langue est redistribuée. Or *cette redistribution se fait toujours par coupure*. Deux bords sont tracés: un bord sage, conforme, plagiaire (il s'agit de copier la langue dans son état canonique, tel qu'il a été fixé par l'école, le bon usage, la littérature, la culture), et *un autre bord*, mobile, vide (apte à prendre n'importe quels contours), qui n'est jamais que le lieu de son effet: là où s'entrevoit la mort du langage. Ces deux bords, *le compromis qu'ils mettent en scène*, sont nécessaires. La culture ni sa destruction ne sont érotiques; c'est la faille de l'une et de l'autre qui le devient.“ BARTHES: *Le plaisir du texte*, 14–15, kursiv im Original.

285 Vgl. dazu auch die Studie von Bou Ali: „With al-Shidyaq, the literary functions as effacement, erasure, and deletion – as a cut between speech and *jouissance*. His is a bare language, one that functions symptomatically, jumping from metaphor to metonymy.“ BOU ALI: „Bare Language“, 113. Ihre Analyse kommt auch zum Schluss einer – mit Barthes gesprochen – Neuverteilung der Sprache und einer damit einhergehenden Wollust der Risse, interpretiert diese aber mit Lacan als positiv gewertete hysterische Reaktion gegen den *master signifier*, während meine Studie sie mit Barthes als Wechselspiel zwischen Kontinuität und Destruktion der klassischen Sprache und Philologie deutet, als ein spracherotisches Kitzeln (*dağdağa*).

dafür das Paradigma vom Tod der Sprache Pate stehen. Barthes beschreibt damit einen Bruch zwischen einer alten Literatur, die einen Inhalt durch Repräsentation vermittelt, und einer modernen Literatur, die durch die Schreibweise die Sprache selbst inszeniert: Es ist der Tod der Sprache als (reines) Mittel der Kommunikation und die Entblößung der Sprache als Aussage der Kunst. Der Tod der Sprache meint den radikalen Verzicht auf die Referenzialität der Sprache.²⁸⁶ Bei aš-Šidyāq ist die Ausgangslage eine andere. Er wendet sich gegen eine kopierende und inhaltsleere Verwendung der klassischen Sprache, die weder ihrer referenziellen noch ihrer poetischen Funktion etwas Neues hinzufügt, die in Bedeutung und Zeichen nur noch kopiert. Er schreibt gegen die Patina und den Rost der klassischen Sprache an und entblößt darunter eine inhaltlich und ästhetisch ausdrucksstarke, relevante Sprache. Der erotische Bruch mit der herrschenden Sprachvorstellung entzündet sich nicht am *Tod* der literarischen Sprache, sondern an der *Lebendigkeit* der klassischen Sprache: etwa an ihrer geheimnisvollen Weisheit (*ḥikma*), ihren exotischen Wörtern (*ḡarīb*), ihrem exzessiven Wortschatz (*luḡa*), ihrem onomatopoesisch-musikalischen Klang (*ṭarab*), ihrer schillernden lexikalischen Ambiguität (*tawriya*). Die spracherotische Wollust an den klassischen Wörtern der Frauen, so argumentiere ich, eröffnet eine Spalte oder einen Riss, der ein neues Verhältnis zur alten Sprache und zum anderen Geschlecht ermöglicht. Diese Lebendigkeit offenbart, wie man frei nach Raḍwa 'Ašūr sagen kann, eine ‚mögliche Modernität‘ der klassischen arabischen Sprache.²⁸⁷

In der arabischen Übersetzung von Roland Barthes' *Le Plaisir du texte* wurde *plaisir* mit *ladḍa* und *jouissance* mit *muṭ'a* (‚Genuss‘) übersetzt.²⁸⁸ Muḥammad 'Alī Salāma überträgt Barthes' Begriffspaar *ladḍa*/*muṭ'a* auf die poetische Sprache der klassischen arabischen Dichtung. In einer poetologischen Kontroverse im 9. Jahrhundert um die Ausrichtung der poetischen Sprache sieht er die Konzepte von *ladḍa*/*muṭ'a* im Sinne Barthes' angelegt. Während der Dichter al-Buḥturī (gest. 897) als Vertreter einer klassisch orientierten Poetik und einfacheren Sprache galt, stand der Dichter Abū Tammām (gest. 845) für die Erneuerer (*muḥdaṭūn*) und damit für die *badī'*-Dichtung, die sich einer Vielzahl kunstfertiger rhetorischer Formen und einer dezidiert schwierigen Sprache bediente. Diese verkomplizierende Sprache, so Salāma, zeuge nicht von schlechtem Geschmack, sondern zerstöre vielmehr die Verbindung zwischen Sprache und Kultur. Sie provoziere, mit Barthes gesprochen, einen Spalt oder Riss.

ذلك أن ابا تمام بدأ يخاطب العقل والخيال المتعمق وليس الأذن والأسماع فقط ولا ما يتبادر مباشرة إلى الذهن نتيجة سماع شعرهم
[أي شعر الشعراء التقليديين] بكل ما يتضمنه من ألفاظ ومعان وصور اعتادها ذائقتهم ومعارفهم [...] ²⁸⁹.

286 Vgl. ETTE: „Kommentar“, 191–192.

287 Vgl. dazu 'AŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 131–133; TRABOULSI: „Al-Shidyaq“, 186.

288 Vgl. BÄRT: *Laddat an-naṣṣ*, 24.

289 SALĀMA: „al-Ladḍa wa-l-muṭ'a“, 208–209; ich danke Sāmī Sulaymān Aḥmad für den Hinweis auf diesen Artikel.

Dies geschieht, indem Abū Tammām den Verstand und die tiefschürfende Phantasie anspricht und nicht nur das Ohr und die Gehörsinne allein und auch nicht, was sich sofort im Geist zu erkennen gibt, wenn man ihre Dichtung [d. h. die der traditionellen Dichter] hört mit all den Wörtern, Bedeutungen und Bildern, an die sich ihr Geschmack und ihr Wissen gewöhnt haben [...].

In der Lesart von Salāma operiert Abū Tammām, wie in meiner Lesart aš-Šidyāq, mit dem Verfahren der Entautomatisierung der Sprache, jedoch mit einem wichtigen Unterschied: Für Salāma ist *mut‘a*, und damit *jouissance*, bei Abū Tammām eine primär *intellektuelle* und keine *leibliche* Lusterfahrung, während sie in meiner Lesart von aš-Šidyāq eine dezidierte leibliche (Ver-)Lusterfahrung ist. Mit diesem Ausblick will ich keine Aussage über Abū Tammām, Salāmas Lesart von Abū Tammām oder die arabische Übersetzung von Barthes treffen, sondern vielmehr die Besonderheit aš-Šidyāqs betonen, die in der Zentralität und Aufwertung des Leibes steht: Die erotische Lust- und Verlusterfahrung in der Sprache ist nicht nur ein intellektuelles Abenteuer, sondern auch und vor allem ein leibliches.

Die Verlusterfahrung der eigenen Sprache und ihre ästhetischen, epistemologischen und leiblichen Konsequenzen hat ‘Abdalfattāḥ Kiliṭū in seiner Studie *Lan tatakallama luḡatī* (Du wirst/sollst meine Sprache nicht sprechen, 2000) durch die arabische Kultur und Literatur hindurch bis hin zu aš-Šidyāq verfolgt. Während Kiliṭū sich dabei auf aš-Šidyāqs Angst vor dem Sprachverlust im Angesicht der europäischen Fremde konzentriert, habe ich komplementär dazu die Lust- und Verlusterfahrung in der eigenen Sprache in aš-Šidyāqs Lektüre von *al-Qāmūs* erkundet.

هل يمتلك المرء لغة من اللغات؟ أتذكر أنني سمعت كلاماً [...] يصف فيه أحد القدماء علاقته بالعربية، فيقول: «هزمتها فهزمتني، ثم هزمتها فهزمتني.»²⁹⁰

Kann man [überhaupt] irgendeine Sprache besitzen? Ich erinnere mich an einen Ausspruch [...], in dem einer der Alten seine Beziehung zum Arabischen so beschrieb: „Ich habe sie besiegt und sie hat mich besiegt, dann habe ich sie besiegt und sie hat mich [wieder] besiegt.“

Die Lust- und Verlusterfahrungen der eigenen Sprache in *as-Sāq* sind demnach nicht *per se* eine ‚moderne‘ Erfahrung, sondern sie werden in *as-Sāq* vielmehr als eine ‚moderne‘ Erfahrung *inszeniert*: Die Sprache und die Frau, die im Arabischen beide das weibliche grammatikalische Geschlecht besitzen, geben in *as-Sāq* sowohl ein Lust- und Verlustversprechen für das scheinbar so souveräne männliche Subjekt der *Nahḍa*. Aus dem Verlustgewinn der Leiblichkeit resultiert hier ein selbstkritischer Erkenntnisgewinn: Die eigene Sprache und das andere Geschlecht sind die Quellen der Kritik für einen *neuen Mann* und eine *andere Leiblichkeit* der *Nahḍa*.

290 KILIṬŪ: *Lan tatakallama luḡatī*, 27; vgl. die englische Übersetzung in KILITO: *Thou Shalt Not Speak My Language*, 21; in Bezug auf aš-Šidyāq vgl. auch BOU ALI: „Bare Language“, 114–115.

5.5 Fazit: *as-Sāq* als erotischer Text?

In diesem Kapitel habe ich die Wahrnehmung der Welt durch den Leib untersucht. Das Erleben von Schmerz und Lust lässt sich in *as-Sāq* als eine Auseinandersetzung mit dem anderen Geschlecht und der Sprache lesen. Seine Leiblichkeit treibt den Protagonisten zu einer Kritik von Gesellschaft und Kultur, was in eine neue poetische Sprache mündet (Kap. 5.2). Dagegen artikuliert die Protagonistin in aller Deutlichkeit die Bedeutung der weiblichen Lust, ihre Bedeutung für die Frau, aber auch für den Mann und das Ehepaar (Kap. 5.3). Der Erzähler erkundet die Lust an den Wörtern der Frauen und macht dabei eine Verlusterfahrung, die das kritische Potenzial sowohl der Frauen als auch der Wörter aufzeigt: die Irritation des souveränen männlichen Subjekts (Kap. 5.4). Vor diesem Hintergrund frage ich abschließend, welchen Zielen die Lust in *as-Sāq* dient. Oder anders formuliert: Inwieweit ist *as-Sāq* überhaupt ein erotischer Text?

Die lustvolle Entblößung der Wörter in *as-Sāq* dient meist weder als Ratgeber für einen ‚besseren‘ oder ‚gesünderen‘ Geschlechtsverkehr noch zur Erregung eines rein geschlechtlichen Begehrens.²⁹¹ In diesem Sinne ist *as-Sāq* kein sexualpädagogisches oder pornographisches Werk. Dagegen dient die Entblößung der Wörter zur sinnlich-erotischen Erregung unterschiedlicher ‚Lüste der Welt‘, unter denen die geschlechtliche und sprachliche Lust einen zentralen Stellenwert einnehmen. Das Werk spielt mit der Lust der Leser, indem es diese mal auf den Geschlechtsverkehr lenkt, mal auf die Sprache. Die Lust oszilliert zwischen den Frauen und den Wörtern der Frauen, zwischen Signifikat und Signifikant, zwischen verführerischem Frauentopos und lexikographischem Artefakt. Das Werk inszeniert eine ästhetisch-epistemische Bewegung – vor und zurück, hin und her, auf und ab – im spracherotischen *dağdağa*. Das Werk kitzelt den Leser. Und die Leserin.

Es verfasst, mit einigen Ausnahmen,²⁹² eine Apologie der körperlichen Lust, die untrennbar mit der intellektuellen Lust verbunden ist.²⁹³ In der hier entworfenen

291 In *as-Sāq* werden Formen und Strategien zur Erregung von sexueller Lust diskutiert, die aber nicht die Ausführung des Geschlechtsverkehrs, sondern nur die Vorstellung und Erwähnung des Geschlechtsverkehrs thematisieren. Während durchaus explizite Wörter für den Geschlechtsverkehr aufgezählt werden, wird der Akt selbst kaum von den Protagonisten thematisiert. Eine Ausnahme stellt die detaillierte Beschreibung der Sexpraktiken der Pariser Prostituierten dar, die aber weniger eine lusterregende als eine skandalprovozierende Funktion hat, vgl. *as-Sāq* 4.17.5: 256–258. Während die Ehedialoge einen tiefen Einblick in die sexuelle und sprachliche Lust in der Ehe geben, so sparen sie jedoch konsequent jede Darstellung von körperlicher Intimität und Sexualität aus. Eine seltene Anspielung auf Sex in der Ehe findet sich bei der Hochzeitsreise, als „die zwei süßesten Dinge“ („al-‘adabayn“), nämlich Essen und Sex, erwähnt werden, *as-Sāq* 3.4.7: 130. Auch mokiert sich der Erzähler-Autor in einer Reflexion über die explizite Darstellung von körperlicher Erotik und Sex in der Literatur, vgl. *as-Sāq* 3.4.1: 126.

292 So werden etwa die sexuelle Lusternheit des maronitischen Klerus oder die kulinarische Lust des protestantischen Missionars auf Schweinefleisch durchaus problematisiert, vgl. *as-Sāq* 1.19.5: 186–288; *as-Sāq* 2.3.10–11: 71–74.

293 Die körperliche Lust gründiert und initiiert oft erst die intellektuelle Lust, während die intellektuelle Lust ihrerseits zur körperlichen Lust führen kann, etwa in den Sprachbetrachtungen

Körperanthropologie ermöglicht erst die subjektive Körpererfahrung, die Leiblichkeit, dem Menschen, sich mit der Welt in Bezug zu setzen und diese umfassend zu erleben und verstehen. Das Spüren von Lust und Schmerz hat neben dem sinnlichen Gefühlsgehalt einen moralischen und epistemischen Mehrwert, indem es zu Bewertungen und Erkenntnissen in Bezug auf die Welt verhilft. Die körperliche Lust ist, neben der intellektuellen Lust, ein Gradmesser für ein gutes Leben und hat damit auch eine sozialetische Relevanz, weil es die persönliche Bedeutung erstrebenswerter Formen des gesellschaftlichen Zusammenlebens, wie etwa die sexuell aktive Ehegemeinschaft und die heterosoziale Gemeinschaft von Mann und Frau jenseits der Geschlechtersegregation, spürbar macht.²⁹⁴ Die körperliche Lust offenbart das gute Leben.

Diese Apologie körperlicher Lust führt zu einer Verteidigung des ehelichen Geschlechtsverkehrs wie des sexuellen Wortschatzes der klassischen arabischen Sprache. Sowohl der Mann als auch die Frau haben ein Recht auf sexuelle Lust, was die soziale Kohäsion der Ehe, das Gemeinschaftsgefühl, stärkt. In Bezug auf die Sprache fordert das Werk, die Wörter für Scheide, Penis und Sex ohne falsche Scham und voller Lust auszusprechen, denn dafür wurden die Bedeutungen und Wörter geschaffen.²⁹⁵ Die Lust an den Frauen und Männern sowie an ihren Wörtern führt zu einer körperlich-intellektuellen Teilhabe am anderen Geschlecht und der eigenen Sprache. Lust ist damit eine intensive Form von gesellschaftlicher Teilhabe.

Als profeministisches Werk entblößt *as-Sāq* in einer für das 19. Jahrhundert einzigartigen Weise die Lust der Frau. Über den Zugang der zeitgenössischen arabischen Frau zur klassischen arabischen Sprache imaginiert das Werk eine selbstbestimmte Teilhabe der Frau an der erotischen Sprache und der geschlechtlichen Lust. Indem sich die Protagonistin die Sprache aneignet und sie umwertet, kann sie ihre sexuelle Lust sichtbar und sagbar machen und sie innerhalb der Ehedialoge sprachlich ausleben und damit für das Eheleben bedeutsam machen. Erst die leiblich-erotische Aneignung der Sprache ermöglicht die Teilhabe an der körperlichen Lust. Wie sehr dieser Gedanke seiner Zeit voraus war, zeigen die Bemühungen heutiger arabischer Schriftstellerinnen, die in den letzten Jahren verstärkt eine lustvolle Teilhabe an der Sprache und dem Geschlechtsverkehr eingefordert haben.²⁹⁶ Als einer der gewagtesten erotischen Romane darf *Salwā an-Nu‘aymīs* Roman *Burhān al-‘asal* (*Honigkuss*, 2007) gelten, in der eine Frau ihre Lust an Männern auslebt und zeitgleich die klassischen arabischen Erotika-Werke mit der erotischen Sprache für sich entdeckt.²⁹⁷ Der Zugang zur erotischen Sprache bedeutet hier Teilhabe an der sexuellen Lust.

der Wörter der Frauen. Die intellektuelle Lust wird hier, anders als in vielen zeitgenössischen arabischen Auseinandersetzungen mit der Lust, nicht über die körperliche Lust gestellt.

294 Zur Bedeutung von Heterosozialität außerhalb der Ehe, etwa im Kloster, vgl. *as-Sāq* 3.14.5: 278.

295 Vgl. *as-Sāq* 1.1.6: 40–46.

296 Vgl. TĀBIT: *Kitāb ar-raġba*.

297 Vgl. v. a. AL NEIMI: *Honigkuss*, 96–101; TĀBIT: *Kitāb ar-raġba*, 71–78.

Befreit *as-Sāq* die Lust also aus den Fesseln der Tradition? Im Gegensatz zu dominanten zeitgenössischen katholischen und protestantischen, viktorianischen und *nahḍawī*-Vorstellungen²⁹⁸ feiert es die Erfahrung körperlicher Lüste. Doch eine Befreiung von sexueller Repression, die nach Foucault grundsätzlich nicht möglich ist, lässt sich auch hier nicht finden. Stattdessen wird die körperliche Lust als ein Werkzeug der Zeitkritik eingesetzt, das gleichermaßen Produkt und Produzent seiner Zeit ist. So bricht *as-Sāq* ganz im Einklang mit homophoben Positionen der Nahḍa mit der postklassischen männlich-homoerotischen Lust, deren Wörter und Topoi es ausschließt oder umwertet, während es die weibliche homoerotische Lust gänzlich verschweigt.²⁹⁹ Trotz seiner protofeministischen Stoßrichtung übernimmt es aus der traditionellen erotischen Literatur die langen Listen weiblicher Körperteile und Körpereigenschaften, die die Frau *grosso modo* zum passiven Lustobjekt für ein männliches Subjekt der Lust machen. Auch wenn die Apologie der körperlichen Lust in *as-Sāq* im Kontext der Nahḍa exzentrisch ist, erweist sich die Strukturierung und Funktionalisierung der Lust als sehr zeitgemäß: Das Werk entblößt den gesellschaftlichen Nutzen der Lust an den Frauen und ihren Wörtern.

Und doch findet sich in *as-Sāq* neben der behaglichen Lust auch die störrische Wollust, die sich gegen jede eindeutige Funktionalisierung verwahrt. Verloren in Listen und Lüsten, in Dialogen und Digressionen, folgt der Körper der Protagonisten an einigen Stellen, mit Barthes gesprochen, seinen eigenen Ideen. Er mutet sowohl den Protagonisten als auch den Lesern Maßlosigkeit und Exzess zu, was nicht selten zu Erschöpfung und Zusammenbruch führt. Diese Stellen bleiben produktions- und wirkungsästhetisch deutungs offen: Sie können als Ausdruck der Überreizung oder Wollust gelesen werden, die Langweile oder Wollust hervorruft und sich einer eindeutigen Sinnproduktion verweigert. Mit Barthes gesprochen offenbart sich hier ein erotischer Riss zwischen der Kultur und ihrer Zerstörung, der die Beziehung zu Geschlecht und Sprache in eine Krise stürzt. Genau diese wollüstig-schmerzhafteste Krise aber, so möchte ich argumentieren, ermöglicht die radikal-experimentelle Zeitkritik, für die *as-Sāq* plädiert: Erst wenn das ‚moderne‘ Subjekt die Irritation der Wollust zulässt, die seine Autonomie und Souveränität erschüttert, ist es bereit für eine umfassende Selbstkritik. In diesem Verständnis wird Wollust zu einem radikal-experimentellen Werkzeug der Zeitkritik.

Lust und Wollust dienen dem Sprachkünstler al-Fāriyāq als Werkzeug der Spracherotik. In *as-Sāq* zertrümmert er die klassische poetische Sprache, indem er unter anderem die Wörter der Frauen aus ihren Topoi, Narrativen und Anekdoten herauschält und sie mit seinen literarischen Listen de- und rekontextualisiert, die eine Umwertung und Neuverteilung der Sprache anstreben. In seinem Spracherleben

298 Hierbei sind auch die diskursiven Gegenpositionen zu erwähnen. In Bezug auf den viktorianischen Diskurs etwa macht Steven Marcus auf die „other Victorians“ aufmerksam, nämlich die britische pornographische Literatur des 19. Jahrhunderts, die sich eine „pornotopia“ erschuf, vgl. MARCUS: *The Other Victorians*, 266–286.

299 Zur Heteronormativierung in *as-Sāq* vgl. Kap. 4.3.

nimmt er lustvoll bis wollüstig die daraus resultierenden Verschiebungen und Risse wahr, die allerdings nicht sadomasochistisch mit dem Tod der Sprache kokettieren, wie dies Barthes für die Postmoderne beschreibt, sondern die die unbändige Potenz und mögliche Modernität der klassischen Sprache in der Naḥḍa entblößen.

Die Spracherotik ist eine doppelkodierte sprachliche und geschlechtliche Lust an erotischen Wortlisten. Sie ist keine Erfindung aš-Šidyāqs, sondern reicht mindestens bis al-Firūzābādi und as-Suyūṭī in die postklassische Zeit zurück und ist motiviert durch kulturarchivarische Sammelpraktiken, die wiederum bis ins 20. und 21. Jahrhundert reichen. Das rezente *al-Qāmūs al-ġinsī ‘inda al-‘arab* (Das sexuelle Wörterbuch der Araber, 2002) entstand, wie sein Autor ‘Alī ‘Abdalḥalīm Ḥamza schreibt, aus seiner Lust am Lesen und Sammeln der Wörter aus Ibn Manẓūrs *Lisān al-‘arab*.³⁰⁰ Und Malek Chebel veröffentlichte *Les cent noms de l’amour*,³⁰¹ in dem er Wörter für Liebe sammelte und als kalligraphische Artefakte in Szene setzte. Die Wörterlisten der Lust resultieren in der Lust an Wörterlisten *et vice versa*.

Damit ist *as-Sāq* auch ein Werk über die Spracherotik von Wörterbüchern und Thesauri und über das erotische ‚Lesen der Sprache‘. Eine solche leibliche Philologie wird von manchen Vertretern des gegenwärtigen *philological turn* akzentuiert. Hans Ulrich Gumbrecht entwickelt in *Die Macht der Philologie* die Theorie eines erlebnisorientierten Lesens, das nicht mehr nur den Text entschlüsseln will, sondern auch „ein vergnügliches und zugleich schmerzhaftes Oszillieren zwischen Verlust und Wiedererlangen von geistiger Kontrolle“³⁰² zulässt. Die ästhetische Erfahrung könne demnach „einen Überschuß an ‚nicht funktionalisiertem‘ Begehren herauskitzeln oder zumindest sichtbar machen.“³⁰³ Werner Hamacher sieht darin den affektiven Impuls der Philologie. „Philology is therefore first and foremost the experience of being both *exposed to* and *provoked by* language.“³⁰⁴ Spracherotik und affektive Philologie³⁰⁵ fallen hier zusammen. Sehr nahe dazu entwirft Ottmar Ette in *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie* den Umriss einer „leibhaftigen Literaturwissenschaft“, die Körper, Wissen und Lust zusammenbringen möchte.³⁰⁶ Philologie als Kenntnis der Sprache und Interpretation ihrer Texte ist hier ohne Lust nicht denkbar.

300 Vgl. ḤAMZA: *al-Qāmūs al-ġinsī*, 9.

301 CHEBEL: *Les cent noms de l’amour*. Listen mit Namen für die Liebe finden sich aber auch in wissenschaftlichen Werken, vgl. AL-MUNAĞĠID: *Ġamāl al-mar’a*, 111–114; AL-MUNAĞĠID: *al-Ḥayāt al-ġinsīya*, 141–147.

302 GUMBRECHT: *Die Macht der Philologie*, 134.

303 GUMBRECHT: *Die Macht der Philologie*, 136, für die ganze Theorie vgl. 109–137.

304 HAMACHER: *Minima Philologica*, 123, kursiv in der Übersetzung.

305 Zur affektiven Philologie vgl. JUNGE: „Exposing Words Erotically“.

306 ETTE: *ÜberLebenswissen*, 123, vgl. auch 123–149 u. 51–96.

فخصت العرب كل نوع منها [أي من الأشياء] باسم
ولبعد عهدهم عنا تظنيناها [أي المترادفات] بمعنى
واحد * ¹

So haben die alten Araber jede Art von ihnen [d.h. der Dinge] mit einer eigenen Bezeichnung belegt und unser zeitlicher Abstand zu ihrer Epoche lässt uns glauben, es handle sich bei ihnen [d.h. bei den Synonymen] um ein und dieselbe Bedeutung *

Der Erzähler in *as-Sāq*

Philologie wird so zur disziplinierten Kunst der Erinnerung, die sich am Leitfaden der Sprache anhand von Etymologien zum verschütteten Anschauungsgehalt sinnlich poetischer Urbilder zurücktastet.²

Aleida Assmann: *Erinnerungsräume*

6. Sprache: Wörter als Archiv der Kultur

Dieses Kapitel untersucht die sprachdidaktische, sprachwissenschaftliche und sprachpolitische Seite von *as-Sāq*. Vor dem Hintergrund von aš-Šidyāqs Sprachdenken fokussiert es auf die vielfältigen Beziehungen zwischen der arabischen Sprache und der arabischen Kultur und Gesellschaft. Indem aš-Šidyāq die altarabische Sprache als Beleg für einen hohen Zivilisationsgrad der altarabischen Kultur liest, haben die vormodernen Wörter in *as-Sāq* eine unmittelbare Relevanz für die ‚moderne‘ Zeit. Doch ist die Sprache damit nur ein didaktisches Medium der Zeitkritik? Als kulturelles Gedächtnis, so meine These, bedarf die Sprache neben der kritischen Aktualisierung der Wörter auch einer affirmativen Tradierung der Wörter, nämlich der Speicherung eines scheinbar bedrohten und für die ‚Moderne‘ vermeintlich ungeeigneten Wortschatzes. Die sprachlich-kulturelle Deutungshoheit über diese Wörter wird im globalen philologischen Feld des 19. Jahrhunderts verhandelt, in dem europäische und arabische Philologen sich begegnen, um aus dem Archiv der Kultur Wissen und Macht zu erlangen.

¹ *as-Sāq* 1.1.7: 48.

² ASSMANN: *Erinnerungsräume*, 32.

6.1 Nahḍa – die arabische Sprache auf der Schwelle

Das lange 19. Jahrhundert der Sprache

Nicht die Entwicklung der arabischen Sprache im 19. Jahrhundert möchte ich hier skizzieren, sondern die Debatten über die arabische Sprache, wie sie in Vorträgen, Zeitschriften und Büchern ausgetragen wurden. Dabei lassen sich vier zentrale Debattenstränge herauskristallisieren, die eng miteinander verflochten sind, nämlich die Modernisierung der Sprache, das Erlernen von Fremdsprachen, die Aufwertung des Dialekts und das Bewahren der klassischen Sprache.

Eine Erneuerung der arabischen Sprache und vor allem der Wissenschaftssprache forderte Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī in seinem 1834 veröffentlichten Pariser Reisebericht *Taḥlīs al-ibrīz*. Anders als die arabische Wissenschaftssprache, so aṭ-Ṭaḥṭāwī, gebe sich die französische Wissenschaftssprache keinem sprachlichen Manierismus hin. Sie erschließe sich jedem Laien und sei dennoch präziser.³ Ähnlich sah es Buṭrus al-Bustānī in seiner *Ḥuṭba fī ādāb al-ʿarab* (Rede über die Künste der Araber, 1859) vor der Ġamʿiyya sūriyya. Die arabische Sprache habe in ihrer Vergangenheit das Wissen vollständig aufnehmen und präzise kommunizieren können. Nun aber suchten die Araber Zuflucht in fremden Sprachen oder dialektalen Ausdrücken, was al-Bustānī als einen großen Verlust beschrieb. Vielmehr müsse man die Hochsprache von dem archaischen, überflüssigen Wortmaterial entschlacken, um sie aufnahmefähig und ausdrucksstark für die modernen Wissenschaften und Künste zu machen. Die arabische Lexis sei „ein weites Feld für Reform“.⁴ Die Debatte über die Reform der arabischen Sprache zog sich durch das ganze lange 19. Jahrhundert und mündete Anfang des 20. Jahrhunderts unter anderem in das Werk des einflussreichen populären Intellektuellen Ġurġī Zaydān. In seiner sprachwissenschaftlichen Studie mit dem sprechenden Titel *al-Luġa al-ʿarabiyya kāʾin ḥayy* (Die arabische Sprache als ein lebendiges Wesen, 1904)⁵ zeichnete er die historischen Veränderungen der arabischen Sprache von der vorislamischen Zeit bis ins 20. Jahrhundert nach. Aus evolutionstheoretischer Sicht argumentierte Zaydān gegen eine mortifizierende Konservierung und für ein lebendiges Wachstum der arabischen Sprache.

Hinter dieser Debatte standen vor allem zwei Herausforderungen, nämlich eine „Krise der arabischen Begrifflichkeit“⁶ und die Adressierung einer neuen Leserschaft. So sahen sich die Akteure der Nahḍa mit einer großen Anzahl von technischen Erfindungen und kulturellen Phänomenen konfrontiert, für die es in der arabischen Sprache noch keine Bezeichnungen gab. Zu den wichtigsten Methoden der Übertragung zählten die Übernahme als Fremdwort (z. B. *kumunizm* für ‚Kommunismus‘), die Wortbildung durch Analogie (z. B. *minẓar*, wörtlich ‚Hilfsmittel zum Sehen‘ für

3 Vgl. AṬ-ṬAḤṬĀWĪ: „Taḥlīs“, 187–188; AL-ṬAḤṬĀWĪ: *Ein Muslim entdeckt Europa*, 147–148.

4 «محل واسع للإصلاح»; AL-BUSTĀNĪ: „Ādāb al-ʿarab“, 167.

5 Es wurde zunächst unter dem Titel *Tārīḥ al-luġa al-ʿarabiyya* (Die Geschichte der arabischen Sprache) veröffentlicht und erhielt erst später den heute gängigen Titel, vgl. DUPONT: *Ġurġī Zaydān*, 715.

6 «أزمة المصطلح العربي»; so der Titel von Muḥammad Sawāʿis Studie, vgl. SAWĀʿĪ: *Azmat al-muṣṭalaḥ al-ʿarabī*, 39–58.

‚Teleskop‘) und durch semantische Erweiterung (z. B. *ḡarīda*, ursprünglich ‚Palmenzweig zum Schreiben‘ für ‚Zeitung‘).⁷ Am Ende seiner Studie plädierte Zaydān für einen pragmatischen Mittelweg:

أما اللغة العربية فلا بد من المحافظة على سلامتها والاهتمام باستبقائها على بلاغتها وفصاحتها، [...] فلا يستحسن الاستكثار فيها من الدخيل والمولّد، وإنما يؤخذ منها بقدر الحاجة، على أن نعد ذلك الاقتباس نموا وارتقاء، لا فسادا وخطا.⁸

Die Unversehrtheit der arabischen Sprache muss bewahrt werden und das Interesse an der Erhaltung ihrer rhetorischen Stärke und sprachlichen Reinheit. [...] So ist die Häufung von Fremdwörtern und Neubildungen nicht gutzuheißen, man sollte vielmehr nur bei Bedarf auf sie zurückgreifen, wobei wir diese Übernahmen als Wachstum und Fortschritt betrachten, nicht als Zersetzung und Verfall.

Neben den neuen Begrifflichkeiten wurde aber auch eine neue Stilistik gefordert, die das Wissen für eine breite Leserschaft verständlich und interessant präsentieren sollte. Dazu zählte Zaydān unter anderem die Verwendung von Thementiteln statt Reimtiteln, den Verzicht auf *sağʿ* und archaische Wörter sowie das Anlegen von Indizes.⁹ Ihren Ausgang nahmen diese Sprachdebatten in den Literatur- und Übersetzungsbewegungen des 18. Jahrhunderts, wurden aber durch die Einführung des Buchdrucks in der arabischen Welt in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts und den daraus resultierenden Medien- und Öffentlichkeitswandel in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts intensiviert und ausgeweitet.

Viele Akteure der Nahḍa forderten das Erlernen von europäischen Fremdsprachen, insbesondere von Englisch, Französisch und Italienisch. Während die Araber im Osmanischen Reich und vor allem die Christen in der Levante immer schon in einem mehrsprachigen Umfeld gelebt hatten, galt in der Nahḍa das Erlernen von europäischen Fremdsprachen als privilegierter Zugang zum europäischen Wissen und zur europäischen Kultur. In seinem Lehrbuch für Englisch als Fremdsprache, *al-Bākūra aš-šahīya fī naḥw al-luḡa al-inklīzīya* (Die schmackhafte Erstfrucht. Über die Grammatik der englischen Sprache, 1836), erklärte aš-Šidyāq im Vorwort, die arabische Sprache sei zwar eine reiche Literatursprache, aber um einen Zugang zum westlichen Wissen zu gewinnen, müsse man die englische Sprache lernen.¹⁰ Mit aṭ-Ṭaḥṭāwīs Gründung der Übersetzerschule Madrasat al-alsun (Sprachenschule) 1835 in Ägypten wurden Fremdsprachen systematisch gelehrt. Im Zuge des zunehmenden kulturellen und sprachlichen Einflusses von Europa wurde alsbald aber auch die Problematik einer sprachlichen und kulturellen Verwestlichung (*tafarnuğ*) diskutiert.

7 Vgl. VERSTEGH: *The Arabic Language*, 179–183. Für exemplarische Studien u. a. zur Analogiebildung (*qiyās*) vgl. STETKEVYCH: *The Modern Arabic Literary Language*, 1–47; zur Rolle von aš-Šidyāq vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 256–271; SAWĀʿĪ: *Azmat al-muṣṭalaḥ al-ʿarabī*, 99–114; SAWĀʿĪ: *al-Ḥadāṭa; SAWĀʿĪ: Min fursān al-ʿarabīya*, 19–117.

8 ZAYDĀN: *al-Luḡa al-ʿarabīya*, 86.

9 Vgl. ZAYDĀN: *Tārīḥ ādāb al-luḡa al-ʿarabīya*, 1467–1469.

10 Vgl. FARIS: „*al-Bākūra aš-šahīya*“ (1883), 3–4. Ich danke Jens Hanssen für seine Hilfe beim Beschaffen dieses und weiterer Werke von aš-Šidyāq.

Diese Verwestlichung wurde unter anderem durch die Ausbreitung ausländischer Schulen begünstigt, wie etwa Muḥammad Kurd ʿAlī (1876–1951) kritisierte.¹¹ Sie lässt sich auch am Sprachwechsel des 1864 von amerikanischen Missionaren gegründete Syrian Protestant College (SPC) nachzeichnen. Zunächst unterrichtete das SPC auf Arabisch und besaß eine große Strahlkraft für die Modernisierung der Sprache, bis es 1882 zu Englisch als neuer Lehrsprache wechselte, was heftige Debatten in der arabischen Öffentlichkeit auslöste.¹²

Auf der Suche nach einer volksnahen und ‚modernen‘ arabischen Sprache wurde auch die Stellung der Dialekte diskutiert. In seiner „Rede über die Künste der Araber“ warnte al-Bustānī 1859 eindringlich davor, den europäischen Weg einer Zersplitterung der Hochsprache in unterschiedliche Dialekte und Nationalsprachen zu gehen, da dies für die arabische Sprache und Kultur einen unermesslichen Verlust bedeuten würde.¹³ In seiner Zeitschrift *al-Muqtaṭaf* löste Yaʿqūb Ṣarrūf (1852–1927) eine Debatte über den Dialekt aus, indem er für die Diskrepanz zwischen Hochsprache und Dialekt drei mögliche Lösungen diskutierte, nämlich die Ersetzung von Arabisch durch eine Fremdsprache, die Verschriftlichung des Dialekts oder die mündliche Nutzung der Hochsprache. Während Ṣarrūf letztendlich für die mündliche Nutzung der Hochsprache optierte, sprach sich ein anderer Teilnehmer dieser Debatte für die Stärkung des Dialekts und die Schwächung der Hochsprache aus, um damit die Massen besser erreichen zu können. Aus den vielfältigen arabischen Dialekten, räumte dieser Teilnehmer ein, müsse man allerdings einen Einheitsdialekt schaffen, was von den anderen Debattenteilnehmern als unrealistisch kritisiert wurde.¹⁴

In dieser Debatte meldeten sich verstärkt nichtarabische Diskutanten zu Wort. Ab den 1880er Jahren propagierten die Engländer in Ägypten die Ersetzung der Hochsprache durch den ägyptischen Dialekt, denn nur eine Ablösung des ‚Koran-Arabisch‘ erlaube die sprachliche Aufnahme der Moderne und ihre Vermittlung an das Volk. Die Modernisierung Ägyptens müsse nicht nur dem europäischen Modell der Nationalsprachen folgen, sondern solle auch, so die gelegentliche Forderung, die lateinische Schrift einführen.¹⁵ Gegen eine solche Argumentation wandte sich unter anderem Ġurġī Zaydān, da der Unterschied zwischen der arabischen Hochsprache und den arabischen Dialekten nicht größer sei als der zwischen dem geschriebenen

11 „We have met [in our travels in Greater Syria] men and women educated at foreign schools who became neither Arabs nor Europeans: they speak at home a language other than their own, and exhibit sentiments other than those of the Syrian, nay, they hate their own tradition and history and their country is black in their eyes.“ MUḤAMMAD KURD ʿALĪ: *Ḥiṭat aš-Šām*, Bd. 4, 1926, zit. nach A. L. TIBAWI: *A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine*. London: Macmillan, 1979, 178, zit. nach SULEIMAN: *Arabic Language*, 100.

12 Vgl. SULEIMAN: *Arabic Language*, 81–82.

13 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Ādāb al-ʿarab“, 170.

14 Vgl. GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 83–87; vgl. auch GLAB: *Der Muqtaṭaf. Streitgesprächsprotokolle*, 437–451.

15 Vgl. SULEIMAN: *Arabic language*, 104–105. Zu den Sprachdebatten im maghrebinischen Kontext vgl. MESSAOUDI: *Les arabisants*, 269–332.

und gesprochenen Englisch und nicht so groß wie zwischen Latein und Englisch.¹⁶ Gerade für den Panarabismus fungierte die arabische Hochsprache als *gemeinsame* und *einheitliche* Sprache mit einer langen *kulturellen* Vergangenheit als zentrales Gründungsmoment und Bindeglied der arabischen Nation.¹⁷ Einer der schärfsten Kritiker war Ibrāhīm al-Yāziḡī, der in den Vorschlägen ausländischer Debattenteilnehmer nur deren Unkenntnis der klassischen Sprache sah.¹⁸ Die Einführung des Dialekts erleichterte in erster Linie nicht den Arabern, sondern den Ausländern den Zugang zur Sprache.¹⁹ Auch wenn der Dialekt im 19. Jahrhundert nicht die Stellung der Hochsprache einnahm, so wurde er in der Kultur sichtbarer, etwa in literarischen Übersetzungen, Theaterstücken und satirischen Zeitschriften.

Der vierte Debattenstrang widmete sich der Bewahrung der klassischen arabischen Sprache. Als früher Vertreter dieser Richtung kann Nāṣif al-Yāziḡī mit seinem grammatischen Werk *Ġawfal-farā* (etwa: Alles Wichtige auf einen Blick, 1863) gelten, das, an die *Alfiya* (Tausend Verse) von Ibn Mālik (gest. 1274) angelehnt, die arabische Grammatik in Lehrverse fasste.²⁰ Auch Nāṣif al-Yāziḡīs Makamen-Sammlung *Maḡmaʿ al-baḥrayn* zeigte sprachpflegerische Absichten, wenn sie im Vorwort die Vermittlung entlegener und seltener arabischer Ausdrücke zur Werkabsicht erhebt. Um die Jahrhundertwende tat sich besonders sein Sohn Ibrāhīm al-Yāziḡī bei der Bewahrung der klassischen arabischen Sprache hervor. In seiner Zeitschrift *aḍ-Ḍiyāʿ* (Das Licht) führt er die aus seiner Sicht falschen Wörter und Formulierungen der Zeitungen und Zeitschriften auf, die er unter dem Titel *Luḡat al-ḡarāʾid* (Die Sprache der Zeitungen, 1901) als Buch veröffentlichte.²¹ Durch den normativen Anspruch und die polemische Schärfe stellten seine Einlassungen nicht nur eine Zusammenstellung semantischer und stilistischer Abweichungen dar, sondern, wie Jaroslav Stetkevych schreibt, den Versuch einer Reinigung der arabischen Sprache.²² al-Yāziḡī rekurrierte dabei auf die klassischen *lahn*-Werke, die Verstöße gegen die Hochsprache sammeln, und erhob damit den Anspruch, Schiedsrichter über ‚richtig und falsch‘ zu sein.²³

Die Sprachdebatten des langen 19. Jahrhunderts waren auch ein Austragungsort des entstehenden arabischen Nationalismus. Im Zuge zunehmender religiös-sozialer Konflikte in der Levante, die ihren Höhepunkt in den blutigen Übergriffen auf Christen 1860 hatten, galt nun vermehrt die arabische Sprache als die zentrale identitätsstiftende Konstituente einer religionsübergreifenden arabischen Gemeinschaft. Dabei konnten die Debatten vom hohen Ansehen der klassischen arabischen Sprache

16 Vgl. GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 87–95.

17 Vgl. SULEIMAN: *Arabic Language*, 69–112.

18 Vgl. SULEIMAN: *Arabic Language*, 104–105.

19 Vgl. GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 93–94.

20 Es wurde zusammen mit einem Kommentar von Nāṣif al-Yāziḡī in der *American Press* in Beirut veröffentlicht, vgl. dazu STARKEY: „al-Yāziḡī“, 377.

21 Zu al-Yāziḡīs Sprachdenken vgl. AYOUB: „Parier sur la langue“, 320–324.

22 Vgl. STETKEVYCH: *The Modern Arabic Literary Language*, 97; vgl. auch GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 101–102.

23 Vgl. GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 102.

profitieren, die aus der *‘arabīya* oft einen autoritativen Anspruch auf Identität und Authentizität ableiteten.²⁴ Die Briten, die ab den 1880ern *de facto* eine Kolonialmacht in Ägypten waren, traten wiederum für den ägyptischen Dialekt ein, was von den panarabistischen Nationalisten als Versuch einer Zersplitterung der arabischen Nation gewertet wurde. Die arabischen Sprachdebatten und Sprachreformen des langen 19. Jahrhunderts waren damit immer auch eine Diskussion über eine kulturelle und politische Identität.²⁵ Diese Sprach- und Identitätsdebatten müssen auch im Kontext des jungtürkischen Nationalismus verstanden werden, der die Eigenständigkeit und Vorrangstellung der türkischen Sprache und Kultur propagierte.²⁶ Sie sind darüber hinaus auch im Kontext der westlichen Kolonialpolitik und des europäischen Orientalismus zu verstehen, die ihre Vorstellungen über die arabische Sprache und Identität machtvoll äußerten.

aš-Šidyāqs Werke über die Sprache und sein Sprachdenken

Die Auseinandersetzung mit der arabischen Sprache darf als das zentrale Thema von aš-Šidyāqs Gesamtwerk gelten. Die Werke, die sich im engeren Sinne mit der arabischen Sprache befassen, lassen sich grob in pädagogische, wissenschaftliche, journalistische und literarische Texte untergliedern. Sie wurden in unterschiedlichen Kontexten mit unterschiedlicher Zielsetzung verfasst und geben Einblick in die unterschiedlichen thematischen Facetten und historischen Entwicklungen von aš-Šidyāqs Sprachdenken. Sein Verdienst für die arabische Sprachwissenschaft liegt in einer umfassenden Aufarbeitung und Kritik der arabischen Lexikographie und der Entwicklung einer originären Theorie über Ursprung und Etymologie der arabischen Wörter. Diese Theorie kann aus Sicht der heutigen Linguistik zwar als widerlegt gelten, ruft als brillante These aber bis heute Bewunderung hervor.²⁷ Sein sprachlicher Verdienst für die Nahḍa dagegen beruht auf der Popularisierung von Sprachbetrachtung in Form von pädagogischen, journalistischen und literarischen Schriften, die einem breiten Publikum einerseits die klassische arabische Sprache näherbrachten, diesem andererseits eigenständige arabische Wörter für die neuen Anforderungen der ‚modernen‘ Welt zur Verfügung stellten. Sowohl durch die wissenschaftliche Tiefe als auch die popularisierende Breite seines Sprachwirkens hat aš-Šidyāq maßgeblich dazu beigetragen, die Erneuerung der arabischen Kultur und Gesellschaft als eine Arbeit an der arabischen Sprache zu praktizieren. Ich werde hier auf frühe sprachdidaktische und späte sprachwissenschaftliche Werke aš-Šidyāqs eingehen, die für *as-Sāq* unmittelbar relevant sind.²⁸

24 Vgl. SULEIMAN: *Arabic Language*, 38–68.

25 Vgl. GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 88.

26 Vgl. SULEIMAN: *Arabic Language*, 69–112.

27 Vgl. BA‘ALBAKKĪ: „Nazariyat aš-Šidyāq al-ištiqāqiya“.

28 Zu aš-Šidyāqs Sprachdenken und Sprachwirken vgl. v. a. BA‘ALBAKKĪ: „Nazariyat aš-Šidyāq al-ištiqāqiya“; BOU ALI: „Bare Language“; BOU ALI: „Collecting the Nation“; AL-MAṬWĪ: „aš-Šidyāq“, 459–576; AL-MAṬWĪ: „at-Tamhidāt“; PATEL: *The Arab Nahḍah*, 104–126; SACKS: *Iterations of Loss*, 91–117; SĀWĀṬ: *Azmat al-muṣṭalah al-‘arabī*, 99–113; AZ-ZARKĀN: *al-Ġawānib al-luġawiya*; vgl. auch

Die meisten sprachpädagogischen Werke entstanden in seiner frühen und mittleren Werkphase, als er auf Malta als Sprachlehrer für ausländische Missionare und maltesische Schüler tätig war und später in Europa auf eine universitäre Anstellung hoffte. 1836 publizierte er auf Malta das bereits erwähnte *al-Bākūra aš-šahīya*, 1840 konzipierte er mit Badger das Folgewerk *al-Muḥāwara al-unsiya* (Vertraute Gespräche) und 1854 in Paris zusammen mit Dugat *Sanad ar-rāwī fī šarf al-firansāwī* (Die Stütze des Überlieferers. Zur Grammatik der französischen Sprache). Mit diesen drei Werken schuf aš-Šidyāq die wohl ersten modernen arabischen Lehrwerke für Englisch und Französisch als Fremdsprache,²⁹ von denen besonders *al-Muḥāwara* über die Lehrdialoge auch eine gesellschaftsreformatatorische Absicht entfaltete. So berichtet hier zum Beispiel ein arabischer Reisender einem Landsmann von Englands Fortschrittlichkeit im Vergleich zur arabischen Welt,³⁰ insbesondere in Bezug auf die Bildung der Frauen:

Is much attention paid to the improvement of the female population?

So much so, that it would be a disgrace to any English lady to be without a good education. The poorer classes of females have also many opportunities of learning to read and write correctly, and of obtaining a tolerable acquaintance with arithmetic, geography and astronomy.³¹

Für den Arabischunterricht maltesischer Schüler verfasste aš-Šidyāq das Sprachlehrbuch *al-Lafīf fī kull ma'nā ṭarīf* (Sammlungen erlesener Bedeutungen, 1839). Es vermittelte die arabische Sprache erstmals mit Rücksicht auf die Lernentwicklung der Studenten³² und verwendete erstmals konsequent Satzzeichen wie Punkt, Fragezeichen und Ausrufezeichen.³³ Zugleich ordnete es die Vokabeln, als Vorläufer von *as-Sāq*, in Aufzählungen an. Hier finden sich Zusammenstellung über „Die Namen Gottes, des Erhabenen, und seine Eigenschaften“, „Tierjunge“, „Besondere

²⁹ AKKĀWĪ: *al-Fāriyāq*, 11–124; ĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 105–110; ĀYID/IBN MURĀD (Hrsg.): *Fī al-mu'ğamīya al-'arabīya*, 27–237; AYOUB: „Parier sur la langue“, 324–330; BAYDŪN: *Kalamun*, 26–35; BECHRAOUI: „La Grammaire française“; DĀGIR: *al-'Arabīya wa-t-tamaddun*, 218–243; DIAB-DURANTON: *Substitution et créativité lexicales*, 127–143; ĠABRĪ: *aš-Šidyāq*, 197–220; GOLDZIHHER: „Aus einem Briefe Dr. Goldziher's“, 167–168; GOLDZIHHER: *Jelentés*, 28–29; GOLDZIHHER: *On the History of Grammar*, 54, 60–61; ĠUBRĀN: „Dawr aš-Šidyāq“; GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 109–115; ḤALĪL: *Ilm al-ma'āğim*; HAMARNEH: „al-Shidyāq“, 325–327; ḤASAN: *aš-Šidyāq*, 134–157; ḤALAFALLĀH: *aš-Šidyāq*, 93–142; KĪLĀNĪ: „Qirā'a tahliliya“; KĪLITO: *Thou Shalt Not Speak My Language*, 68–85; PATEL: „Language Reform“; PELED: „Enumerative Style“; SAWĀ'Ī: *Min fursān al-'arabīya*, 51–64; SAWĀ'Ī: „Muškilat at-targama“; SAWAIE: „An Aspect of 19th Century Arabic Lexicography“; ŠIBLĪ: *aš-Šidyāq wa-l-Yāziğī*; ṬARĀBULUSĪ/AL-'AẒMA: „Muqaddima“, 32–36.

29 Vgl. dazu HAMARNEH: „al-Shidyāq“, 320.

30 Dies steht durchaus in scharfem Widerspruch zu späteren Positionen in *Kašf* und *as-Sāq*, vgl. dazu EL-ARISS: *Trials of Arab Modernity*, 53–87; vgl. Kap. 5.3.

31 FĀRIS: „al-Muḥāwara“ (1883), 239; zum Werk vgl. ROPER: *Malta*, 245–247.

32 Vgl. AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 237–239.

33 Vgl. ROPER: *Malta*, 264–267.

Mahlzeiten“,³⁴ aber auch, thematisch näher an *as-Sāq*, „Unterscheidungen des Blicks“, „Gangarten“ und „Eigenschaften der Frauen“.³⁵ In vielen Fällen zeigt sich hier eine prototypische vertikale Auflistung, bei der die Elemente auf der Liste noch vollständige Sätze – und nicht einzelne Wörter – sind, während die Aufzählungen auch deutlicher kürzer als in *as-Sāq* ausfallen.³⁶ In der Forschung rückt das sprachpädagogische Werk aš-Šidyāqs neben seinen sprachwissenschaftlichen und literarischen Werken oft in den Hintergrund. Für das Verständnis der Nahḍa als ein kulturelles und später auch nationales Erziehungsprojekt darf die Didaktik im Sinne einer *Lehrkunst* aber weder in ihrer Wirkung noch in ihrem Wert unterschätzt werden.

Berühmt wurde aš-Šidyāq durch seine sprachwissenschaftlichen Werke, namentlich *Muntahā al-‘ağab fī ḥaṣā’iṣ luğat al-‘arab* (Das Höchste aller Wunder. Über die Besonderheiten der Sprache der Araber), *Sirr al-layāl fī al-qalb wa-l-ibḍāl* (Das Geheimnis der Nächte. Über Metathese und Substitution) und *al-Ġāsūs ‘alā al-Qāmūs* (Der kritische Spion auf Wörterbuch-Mission), die alle zwar nach *as-Sāq* oder gar nicht publiziert wurden, an denen er aber bereits in den 1850er Jahren, also parallel zur Entstehung von *as-Sāq*, gearbeitet hat.³⁷

Das Werk *Muntahā* sammelte, folgt man dem Titel, die Besonderheiten der arabischen Sprache. Das Manuskript ging durch einen Brand in aš-Šidyāqs Istanbul-Wohnung im Jahr 1873 verloren,³⁸ zwei Auszüge sind jedoch der Nachwelt erhalten geblieben, nämlich ein Kapitel, das aš-Šidyāq in *al-Ġawā’ib* publizierte, und eine Zusammenfassung in der Einleitung von *as-Sāq*.

In dem Kapitel vergleicht aš-Šidyāq die arabische Sprache mit den europäischen Sprachen. Dabei geht er unter anderem davon aus, dass „ihre Sprachen [d. h. die der Europäer] meistens auf der Zivilisation beruhten, während die Zivilisation bei uns auf der Sprache beruhte.“³⁹ Die Sprache der Europäer könne zwar Produkte (z. B. Stühle) und Errungenschaften (z. B. Wissenschaft) der Zivilisation genau beschreiben, stecke aber im Hinblick auf Rhetorik und Ästhetik noch in den Kinderschuhen. Die arabische Sprache dagegen besäße zwar nicht alle Wörter für die Produkte und Errungenschaften der europäischen Zivilisation, sei als Sprache aber viel höher entwickelt als die europäischen Sprachen.

Eine Vorstellung vom hohen Zivilisationsgrad der arabischen Sprache vermittelt die These über die Eigenbedeutung der Buchstaben, die aš-Šidyāq in der „Vorbemerkung“ zu *as-Sāq* skizziert. Danach habe jeder arabische Buchstabe eine eigene

34 «في أشاء الله تعالى وصفاته» AŠ-ŠIDYĀQ: *al-Lafif* (1839), 63; «في ولد الحيوان» AŠ-ŠIDYĀQ: *al-Lafif* (1839), 71; «في شخصيص الطعام» AŠ-ŠIDYĀQ: *al-Lafif* (1839), 74.

35 «في خصال» AŠ-ŠIDYĀQ: *al-Lafif* (1839), 112; «في ترتيب المشي» AŠ-ŠIDYĀQ: *al-Lafif* (1839), 112; «في تفصيل النظر» AŠ-ŠIDYĀQ: *al-Lafif* (1839), 108.

36 Eine Ausnahme bildet die Aufzählung der Namen Gottes, deren Anzahl wohl bewusst die islamischen 99 Namen Gottes deutlich übersteigt. Zur Protoliste vgl. Abb. 13.

37 Während *Muntahā* in *as-Sāq* erwähnt wird, vgl. *as-Sāq* o. z. 3: 8, so finden sich frühe Autographen von *Sirr* und *al-Ġāsūs*, die auf das Jahr 1850 datiert sind, vgl. ROPER: „Autograph“, 345–346.

38 Vgl. dazu AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 222–225.

39 «لغائهم [أي لغات الأوروبيين] بنيت في الغالب على التمدن، والتمدن عندنا بني على اللغة» AŠ-ŠIDYĀQ: „Faṣl min kitābī“ (2001), 391.

Bedeutung, die sich auf die Bedeutung des gesamten Wortes auswirke. So bringe etwa der Buchstabe *ḥāʾ* die Bedeutung von ‚Weite‘ und ‚Ausdehnung‘ mit sich, wie etwa in den Wörtern *badāḥ* (‚weites Stück Land‘), *raḥraḥ* (‚weit, ausgedehnt‘) oder *fath* (‚Öffnung‘).⁴⁰ Eine ähnliche These formulierte bereits Ibn Ğinnī in *al-Ḥaṣāʾiṣ* (Die Besonderheiten). Sie besagt, wie Ramzi Baalbaki es formuliert, „dass ein Wort eine Zusammenstellung von Bedeutungen ist, die jeder [einzelne] Laut [eines Buchstabens] in ihm ausdrückt.“⁴¹ Inwieweit dieser mimophonische Lautsymbolismus⁴² in *Muntahā* von aš-Šidyāq systematisiert wird, lässt sich aufgrund des verloren gegangenen Gesamttexts nicht sagen, in seinen anderen Werken, allen voran in *Sirr* und in *as-Sāq*, finden sich aber Spuren davon.

Das für *as-Sāq* wohl wichtigste sprachwissenschaftliche Werk ist *Sirr*, das 1868 in Istanbul publiziert wurde. Es handelt sich um ein nicht vollendetes etymologisches „Wörterbuch der Bedeutungen und Semantik, nicht um ein Wörterbuch der [gesamten] Sprache“.⁴³ Es hat nicht zum Ziel, alle Bedeutungen aller Wörter abzubilden, sondern vielmehr, die semantischen Beziehungen ausgewählter Wörter aufzuzeigen. In diesem Sinne entblößt *Sirr* die feinen semantischen Netze zwischen einander ähnlichen Wörtern, die nach aš-Šidyāq durch die Etymologie der Wörter miteinander verbunden sind. Aus diesem Grund findet sich im Vorwort eine eigenständige Theorie über den Ursprung und die Entwicklung der arabischen Sprache.

Die Sprache, so aš-Šidyāq, entstand, indem der Mensch die Geräusche seiner Lebenswelt nachgeahmt hat. Dies zeige sich in den vielen onomatopoetischen arabischen Wörtern, wie etwa *daqqa* (‚schlagen‘, ‚klopfen‘) oder *ṭanna* (‚klingen‘, ‚tönen‘). Im Laufe der Sprachentwicklung wurden diese Wörter durch Erweiterung (*mazīd*) ausdifferenziert. Aus einer Verdopplung der Wörter, etwa in Form von *daqqa daqqa*, wurde ein neues Wort, nämlich *daqdaqa* (‚klappern‘ z.B. von Hufen) gebildet, aus *ṭanna ṭanna* entstand *ṭanṭana* (‚summen‘ und ‚brummen‘, z.B. von Insekten).⁴⁴ Es handelt sich, in europäischer Terminologie, um reduplikative Wörter, gelegentlich auch Echowörter genannt.⁴⁵ Zu diesen Wörtern zählt er auch onomatopoetische Komposita wie *ḡalanbalaq* (das ‚Klippklapp‘ einer Tür mit zwei Flügeln), das aus *ḡalan* (das ‚Klipp‘ beim Zuschlagen eines Türflügels) und *balaq*

40 Vgl. *as-Sāq* o.2.4: 8.

41 «الكلمة الواحدة مجموعة من المعاني التي يعبر عنها كل صوت فيها»; BAʿALBAKKI: „Naẓariyat aš-Šidyāq al-ištiqāqiya“, 35; FĀRIS: *al-Ġāsūs* (1882) 40–41. Vgl. dazu IBN ĞINNĪ: *al-Ḥaṣāʾiṣ*, Bd. 2, 152–168.

42 Mimophonie meint, dass „the relation between sound and meaning is not arbitrary but determined by the phonetic features of the involved consonants.“ GUTH: „Biradicalist Mimophonic Triradicalism“, 349. Eine rezente mimophonische Theorie der arabischen Sprache, die stellenweise sehr nah an aš-Šidyāqs Sprachdenken kommt, legt Muḥammad Ḥasan Ḥasan Gabal vor, vgl. dazu GUTH: „Biradicalist Mimophonic Triradicalism“.

43 «معجم معان ودلالة وليس معجم لغة»; AL-MATWĪ, „at-Tamhīdāt“, 47.

44 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „*Sirr*“ (2006), 176–177.

45 Vgl. dazu William Wrights Definition aus dem 19. Jahrhundert: „A biliteral root, expressing a sound or movement, is repeated, to indicate the repetition of that sound or movement.“ WRIGHT: *A Grammar of the Arabic Language*, Bd. 1, 46 (§ 67a). Zur Fülle der Echowörter vgl. die Aufzählung in AŠ-ŠIDYĀQ: „*Sirr*“ (2006), 178–179.

(das ‚Klapp‘ beim Zuschlagen des anderen Türflügels) gebildet ist.⁴⁶ Diese Wörter, so aš-šidyāq, bewiesen, dass sich die alten Araber beim Erschaffen der Sprache keineswegs verhört hätten, da *da'da'a* tatsächlich wie das ‚Klappern‘ eines Steines im Flussbett oder *sa'sa'a* wie der ‚Durstschrei‘ eines Esels klinge.⁴⁷

Neben der Nachahmung natürlicher Laute (*ašwāt*) entstand nach aš-šidyāq die arabische Sprache, wenn auch in deutlich geringerem Maße, durch die Nachahmung von Eigenschaften (*ṣifāt*). Das Wort *mulamlam* (‚kompakt‘, ‚festgefügt‘, ‚rund‘) ahme in seiner Klangstruktur die kompakte, festgefügte, runde Eigenschaft zum Beispiel von Steinen nach oder *murabrab* (‚dick‘, ‚massiv‘) die Eigenschaften einer fülligen, kompakten Körperform.⁴⁸

Für die Sprachentwicklung kommt den beiden im Titel genannten Wortbildungsverfahren *qalb* und *ibdāl* eine wichtige Funktion zu. Unter *qalb* (‚Metathese‘) versteht man die Umstellung von Radikalen in einem Wort, unter *ibdāl* (‚Substitution‘) ihre Ersetzung durch andere ähnliche Radikale.⁴⁹ So haben die alten Araber den Klang von Eisen mal als *ḥašḥaša* (‚klirren‘) wiedergegeben, andere als *šaḥṣaḥa* (‚klirren‘), was einem *qalb* entspricht. Den Klang einer Glocke oder eines Zubers haben sie mal als *ṭanna* (‚klingen‘, ‚tönen‘) benannt, mal als *danna* (‚summen‘, ‚tönen‘), was einem *ibdāl* entspricht. Daraus haben sich nach aš-šidyāq wiederum die Echowörter *ṭanṭana* (‚summen‘, ‚klingen‘) und *dandana* (‚summen‘, ‚murmeln‘) ausdifferenziert.⁵⁰

Auf diesen Beobachtungen aufbauend, entwickelt aš-šidyāq die These von der Zweiradikalität arabischer Verben, die die gängige Auffassung von der Dreiradikalität in Frage stellt. Das zweiradikalige Ursprungswort (*ašl*) wurde demnach durch Geminierung der Echowörter, durch Umstellungen und Ersetzungen von *qalb* und *ibdāl* sowie durch Hinzufügungen, zuerst von *hamza*, *wāw* und *yā*, später auch von anderen Buchstaben erweitert, bis es schließlich die typische dreiradikalige Wortform erlangte. Das sogenannte schwache arabische Verb (*fi'l mu'tall*) steht für

46 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 182.

47 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 183.

48 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 202; für eine ausführlichere Interpretation der Nachahmung von Eigenschaften in *as-Sāq* vgl. Kap. 6.4.

49 Ein Beispiel für *qalb* als Metathese von Buchstaben bei Beibehaltung der Wortbedeutung ist *zawğ* und *ğawz* (beide ‚Ehemann‘); zu anderen Bedeutungen von *qalb* vgl. EL-BERKAWY: *Die arabischen ibdāl-Monographien*, 43–45. Bei *ibdāl* wird zwischen einem grammatischen und lexikalischen *ibdāl* unterschieden. Der hier relevante lexikalische tauscht einen Buchstaben durch einen graphisch oder phonetisch ähnlichen Buchstaben unter Beibehaltung der Wortbedeutung aus (was auch ‚Lautverschiebung‘ genannt wird), wie etwa im Fall von *madaḥa* und *madaha* (beide ‚loben‘), vgl. BEARMAN/BIANQUIS/BOSWORTH/VAN DONZEL/HEINRICHS: „Ibdāl“. El-Berkawi macht darauf aufmerksam, dass aš-šidyāqs *ibdāl*-Begriff von den herkömmlichen *ibdāl*-Begriffen abweicht, da er eine Veränderung der Wortbedeutung impliziert, die Teil einer etymologischen Ableitung (*ištiqāq*) ist. Aus diesem Grund bezeichnet er den *ibdāl* bei aš-šidyāq als „etymologischen *ibdāl*“, EL-BERKAWY: *Die arabischen ibdāl-Monographien*, 39; vgl. auch DIAB-DURANTON: *Substitution et créativité lexicales*, 136–138.

50 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 180.

aš-Šidyāq also am Anfang der Sprachentwicklung, während das gesunde arabische Verb (*fiʿl ṣaḥiḥ*) ihren Höhepunkt darstellt.⁵¹

Mit dieser These will aš-Šidyāq eine neue Etymologie begründen. Kenne man das Ursprungswort, so könne man in allen daraus abgeleiteten Wortformen sinnlich-konkrete (*maḥsūs*) oder rational-abstrakte (*maʿqūl*)⁵² Bedeutungsschattierungen und Sinnzusammenhänge finden.

مثال ذلك: لفظة كَسَّ: أي دَقَّ دَقًّا شديداً. فقد صاغت [أي العرب] منه لفظة الكيسيس للخبز المكسور، ثم قالت: كَسَأَ بمعنى ضرب، وكَسَّ من الليل: قطعة منه، فأجرت معنى الكسر على شيء غير محسوس. [...]. ثم قالوا: كسر، ومعناه ظاهر.

ثم الكسَطُ: بمعنى الغبار، فبقيت مناسبة الكسر فيه.

ثم كسعه بالسيف: مثل كسأه. رجلٌ مكسَعٌ: إذا لم يتزوّج، فضمنوه معنى منقطع عن الزواج.⁵³

Ein Beispiel dafür ist das Wort *kassa*: d. h. ‚etwas heftig schlagen‘. Daraus haben sie [d. h. die alten Araber] das Wort *kasīs* [‚Brotbrösel‘] für das zerkleinerte Brot geprägt. Dann sagten sie *kasaʿa* [‚schlagen‘, u. a. mit dem Schwert] in der Bedeutung von ‚schlagen‘ und *kasʿun min al-layl* [‚ein Teil der Nacht‘]: ‚ein Bruchteil von ihr‘. Sie übertrugen die Bedeutung ‚Bruchstück‘ auf etwas Unkonkretes.

[...] Dann sagten sie: *kasara* [‚brechen‘, ‚zerbrechen‘], die Bedeutung des Wortes ist offensichtlich.

Dann *kusṭ*: mit der Bedeutung ‚Staub‘, so bleibt die Beziehung zum ‚Bruchstück‘ bestehen. Dann *kasaʿahu bi-s-sayf* [‚ihn mit dem Schwert schlagen‘]: genauso wie *kasaʿahu. Raḡulun mukassaʿun* [‚ein lediger Mann‘]: Wenn er ‚unverheiratet‘ ist. Sie implizieren damit die Bedeutung ‚von der Ehe abgeschnitten‘.

Während die herkömmliche etymologische Ableitung (*ištiqāq*) auf drei- oder mehr-radikalige Wörter ausgelegt ist, basiert aš-Šidyāqs *ištiqāq* auf zweiradikaligen Wörtern.⁵⁴ Den semantischen Zusammenhang zwischen *silāḥ* (‚Waffe‘) und *sulāḥ* (‚Exkremente‘, ‚Ausscheidungen‘) kann man, nach aš-Šidyāq, nur dann richtig verstehen, wenn man die beiden Wörter nicht auf *salāḥa* (‚Exkremente lassen‘) zurückführt, sondern auf *sall* (‚etwas sanft herausziehen‘), nämlich die Waffe aus der Scheide beziehungsweise das Exkrement aus dem Körper.⁵⁵

In der arabischen Sprachwissenschaft gibt es eine lange und kontroverse Debatte über den Ursprung der arabischen Sprache. Während nahezu alle klassischen Philo-

51 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 187; zur Zweiradikalität vgl. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*, 478–484; BAʿALBAKKĪ: „Naẓariyat aš-Šidyāq al-ištiqāqiya“, 38–42; DIAB-DURANTON: *Substitution et créativité lexicales*, 138–143.

52 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 189.

53 AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 189.

54 Während aš-Šidyāqs *ištiqāq* häufig mit dem *ištiqāq akbar* (‚sehr große Ableitung‘) von Ibn Ğinnī in Verbindung gebracht wird, sieht Ramzi Baalbaki darin keine Verbindung, weil aš-Šidyāq sich auf zwei- und Ibn Ğinnī auf dreiradikalige Wörter bezieht, vgl. BAʿALBAKKĪ: „Naẓariyat aš-Šidyāq al-ištiqāqiya“, 38; DIAB-DURANTON: *Substitution et créativité lexicales*, 140–141; vgl. dazu auch Ġabals „biradicalist triradicalism“, wie Stephan Guth es nennt, GUTH: „Biradicalist Mimophonic Triradicalism“, 355–360.

55 Vgl. FĀRIS: „Fi al-luġa al-ʿarabiya“ (1871), 200.

logen davon ausgingen, Gott habe den Menschen die Sprache zur Verfügung gestellt, war die Frage nach der menschlichen Mitgestaltung der Sprache umstrittener, also „the question of agency: who assigned the *alfāz* [i. e. utterances] to their *ma‘ānī* [i. e. meanings] – God or human society?“⁵⁶ Für die orthodoxen Muslime geschah dies allein durch Gott, wohingegen andere Philologen von einer Mitwirkung des Menschen ausgingen, wie auch aš-Šidyāq. Die Theorie von der Entstehung der arabischen Sprache durch lautliche Nachahmung und die These einer partiellen Zweiradikalität vertrat im 19. Jahrhundert⁵⁷ auch Ġurġī Zaydān in seinem 1886 in Beirut veröffentlichten *al-Alfāz al-‘arabīya wa-l-falsafa al-luġawīya* (Die arabischen Wörter und die Philosophie der Sprache).⁵⁸ In seinem bereits erwähnten Folgewerk, *al-Luġa al-‘arabīya kā’in ḥayy*, verfolgte er den historischen Sprachwandel bis ins 19. Jahrhundert, um daraus ein Plädoyer für die Reform der arabischen Sprache zu machen. aš-Šidyāq legte mit *Sirr* den Fokus gerade *nicht* auf den modernen Sprachwandel, sondern zielte auf die intensive Beschäftigung mit der altarabischen Sprache ab, auf „das Wissen um die Bedeutung der Wörter, die Erkenntnis des Ursprungs ihrer Wortschaffung und die Weisheit ihres Aufbaus“. ⁵⁹ Zugleich ist es – als Teil seiner affektiven Philologie – eine ganz persönliche Liebeserklärung an die arabische Sprache.⁶⁰

فإن يكن المتقدمون قد اشتغلوا بهذه اللغة الشريفة، فإنني قد عشقْتُها عشقا، وكلفتُ بها حقًا، حتى صرْتُ لها رَقًّا؛ فأزهرْتُ لها
ذُبالي، وسهرْتُ فيها ليلي [...].⁶¹

Wenn auch [meine] Vorgänger sich schon mit dieser ehrwürdigen Sprache beschäftigt haben, so habe ich sie doch von ganzem Herzen geliebt, habe mich wahrhaftig in sie vernarrt, bis ich ihr Sklave wurde. Für sie ließ ich meinen Docht glimmen und mit ihr blieb ich nächtelang wach [...].

Das dritte große sprachwissenschaftliche Werk von aš-Šidyāq ist *al-Ġāsūs ‘alā al-Qāmūs*, das er 1882 in Istanbul veröffentlichte. *al-Ġāsūs* ist eine ausführliche Kritik von al-Firūzābādīs *al-Qāmūs*. Bereits *as-Sāq* kritisierte stellenweise *al-Qāmūs* und sein Werk *Sirr* antizipierte in knapper Form die später in *al-Ġāsūs* ausgeführten Kritikpunkte.⁶² Zu seinen Kritikpunkten zählen vor allem die mangelnde Systematik

56 WEISS: „Waḍ‘“, 684.

57 In der westlichen Orientalistik wurde im 19. Jahrhundert die Theorie von der absoluten Zweiradikalität aller semitischen Verben diskutiert. Ob und inwiefern aš-Šidyāq diese Diskussionen gekannt und aufgegriffen hat, liegt außerhalb des Fokus dieser Arbeit. Ramzī Ba‘albakkī hat aš-Šidyāqs Theorie der Zweiradikalität aus Sicht der heutigen komparativen Sprachwissenschaft als inkohärent zurückgewiesen, bescheinigt ihr aber tiefe Einblicke in die Semantik der arabischen Sprache, vgl. BA‘ALBAKKĪ: „Nazariyat aš-Šidyāq al-ištiqāqiya“, 38–63.

58 Vgl. ZAYDĀN: *al-Alfāz al-‘arabīya*, v. a. 45–56; vgl. dazu DIAB-DURANTON: *Substitution et créativité lexicales*, 143–164.

59 «علم معاني الألفاظ والاحتلاج على أصل وضعها وحكمة منبأها» AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 176.

60 Vgl. dazu JUNGE: „Exposing Words Erotically“.

61 AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 111.

62 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 146–173.

innerhalb eines Lemmas, so dass man immer das ganze Lemma lesen müsse,⁶³ die Vernachlässigung von *qalb*- und *ibdāl*-Wörtern⁶⁴ sowie die Auslassung so wichtiger Wörter wie *rahmān* (‚barmherzig‘) und *rahīm* (‚gnädig‘), die zu den Namen Gottes gehören.⁶⁵

In *al-Ġāsūs* setzt er sich mit der breiten Kommentarliteratur zu *al-Qāmūs* auseinander, darunter mit Ibn Maʿšūms (gest. 1708) *Ṭirāz al-luġa* (Schmuck der Sprache) und mit dem Kommentar von Muḥammad aṭ-Ṭayyib al-Fāsī (1698–1756). Neben *al-Qāmūs* diskutiert er aber auch die anderen klassischen arabischen Wörterbücher, darunter al-Ḥalīls (gest. 868) *Kitāb al-ʿAyn* (Buch des Buchstabens ʿAyn) und al-Ġawharīs *Taġ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabīya*, so dass *al-Ġāsūs* auch eine historische und programmatische Abhandlung über die arabischen Wörterbücher ist. Ein Jahr später begann aš-Šidyāq in Kairo Ibn Manzūrs Wörterbuch *Lisān al-ʿArab* mit Kommentaren herauszugeben (1883–1891). In der Einleitung bezeichnet er es als das „hervorragendste Buch, das über ihren Wortschatz [d. h. den der arabischen Sprache] verfasst wurde“. ⁶⁶ Diesen „vergrabenen Schatz“ ⁶⁷ beabsichtige er nun allen zur Verfügung zu stellen. Diese Edition, zusammen mit *al-Ġāsūs*, versetzte dem einst so populären Wörterbuch *al-Qāmūs* gewissermaßen den Todesstoß im 19. Jahrhundert. Zugleich war sich aš-Šidyāq aber auch der Notwendigkeit eines zeitgenössischen einsprachigen Wörterbuchs der klassischen arabischen Sprache bewusst. Ein solches Wörterbuch sollte seiner Ansicht nach 1.) eine leichtverständliche Anordnung besitzen, 2.) allgemeinverständliche Erklärungen bieten und 3.) alle Wörter umfassen, die berühmte Autoren verwendet haben. ⁶⁸ Bereits 1863 veröffentlichte aš-Šidyāq einen Artikel, in dem er ein neues Wörterbuch der arabischen Sprache fordert. ⁶⁹ Mit *Sirr* wollte er dieses Ziel sicher nicht erreichen, da es keine lexikalische Vollständigkeit beansprucht und auch keine einfache Anordnung besitzt. Dies ist vielmehr Buṭrus al-Bustānī vorbehalten, der mit *Muḥīṭ al-muḥīṭ* auf *al-Qāmūs* aufbauend ein in vieler Hinsicht neues und modernes Wörterbuch schuf, das alphabetisch nach dem ersten und nicht dem letzten Wurzelradikal geordnet ist und neben den klassischen auch postklassische (*muwallad*) und zeitgenössische Wörter aufnahm.

In Bezug auf die oben diskutierten Stränge der Sprachdebatte in der Nahḍa lässt sich aš-Šidyāqs Sprachdenken grob folgendermaßen verorten: Auf dem Gebiet der Erneuerung der arabischen Sprache gilt aš-Šidyāq als einer der führenden Akteure der Nahḍa. Viele der heute lexikalisierten Begrifflichkeiten, wie *ġarīda* (‚Zeitung‘) oder *istirākīya* (‚Sozialismus‘), gehen auf ihn zurück, andere sind überholt, wie

63 Vgl. FĀRIS: *al-Ġāsūs* (1882), 275–286.

64 Vgl. FĀRIS: *al-Ġāsūs* (1882), 136–181, 299–302.

65 Vgl. FĀRIS: *al-Ġāsūs* (1882), 80–81.

66 «أعظم كتاب ألف في مفرداتها [أي اللغة العربية]»; FĀRIS: „Bi-smi allāh“ (1883), 2; zum Originaltext vgl. den Anhang.

67 «الكنز المدفون»; FĀRIS: „Bi-smi allāh“ (1883), 3.

68 Vgl. FĀRIS: *al-Ġāsūs* (1882), 2–6; vgl. dazu AL-MAṬWĪ: *aš-Šidyāq*, 550–569; AZ-ZARKĀN: *al-Ġawānib al-luġawīya*, 124–191.

69 Vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Fi ḥāġatinā ilā muʿġam luġawī ʿaṣrī“ (2011).

safīnat nār ‚Dampfschiff‘). Dabei galt er als leidenschaftlicher Gegner der Lehnübersetzungen, der stattdessen vor allem durch Analogiebildung (z. B. *istirākiya* für ‚Sozialismus‘) und semantische Erweiterung (z. B. *ḡarīda* für ‚Zeitung‘) neue Wörter schuf. In der späten Phase steht aš-Šidyāq mit *al-Ġawāʾib* ein einflussreiches Medium für die Erneuerung der arabischen Sprache zur Verfügung.⁷⁰ Doch bereits in der frühen und mittleren Phase finden sich bemerkenswerte Bemühungen zur Erneuerung, etwa die konsequente Interpunktion in *al-Lafīf*.

Auf dem Gebiet der Fremdsprachen kann aš-Šidyāq mit seinen didaktisch anspruchsvollen Lehrwerken der frühen und mittleren Phase als ein Verfechter der Fremdsprachenausbildung gelten, die seiner Ansicht nach aber immer mit einer Vertiefung der arabischen Sprachausbildung einhergehen sollte. Die Öffnung den Fremdsprachen gegenüber erfolgte mit einer gewissen ängstlichen Unruhe gegenüber einem möglichen Sprach- und Kulturverlust.⁷¹

Der Dialekt spielte in aš-Šidyāqs Sprachdenken keine große Rolle. In seiner Abrechnung mit den europäischen Orientalisten in der mittleren Phase kritisierte er ihr Interesse an den, aus seiner Sicht, minderwertigen Schriften, die im Dialekt oder auf Mittelarabisch verfasst wurden und kritisierte zugleich das mangelnde Wissen der Orientalisten in Bezug auf die klassische Hochsprache.⁷²

aš-Šidyāqs Werk ist neben der Erneuerung der Sprache vor allem auf die Vermittlung, Bewahrung und Vertiefung der klassischen arabischen Sprache ausgerichtet, was sich am deutlichsten in der mittleren und späten Phase zeigte. Die klassische arabische Sprache fungierte hier als kulturelles Gedächtnis, das den hohen Zivilisationsgrad der altarabischen Sprache transportiert. Während nahezu alle Werke von aš-Šidyāq der klassischen arabischen Sprache eine große Bedeutung beimessen, ist es jedoch *as-Sāq* vorbehalten, die Schönheit und Weisheit der vormodernen Sprache experimentell und radikal auf die zeitgenössische Gesellschaft und Kultur zu übertragen.

Literarisches Sprachdenken und kulturwissenschaftliche Philologie

Die Forschung zu aš-Šidyāqs Sprachverständnis ist relativ umfangreich und konzentriert sich vor allem auf seine Auseinandersetzung mit dem arabischen Wörterbuch in *al-Ġāsūs*, wobei es auch einige Studien zu *Sirr* und zu *al-Ġawāʾib* gibt. Die frühen sprachpädagogischen Werke und die späte polemische Philologie sind noch nicht gut aufgearbeitet.⁷³ Die meisten Studien untersuchen diese Werke aus Sicht der Linguistik oder historischen Sprachwissenschaft, während die jüngsten Studien von Nadia

70 Vgl. SAWĀʾI: *al-Ḥadāṭa*, 15–68; AL-MATWĪ: *aṭ-Ṭarīq ilā al-ḥadāṭa*, 59–61; AŞ-ŞULḤ: *aš-Šidyāq*, 149–154.

71 Vgl. KILITO: *Thou Shalt Not Speak My Language*, 68–85.

72 Vgl. *as-Sāq* 5.3.6–7: 434–436, vgl. auch *as-Sāq* 5.1.0–3: 408–410.

73 Für allgemeine Studien zu aš-Šidyāqs Sprachdenken vgl. v. a. AL-MATWĪ: *aš-Šidyāq*: 479–576; AZ-ZARKĀN: *al-Ġawānib al-luġawīya*; zu *Sirr* vgl. v. a. BAʿALBAKKI: „Naẓariyat aš-Šidyāq al-iṣ-tiqāqiya“; DIAB-DURANTON: *Substitution et créativité lexicales*, 130–143; AL-MATWĪ: „Tamhidāt“; zu *al-Ġawāʾib* vgl. v. a. SAWĀʾI: *al-Ḥadāṭa*, 15–68; zur Polemik vgl. v. a. GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 109–115; zur Grammatik vgl. BECHRAOUI: „La Grammaire française“; PATEL: *The Arab*

Bou Ali und Jeffrey Sacks erstmals auch die kultur- und literaturwissenschaftliche Dimension ausloten. In „Collecting the Nation: Lexicography and National Pedagogy in *al-nahḍa al-‘arabiyya*“ untersucht Bou Ali aus archivtheoretischer Sicht den, wie sie sagt, „lexicographical turn“⁷⁴ im arabischen 19. Jahrhundert, der vor dem Hintergrund des entstehenden Nationalismus zu einem verstärkten Interesse an Wörterbüchern führte. Dazu liest sie Wörterbücher als kulturelle Archive und beschäftigt sich mit den Werken von Buṭrus al-Bustānī und Aḥmad Fāris aš-Šidyāq. Jeffrey Sacks legt mit *Iterations of Loss. Mutiliation and Aesthetical Form, al-Shidyāq to Darwish* eine genaue Untersuchung des Sprach- und Kulturdenkens bei al-Bustānī, aš-Šidyāq und Ṭāhā Ḥusayn (1889–1973) vor. Während al-Bustānī die Umformung und Zugänglichkeit der Sprache aus wissenschaftsrationalistischen Gründen fordere, erkenne aš-Šidyāq im Unverständlichen und Opaken, etwa den *ḡarīb*-Wörtern, einen Mehrwert und zelebriere eine Zersplitterung des Sprach- und Literaturverständnisses.⁷⁵ Bou Alis und Sacks Studien öffnen die Philologie des 19. Jahrhunderts auf eine fruchtbare Weise für die Literatur- und Kulturwissenschaft.⁷⁶

Doch auch die Philologie als Disziplin hat sich in den letzten Jahren entscheidend geöffnet. In seinem Essay „The Return to Philology“ (2000) fordert Edward Said ein kritisches und aktives philologisches Lesen:

[I]t involves getting inside the process of language already going on in words and making it disclose what may be hidden or incomplete or masked or distorted in any text we may have before us. In this view of language, then, words are not passive markers or signifiers, standing in unassumingly for a higher reality; they are, instead, an integral formative part of the reality itself.⁷⁷

In seinem programmatischen Aufsatz „Future Philology? The Soft Science in a Hard World“ (2009) greift Sheldon Pollock auf eine Debatte über die Ausrichtung der Philologie im 19. Jahrhundert zwischen Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff (1848–1931) und Friedrich Nietzsche (1844–1900) zurück. Sie war ein Richtungsstreit zwischen einer rein historisch orientierten und einer aktuelle Perspektiven gezielt mitdenkenden humanistischen Philologie. Letztere bezeichnete Wilamowitz-Möllendorff polemisch als „Zukunftsphilologie“.⁷⁸ Pollock wertet diesen Begriff positiv um und

Nahḍah, 104–126; zu einer umfassenderen Aufstellung der Forschungsliteratur zu aš-Šidyāqs Sprachdenken und Sprachwirken vgl. weiter oben.

74 BOU ALI: „Collecting the Nation“, 36.

75 Vgl. SACKS: *Iterations of Loss*, 77–117. In diese Richtung zielt auch Bou Alis von Lacan inspirierte Lesart der Sprache von *as-Sāq* ab, vgl. BOU ALI: „Bare Language“, 113–123.

76 Vgl. dazu auch Kamran Rastegars Forderung einer „Critical Philology“, die mit Edward Said die Textualität in regionalen, gesellschaftlichen und ästhetischen Kontexten und Transfers untersucht, RASTEGAR: *Literary Modernity*, 145–148.

77 SAID: „The Return to Philology“, 59.

78 Wilamowitz-Möllendorff sieht in der Zukunftsphilologie ein versponnenes Kunstschaffen, das mit dem Ernst und der Wahrheit der Wissenschaft nichts zu tun hat. „Ich glaube der beweis für die schweren vorwürfe der unwissenheit und des mangels an wahrheitsliebe ist gegeben. und dennoch fürchte ich, ich tat hrn. N. unrecht. wenn er mir nun entgegnet, er wolle eben nichts von ‚historie und

entwirft eine kritische Philologie, die mit „historische[r] Selbsterkenntnis, Nicht-Provinzialität und methodologische[m] Pluralismus“⁷⁹ als Leitbildern die Bedeutungen von historischen Texten aus unserer heutigen Perspektive und für unsere heutige Perspektive zu verstehen versucht.⁸⁰ Diesen Gedanken hat Islam Dayeh in seinem Essay „The Potential of World Philology“ (2016) ausgearbeitet. Eine kritische zukunfts-gewandte Philologie bedürfe sowohl einer weltzugewandten Erweiterung über den europäischen Kanon der Philologie hinaus als auch einer gesellschafts- und politikinteressierten Untersuchung der Praktiken der Philologie.⁸¹ So entfalte Philologie gerade in Krisenzeiten gesellschaftliche und kulturelle Impulse.

For example, the various *ad fontes* movements in the Arab-Islamic world, such as those that took place in the fourteenth and the nineteenth centuries, triggered partly by an increased mobility and by a variety of social and political calamities, led to a rejuvenation of philological practice. A great number of the now standard philological encyclopaedias were written in the tumultuous social and political upheavals from the thirteenth to the fifteenth century. The renewal of Arabic philology at the hands of Syrian-Lebanese scholars took place in the nineteenth century at a time when colonialism produced a disruption on the one hand, but enabled new movements on the other. What strategies does philology offer to preserve and rejuvenate knowledge at times of risk and scarcity?⁸²

In einer so gewendeten Philologie öffnet sich der Blick auf Kultur und Gesellschaft, die Lexikographie und kulturelles Gedächtnis zusammenbringt.

6.2 Protagonistin/Protagonist: Sprache im Dialog, Dialogizität der Sprache

Zur Metasprachlichkeit der Ehedialoge

In aš-Šidyāqs sprachpädagogischem Werk *al-Muḥāwara*, das er zusammen mit Badger verfasste, stehen Dialoge, wie der Titel bereits sagt, im Mittelpunkt. Die sechzehn thematisch gruppierten Unterhaltungen bieten einen landeskundlichen Blick auf England, der zugleich das kulturelle Selbstverständnis des Nahḍa-Projekts reflek-

kritik', von ,so genauer weltgeschichte' wissen, er wolle ein dionysisch-apollinisches kunstwerk, ein ,metaphysisches trostmittel' schaffen [...] – ja dann revociere und depreciere ich in bester form. dann will ich gern sein evangelium gewähren lassen, dann treffen es meine waffen nicht. freilich. ich bin eben kein mystiker, kein tragischer mensch, mir wird es immer nur ,ein lustiges nebenbei, ein recht wol zu missendes schellengeklingel am ernst des daseins', auch am ernst der wissenschaft sein können: eines berauschten traum oder eines träumers rausch. eins aber fordere ich: halte hr. N. wort, ergreife er den thyrsos, ziehe er von Indien nach Griechenland, aber steige er herab vom kathedr, auf welchem er wissenschaft lehren soll“. WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF: *Zukunftsphilologie!*; vgl. dazu auch POLLOCK: „Zukunftsphilologie“, 213–214.

79 POLLOCK: „Einleitung“, 7.

80 Vgl. POLLOCK: „Zukunftsphilologie“, 235–236.

81 Vgl. DAYEH: „The Potential of World Philology“, 403.

82 DAYEH: „The Potential of World Philology“, 403.

tiert. Diese Dialoge vermitteln also Fremd- und Selbstbilder. Didaktisch sind sie sehr umfassend ausgearbeitet. Dem englischen Dialog auf der rechten Seite steht die arabische Übersetzung auf der linken Seite gegenüber, zudem findet sich im englischen Dialog noch eine arabische Interlinearübersetzung (vgl. Abb. 15); darüber hinaus sind alle Vokabeln im Anhang des Buches aufgeführt. Die Dialoge gehen dabei aber nicht über ihre Funktion als Wissensvermittlung hinaus und reproduzieren stereotypische Fremd- und Selbstbilder.

In der Literatur der Nahḍa spielen Lehrdialoge eine große Rolle, da sie als didaktische Werkzeuge der Volksbildung anschaulich und unterhaltsam Wissen vermitteln können.⁸³ So erzählt der enzyklopädische Protoroman *ʿAlamaddīn* (*ʿAlamaddīn*, 1882) des ägyptischen Reformers *ʿAlī Mubārak* die Geschichte des Gelehrten *ʿAlamaddīn* und seines Sohns *Burhānaddīn*, die einen englischen Orientalisten auf seiner Reise von Kairo nach und durch Europa begleiten.⁸⁴ In den Gesprächen zwischen den Protagonisten wird ein enzyklopädisch anmutendes Wissen über die europäische und arabische Gesellschaft und Kultur in Vergangenheit und Gegenwart vermittelt.

Die meisten sogenannten „Unterhaltungen“ sind langatmige Monologe, die die Gesprächssituation vollkommen außer Acht lassen. [...] Wo *ʿAlī Mubārak* die ein oder andere Person über neuzeitliche europäische Wissenschaft dozieren läßt, tut er dies gewöhnlich in Form einer assoziativen Aufzählung einzelner Forschungsergebnisse, ohne wie *aṭ-Ṭaḥṭāwī* oder *aṣ-Ṣidyāq* nach den methodischen Grundlagen oder der Arbeitshaltung zu fragen, die sie ermöglicht haben.⁸⁵

Die Dialoge in *aṣ-Ṣidyāq* *as-Sāq* überschreiten die reine Wissensvermittlung, da sie die Themen in Michail Bachtins Terminologie nicht monologisch-zentrifugal, sondern dialogisch-zentripetal präsentieren, indem sie nicht nur eine Stimme oder Ideologie zu Wort kommen lassen, sondern eine *ideologische* Mehrstimmigkeit oder Redevielfalt ermöglichen.⁸⁶ In diesem Sinne stehen die Dialoge literaturgeschichtlich den spitzfindig-sprachwitzigen Gesprächen der Makamen und den dramatischen Dialogen des entstehenden arabischen Theaters näher, wobei *as-Sāq* als das wahrscheinlich erste arabische Prosawerk gelten kann, das ein Gespräch in der Form eines Dramentexts durch die vorangestellten Sprechernamen und abgesetzten Di-

83 Zu klassisch-arabischen Lehrdialogen vgl. FORSTER: *Wissensvermittlung im Gespräch*; zum Dialog in der Neo-Makame der Nahḍa vgl. SABRY: „Le dialogue chez al-Muwayliḥī“.

84 In diesem Werk bereitet ein britischer Orientalist in Kairo eine Ausgabe von Ibn Manzūrs Wörterbuch *Lisān al-ʿarab* vor und stellt deshalb *ʿAlamaddīn* als Arabischlehrer an. In diesem Sinne ist das arabische Wörterbuch *Lisān al-ʿarab* implizit Ausgangspunkt für *ʿAlamaddīns* Gesellschafts- und Kulturbetrachtung, auch wenn das Wörterbuch anschließend keine Rolle mehr spielt. Bei dem britischen Orientalisten könnte ein Bezug auf Edward William Lane vorliegen, der in den 1820er und 1840er Jahren in Kairo weilte, dort an den Vorarbeiten für sein *Arabic-English Lexicon* arbeitete und u. a. Arabischunterricht bei Muḥammad aṭ-Ṭaḥṭāwī (1810–1861) nahm, vgl. WIELANDT: *Das Bild der Europäer*, 53 u. Fußnote 55. Für *ʿAlamaddīn* vgl. WIELANDT: *Das Bild der Europäer*, 48–72.

85 WIELANDT: *Das Bild der Europäer*, 51–52.

86 Vgl. dazu BACHTIN: „Das Wort im Roman“, 193–219.

alogzeilen auch typographisch veranschaulicht (vgl. Abb. 16).⁸⁷ Nichtsdestotrotz besitzen viele Dialoge – und ganz besonders die Ehedialoge – auch eine didaktische Funktion für den Leser, da sie Wissen über die Sprache und die Frau, die zwei Säulen von *as-Sāq*, vermitteln. Das sprachliche Wissen wird einerseits über die elaborierte Verwendung der Sprache vermittelt, über ein sprachliches *showing*, das sich eines Stilmittels wie der *tawriya* bedient. Der Leser sieht sich hier gezwungen, nach den weniger bekannten Bedeutungen zu suchen, um den Witz und Hintersinn einer

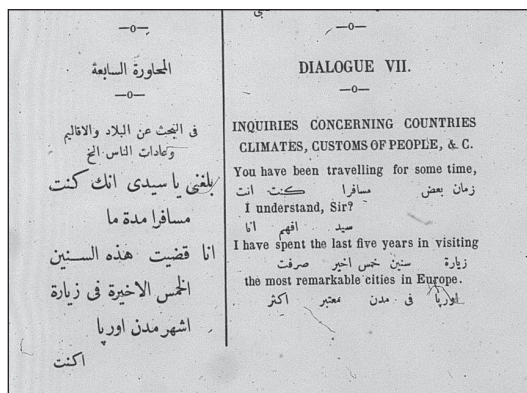


Abb. 15 Lehrdialog aus *al-Muḥāwara*

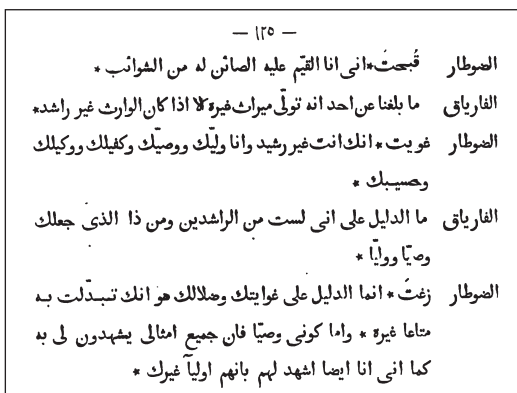


Abb. 16 Streitgespräch aus *as-Sāq*

Passage zu verstehen. Das sprachliche Wissen wird andererseits aber durch Gespräche über die Sprache selbst vermittelt, über ein metasprachliches *telling*.⁸⁸ Der Text diskutiert *garib*-Wörter sowie synonyme und polyseme Wörter. Durch das *showing* und *telling* der Wörter erhält der Ehedialog eine dezidiert metasprachliche Funktion. Auch wenn die Ehedialoge sich niemals auf ihre didaktische Funktion *reduzieren* lassen, können sie doch auch nicht von ihrer didaktischen Funktion *abstrahiert* werden. Die unterhaltsame und kritische Funktion der Ehedialoge wird oft erst durch die didaktisch-metasprachliche Grundausrichtung des Werkes ermöglicht, denn das vermittelte Sprachwissen dient auch als Material für unterhaltsame Pointen und kulturkritische Reflexionen.

87 Ein typographisch derart gestalteter Dialog kommt nur einmal in *as-Sāq* vor. Dieser Dialog wurde vermutlich typographisch und inhaltlich von einem Zeitungsartikel des protestantischen *The Missionary Herald* aus dem Jahr 1827 inspiriert, der in Form eines Dramentexts über ein Gespräch zwischen Fāris aš-Šidyāq und dem „Bishop of Beyroot“ berichtet. In *as-Sāq* wird daraus ein Gespräch zwischen al-Fāriyāq und dem Bischof der katholischen Markt-Anhänger, vgl. *as-Sāq* 1.18.21–24: 274–280; „Biography. Biographical Notices of Asaad Shidiak“, in: *The Missionary Herald* 23.6 (Juni 1827), 171, zit. nach ḤŪRĪ: *Qisṣat Asʿad aš-Šidyāq*, 219.

88 Für die narratologischen Begriffe *telling* vs. *showing* vgl. LAHN/MEISTER: *Erzähltextanalyse*, 26, 118–119.

Zur Polysemie (ištirak) ...

In seiner Grundlegung der arabischen Grammatik, dem *Kitāb Sībawayhi* (Das Buch des Sībawayhi), unterscheidet Sībawayhi (gest. 796) drei Fälle in der Rede der Araber hinsichtlich Wortlaut (*lafẓ*) und Bedeutung (*maʿnā*),⁸⁹ nämlich „zwei unterschiedliche Wortlaute mit zwei unterschiedlichen Wortbedeutungen, zwei unterschiedliche Wortlaute mit einer Bedeutung und zwei übereinstimmende Wortlaute mit unterschiedlicher Bedeutung“.⁹⁰ Der erste Fall beschreibt zwei unterschiedliche Wörter (z. B. ‚sitzen‘ und ‚gehen‘), der zweite Fall beschreibt die Synonymie (z. B. ‚gehen‘ und ‚laufen‘), der dritte Fall beschreibt die Polysemie (‚etw. übersehen‘ im Sinne von ‚etw. vollständig im Blick haben‘ und ‚etw. nicht bemerken‘).⁹¹ Synonyme Wörter werden im Arabischen als *mutarādif* (‚einander gleich‘ [hinsichtlich der Bedeutung]) und polyseme Wörter als *muštarak* (‚gemeinsames‘ Wort [für mehrere Bedeutungen]) bezeichnet.⁹² Während in *as-Sāq* Synonymie unter dem Begriff *mutarādif* ausführlich diskutiert wird, bleibt der Begriff der Homonymie und Polysemie weitgehend unbestimmt.⁹³ Die arabische Lexikographie hat diese *muštarak*-Wörter in eigenen Kompendien gesammelt, etwa in *Mā ittafaqa lafẓuhu wa-ḥtalafa maʿnāhu*

89 Für die komplexen Begriffe *lafẓ* und *maʿnā* vgl. KOULOUGHLI: „Maʿnā“; KOULOUGHLI: „Lafẓ“.

90 «اختلاف اللفظين باختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين والمعنيين» SĪBĀWAYHI: *Kitāb Sībawayhi*, 24.

91 In diesem Fall liegt sogar ein Sonderfall einer Polysemie vor, bei der die beiden Wortbedeutungen nicht nur unterschiedlich, sondern gegensätzlich sind. Im Deutschen werden sie auch als Wörter mit Gegensinn bezeichnet, im Arabischen heißen sie *addād* und werden in eigenen Kompendien gesammelt, vgl. dazu auch BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 188–198; für eine kulturwissenschaftliche Lesart der Gegensinnwörter vgl. BAUER: *Die Kultur der Ambiguität*, 235–242. Für *aš-šidyāq* zählen die *addād* zu den Besonderheiten der arabischen Sprache, vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 131–114, vgl. dazu auch DIAB-DURANTON: *Substitution et créativité lexicales*, 131–136; ḤALAFALLĀH: *aš-šidyāq*, 130–133, 135–137; AZ-ZARKĀN: *al-Ġawānib al-luġawīya*, 303–308. Erstaunlicherweise spielen *addād*-Wörter in *as-Sāq* so gut wie keine Rolle, für einen der seltenen Hinweise auf *addād*-Wörter vgl. *as-Sāq* 0.2.6: 10.

92 Vgl. dazu BETTINI: „Mutarādif“; BETTINI: „Muštarak“. Bettini übersetzt *muštarak* als „homonymous polysemic words“, vgl. dazu auch BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 198. Die klassische arabische Terminologie unterscheidet nicht zwischen Polysemie und Homonymie. In der Linguistik werden dagegen Polysemie und Homonymie voneinander unterschieden, wenn auch nicht immer trennscharf. Bei der Polysemie handelt es sich um Lexeme, deren Bedeutung in einem semantischen Zusammenhang stehen, während dies bei Homonymen nicht der Fall ist, z. B. die Polysemie von ‚Wurzel‘ (von Pflanzen, Zähnen und Zahlen) und die Homonymie von ‚Reif‘ (im Sinne von ‚Ring‘ und ‚Tau‘), vgl. REHBOCK: „Homonymie“; REHBOCK: „Polysemie“. Zur Unterscheidung von Homonymie und Polysemie im Arabischen vgl. BEN MRAD: „Homonymie, polysémie et critères de distinction“.

93 Eine mögliche Übersetzung für Homonyme wäre der Begriff *mutaḡānis* (‚einander ähnlich oder gleich‘, ‚miteinander artverwandt‘), wie er in rezenten Wörterbüchern verwendet wird, vgl. *al-Munḡid*, 227 (ĠNS). In *as-Sāq* taucht er viermal auf, vgl. *as-Sāq* 0.2.2: 8; *as-Sāq* 0.3.1: 16; *as-Sāq* 3.18.13: 316; *as-Sāq* 5.2.1: 412, dreimal davon in Kollokation mit *mutarādif*, einmal in der hier diskutierten Textstelle, vgl. *as-Sāq* 3.18.13: 316. Der Begriff *mutaḡānis* bedeutet eine Ähnlichkeit oder Gleichheit, wobei offengelassen wird, ob diese in Bezug auf den Wortlaut und/oder die Bedeutung besteht. Ich verstehe *mutaḡānis*-Wörter in *as-Sāq* als Wörter, die einander ähnlich in Bezug auf Wortlaut und Bedeutung sind. Für eine ausführlichere Diskussion dieses Begriffes vgl. Kap. 6.3.

fī al-Qurʿān al-mağīd (Was an Wortlaut übereinstimmt und sich in Wortbedeutung voneinander unterscheidet, gesammelt aus dem gepriesenen Koran) von al-Mubarrad (gest. 898) oder auch in Wörterbüchern wie al-Firūzābādīs *al-Qāmūs*, das unter *ʿağūz* (v. a. ‚alte Frau‘) mehr als 70 Bedeutungen aufzählt, darunter ‚Frauengewand‘, ‚Hunger‘ und ‚Stier‘.⁹⁴

In *as-Sāq* kommen *muštarak*-Wörter überall dort zur Anwendung, wo eine *tawriya* (Doppelsinnwitz) vorliegt, etwa bei al-Fāriyāqīyas Verwendung von *naḥt*, das nicht in der naheliegenden sprachwissenschaftlichen Bedeutung von ‚Zusammen-

schluss‘, sondern in der entfernteren Bedeutung von ‚Geschlechtsverkehr‘ verwendet wird.⁹⁵ Doch diese polysemen *muštarak*-Wörter werden in *as-Sāq* nicht nur in einem sprachlichen *showing* inszeniert, sondern auch in einem metasprachlichen *telling* diskutiert, obgleich deut-

lich seltener als die synonymen *mutarādif*-Wörter. Um die Unterscheidung zwischen sprachlicher Wissensvermittlung und kultureller Wissensproblematisierung sichtbar zu machen, werde ich zunächst nur auf die sprachpädagogische Aufzählung von *muštarak*-Wörtern eingehen und danach auf die kulturkritische Rahmung dieser Aufzählung.

Im Ehedialog zählt al-Fāriyāq 23 polyseme *muštarak*-Wörter auf, die als eine ihrer mehreren Bedeutungen alle die Bedeutung ‚den Geschlechtsverkehr vollziehen‘ tragen.⁹⁶ Darunter:

اَزْ فَانَهْ بِمَعْنَى جَامِعٍ وَرُمَى بِالسَّلْحِ * وَجَتَّحَ رُمَى بِبَوْلِهِ وَمَسَحَ جَارِيَتَهُ [...] * وَمَلَقَ جَامِعٌ وَضَرَبَ بِالْعَصَا [...] * جَلَدَ جَامِعٌ وَفَلَانًا ضَرَبَهُ بِالسُّوْطِ وَاصَابَ جِلْدَهُ [...] *⁹⁷

arra, denn es hat die Bedeutung ‚Geschlechtsverkehr haben‘ und ‚den Kot ausscheiden‘ * *ğannaḥa*: ‚Urin lassen‘ und seine Sklavin ‚durchficken‘ [...] * *malaqa*: ‚Geschlechtsverkehr haben‘ und ‚mit dem Stock schlagen‘ [...] * *ğalada*: ‚Geschlechtsverkehr haben‘ und ‚jmd. mit der Peitsche auf die [nackte] Haut schlagen‘ [...] *

Nahezu alle Wörter sind in *al-Qāmūs* verzeichnet und viele finden sich mit ihrer Bedeutung ‚Geschlechtsverkehr haben‘ in erotischen Werken, darunter in as-Suyūṭīs *al-Wiṣāḥ*.⁹⁸ Manche der gesammelten *muštarak*-Wörter suggerieren eine Verbindung zwischen dem Geschlechtsverkehr und den Kot- und Urinausscheidungen, die

⁹⁴ *al-Qāmūs*, 516 (ʿĠZ).

⁹⁵ Vgl. Kap. 4.4; vgl. dazu auch die Diskussion der kontrapunktischen *tawriya* in dem anti-*muğūn*-Gedicht in Kap. 5.2.

⁹⁶ In diesem Sinne handelt es sich auch um synonyme *mutarādif*-Wörter für ‚den Geschlechtsverkehr vollziehen‘, hier werden sie aber als polyseme *muštarak*-Wörter vorgestellt.

⁹⁷ *as-Sāq* 3.18.12: 316–318; vgl. *al-Qāmūs*, 342 (ʿRR); 924 (MLQ); 273 (ĠLD); *ğannaḥa* konnte ich in diesen beiden Bedeutungen nicht in den Wörterbüchern identifizieren; es taucht auch in den mir bekannten erotischen Werken nicht auf.

⁹⁸ Für *al-Wiṣāḥ* vgl. dazu die als übersichtliche Wortliste angeordnete Enumeration in der Edition von AS-SUYŪṬĪ: *al-Ġins ʿinda al-ʿarab*, Bd. 4, 339 (ʿRR), 342 (ĠLD) und 372 (MLQ).

mutmaßlich auf den Samenerguss beim männlichen Orgasmus zurückgeht. Andere Wörter suggerieren eine Ähnlichkeit zwischen dem Schlagen und dem Geschlechtsverkehr, die mutmaßlich auf die Penetration und den männlichen Phallus zurückgeht.⁹⁹ Die Aufzählung der *muštarak*-Wörter ist nicht im Index am Ende des Buches verzeichnet und kann daher nicht zielgerichtet *nachgeschlagen*, sondern muss im Kapitel *erlesen* werden.

... als Kulturkritik

Die sprachliche Wissensvermittlung von *muštarak*-Wörtern geht mit einer kulturellen Wissensproblematisierung einher, die die hier diskutierte Aufzählung rahmt. Ausgangspunkt ist die Bemerkung von al-Fāriyāqīya über die etymologisch-semantische Beziehung von *riḥm* (‚Mutterleib‘) und *raḥma* (‚Barmherzigkeit‘). Mit dieser Bemerkung beendet sie eine Ausführung über die Bedeutung der Frau. al-Fāriyāq spinnt diesen Gedanken weiter und führt seinerseits Wörter der Frauen mit aufschlussreichen etymologisch-semantischen Beziehungen an, wie etwa *šū‘ūr* (‚Gefühle‘) und *mušā‘ara* (‚Geschlechtsverkehr‘),¹⁰⁰ aber auch die *kunya*-Bezeichnungen Abū Adrās (‚Vater von Adrās‘) für ‚Vagina‘ und Abū Idrīs (‚Vater von Idrīs‘) für ‚Penis‘. „Möge Gott unsere Sprache ehren,“ ruft daraufhin seine Ehefrau aus, „die all das Passende und das Verwandte zusammenbringt.“¹⁰¹

Nach der Aussage der Protagonistin bringt die arabische Sprache also die passenden Wortbedeutungen und Wortlaute zusammen. Anders als später bei Ferdinand de Saussure wird hier das sprachliche Zeichen also nicht oder nur teilweise als arbiträr gedacht,¹⁰² da es für die Zuweisung eines Lautes zu einer Bedeutung einen zumindest teilweise ersichtlichen Grund gibt, der die Prägung (*wad‘*) eines Wortes nachvollziehbar motiviert. Dies entspricht weitgehend aš-Šidyāqs Sprachverständnis, nach dem nicht nur morphologische und phonetische Ähnlichkeiten (z. B. der Wortformen oder der Onomatopoetika) Bedeutungsähnlichkeiten bewirken, sondern auch etymologische Beziehungen über eine zweiradikalige Wurzel und sogar durch einzelne Buchstaben hergestellt werden können. Dadurch spannt aš-Šidyāq ein feines semantisches Netz zwischen Wörtern, wie ich dies am Beispiel des Lemmas *KS* in *Sirr* gezeigt habe. Er bringt *kassa* (‚heftig schlagen‘), *kasīs* (‚Brotbrösel‘), *kasara* (‚brechen‘) und *kust* (‚Staub‘) in einen Bedeutungs- und Assoziationszusammenhang und stellt damit den von ihm akzentuierten hochzivilisierten Verfeinerungsgrad der arabischen Sprache und die tiefe Weisheit der alten Araber heraus.

Der metasprachliche Ehedialog entblößt dieses Netz der Wörter, folgt dabei aber nicht nur den Knotenpunkten sprachlicher Weisheit und Schönheit, sondern deckt auch – aus Sicht der Figuren – problematische und unpassende Verknüpfungen auf.

99 „P. [d. h. Polysemie] entsteht aus der Usualisierung von Verwendungsvarianten [...]. Insofern spiegeln die semant. Relationen der Sememe die rhetor. Verfahren, denen sie ihre Existenz verdanken: v. a. Metapher, Synekdoche, Metonymie, Ironie.“ REHBOCK: „Polysemie“, 520.

100 Vgl. *as-Sāq* 2.16.6: 296; vgl. auch Kap. 4.2.

101 «شرف الله لغتنا الجامعة بين كل متناسبين ومتجانسين *»; *as-Sāq* 3.18.12: 316.

102 Vgl. DE SAUSSURE: *Grundfragen*, 79–82.

So verweist al-Fāriyāq auf jene *muštarak*-Wörter, die „das Schlechte und das Unziemliche“¹⁰³ zusammenbringen, nämlich Sex mit Kot und Gewalt. Dies entspricht nicht seinem Bild vom Geschlechtsverkehr als einem gesellschaftlich gleichberechtigten und kulturell hochgeschätzten Akt zwischen Mann und Frau. Seine Entblößung der Wörter mündet hier also nicht in ein Lob der Wörter, sondern vielmehr in einen Tadel der Wörter.

Solche skeptischen bis ablehnenden Entblößungen der Wörter sind keineswegs ungewöhnlich für *as-Sāq*. So fragt sich der Erzähler, warum *ḡaṣū* (‘eine Ehefrau, die sich ihrem Ehemann widersetzt’) Ungehorsam bedeutet, aber von *ḡaṣa’a* (‘auf den Boden legen’) kommt und daher Gehorsam suggeriert.¹⁰⁴ al-Fāriyāq kritisiert ausführlich die sprachlichen Abwertungen der Frau. Und al-Fāriyāq verweist im Falle der *muštarak*-Wörter auf einen inakzeptablen Bedeutungszusammenhang. Damit fungiert die Entblößung nicht nur als Bestätigung, Aufwertung oder Umwertung der Wörter, sondern mitunter auch als eine Abwertung und Ausgrenzung der Wörter beziehungsweise gewisser Bedeutungen der Wörter. Im Ehedialog, so lässt sich resümieren, verhandeln der Protagonist und die Protagonistin die lexikalische Bedeutung und den soziokulturellen Wert der Wörter im Spannungsfeld von Affirmation, Umwertung und Ausgrenzung.

Doch während in *as-Sāq* meistens die *Figuren* die Wörter entblößen, können auch die *Wörter* selbst die Sprache entblößen¹⁰⁵ und sich dabei mitunter gegen die Figuren und ihre Ansichten wenden. Anstelle des Dialogs *über* die Wörter steht dann die Dialogizität *der* Wörter im Mittelpunkt, wie ich abschließend zeigen möchte. So endet die Passage über die *muštarak*-Wörter mit al-Fāriyāqs Behauptung, die arabische Sprache zähle über 200 Synonyme für den Geschlechtsverkehr, denn jedes Verb in der Bedeutung von ‚drücken‘ oder ‚stoßen‘ bedeute auch ‚Sex haben‘.

قالت [أي الفارياقية] فهل تستطيع ان تذكر لي حرفا يدل بالخصوص على الامتناع عن النساء عفة وتقوى * قلت [أي الفارياق] لم يمر بي حرف بهذا المعنى والألفظته فاني مؤلف بحفظ الحروف النسائية * والظاهر ان العرب لم تكن تعرف ذلك * غير ان تتبّل وتكم يدلّان عليه في احد معانيها * قالت في احد لا يغني شيئا *¹⁰⁶

Sie sagte [d.h. al-Fāriyāqīya]: Kannst Du mir ein Wort nennen, das im Besonderen auf tugendhafte und gottesfürchtige Enthaltsamkeit gegenüber den Frauen hinweist?

* Ich sagte [d.h. al-Fāriyāq]: Ein Wort mit solch einer Bedeutung ist mir nicht untergekommen und gäbe es eines, dann hätte ich es mir gemerkt, denn ich bin versessen darauf, mir die Wörter der Frauen einzuprägen. * Es ist offensichtlich, dass die alten Araber so etwas nicht kannten. * Obwohl die Wörter *tabattala* (‘keusch leben’) und *bakuma* (‘einer Frau entsagen’) in einer ihrer Bedeutungen das bezeichnen. * Sie sagte: In [nur] einer nützt nichts. *

103 «ما يسوء او ما لا يليق» *as-Sāq* 3.18.12: 316.

104 Vgl. *as-Sāq* 1.20.5: 316, Marginalie 1; vgl. dazu auch Kap. 4.2.

105 Zur Denkfigur einer selbstreferenziellen und sich selbst entblößenden Sprache vgl. JAEGER/WILLER: „Denken der Sprache“, 10–14, 22–24.

106 *as-Sāq* 3.18.12: 318.

Indem der *Protagonist* also den Wortreichtum für ‚Geschlechtsverkehr‘ und die relative Wortarmut für ‚sexuelle Enthaltsamkeit‘ sprachlich entblößt, wertet er zugleich den Geschlechtsverkehr auf und die Enthaltsamkeit ab. Doch entblößt der *Text* wirklich ein Fehlen von Bezeichnungen für sexuelle Enthaltsamkeit? Im ersten Buch zählt just der Protagonist 15 Wörter für ‚Asket‘¹⁰⁷ auf, darunter *mufarrid* (‚jemand, der aus Frömmigkeit der Welt entsagt‘, ‚Eremit‘), *mutabattil* (‚jemand, der keusch lebt‘, ‚jemand, der sich allein Gott widmet‘) und *zāhid* (‚jemand, der den weltlichen Lüsten entsagt‘, ‚Asket‘),¹⁰⁸ die sexuelle Enthaltsamkeit implizieren, und die Protagonistin verwendet in einem anderen Ehedialog *i’tizāl* für sexuelle Enthaltsamkeit, was im religiösen Kontext auch Askese bedeuten kann.¹⁰⁹ Damit vollzieht der Text innerhalb von *as-Sāq* eine Selbst-Dekonstruktion, die al-Fāriyāq linguistische Behauptung und soziokulturelle Bewertung in Frage stellt.¹¹⁰ Diese Wörter und die damit verbundenen soziokulturellen Aussagen sind, mit Bachtin gesprochen, „zweistimmige, innerlich dialogisierte Wörter. In ihnen ist ein potenzieller, unentwickelter und konzentrierter Dialog zweier Stimmen, zweier Weltanschauungen, zweier Sprachen angelegt.“¹¹¹

tabattala
keusch leben; sich allein Gott
widmen;

Damit wird Wort und Aussage nicht mehr monologisch-zentrifugal auf eine Figur oder Perspektive zugeschnitten, sondern dialogisch-zentripetal für mehrere Figuren oder Perspektiven geöffnet.¹¹² In dieser Textpassage entfaltet sich ein potenzieller

107 «الناسك»; *as-Sāq* 5.2.2: 412; vgl. *as-Sāq* 1.14.6: 206–208.

108 Vgl. *al-Qāmūs*, 305 (FRD); *Arabic-English Lexicon*, 2365 (FRD); GOLDZIHNER: „Arabische Synonymik der Askese“, 209–210“; *al-Qāmūs*, 964 (BTL); *Arabic-English Lexicon*, 130 (BTL); *al-Qāmūs* 286 (ZHD); *Arabic-English Lexicon*, 1261 (ZHD).

109 Vgl. *as-Sāq* 3.18.8: 310; *as-Sāq* 3.15.6: 286; *as-Sāq* 2.19.3: 392; GOLDZIHNER: „Arabische Synonymik der Askese“, 208–209.

110 Zu einem Gegenbeispiel, das die arabische Sprache ‚asketisiert‘, vgl. Rufā’il Naḥlas *Qāmūs al-mutarādifāt wa-l-mutaḡānisāt* (Wörterbuch der bedeutungsgleichen und bedeutungsverwandten Wörter, 1957), das sich u. a. an Schüler der Oberstufe richtet und in der katholischen Druckerei in Beirut erschien. Dieses Synonymwörterbuch widmet den Wörtern *nikāḥ* und *ḡimā’* (beide ‚Geschlechtsverkehr‘) kein Lemma, während im Lemma zu *tabattul* (‚sexuelle Enthaltsamkeit‘) vier Synonyme verzeichnet werden; vgl. *Qāmūs al-mutarādifāt*, 11 (BTL). Es verzeichnet nur das Verb *ankaḥa* (‚jmd. mit jdm. verheiraten‘) als Synonym zu *zawwaḡa* (‚jmd. mit jdm. verheiraten‘), vgl. *Qāmūs al-mutarādifāt*, 85 (ZWĠ).

111 BACHTIN: „Das Wort im Roman“, 213.

112 Für Bachtin drücken sich in der Zweistimmigkeit des Wortes die direkte Absicht der Figur und die indirekte Absicht des Erzählers bzw. Autors aus. Im philologischen *Dédoublement* von *as-Sāq* überlagern sich häufig die Stimmen von Erzähler, Protagonist und Protagonistin, die so oft eine Drei- oder Mehrstimmigkeit der „Wörter der Frauen“ offenbart. Als fundamentale Mehrstimmigkeit kann man auch die Zweigerichtetheit auf Wortbedeutung und Wortlaut auffassen. So berichtet al-Fāriyāq von einem Traum, in dem er eine *ḥayzabūn* (‚alte Frau‘) gesehen habe. Hier interveniert der Erzähler, al-Fāriyāq könne keine *ḥayzabūn* im Traum gesehen haben, denn *ḥayzabūn* sei nicht in *al-Qāmūs* lexikalisiert, auch wenn das Synonym *ḥayzabūr* (‚alte Frau‘) durchaus als Wortparadigma verwendet werde; vgl. *as-Sāq* 1.18.11: 264. Der Text entfaltet hier eine Zweistimmigkeit des Wortes, das zwischen seiner lexikalisierten Bedeutung und seiner lexikographischen Verwendung in *al-Qāmūs* changiert. Dahinter steht aš-Šidyāqs Kritik an der

Dialog mit der arabischen asketischen Literatur, in der es „eine reiche, je v e r s c h i e d e n e Momente des Asketentums hervorhebende Synonymik“¹¹³ für Asketen gibt, wie Ignaz Goldziher betont, darunter Wörter wie *mutabattilūn* (,die keusch leben‘), *mu‘tazilūn* (,die in Abgeschiedenheit leben‘), *a‘iffa* (,die Züchtigen‘).¹¹⁴ Die Wörter im Text weisen damit auf eine potenzielle andere Lesart hin und weisen zugleich auch über den Text hinaus auf andere Texte, Wörter und Aussagen, darunter auf die semantischen Felder der asketischen Literatur. Mit anderen Worten eröffnet hier der Text dem aufmerksamen Leser eine mögliche, zusätzliche und gegenläufige Lesart und ermöglicht eine Redevielfalt,¹¹⁵ die einen potenziellen Dialog zwischen den in *as-Sāq* entblößten sexaffirmativen erotischen und den in *as-Sāq* verhüllten sexnegativen asketischen Wörtern eröffnet. Eine ähnliche Dialogizität entzündet sich an anderen Stellen zwischen miso- und philogynen Wörtern und homo- und heteroerotischen.¹¹⁶ Diese Redevielfalt führt für Bachtin in ihrer radikalen Form zur „Absage an jede direkte und unvermittelte Ernsthaftigkeit [...], [die sich] an die prinzipielle Kritik des Wortes selber nähert.“¹¹⁷ Die Wörter entblößen die Dialogizität der Sprache, sie eröffnen einen Resonanzraum, der über die im Text ausgewählten Wörter und Bedeutungen hinausgeht und Sprache in ihrer ganzen Pluralität und Ambiguität, zumindest in Ansätzen, zum Klingen bringt.¹¹⁸

6.3 Erzähler: Vom Archiv des Wörterbuchs zum Gedächtnis der Wörter

Synonyme: Immer das Gleiche?

Zu Beginn eine eindringliche Warnung an den Leser: Das Buch enthalte „einen Schwarm von 50 Wörtern mit derselben Bedeutung oder mit fast derselben Bedeutung“.¹¹⁹ Doch das ist deutlich untertrieben, wie ich gezeigt habe. Aufzählungen von Wörtern gleicher bis ähnlicher Bedeutung können bis weit über 200 Wörter umfassen; 200 Synonyme, ist das nicht immer das Gleiche? In diesem Kapitel untersuche ich die Faszination und die Wirkabsicht hinter dem Sammeln und Präsentieren von Synonymen.

inkonsequenten Systematik von *al-Qāmūs*, das nicht alle Wörter, die es als Wortparadigma in Lemmata verwendet, auch in einem eigenen Lemma erklärt. Zu einer Kritik des Umgangs mit *ḥayzabūn* in *al-Qāmūs* vgl. FÄRIS: *al-Ġāsūs* (1882), 355–356.

113 GOLDZIHNER: „Arabische Synonymik der Askese“, 204, Hervorhebung im Original.

114 Vgl. GOLDZIHNER: „Arabische Synonymik der Askese“, 204–206.

115 Vgl. BACHTIN: „Das Wort im Roman“, 192–219.

116 Vgl. dazu Kap. 4.2 u. 4.3.

117 BACHTIN: „Das Wort im Roman“, 202.

118 Julia Kristeva radikalisiert Bachtins Konzept der Dialogizität zu einer generellen Intertextualität, in der alle Texte und Wörter im sprachlichen Universum notwendigerweise aufeinander verweisen, vgl. ACZEL: „Intertextualität“, 349. In Abgrenzung zu dieser generellen Dialogizität und in Rückführung auf Bachtin sehe ich hier eine inszenierte Dialogizität, die durch eine Art subkutaner Entblößung sichtbar und spürbar wird.

119 «سرب خمسین لفظة بمعنی واحد او بمعان متقاربة»; *as-Sāq* 1.1.7: 46.

In der arabischen Lexikographie hat das Sammeln von Synonymen eine lange Tradition. Während der Zeit der lexikographischen Sammeltätigkeit (*ġamʿ*) vom 8. bis 11. Jahrhundert zeigten die Sammler ein Bemühen nach Vollständigkeit, verbunden mit einem Interesse an den Feinheiten und Ausgefallenheiten der Sprache.¹²⁰ Daraus resultierten vielfältige Synonymsammlungen, darunter das frühe Werk von al-Aṣmaʿī (gest. 831) mit dem Titel *Mā iḥtalafat alfāzuḥu wa-ttafaqat maʿānihi* (Was sich in den Wortlauten unterscheidet und in den Bedeutungen übereinstimmt).¹²¹

Neben den vielen Sammlungen der klassischen Zeit¹²² existieren auch zahlreiche postklassische Sammlungen insbesondere von al-Firūzābādī, der *Tarqīq al-asal fī taṣfiq al-ʿasal* (Die Verfeinerung der Zungenspitze. Über das Schleudern des Honigs)¹²³ über 80 Bezeichnungen des Honigs verfasste, *Anwāʾ al-ġayṭ fī asmāʾ al-layṭ* (Stürme voller Regenflut. Über die Namen des Löwen) mit 481 Wörtern für den Löwen,¹²⁴ *al-Ġalīs al-anīs fī taḥrīm al-ḥandarīs* (Der vertrauensvolle Begleiter. Über das Verbot von abgestandenem Wein) mit 357 Wörtern für Wein¹²⁵ sowie die verloren gegangenen Werke *Asmāʾ al-ġāda fī asmāʾ al-ʿāda* (Namen für eine junge Dame. Über die Bezeichnungen der Menstruation), *Asmāʾ aṣ-ṣirāḥ fī asmāʾ an-nikāḥ* (Deutliche Bezeichnungen. Über die Namen des Geschlechtsverkehrs) und *al-Rawḍ al-maslūf fī mā lahu ismān ilā ulūf* (Der weiche Garten. Über Dinge mit zwei bis mehreren tausend Namen).¹²⁶ Darüber hinaus hat auch as-Suyūṭī in seine erotischen Werke zahlreiche Synonymaufzählungen integriert.

Ein Synonym wird mit Sibawayhi häufig definiert als „zwei unterschiedliche Wortlaute mit einer Bedeutung“.¹²⁷ Dabei war es heftig umstritten, ob die synonymen Wörter vollständig bedeutungsgleich oder nur bedeutungsähnlich sind. Hierzu wurde oft zwischen einer Bezeichnung des Dinges an sich (*dāt*) und der Bezeichnung seiner Eigenschaft (*ṣifa*) unterschieden. Ein Beispiel hierfür ist *sayf* (‚Schwert‘) als Bezeichnung für das Ding an sich und *ṣārim* (‚das Schneidende‘ bzw. ‚Schwert‘) als Bezeichnung für die Eigenschaft des Dinges, wobei die Bezeichnung für die Eigenschaft häufig metonymisch als eine Bezeichnung für das Ding selbst verwendet wurde.¹²⁸ Thomas Bauer bezeichnet das als „Ersatzwort“:

120 Vgl. BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 16–29.

121 Der Begriff der Synonymie (*tarāduf*) wurde jedoch erst später verwendet, vgl. CHAUDHARY: *Thesaurus for Distinctions of Meaning*, 26.

122 Vgl. BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 204–205.

123 Vgl. STROTMANN: *al-Firūzābādī*, 118–121, 172–173; ein Auszug daraus findet sich in AS-SUYŪṬĪ: *al-Muḥḥir*, Bd. 1, 407–409.

124 Vgl. STROTMANN: *al-Firūzābādī*, 196–198.

125 Vgl. STROTMANN: *al-Firūzābādī*, 201–202; FULTON: „Fīrūzābādī’s ‘Wine-List’“, v. a. 579. Fulton gibt als Titel *taḥrīm* an, während Strotmann diese Titelvariante nicht erwähnt.

126 Vgl. STROTMANN: *al-Firūzābādī*, 198–200, 209–210. Strotmann übersetzt *nikāḥ* mit ‚marriage‘, wahrscheinlicher ist aber ‚Geschlechtsverkehr‘; zu *ar-Rawḍ al-maslūf* vgl. auch BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 199.

127 «اختلاف اللفظين والمعنى واحد» vgl. SIBAWAYHI: *Kitāb Sibawayhi*, 24; vgl. BETTINI: „Mutarādīf“, 323; vgl. dazu auch Kap. 6.2.

128 Vgl. AS-SUYŪṬĪ: *al-Muḥḥir*, Bd. 1, 402–403; BETTINI: „Mutarādīf“, 323.

Eines der wichtigsten Stilmittel der vor- und frühislamischen Dichtung ist das „Ersatzwort“, das darin besteht, daß ein Lebewesen oder ein Gegenstand nicht mit seinem gewöhnlichen Wort genannt wird, sondern mit einem Ausdruck, der eine Eigenschaft des Lebewesens beziehungsweise des Gegenstands bezeichnet. Ein Dichter hätte nicht gesagt: „Ich stieg auf ein Kamel und griff zu einem Schwert“, sondern etwa: „Ich stieg auf ein Hellbraunes, Wüstendurchmessendes und griff zu einem Schneidigen, Blau-glitzernden“. [...] Wenn es heißt, das Arabische kenne mehrere hundert Wörter für das Kamel, so handelt es sich entweder um solche poetischen Ersatzwörter oder um Fachtermini der Kamelzüchter, die die arabischen Lexikographen ebenso eifrig sammelten wie die literarischen Ausdrücke, die ihnen in den Gedichten begegneten.¹²⁹

Als einer der wichtigsten Lexikographen, die eine vollständige Synonymie für die arabische Sprache in Abrede stellten, gilt Ibn Fāris (gest. 1004). Für ihn besitzt jedes scheinbar bedeutungsgleiche Wort eine andere Bedeutungsnuance, die vielleicht nicht jedem Sprecher geläufig sei, die es aber zu entdecken gelte.¹³⁰ Demzufolge beruhen die Synonyme, wie Ignaz Goldziher Ibn Fāris' Sicht zusammenfasst, „auf einer scharfen Beobachtung der Dinge [...], welcher kein, auch nicht das geringfügigste Moment entgehen konnte, ohne dasselbe sprachlich fixiert zu haben.“¹³¹ Synonymie ist das sprachliche Resultat einer kulturbedingten verfeinerten Wahrnehmung. Sein Zeitgenosse Abū Hilāl al-ʿAskarī (gest. 1005) nimmt in seinem Werk *Kitāb al-Furūq fī al-luġa* (Über die Unterschiede in der Sprache), das in einer Reihe mit anderen sogenannten *Furūq*-Werken steht, zentrale synonyme Begrifflichkeiten auf und weist detailliert auf die Unterschiede hinsichtlich ihrer Bedeutungen hin.¹³² Einen etwas anderen Weg geht Ibn Ğinnī, der bei seiner Beschreibung der Synonymie Wert darauf legt, dass Synonyme von einer Person oder Gruppe zu einer bestimmten Zeit als solche gebraucht werden, womit er die für die moderne Soziolinguistik wichtigen Aspekte der synchronen und gruppenspezifischen Verwendung von Synonymen vorausdenkt.¹³³

Als Gründe für die Entstehung von Synonymen wurden in der arabischen Sprachwissenschaft unter anderem die unterschiedlichen arabischen Stammesdialekte angeführt, so dass einige Philologen wie Abū Hilāl al-ʿAskarī den gemäßigten Standpunkt vertraten, innerhalb eines Dialekts gäbe es keine Synonyme, wohl aber innerhalb der Sprache.¹³⁴ Darüber hinaus galten auch das Bedürfnis nach Abwechslung in der rhetorischen Rede, die Suche nach einem passenden

129 BAUER: *Die Kultur der Ambiguität*, 234.

130 Vgl. BETTINI: „Mutarāḍif“, 323.

131 GOLDZIEHER: *Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*, 27. Zu Ibn Fāris vgl. auch BETTINI: „Mutarāḍif“, 324.

132 Für eine ausführliche Zusammenfassung vgl. CHAUDHARY: *Thesaurus for the Distinction of Meaning*, 72–460; vgl. auch BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 209–211; HÄMEEN-ANTTILA: „*Kutub al-Farq*“, 141–148.

133 Vgl. SCHULZ: „Ibn Ğinnīs al-Ḥaṣāʾiṣ“, 249–254; BETTINI: „Mutarāḍif“, 324.

134 Vgl. CHAUDHARY: *Thesaurus for the Distinction of Meaning*, 27–28.

Reimwort¹³⁵ oder die Improvisation in der Dichtung¹³⁶ als Gründe für die Schaffung von Synonymen.

Synonyme waren jedoch nicht nur für die Sprachwissenschaft interessant, sondern sie besaßen eine äußerst hohe kulturelle Bedeutung. So wurde die arabische Sprache von vielen arabischen Sprachgelehrten vor allem deswegen als beste aller Sprachen gepriesen, weil sie den umfangreichsten Wortschatz habe, was sie wiederum am angeblich unübertroffenen Reichtum der Synonyme festmachten.¹³⁷ So sagt Ibn Fāris:

Kein Volk [...] kann die arabische Nomenclatur des Schwertes, des Löwen, der Lanze oder anderer Dinge in seine eigene Sprache übersetzen. Im Persischen muss sich der Löwe mit einem einzigen Namen begnügen, wir aber geben ihm fünfzig und hundert; Ibn Châlaweihi hat 500 Namen für den Begriff L ö w e und 200 für den der S c h l a n g e zusammenstellen können.¹³⁸

Ganz unabhängig von der Frage, ob es echte Synonyme in der arabischen Sprache gibt oder nicht, galt die Synonymie den Sprachwissenschaftlern als ein sprachlicher Schatz und eine herausragende kulturelle Verfeinerung, die man sich als Araber zumindest in Teilen aneignen müsse.¹³⁹ In den Auseinandersetzungen der *šu‘ūbīya*, in der ethnische Nichtaraber den kulturellen Überlegenheitsanspruch der Araber in Abrede stellten, stand die arabische Sprache deshalb oft im Fokus ihrer Kritik. Sie zogen die hohe Zahl der arabischen Synonyme ins Lächerliche, während die arabischen Sprachwissenschaftler als Reaktion darauf die Synonymie nur umso entschiedener verteidigten.¹⁴⁰

Bereits in postklassischer Zeit lassen sich neben den sprachkritischen Bemerkungen auch kulturkritische Anmerkungen zur Synonymie finden, die aus einer hohen Zahl von Synonymen *keine* oder nur bedingt eine kulturelle Wertschätzung ableiten wollten.¹⁴¹ Im 19. Jahrhundert dagegen schlug diese Hochachtung gegenüber den Synonymen bei einigen Akteuren der *Nahḍa* dann gänzlich in eine kulturelle und sprachliche Geringschätzung um. In seiner *Ḥuṭba fī ādāb al-‘arab* sah Buṭrus al-Bustānī die vielen Synonyme der klassischen arabischen Sprache als einen nutzlosen, ja geradezu fortschrittshemmenden Ballast der Sprache an. In der Vergangenheit konnten die Araber, so al-Bustānī, dank ihrer flexiblen und ausdrucksstarken Sprache die Wissenschaften aufnehmen und weiterentwickeln, ohne dass sie auf eine

135 Zu den Gründen vgl. AS-SUYŪṬĪ: *al-Muzhir*, Bd. 1, 405–407.

136 Vgl. SCHULZ: „Ibn Ġinnīs al-Ḥaṣā’iṣ“, 251–252.

137 Vgl. AS-SUYŪṬĪ: *al-Muzhir*, Bd. 1, 321; vgl. dazu auch SULEIMAN: *Arabic Language*, 45.

138 Ibn Fāris, zit. nach ĠALĀLADDĪN AS-SUYŪṬĪ: *al-Muzhir*, Bd. 1. Bulaq: [al-Maṭba‘a al-Miṣriya], 1863, 153, zit. nach GOLDZIHNER: *Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*, 27, übers. v. Ignaz Goldziher, Hervorhebung in der Übersetzung.

139 Vgl. BETTINI: „Mutarādif“, Bd. 3, 324.

140 Vgl. GOLDZIHNER: *Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*, 25–27; SULEIMAN: *Arabic in the Fray*, 87–89; SULEIMAN: *Arabic Language*, 45–46.

141 Vgl. FULTON: „Fīrūzābādī’s ‘Wine-List’“, 579–580; vgl. dazu auch die ausführlichere Erklärung weiter unten in diesem Kapitel.

andere Sprache ausweichen mussten. Dadurch entwickelten sie aber ein übergroßes Interesse an der Bewahrung der Sprache in ihrer Gänze und stellten dabei aus allen Stammesdialekten und Fachgebieten so viele Wörter zusammen, dass sie damit die Sprache überfrachteten.

والبعض يحسبون ان كثرة المرادفات في العربية غنى لها، والحال ان ذلك لا يجب ان يحسب غنى، لانه لا يفيد زيادة في المعاني التي هي المقصود الاصيلي من اللغات. واللغة التي يوجد فيها ألفاظ كثيرة لمعنى واحد، مع أنه يوجد معان كثيرة لا يوجد لها فيها ألفاظ للتعبير بها عنها، هي في الحقيقة فقيرة لا غنية وأهلها فقراء لا أغنياء. [...] وبما ان العرب كانوا يكرمون الابل ويعظموها [...], ترى لغتهم مشحونة من الالفاظ المتعلقة بهذا الحيوان الهائل الجسم العظيم القدر. فلا يوجد عضو للناقة الا وله اسم خاص [...], ويمكننا ان نقول على سبيل المبالغة انه يوجد في اللغة العربية عبارات للناقة تكاد تساوي وبرها عددا. فما هي الفائدة للحضر من هذه العبارات مع استغنائهم بالعربات عن خدمة الابل، وبقرقرة دواليب المراكب النارية عن تجميعها وبراحة الفحم الحجري عن راجتها. فهنا محل واسع للاصلاح ونقل ما يمكن نقله من تلك العبارات البدوية الى موضوعات حضرية، يضطر الى وسائط التعبير عنها كل من القاه الدهر في وسط جاعة متقدمة.¹⁴²

Einige halten die Vielzahl der Synonyme in der arabischen Sprache für einen Reichtum. Tatsache ist: Man darf sie nicht als Reichtum erachten, denn die Synonyme tragen nicht dazu bei, die Wortbedeutung zu vermehren, was der eigentliche Zweck der Sprachen ist. Eine Sprache, in der es viele Wörter für eine einzige Bedeutung gibt, während es zugleich viele Bedeutungen gibt, die sich mit keinem Wort ausdrücken lassen, ist in Wirklichkeit eine arme Sprache, keine reiche – und ihre Sprecher sind arm, nicht reich. [...] Weil die alten Araber das Kamel in Ehren hielten und es verherrlichten [...], ist ihre Sprache mit Wörtern für dieses wuchtige, hochverehrte Tier überladen. Jedes Körperteil des Kamels hat seine eigene Bezeichnung [...]. Man kann mit etwas Übertreibung sagen, in der arabischen Sprache gibt es fast ebenso viele Wörter für das Kamel wie es Haare auf dem Leib hat. Welcher Nutzen aber ergibt sich aus diesen Bezeichnungen für eine sesshafte Stadtgesellschaft, die angesichts der Eisenbahnwaggons nicht mehr der Dienste des Kamels bedarf, mit dem Knattern der Dampfschiffsturbinen auf sein Geschrei verzichtet und den Geruch der Steinkohle seinen Ausdünstungen vorzieht? So tut sich hier also ein weites Feld für eine Reform auf und für eine Übertragung all der beduinischen Bezeichnungen, die sich auf die Themen der sesshaften Stadtbewölkerung übertragen lassen. Denn jeder, den das Schicksal mitten in eine zivilisierte Gesellschaft versetzt hat, benötigt die dafür [geeigneten] Ausdrucksmittel.

al-Bustānī sah die Anschlussfähigkeit der arabischen Sprache an die Diskurse der westlichen Moderne durch die Synonyme gefährdet. Sein Hauptaugenmerk lag auf der Entwicklung einer naturwissenschaftlichen und technikaffinen Wissenschaftssprache sowie einer einfachen und allgemeinverständlichen Sprache als Werkzeug der volkspädagogischen Breitenbildung. Dagegen stehen die Synonyme, aus seiner Sicht, für eine antiquierte und elitäre Beschäftigung einer kleinen Gruppe mit der Vergangenheit, die für die Gegenwart keine kulturelle und gesellschaftliche Relevanz besitzt. Sprachwissenschaftlich resultiert die Synonymie für al-Bustānī aus den unterschiedlichen arabischen Dialekten. Sie ist für ihn jedoch auch das Produkt einer

142 AL-BUSTĀNĪ: „Ādāb al-‘arab“, 166–167.

Sammelobsession, die für die zeitgenössische Kultur keinen Mehrwert bringt. Die Beschäftigung mit beziehungsweise Absage an die Synonymie wird für ihn zu einem Gradmesser für eine rückwärts- beziehungsweise zukunfts-gewandte Orientierung, ja für zivilisatorische Fortschrittlichkeit an sich.¹⁴³

Damit war al-Bustānī keine Ausnahme in der syro-libanesischen Nahḍa, sondern vielmehr einer der Ersten, der diese Meinung im Rahmen der Nahḍa öffentlich vertrat. Gleichmaßen scharf kritisierte Yūsuf Šulḥut aus Aleppo¹⁴⁴ in seinem Artikel „Šawāʾib al-luḡa“ (Makel der Sprache, 1893) in *al-Muqtaṭaf* die Fülle der Synonyme im Arabischen.¹⁴⁵ Der Reichtum einer Sprache, sagt er – vielleicht in Anspielung auf al-Bustānīs Rede –, bemesse sich nicht an der Vielzahl von Wörtern (*alfāz*), sondern von Bedeutungen (*maʿānī*).¹⁴⁶ Wer um die vielen arabischen Synonyme wetteifere, sei „auf einem klaren Irrweg und [ergehe sich in] einer gewaltigen Zügellosigkeit“.¹⁴⁷ Dabei beschreibt er, unter Verweis auf Voltaire, Synonyme als Hemmnis für den wissenschaftlichen Fortschritt. Außerdem erschwerten sie das Erlernen der Sprache, die Kommunikation der Sprachteilnehmer untereinander und die Klarheit der sprachlichen Botschaft.¹⁴⁸ Synonyme wie auch *ġarīb*-Wörter, von denen die arabische Sprache so viele besitze, seien also abzulehnen. Dabei verliert sich Šulḥut ständig in langen Aufzählungen dieser ungeliebten Wörter, die einen performativen Selbstwiderspruch erzeugen, der an aš-Šidyāqs Figur des sich selbstverführenden Beichtvaters in *as-Sāq* erinnert.¹⁴⁹ Am Ende geht Šulḥut *expressis verbis* auf aš-Šidyāqs Synonymieverständnis in *as-Sāq* ein und zitiert daraus. aš-Šidyāq nehme darin den Standpunkt ein, es gebe keine echte Synonymie im Arabischen und jedes Wort besäße eine andere Bedeutungsnuance. Doch diese Nuancen in den Wortbedeutungen finde er nirgendwo belegt und erklärt.

فاين هذا التعريف من رأي صاحب الفرياق [هكذا]. فضلاً عن ذلك في كتب متن اللغة شواهد لا تحصى تناقض هذا الرأي.
فان المترادفات الحقيقية المتضمنة تعدّ فيها بالالوف [...].¹⁵⁰

Wo aber findet sich diese Definition nach Ansicht des Autors von *al-Fariyāq* [sic]? Ganz abgesehen davon finden sich in den Sprachwerken unzählige Belegstellen, die

143 Vgl. AL-BUSTĀNĪ: „Ādāb al-ʿarab“, 169.

144 Der christliche Publizist Yūsuf Šulḥut war regelmäßiger Debattenteilnehmer in *al-Muqtaṭaf*, der u. a. an Debatten über die Stellung der Frauen oder die Rolle der Fremdwörter teilnahm. Dabei trat er, wie Dagmar Glaß scheidt, „in der Regel als ein Wortführer der ‚traditionellen Opposition‘ auf.“ GLAß: *Der Muqtaṭaf. Analyse*, 323; vgl. auch GLAß: *Der Muqtaṭaf. Streitgesprächsprotokolle*, 455–459 (über Fremdwörter), 544–547 (über die Frauenfrage).

145 Ausgangspunkt ist die Diskussion über Fremdwörter im Arabischen, vgl. ŠULḤUT: „Šawāʾib“; GLAß: *Der Muqtaṭaf. Streitgesprächsprotokolle*, 455–459.

146 Vgl. ŠULḤUT: „Šawāʾib [2]“, 301; zum Originaltext vgl. den Anhang.

147 Vgl. ŠULḤUT: „Šawāʾib [2]“, 302.

148 Vgl. ŠULḤUT: „Šawāʾib [2]“, 305.

149 So z. B. seine Aufzählung von 19 *ġarīb*-Wörtern, vgl. ŠULḤUT: „Šawāʾib [2]“, 305.

150 ŠULḤUT: „Šawāʾib [2]“, 306.

dieser Ansicht widersprechen. Denn darin gibt es tausende wahrhaftig improvisierte Synonyme¹⁵¹ [...].

Wenn Šulḥut dann auch noch moniert, viele Synonyme seien ein derbes sprachliches Erbe der Großväter, denn sie sprächen auch dasjenige klar aus, was die Sprache eigentlich verschweigen sollte, sowie die Kleidung ja auch manche Körperteile verdecken sollte, dann ist das wohl auch als eine implizite Kritik an den Aufzählungen erotischer und sexueller Wörter in *as-Sāq* zu lesen.¹⁵²

Die aber wohl einflussreichste Kritik publizierte Ibrāhīm al-Yāziḡī in seiner Zeitschrift *al-Bayān* (Die Beredsamkeit) unter dem Titel „al-Luḡa wa-l-‘aṣr“ (Sprache und Gegenwart, 1897).¹⁵³ Die klassische Sprache zeichne sich durch einen Reichtum an Bezeichnungen etwa für Wein, Löwe und Schwert aus, die al-Fīrūzābādī in *al-Qāmūs* so akribisch gesammelt habe, dass sich beinahe in jedem Lemma ein Verweis auf diese Bedeutungen fände.¹⁵⁴ Dieser Reichtum der klassischen Sprache, so al-Yāziḡī, entpuppe sich in der Gegenwart aber als ein Problem. „Wenn ein Schriftsteller [...] sein Schlafzimmer beschreiben möchte, findet er [in der Sprache] fast nichts, womit er diese leichte Aufgabe erfüllen kann“,¹⁵⁵ denn es fehle der Sprache an Wörtern zur Beschreibung der gegenwärtigen Lebenswelt. „Die Sprache ist ein Spiegel des Zustands der Nation, ein Abbild ihrer Zivilisation“,¹⁵⁶ so al-Yāziḡī, und aus diesem Grund müsse die zeitgenössische arabische Sprache auch die zeitgenössische Nation und Zivilisation beschreibbar machen.

Diese Kritik der Synonymie bedeutete aber keineswegs eine Absage an die klassische Sprache, sondern eher eine Funktionalisierung und Pragmatisierung des Umgangs mit der Sprache, um den Anforderungen der gegenwärtigen Lebenswelt gerecht zu werden. So hat Ibrāhīm al-Yāziḡī mit *Nuḡ‘at ar-rā‘id* ein Werk von Synonymen und verwandten Wörtern verfasst, das als ‚moderner‘ Thesaurus für die Suche nach dem treffenden Wort konzipiert war. Ġurḡī Zaydān hält sich in seinen sprach- und literaturwissenschaftlichen Werken weitgehend bei der Bewertung der Synonymie zurück,¹⁵⁷ während Nāṣif al-Yāziḡī in *Maḡma‘ al-baḥrayn* zahlreiche Synonymaufzählungen in die Makamen einbaut und der Philologe Ruṣayd ad-Daḥdāḥ in Paris mit aṭ-Ṭa‘ālibis *Fiqh al-luḡa* (1861) einen klassischen Thesaurus herausgibt.

151 Als ein Grund für die Entstehung von Synonymen wird die improvisierte Dichtung gesehen. Nach Šulḥut sind die aus der dichterischen Improvisation resultierenden Synonyme nicht einer verfeinerten Wahrnehmung der alten Araber geschuldet und sind keine partiellen, sondern totale und damit echte Synonyme.

152 Vgl. ŠULḤUT: „Šawā‘ib [2]“, 305.

153 Für eine genaue Diskussion von al-Yāziḡīs Artikel vgl. AYYOUB: „Parier sur la langue“, 289–298; zu al-Yāziḡīs Sprachdenken vgl. auch SULEIMAN: *Arabic Language*, 96–109.

154 Vgl. AL-YĀZIḠĪ: „al-Luḡa wa-l-‘aṣr“, 146–147.

155 «لو رام الكاتب [...] ان يصف حجرة منامه لم يكديج فيها [أي في اللغة] ما يكتبه هذه المؤونة البسيرة»¹⁴⁵; AL-YĀZIḠĪ: „al-Luḡa wa-l-‘aṣr“, 145.

156 «اللغة مرآة أحوال الأمة وصورة قديها»¹⁴⁶; AL-YĀZIḠĪ: „al-Luḡa wa-l-‘aṣr“, 147.

157 Vgl. ZAYDĀN: *al-Luḡa al-‘arabiya*, 33–34, 61–62; vgl. auch ZAYDĀN: *Ādāb*, 60–61.

Die arabische Kritik lässt sich auch in Verbindung mit der orientalistischen Kritik verstehen. Synonymie galt vielen europäischen Orientalisten als sprachlich minderwertiges bis literarisch-manieristisches Phänomen der arabischen Kultur.¹⁵⁸ Goldziher etwa beendet die Diskussion von Ibn Fāris' Haltung zur Synonymie mit folgendem Nachsatz:

Diese falsche Anschauung [d.h. des Ibn Fāris] von der Synonymik wucherte Jahrhunderte lang in der arabischen Sprachgelehrsamkeit fort. Erst in neuester Zeit hat die arabische Gelehrtenwelt mit diesem Vorurtheil und mit den فضائل العرب [d. h. den Vorzügen der Araber] überhaupt zu brechen begonnen. Butrus al-Bustānî hat nämlich in einer im Jahre 1859 in Beirut gehaltenen Vorlesung sehr verständig über die arabische Synonymik gehandelt und die alten Anschauungen von Grund aus wankend gemacht, ja seinen Landsleuten gegenüber die These vertheidigt, dass er die arabische Sprache gerade ihrer Synonymik wegen für eine arme Sprache hält.¹⁵⁹

aš-Šidyāqs Werk sticht unter den Verteidigern der Synonymie einerseits dadurch hervor, dass er mit al-Bustānî und al-Yāziġi vollkommen darin übereinstimmt, dass die arabische Sprache neue Wörter braucht, um die materiellen, wissenschaftlichen und ideologischen Güter der westlich geprägten ‚Moderne‘ sprachlich erfassen zu können, andererseits im lexikalischen Reichtum der arabischen Sprache aber eine ästhetische, epistemische und epistemologische Befähigung zur kritischen Durchdringung dieser ‚Moderne‘ sieht.

Direkt zu Beginn von *as-Sāq* breitet der Erzähler-Autor sein Verständnis der Synonyme aus. Er stellt sich indirekt in die Tradition von Ibn Fāris, wenn er die Existenz von vollständig sinngleichen Synonymen im Arabischen ablehnt – ansonsten, so der Erzähler-Autor, müsste das *mutarādifa*-Wort (‚gleichbedeutend‘) *mutasāwiya*-Wort (‚gleichwertig‘) heißen und könnte das andere Wort vollständig ersetzen.¹⁶⁰ Dagegen können Wörter nach aš-Šidyāq nur bedingt andere Wörter ersetzen. Nach heutiger Terminologie lehnt er die Existenz totaler Synonyme ab, „die demnach in allen Aktualisierungskontexten frei substituierbar seien“, ¹⁶¹ erkennt wohl aber die Existenz

158 „Je weiter man sich aber von der lebendigen, unmittelbaren Kenntniss der alten Sprache entfernte, desto überwältigender wurde für ihre gelehrte Erlernung die Masse der sinnverwandten, nach gröberer Auffassung gleichbedeutenden Wörter, und desto näher rückte zugleich die Gefahr des Ueberhandnehmens der Unsitte, diese Synonymen [sic] ohne Rücksicht auf ihre Bedeutungsnuancen, bloss nach Laune oder äußerem Bedürfniss abwechseln zu lassen, dabei wohl auch gelegentlich mit den weiter hergeholten und minder bekannten Exemplaren derselben gelehrten Prunk zu treiben, just so, wie es unsere lateinischen Verskünstler noch hier und da mit den quodlibetarischen Spenden des Gradus ad Parnassum machen. In der That lässt es sich kaum verkennen, dass bei den späteren Redekünstlern, selbst den gefeiertsten, z.B. Hariri, Manches [sic] diesen Charakter trägt.“ FLEISCHER: „Über Thaaliḥ's arabische Synonymik“, 9.

159 GOLDZIHNER: *Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*, 27, Hervorhebung im Original.

160 Vgl. *as-Sāq* 1.1.7: 46.

161 REHBOCK: „Synonymie“, 693.

partieller Synonyme an.¹⁶² Wie Ibn Fāris sieht er Synonyme als Resultat der kulturell hochgradig verfeinerten Wahrnehmung der alten Araber, deren epistemologische Differenzierungen sich sprachlich in feinen Unterscheidungen niederschlugen, deren lexikalischer Gehalt und kognitive Weisheit dem zeitgenössischen Sprecher aber nicht mehr ohne Weiteres bekannt seien.

فخصت العرب كل نوع منها [أي من الجمال والطول والبياض] باسم ولبعد عهدهم عنا تظنيها بمعني واحد * وقس على ذلك انواع الحلى والمأكول والمشروب والملبوس والمفروش والمركوب * لا يل عندي [...] انه اذا كان اسنان مشتقين من مادة واحدة وكانا يدلان على معنى واحد كالخجوج والخجوجة مثلا للريح الشديدة المتر فلا بد وان يكون الاسم الزائد في اللفظ زائدا في المعني ايضا *¹⁶³

So haben die alten Araber jede Art davon [d.h. der ‚Schönheit‘, der ‚Länge‘ und der Farbe ‚Weiß‘] mit einer eigenen Bezeichnung belegt und [nur] unser zeitlicher Abstand zu ihrer Epoche lässt uns glauben, es handle sich dabei um ein und dieselbe Bedeutung * und das gilt auch für die Arten des Schmuckes, des Essens, des Trinkens, der Kleidung, der Möbel und der Reittiere * Ja, ich behaupte sogar [...], wenn zwei Bezeichnungen aus einer Wurzel abgeleitet sind und sich beide auf eine Bedeutung beziehen, wie etwa *ḥaḡūḡ* und *ḥaḡūḡāt* für den ‚Wind, der heftig weht‘, dann muss die im Wortlaut erweiterte Bezeichnung auch eine erweiterte Bedeutung besitzen *

So kann man *ḥaḡūḡ* mit *al-Qāmūs* als ‚stark vorbeziehender Wind‘ und *ḥaḡūḡāt* als ‚starker, anhaltender Wind‘ übersetzen.¹⁶⁴ Demnach bietet jeder Wortlaut (*lafz*) eine eigene Nuance der Wortbedeutung (*maʿnā*).

Darüber hinaus stellt *as-Sāq* die synonymen *mutarādif*-Wörter in die Nähe der *mutaḡānis*-Wörter.¹⁶⁵ Während die genaue Bedeutung dieser Wörter nicht erklärt wird, verstehe ich darunter aber Wörter, die einander im Wortlaut (*lafz*) und in der Wortbedeutung (*maʿnā*) ähnlich sind.¹⁶⁶ Dazu zählt aš-Šidyāq in seiner „Vorbemerkung“

162 Nach az-Zarkān schlägt aš-Šidyāq einen Mittelweg zwischen den Befürwortern und Gegnern der Synonymie ein, vgl. AZ-ZARKĀN: *al-Ġawānib al-luḡawīya*, 310.

163 *as-Sāq* 1.1.7: 48.

164 Im Lemma ḤĠWĠ werden beide Bezeichnungen gleichgesetzt, im Lemma ḤĠWĠY wird *ḥaḡūḡāt* dagegen als ‚anhaltender starker Wind‘ definiert, vgl. *al-Qāmūs*, 185 (ḤĠWĠ); *al-Qāmūs*, 1288 (ḤĠWĠY); vgl. auch DAVIES: „Notes“, in *as-Sāq* 1.1.7: 328, Endnote 90.

165 Vgl. *as-Sāq* 0.2.2: 8; *as-Sāq* 0.3.1: 16; *as-Sāq* 5.2.1: 412.

166 Der Begriff *mutaḡānis* (‚einander ähnlich oder gleich‘, ‚miteinander artverwandt‘) taucht in *as-Sāq* viermal auf, einmal im Umfeld der Polysemie, vgl. *as-Sāq* 3.18.13: 316, und dreimal in Kollokation mit der Synonymie bzw. dem Begriff *mutarādif*, vgl. *as-Sāq* 0.2.2: 8; *as-Sāq* 0.3.1: 16; *as-Sāq* 5.2.1: 412. Der Begriff *mutaḡānis* bedeutet zunächst eine Ähnlichkeit oder Gleichheit einer Sache in Bezug auf eine andere Sache bzw. im lexikalischen Kontext eines Wortes in Bezug auf ein anderes Wort, wobei zunächst offengelassen wird, ob diese Gleichheit oder Ähnlichkeit in Bezug auf den Wortlaut und/oder die Bedeutung besteht. Khawam übersetzt ihn in Bezug auf Ersteres als „homonymes“, CHIDYĀQ: *La jambe* (1991), 21; Davies übersetzt ihn in Bezug auf Zweiteres als „lexically associated words“, *as-Sāq* 0.3.1: 17. In zeitgenössischen Wörterbüchern wie *Muḥīṭ al-muḥīṭ* oder *Qutr al-muḥīṭ* taucht der Begriff aber noch nicht in einer lexikographischen Bedeutung auf. In späteren Synonymsammlungen wird er gelegentlich in Kollokation mit *mutarādif* verwendet wie etwa in Rufāʿil Naḥlas *Qāmūs al-mutarādifāt wa-l-mutaḡānisāt* (Wörterbuch der bedeutungsgleichen und bedeutungsverwandten Wörter, 1957), das im Vorwort von „Wörtern mit

qalb- und *ibdāl*-Paare¹⁶⁷ und die lautsymbolische Eigenbedeutung von Buchstaben, die sich in der Gesamtbedeutung des Wortes widerspiegeln kann. Damit handelt es sich bei den *mutarādif*- und *mutaḡānis*-Wörtern um bedeutungsähnliche (und nicht bedeutungsgleiche) Wörter, wobei der Grad der Ähnlichkeit bei den *mutarādif*-Wörtern höher und bei den *mutaḡānis*-Wörtern geringer ist: *badāḥ* (‘weites Stück Land’) und *raḥraḥ* (‘weit, ausgedehnt’) würden klassischerweise nicht als bedeutungsgleiche und vielleicht nicht einmal als bedeutungsähnliche Wörter gelten, für aš-Šidyāq transportieren sie jedoch die Eigenbedeutung des Buchstabens *ḥā*, nämlich die ‚Weite‘. Diese terminologische Differenzierung zwischen *mutarādif* und *mutaḡānis* spielt für *as-Sāq* zwar keine Rolle, verdeutlicht aber die Weite seines Verständnisses von Bedeutungsähnlichkeit. Genau diese Aufzählung der im weitesten Sinne bedeutungsähnlichen Wörter preist Emil Rödiger in seiner Rezension von 1856 als „fast tabellarisch[e] Uebersichten von Sprachanalogien, wie sie sich nicht leicht jemand selbst aus Lectüre oder auch nur aus dem Lexicon zusammenstellt.“¹⁶⁸

Vor dem Hintergrund etymologischer Wortnetze, wie sie in *Sirr* geknüpft werden, lässt sich nun die „Vorbemerkung des Verfassers“ noch ganz anders lesen. Darin betont aš-Šidyāq, er werde die *mutarādif*- und *mutaḡānis*-Wörter nicht von ihren Kontexten (‘*alā’iq*’) trennen, um die Leser nicht zu langweilen.¹⁶⁹ Diese Kontexte habe ich aus literaturwissenschaftlicher Perspektive als *narrative* Rahmung interpretiert,¹⁷⁰ als die Inszenierung von Wörtern in einer Erzählung über al-Fāriyāq. In einer sprachwissenschaftlichen Lesart interpretiere ich diese Kontexte dagegen als

einander verwandten Bedeutungen“ (*al-alfāz al-mutaḡānisa al-ma’nā*) spricht, NAḤLA: *Qāmūs*, [3]. Einen ähnlichen Begriff, nämlich *mutawārid* (‘übereinstimmend’), verwendet Ibrāhīm al-Yāziḡī in seinem Synonymthesaurus *Nuḡ’at ar-rā’id fī sir’at al-wārid fī al-mutarādif wa-l-mutawārid* (Zuflucht für den Suchenden und Quelle für den Ankommenden. Über bedeutungsgleiche und sinnübereinstimmende Wörter, 1904), das in einer langen Fußnote den Begriff *mutawārid* als erweitertes Synonym erklärt, das etwa durch Ersatzwörter entstanden sei, vgl. *Nuḡ’at ar-rā’id, ṭā’-yā*, Fußnote 5 (*abḡad*-Paginierung). In heutigen Wörterbüchern wie etwa *al-Munḡid* (2001) wird er als Homonym definiert: „*mutaḡānis*: [...] Dieser Begriff wird für ein Wort verwendet, das mit einem anderen Wort eine Artverwandtschaft besitzt, d. h. eine vollständige oder teilweise Übereinstimmung bei unterschiedlicher Bedeutung: *mutaḡānis*-Wörter hinsichtlich der Schreibweise. «متجانس: [...] يقال ذلك لكلمة بينها وبين كلمة أخرى جناس، أي تشابه في اللفظ كله أو بعضه مع اختلاف المعنى: كلمات متجانسة في الإملاء»“; *al-Munḡid*, 227 (ĠNS). In aš-Šidyāqs *Sirr* taucht der Begriff *taḡānus* in Zusammenhang mit den *ibdāl*-Wörtern auf und kann hier, nach Diab-Duranton, als „homogénéité ou correspondance phonétique“ verstanden werden, DIAB-DURANTON: *Substitution et créativité lexicales*, 137, vgl. auch 136–143. Da nach *as-Sāqs* Synonymtheorie die unterschiedlichen Wortlaute der *mutarādif*-Wörter immer auch unterschiedliche Bedeutungen oder Bedeutungsschattierungen nach sich ziehen, haben im Umkehrschluss ähnliche Wörter auch immer ähnliche Bedeutungen oder Bedeutungsschattierungen, vgl. dazu *as-Sāq* o.2.2: 8.

167 Die *qalb*- und *ibdāl*-Wortbildungen gelten klassischerweise als ein Grund für den Reichtum an Synonymen im Arabischen, wobei der *ibdāl ištiqāqī* von aš-Šidyāq hier gerade Bedeutungsähnlichkeit statt Bedeutungsgleichheit akzentuiert. Eine vom Ergebnis her ähnliche Lesart von *qalb*- und *ibdāl*-Wortbildungen liefert Zaydān, vgl. ZAYDĀN: *al-Luḡa al-‘arabiya*, 33–34.

168 RÖDIGER: „Jahresbericht“, 751.

169 Vgl. *as-Sāq* o.2.2: 8.

170 Vgl. dazu Kap. 3.4.

etymologische Rahmung, also die Zusammenstellung von miteinander semantisch verwandten Wörtern.

Im Vorwort zu *Sirr* kritisiert aš-Šidyāq, unter Verweis auf Muḥammad ‘Abdarru’ūf al-Munāwīs (1545–1621) Kritik, das fehlende Interesse von *al-Qāmūs* am Ursprung (*aṣl*) eines Wortes und den ungeordneten Aufbau eines Lemmas, der Ursprung und Ableitungen nicht sichtbar mache. In diesem Sinne ist *Sirr* ein etymologisch-semantisches Wörterbuchprojekt, das verwandte Wörter zusammenbringen will.

فكان من ههنا في هذا التأليف [أي تأليف كتاب سر اليال] أن أزد كل فرع إلى أصله، وأن أنتيق معاني المادّة نسقا يُبين مأخذها وعلاقتها ومناسبتها [...] ¹⁷¹.

Bei der Abfassung [d. h. von *Sirr*] war ich bestrebt, jeden Zweig auf seinen Ursprung zurückzuführen und die Bedeutungen eines Lemmas so anzuordnen, dass sein Ursprungsort, sein *Kontext* und seine Entsprechung deutlich werden.

In *as-Sāq* wird die Bedeutungsverwandtschaft einiger, aber nicht aller Wörter durch eine Zusammenstellung oder Kontextualisierung der Wörter entblößt: Die Enumeration zeigt Ähnlichkeiten und Verwandtschaften der Wörter auf, nämlich unter anderem die archaische Nachahmung der Laute und Eigenschaften, die lautsymbolische Eigenbedeutung von Buchstaben, die zweiradikalige Wurzel sowie *qalb*- und *ibdāl*-Wortbildungen und morphologische Ähnlichkeiten.

In einer Aufzählung von Wörtern mit der Grundbedeutung *zamğara* (‘Schimpferei’, ‘Toberei’) finden sich *šanžara* (‘Derbheit’), *šanšara* (‘Grobheit’), *šanžara* (‘Beschimpfung’), die sich durch die Zusammenstellung der unterschiedlichen Formen als eine *ibdāl*-Gruppe zu erkennen geben.¹⁷² Diese Aufzählung entblößt auch eine mögliche lautsymbolische Eigenbedeutung von Buchstaben. Von den 35 Wörtern mit der Basisbedeutung *zamğara* enden die ersten 16 Wörter auf *rāʾ*, die zweiten 19 Wörter auf *bāʾ*. Dabei scheint dem *bāʾ* unter anderem die Bedeutung von ‘Durcheinander’ (*iḥtilāṭ*) bezüglich der Themen, Stimmen oder Wörter im Sinne eines verworrenen Streitgesprächs zuzukommen, etwa bei den Wörtern *šahğaba* (‘Verworrenheit einer Sache’), *ḥaṭlaba* (‘Durcheinander der Rede’), *ḥazraba* (‘Durcheinander der Rede’) und *nayraba* (‘Verworrenheit der Rede’), die alle auf *bāʾ* enden und die *al-Qāmūs* alle mit *iḥtilāṭ* o. ä. erklärt.¹⁷³ Darüber hinaus handelt es sich bei fast allen Wörtern um vierradikalige Wörter, so dass hier die morphologische Ähnlichkeit mit einer semantischen Ähnlichkeit einhergeht.

Besonders deutlich entblößt eine andere Aufzählung, nämlich die bereits erwähnte Enumeration der Laute der Orgel, phonetische Ähnlichkeiten, indem sie lautmalerische Echowörter wie *taṭṭana* (u. a. ‘klingen’) und *dandana* (u. a. ‘summen’) zusammenstellt. In *Sirr* schreibt aš-Šidyāq implizit über diese Aufzählung:

171 Aš-ŠIDYĀQ: „*Sirr*“ (2006), 146, meine Hervorhebung in der Übersetzung.

172 Vgl. *as-Sāq* 5.2.9: 422; *as-Sāq* 3.18.10: 312.

173 Vgl. dazu *al-Qāmūs*, 103 (ŠHGB), 81; *al-Qāmūs*, (HTLB); *al-Qāmūs*, 79 (HZRB); *al-Qāmūs*, 137 (NRB).

ولعمري ! إن من لم يكن يدري شيئاً من لغة العرب، فإذا سمع مثلاً لفظة طَطْطَنَ ودَدَنَ وجلجل ورَّمَّ، وكان ذا ذوق سليم، فلا بدَّ وأن يتوهم أنها حكاية أصوات.¹⁷⁴

Bei meinem Leben, selbst wenn jemand nichts von der arabischen Sprache versteht, wird er, wenn er z.B. das Wort *ṭaṭṭana*, *dandana*, *ḡalḡala* oder *rannama* hört und einen gesunden Menschenverstand besitzt, sich vorstellen, es handle sich um eine Nachahmung von Lauten.

Diese Echowörter haben aber nicht nur einen *ästhetischen* Reiz, sondern besitzen nach aš-Šidyāq auch eine *etymologische* Evidenz. In seiner Theorie vom Ursprung der arabischen Sprache aus der lautlichen Nachahmung der Natur gelten sie als archaische Wörter, die noch besonders deutlich von der Zweiradikalität der arabischen Sprache zeugen. In *Sirr* argumentiert aš-Šidyāq für den lautmalerischen Ursprung der Sprache mit folgender Aufzählung:

وقهته الضاحك وطمطخه وقرقرته وكركرته وكذكذته [...] وزفيف الريح وهبوبها ونججها ونسجها [...].¹⁷⁵

Das *qahqaha* (‚schallendes Gelächter‘) des Lachenden und sein *ṭaṭṭaḥa* (‚Haha‘), *qar-qara* (‚Glucksen‘), *karkara* (‚lautes, anhaltendes Gelächter‘) und *kadkada* (‚übermäßig lautes Lachen‘) [...], das *zaḡḡif* (‚Pfeifen‘) des Winds und sein *hubūb* (‚Brausen‘), *‘aḡḡiḡ* (‚Tosen‘) und *na‘iḡḡ* (‚Brüllen‘) [...].

Während *as-Sāqs* Aufzählung 68 Wörter umfasst, beläuft sich die Passage in *Sirr* auf 164 Wörter – und am Ende bricht aš-Šidyāq mit der Begründung ab, er wolle den Leser nicht durch allzu große Länge langweilen. In *Sirr*, aber eben auch in *as-Sāq*, ist die onomatopoetische Enumeration eine etymologische Entblößung des Ursprungs der Sprache.

Nach aš-Šidyāq entstand die Sprache historisch nicht nur durch eine Nachahmung von Lauten, sondern auch durch eine Nachahmung von Eigenschaften.

أما حكاية الصفة فهي تظلم حروف يتوهم الناظم منها أنها تدلُّ على صفة شيء باعتبار ما في تلك الحروف من اللين والترخيم، أو الشدَّة والتخخيم [...].¹⁷⁶

Die Nachahmung der Eigenschaft ist eine Komposition der Buchstaben, von der der Komponierende sich vorstellt, sie verweise kraft der Zartheit und verkürzten Aussprache oder kraft der Stärke und emphatischen Aussprache der Buchstaben auf die Eigenschaft einer Sache.

174 AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 183–184.

175 AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 178.

176 AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 202. Die Nachahmung der Eigenschaften wie auch die Nachahmung der Laute ist für aš-Šidyāq nicht nur auf die arabische Sprache beschränkt, sondern findet sich auch in den europäischen Sprachen. Als Nachahmung der Eigenschaften findet er die ‚Winzigkeit‘ im französischen Wort *minime* und die ‚Molligkeit‘ und ‚Gedrungenheit‘ im englischen Wort *plump*, vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 202.

Als Beispiel führt aš-Šidyāq in *Sirr* das Wort *rağrāḡa* an, das er als „eine Frau, deren Körpermasse hin und her schwankt“¹⁷⁷ definiert. Es stammt von *rağḡa* (‘schütteln’) ab, dessen Grundbedeutung aš-Šidyāq in *Sirr* unter dem Lemma *RĠ* als ‚in Bewegung versetzen‘ (*taħrīk*) beziehungsweise ‚in Bewegung sein‘ (*taħarruk*) definiert.¹⁷⁸ Es gleicht, wie aš-Šidyāq in der Einleitung zu *Sirr* weiter ausführt, dem Wort *ḥabḥāb* (‘Schwabbeligkeit’) für „die Weichheit einer hin und her schwankenden Sache“,¹⁷⁹ womit im Volksmund oft das hin und her schwabbelnde Fett bezeichnet wird.

Genau dieses Wort, *rağrāḡa*, ist in *as-Sāq* der Prototyp einer Frau, deren fülliger Körper oder deren ausladendes Hinterteil beim Gehen verführerisch hin und her wackelt.¹⁸⁰ Es taucht in einer Liste der Synonyme für „dicke Frau“¹⁸¹ auf, die, so der Erzähler, „durch die Wortlaute in offenkundiger Weise auf diese Seligkeit und dieses Glück“¹⁸² verweisen, das eine füllige Frau für den

rağrāḡa

eine Frau, deren Körpermasse
hin und her wackelt, eine massig
Hin-und-her-Wackelnde

Betrachter darstellt. Damit wird die Lust an der Wortbedeutung (*ma'nā*) bereits durch den Wortlaut (*lafz*) erzeugt, denn dieser ist, wie diese Aufzählung entblößen will, eine Nachahmung der Eigenschaft: So, wie die Körpermasse der Frau hin und her wackelt, so verkörpert der redupli-

kative Zeichenkörper von *rağ-rāḡa* das Hin-und-her-Wackeln der Körpermasse und ihre Wuchtigkeit. Diese Eigenschaft verkörpert sich auch in einem anderen Wort auf dieser Liste, nämlich *raḡrāḡa*, eine ‚Frau, deren Körperfülle alles zu zerquetschen scheint‘. In einer benachbarten Aufzählung von Synonymen der ‚Frau mit ausladendem Hinterteil‘¹⁸³ finden sich darüber hinaus *rakrāka* (‚Frau mit ausladendem Hinterteil und stämmigen Schenkeln‘), *zakzāka* (‚Frau mit ausladendem Hinterteil‘) und *wakwāka* (‚Frau mit ausladendem Hinterteil, deren Fleisch beim Gehen wackelt‘).¹⁸⁴ Gerade bei der erotischen Enumeration aber zeigt sich: Die Aufzählung stellt nicht nur erotische Wortbedeutungen zusammen, sondern entblößt auch eine Faszination für Wortlaute und Wortstrukturen, die für den Erzähler

177 «يترجح عليها لمها»; AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 202; FĀRIS: *Sirr* (1868), 480; *as-Sāq* 3.5.19: 152; diese Bedeutung findet sich aber nicht bei al-Firūzābādī, vgl. *al-Qāmūs*, 190 (RĠĠ). Meine Studie verwendet im Regelfall al-Maṭwī stark gekürzte Edition von *Sirr*, die das gesamte Vorwort und exemplarisch einige Lemmata umfasst; meine Studie verweist darüber hinaus auf die Originalausgabe, sofern sich das betreffende Lemma nicht in al-Maṭwī Edition findet.

178 Vgl. FĀRIS: *Sirr* (1868), 480. Dabei zählt er das Wort zu den sogenannten *addād*, den Wörtern mit Gegensinn, denn das Schlenkern z. B. in Bezug auf ein Kamel kann sowohl durch Fettleibigkeit als auch durch Magerkeit entstehen, vgl. FĀRIS: *Sirr* (1868), 480. Im Kontext von *as-Sāq* ist damit aber eine dickleibige Frau gemeint.

179 «رخاوة الشيء المضطرب»; AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 202.

180 al-Fāriyāqīya wirft ihrem Ehemann vor, sie höre ihn jeden Tag begierig *rağrāḡa* und ähnliche Wörter murmeln, vgl. *as-Sāq* 4.2.8: 36; zur Verwendung von *rağrāḡa* vgl. *as-Sāq* 2.14.11: 196; *as-Sāq* 2.14.17: 204; *as-Sāq* 2.14.21: 208; *as-Sāq* 3.5.19: 152–154; vgl. AŠ-ŠIDYĀQ: *as-Sāq* (PDF).

181 «السمينة»; *as-Sāq* 5.2.7: 420.

182 «يشير الى هذه الغبطة والسعادة من الالفاظ اشارة صريحة»; *as-Sāq* 3.5.18: 152.

183 «العجرا»; *as-Sāq* 5.2.7: 420.

184 Vgl. *as-Sāq* 3.5.17: 150.

in offenkundiger Weise Eigenschaften nachahmen. Die Enumeration entblößt eine Erotik des Zeichenkörpers und Lautgehalts.

Die Kontexte (*ʿalāʾiq*) der Wörter, von denen aš-Šidyāq in der „Vorbemerkung“ spricht, können in *as-Sāq* zumindest stellenweise als etymologische Rahmung verstanden werden, die bedeutungsgebende Wurzeln, Buchstaben und Formen entblößen. Anders als in *Sirr* werden in *as-Sāq* diese Bedeutungsverwandtschaften jedoch nicht theoretisch erklärt, lexikalisch definiert oder systematisch ausgeleuchtet. Die etymologischen Beziehungen und lexikalischen Feinheiten der entblößten Bedeutungsähnlichkeiten bleiben in *as-Sāq* damit wohl für die meisten Leser weitgehend im Diffusen, wie Yūsuf Šulḥuts Artikel in *al-Muqtaṭaf* zeigt. Liest man dagegen *as-Sāq* mit dem dreizehn Jahre später publizierten *Sirr*, so werden zumindest einige Beziehungen und Ähnlichkeiten klar(er). In diesem Sinne kann man *as-Sāq* als eine *frühe* und *literarische* Arbeitsprobe des sprachwissenschaftlichen Werkes *Sirr* und in geringerem Maße auch der Werke *Muntahā* und *al-Ġāsūs*¹⁸⁵ verstehen.

Den Verzicht auf fehlende Erklärungen von Wörtern in *as-Sāq* rechtfertigt der Erzähler-Autor mit der Begründung, er wolle das Buch nicht unnötig aufblähen, außerdem müsse der Leser die feinen Differenzen selbst erfassen.¹⁸⁶ Im Unterschied zu seinen sprachdidaktischen Werken kann aš-Šidyāq in *as-Sāq* eine sehr gehobene Sprachkompetenz beim Leser voraussetzen, und im Unterschied zu seinen sprachwissenschaftlichen Werken muss er hier keine These beweisen. Darüber hinaus ist *as-Sāq* aber auch ein dezidiert literarisches Werk, das intendierte Unbestimmtheitsstellen, wie man frei nach Roman Ingarden sagen könnte,¹⁸⁷ aufweist. Es verweigert dem Leser schnelle Erklärungen und verlangt von ihm, die Geheimnisse der arabischen Sprache in selbstständiger Weise zu ergründen. Indem das Werk Synonyme nicht als bedeutungsgleiche Wörter behandelt, sondern als bedeutungsähnliche Wörter arrangiert, deren Beziehungen aber nur angedeutet und nicht völlig entblößt werden, entautomatisiert das Werk das Lesen dieser Wörter. Für das Verständnis eines Schwarms von Synonymen reicht es nicht mehr, das erste Wort zu lesen und zu verstehen. Der Leser ist vielmehr gezwungen, alle Wörter zu lesen und zu ergründen; er muss sich selbstständig auf die Suche nach Äquivalenzen und Differenzen zwischen den Wörtern machen und erkundet somit die feinen semantischen Wortnetze der arabischen Sprache.

Gewichtige Länge: Die kulturelle Bedeutung der Bedeutungsähnlichkeit

Eine These des Erzählers: Je wichtiger eine Sache für eine Gesellschaft und Kultur ist, umso mehr Wörter entwickeln diese Gesellschaft und Kultur für diese Sache. Die große Anzahl der Wörter für Löwe, Schwert oder Wein in der klassischen

185 So übernimmt *as-Sāq* die lautsymbolische Eigenbedeutung von Buchstaben aus *Muntahā* und die Kritik an *al-Qāmūs* aus *al-Ġāsūs*.

186 Vgl. *as-Sāq* o.2.10–11: 12–14.

187 Unbestimmtheitsstellen sind nach Roman Ingarden die Stellen eines literarischen Textes, an denen die Werkabsicht vom Text nicht mehr vorgegeben wird, sondern vom Leser selbst ermittelt werden muss, vgl. ANTOR: „Unbestimmtheit“, 775.

arabischen Sprache entspräche demnach der großen Wertschätzung, die die arabische Gesellschaft und Kultur dem Löwen, dem Schwert oder dem Wein entgegengebracht haben.¹⁸⁸ Die Größe eines lexikalischen Felds als Gradmesser soziokultureller Signifikanz fußt auf einem Verständnis von Synonymie als dem Resultat einer verfeinerten Wahrnehmung der alten Araber. Nur Dinge von großem Wert hätten demnach die alten Araber genau studiert und nur ihnen hätten sie viele Wörter gewidmet.¹⁸⁹ Die Vertreter der *šu'ūbiya* dagegen legen den Finger an einen neuralgischen Punkt, wenn sie, wie Abū Manšūr at-Ta'ālībī erzählt, über die vielen Synonyme von *dāhiya* (‚Unglück‘) wortwitzig und hintersinnig sagen: „[D]ie Vielzahl der [arabischen] Wörter für ‚Unglücksfälle‘ ist selbst einer dieser Unglücksfälle.“¹⁹⁰ Denn zum einen gibt es in der Tat äußerst viele Synonyme und sogar mehrere eigenständige Synonymsammlungen zum Wortfeld von *dāhiya*,¹⁹¹ zum anderen erscheint in diesem Wortfeld die These von der Beziehung zwischen lexikalischem Reichtum und soziokultureller Hochachtung problematisch. In der

dāhiya

Unglück, Schicksalsschlag;
ein sehr schlauer Mensch;
eine verschlagene Frau

postklassischen Zeit wendete sich al-Firūzābādī *expressis verbis* gegen diese These. In seinem bereits erwähnten moralisch-lexikographischen Traktat *al-Ġalīs al-anīs* zählt er 357 Bezeichnungen für ‚Wein‘ auf. In seiner kulturkritischen Einleitung zu dieser lexikographischen Aufzählung verteidigt al-Firūzābādī das islamische Verbot des Weinkonsums und kritisiert den verbreiteten Weingenuss

in der arabischen Gesellschaft, den er als eine Ursache für die menschliche Verderbtheit erachtet. Als ihn ein Freund fragt, wie viele Wörter es in der arabischen Sprache für Wein gäbe, wo doch der Weindichter Ibn al-Mu'tazz (gest. 908) 90 gekannt haben soll, vermag al-Firūzābādī aus dem Gedächtnis ungefähr 300 Bezeichnungen zu nennen. In seiner Zusammenfassung dieser bislang nicht edierten Handschrift fasst A. S. Fulton zusammen:

Questioned further as to whether this multitude of names conferred any prestige on the thing itself, he [i. e. al-Firūzābādī] answered, no, for many a hateful thing like the dog, wolf, snake, wine, etc., enjoys the same wealth of nomenclature as noble objects such as the sword, the horse, the camel, besides a host of other things with no special moral or aesthetic significance.¹⁹²

Selbst wenn es eine Vielzahl von Bezeichnungen für eine Sache gibt, bedeutete das für ihn also nicht notwendigerweise, dass diese Sache wertgeschätzt wurde oder wertgeschätzt werden müsse. Mit dieser Entkoppelung von lexikalischer Vielfalt und soziokultureller Wertschätzung einer Sache kann al-Firūzābādī in seinem Trak-

188 Vgl. *as-Sāq* 3.5.14: 148.

189 Vgl. dazu AL-MUNAĞĠID: *al-Ḥayāt al-ġinsiya*, 141.

190 «تكثر ألفاظ الدواهي [في اللغة العربية] من إحدى الدواهي»; *Fiqh al-luġa*, 122. Zur Einordnung dieser Aussage in Bezug auf die *šu'ūbiya* vgl. GOLDZIHNER: *Die Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*, 26.

191 Vgl. WEIPERT: „Ein Unglück kommt selten allein“.

192 FULTON: „Firūzābādī's Wine List“, 579–580.

tat einerseits den arabischen Wörtern für Wein eine lexikographische Hochachtung entgegenbringen, andererseits aber dem Weingenuss eine moralisch-kulturelle Geringschätzung.

Im 19. Jahrhundert dagegen wendet sich al-Bustānī in seiner „Rede über die Künste der Araber“ sowohl aus soziokultureller wie aus lexikalischer Sicht gegen Synonyme. Er erzählt darin die Anekdote über einen Beduinen, der eines Tages eine Katze (*sinnawr*) erlegte, aber nicht wusste, um was für ein Tier es sich dabei handelte. Als er die Leute fragte, nannten diese ihm je eine andere Bezeichnung für ‚Katze‘, so dass er glaubte, die vielen arabischen Synonyme für ‚Katze‘¹⁹³ verhiessen ihm viel Geld, wenn er die Katze auf dem Markt zum Kauf anböte. Zu seiner Enttäuschung merkte er aber, dass die Katze zwar viele Namen habe, aber nichts wert sei, woraufhin er sie verfluchte: Je mehr Namen, umso wertloser die Sache.¹⁹⁴ Für al-Bustānī dient diese Anekdote als Beleg für die Nutzlosigkeit der vielen Synonyme im Arabischen. Diese Anekdote könnte ein Hinweis darauf sein, dass al-Bustānī sich in seiner Rede implizit auf aš-Šidyāqs Werk bezieht und gegen ihn anspricht.¹⁹⁵ Denn das vier Jahre zuvor veröffentlichte *as-Sāq* wendet sich just gegen diese Anekdote, um die soziokulturelle Bedeutung der Synonymie herauszustellen. So belege der beduinische Fluch „Gott möge sie [d. h. die Katze] verdammen – so viele Namen, so wenig Wert!“¹⁹⁶ nicht die Wertlosigkeit einer Katze. Denn die Katze sei wie eine Frau und gerade dadurch wertvoll. Wie eine Frau sei sie mal verspielt und mal kratzig und kein Hindernis sei ihr zu hoch, um das Ziel zu erreichen. Durch diesen Vergleich mit einer kokettierenden Frau wertet aš-Šidyāq die Katze und ihre Synonyme auf.¹⁹⁷

Würde der Leser dagegen einwenden, so fährt der Erzähler im *fanqala*-Stil fort, es gäbe viele Wörter für geringgeschätzte Dinge, wie *ʿağūz* (‚alte Frau‘) oder *dāhiya* (‚Unglück‘), müsse der Erzähler den Leser darüber aufklären, dass es sich hier tatsächlich um hochgeschätzte Dinge handle. Denn die ‚alte Frau‘ sei auch mal eine junge Frau gewesen – und werde daher geschätzt. Oder aber sie werde geschätzt, weil sie als Mittel (*darīʿa*) diene, um eine junge Frau zu erreichen – indem sie als sogenannte Mittelsfrau (*go-between*) Liebesbotschaften zwischen Männern und Frauen überbringe.¹⁹⁸ Diese beiden alternativen Argumente zeigen den spaßig-spielerischen (*hazl*) Charakter der Begründung auf, die dennoch in ihrer Aussage durchaus ernst (*ḡidd*) gemeint ist.

193 Zu den ambigen Eigenschaften, die der Katze in der arabischen Kultur zugeschrieben werden, vgl. EISENSTEIN: „Cat“; zur Bezeichnung *sinnawr* vgl. HUHNERGARD: „Qittā“, 411–412.

194 AL-BUSTĀNĪ: „Ādāb al-ʿarab“, 166.

195 Darüber hinaus kritisiert al-Bustānī sprachverliebte Sammlungen von Wörtern aus al-Firūzābādīs *al-Qāmūs*, die er als Firūzābādiyāt bezeichnet, womit er sich implizit auf *as-Sāq* beziehen könnte; vgl. *as-Sāq* 3.5.15: 148; AL-BUSTĀNĪ: „Ādāb al-ʿarab“, 166–169.

196 «لَعَنَهُ [أَيُّ السُّتُورِ] اللَّهُ مَا أَكْثَرَ أَسْمَاءَ وَاقِلْ ثَمَنَهُ»; *as-Sāq* 3.5.15: 148.

197 Vgl. dazu u. a. den poetischen Vergleich von Abū Nuwās: „Die Liebe spielt mit meinem Herzen, wie die Katze mit einer Maus spielt.“ BAUER: *Liebe und Liebesdichtung*, 372, übers. v. Thomas Bauer.

198 Zur Rolle alter Frauen als Übermittlerinnen von Liebesbotschaften vgl. ROUHI: *Mediation and Love*, 135–203.

Die vielen Wörter für Unglück (*dāhiya*) sind nach dem Erzähler Ausdruck einer großen Furcht vor dem Unglück und damit einer Hochschätzung gegenüber dem Unglück – denn Hochschätzung (*iğlāl*) entstehe sowohl durch Zuneigung als auch durch Angst. Vor dem Hintergrund von *as-Sāqs* Beschäftigung mit den vielen Namen für verschlagene Frauen ließe sich *dāhiya* nicht nur als ‚Unglück‘, sondern auch in Form einer *tawriya* als ‚hinterlistige Frau‘ verstehen, nämlich als die weibliche Form von *dāhin* (‚verschlagen‘). In diesem Sinne überträgt René Khawam den Begriff in der französischen Übersetzung als „femme rusée“. ¹⁹⁹ Die Angst vor der verschlagenen Frau wäre demnach eine Hochschätzung ihrer weiblichen Handlungsmacht, die sich in der Vielfalt der Wörter ausdrückte. Würde der Leser weiterhin einwenden, so der Erzähler, hoch geschätzte Dinge wie die Sonne oder der Mond besäßen wenige Wörter, sei das nur ein weiteres Unrecht (*ẓulm*) der Leute gegenüber der arabischen Sprache. ²⁰⁰

Das ernst gemeinte Resultat dieser im Ton scherzhaften Argumentation ist die These, eine Aufzählung bedeutungsähnlicher Signifikanten könne Aufschluss über die soziokulturelle Wertschätzung eines Signifikats geben. Im Kontext des Kapitels vollzieht die lange Aufzählung der Wörter für Frauen mit ausladendem Hinterteil eine, wie der Kapiteltitel sagt, „Korrektur eines weitverbreiteten Irrtums“ ²⁰¹, der nämlich darin besteht, dem weiblichen Hinterteil eine Geringschätzung entgegenzubringen. „Haben unser hochwürdiger Schutzherr, der ehrenwerte Richter, und unser gepriesener Emir“, fragt der Erzähler am Ende bissig, „[etwa auch nur] halb so viele Bezeichnungen und Epitheta?“ ²⁰²

Die These von der soziokulturellen Bedeutung der Synonymie ist zugleich axiomatisch für die kulturkritische Bedeutung der Enumeration ²⁰³ in *as-Sāq*: Das Zusammenstellen der unzähligen bedeutungsähnlichen Wörter für die Frau im weitesten Sinne entblößt die hohe Wertschätzung der Frau in der altarabischen Gesellschaft. Die arabische Gesellschaft und Kultur des 19. Jahrhunderts kann und soll von der Sprache der alten Araber lernen.

Ein Archiv erstellen: Über die kulturpoetische Funktion der Wortaufzählung

In Zeiten sozialer Umbrüche und medialen Wandels werden Gedächtnis und Erinnerung besonders wichtig für eine Gemeinschaft, wie Aleida und Jan Assmann herausstellen. ²⁰⁴ Dies galt auch für die Akteure des Nahḍa-Projekts, die im Zuge der Verwandlung der Welt im 19. Jahrhundert eine Verwandlung des „kulturellen Gedächtnisses“ miterlebten und mitgestalteten – und dazu zählt aš-Šidyāqs moderni-

199 CHIDYAQ: *La jambe* (1991), 435. Dabei ist *dāhiya* auch eine lexikalisierte Bezeichnung für den ‚verschlagenen Mann‘, vgl. *al-Qāmūs*, 1284 (DHY).

200 Vgl. *as-Sāq* 3.5.16: 150.

201 «تصحیح غلط اشهر»; *as-Sāq* 3.5.1: 134.

202 «فهل جناب مولانا القاضي المكرم ولا ميرنا المعظم نصف هذه الامم والنوع *»; *as-Sāq* 3.5.21: 156.

203 Zu weiteren Aspekten der Länge in der Poetik der Enumeration vgl. JUNG: „Length That Matters“; JUNG: „Doing Things With Lists“.

204 Vgl. ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis*, 11; ASSMANN: *Erinnerungsräume*, 11–23.

sierende Lesart der vormodernen Wörter. Mit Aleida Assmann im Dialog möchte ich die Aufzählung der Wörter in *as-Sāq* als Umschlagsstellen zwischen Speicher- und Funktionsgedächtnis beschreiben, die das machtvolle Schweigen der Wortarchive enthüllen und die mögliche Modernität der Wörter erschaffen.

Unter dem Begriff ‚kulturelles Gedächtnis‘ untersuchen Jan und Aleida Assmann auf je unterschiedliche Art das Zusammenspiel von Erinnerung, Tradition und Identität. Für Jan Assmann besitzt das Gedächtnis neben seiner neuro-physiologischen Innendimension eine kulturelle Außendimension, die weitgehend durch gesellschaftliche und kulturelle Kontexte geprägt ist. Dazu zählen das mimetische Gedächtnis, nämlich ein Handeln durch Nachahmung, das Gedächtnis der Dinge, nämlich Zeitspuren auf Gegenständen, das kommunikative Gedächtnis, nämlich das Überliefern persönlicher Erfahrungen, und schließlich das kulturelle Gedächtnis, nämlich eine kulturelle Sinnübermittlung. Indem das kulturelle Gedächtnis auf die externe Zwischenspeicherung der Schrift zurückgreifen kann, vermag es in sehr langen Zeiträumen, in einer zerdehnten Kommunikation, zu wirken.²⁰⁵ Die vor- und frühislamischen Texte mit ihrer herausragenden Bedeutung für die klassische bis moderne arabische Gesellschaft und Kultur sind dafür ein gutes Beispiel.

In *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (1999) unterscheidet Aleida Assmann zwei Erinnerungsmodi, nämlich das Speicher- und das Funktionsgedächtnis. Unter dem Speichern versteht sie „jedes mechanische Verfahren [...], das die Identität von Einlagerung und Rückholung anzielt.“²⁰⁶ Diese Art des Gedächtnisses speichert in großem Umfang und mit geringer Selektion zuverlässig und bedeutungsneutral Wissen, das später genau so wieder aufgerufen werden kann. Anders dagegen das Funktionsgedächtnis, das bewusst selektiert und sich nur auf das konzentriert, was es nicht für die Vergangenheit, sondern für die Gegenwart und Zukunft als das Wesentliche und Wissenswerte erachtet. Im Funktionsgedächtnis findet also eine Horizontbildung und Identitätsstiftung statt, gerade indem es Wissen manipuliert, eliminiert und in Sinn umwandelt. Beide Modi der Erinnerung, so Aleida Assmann, sind eng miteinander verflochten und bedürfen einander geradezu. Ein Funktionsgedächtnis ohne Speichergedächtnis münde in ein Phantasma, ein Speichergedächtnis ohne Funktionsgedächtnis in eine Überflutung durch bedeutungslose Informationen. Das kulturelle Gedächtnis besteht nach Assmann daher aus einer Mischung von reproduzierenden und produzierenden Erinnerungsmodi.²⁰⁷

In einem ersten Schritt kann man *al-Qāmūs* als ein Speichergedächtnis verstehen, das unter anderem archaische Wörter in umfassender Weise speichert, damit sie in einer zerdehnten Kommunikationssituation von späteren Benutzern des Wörterbuchs wortgetreu verstanden und benutzt werden können. Es zielt damit auf eine Reproduktion des semantischen Wissens ab, indem es die Wörter archiviert. Dagegen selektiert *aš-Šidyāqs as-Sāq* bewusst, indem es gewisse Wörter auslässt,

205 Vgl. ASSMANN: *Das kulturelle Gedächtnis*, 15–25.

206 ASSMANN: *Erinnerungsräume*, 28.

207 Vgl. ASSMANN: *Erinnerungsräume*, 130–142.

andere umwertet oder neu interpretiert. Wie ein Funktionsgedächtnis im Sinne Assmanns „schlägt [es] eine Brücke über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“, „verfährt selektiv, indem es dieses erinnert und jenes vergißt“, „vermittelt Werte, aus denen sich ein Identitätsprofil und Handlungsnormen ergeben“.²⁰⁸ Damit erscheint *al-Qāmūs* als das archivarisches Speichergedächtnis, aus dem sich das literarische Funktionsgedächtnis *as-Sāq* bedient, um daraus ein zukunftsorientiertes Wissen zu produzieren.

In jüngerer Zeit hat der Begriff des Archivs viel Aufmerksamkeit erhalten. Galt das Archiv oft als das Speichergedächtnis *par excellence*, als „die Summe aller Texte, die eine Kultur als Dokumente ihrer eigenen Vergangenheit oder als Zeugnis ihrer beibehaltenen Identität bewahrt hat“,²⁰⁹ so schreibt schon Michel Foucault dem Archiv die Aufgabe des klandestinen Ausschlusses und damit der machtvollen Präfigurierung von Wissen zu: „Das Archiv ist [...] das Gesetz dessen, was gesagt werden kann“.²¹⁰ Auch Jacques Derridas Begriff des Archivs, etymologisch auf *arché* („Beginn“ und „Gebot“) zurückgeführt, akzentuiert das Gesetz, das Wissen nicht repräsentiert, sondern vielmehr produziert.²¹¹ Aleida Assmann erkennt diese Dimension, wenn sie das Archiv als ein Speicher- und Funktionsgedächtnis beschreibt, das einerseits Material speichere, das erst interpretiert werden müsse, andererseits aber als Basis für ein ‚kulturelles Erbe‘ fungiere.²¹² Anders als Foucault reduziert sie das Archiv aber nicht auf die Wissensbedingungen, sondern interessiert sich auch für die Materialität des Archivs.²¹³ Eine Form, diese Materialität auszudeuten, ist, wie es Sonja Mejcher-Atassi und Pedro Schwartz in *Archives, Museums and Collecting Practices in the Modern Arab World* (2012) fordern, das Archivgut nicht als Forschungsquelle, sondern als Forschungsgegenstand zu verstehen, indem man es als Produkt diskursiver Sammlungspraktiken untersucht.²¹⁴ In diesem Sinne sollte nicht nur danach gefragt werden, was die einzelnen Dinge des Archivs aussagen, sondern auch, warum sie und nicht andere Dinge in dieser Zeit und an diesem Ort gesammelt wurden. Dabei ist der Archivbegriff bei Mejcher-Atassi und Schwartz weit gefasst, wenn er Sammlungen, Museen, aber auch Lexika und Wörterbücher miteinschließt.²¹⁵

Das Wörterbuch als Archiv und die Wörter als Archivgut zu verstehen, bedeutet eine mitunter nicht unproblematische Ausweitung des Archivbegriffs,²¹⁶ öffnet aber

208 ASSMANN: *Erinnerungsräume*, 133.

209 FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*, 187.

210 FOUCAULT: *Archäologie des Wissens*, 187.

211 Vgl. JACQUES DERRIDA: *Dem Archiv verschrieben*, 9–17.

212 Vgl. ASSMANN: *Erinnerungsräume*, 343–346.

213 Vgl. ASSMANN: *Erinnerungsräume*, 346, 348–406.

214 Vgl. MEJCHER-ATASSI/SCHWARTZ: „Challenges and Directions“, 22.

215 Vgl. MEJCHER-ATASSI/SCHWARTZ: „Challenges and Directions“, 22.

216 Das Archiv ist bei Foucault und Assmann gerade durch seine eingeschränkte Zugänglichkeit gekennzeichnet. Anders als klassische Bibliotheken und digitale Datenbanken ist es damit nur in Ausnahmefällen einsehbar. Während die Aspekte der materiellen Auswahl und Zugänglichkeit, die anderen beiden Aspekte des Archivs für Assmann (vgl. ASSMANN: *Erinnerungsräume*, 343–346), beim Wörterbuch gegeben sind, so ist die eingeschränkte Zugänglichkeit gerade nicht

dennoch in produktiver Weise den Archivdiskurs für eine kulturwissenschaftlich und philologisch interessierte Literaturwissenschaft. In dieser Richtung hat Nadia Bou Ali anhand von Buṭrus al-Bustānī und Aḥmad Fāris aš-Šidyāq den ‚lexicographical turn‘ des arabischen 19. Jahrhunderts im Hinblick auf den entstehenden Nationalismus untersucht. „[T]he Nahḍa archive“, so Bou Ali, „provides both a law and a place for the Arab nation.“²¹⁷ Sowohl al-Bustānī als auch aš-Šidyāq betätigen sich demnach als nationale Pädagogen, indem sie die klassische arabische Sprache vor dem Vergessen bewahren und daraus eine moderne arabische Nation formen. Dabei ist es al-Bustānī besonders wichtig, dass die arabische Sprache zeitgenössisches Wissen produzieren und vermitteln kann. aš-Šidyāq dagegen möchte die Weisheit der Sprache für seine Zeit anschlussfähig machen, während zugleich seine „passion for language“, so Bou Ali, die Verwandlung der Sprache in einen rein pädagogischen Gegenstand unterläuft.²¹⁸ Mit dieser Studie hat Bou Ali, meiner Ansicht nach, den Kultur- und Sprachdiskurs der Nahḍa auf vielversprechende Weise für den *archival turn* geöffnet, dabei aber das eigentliche Archivgut – nämlich die gesammelten, gestutzten, ausgeschlossenen oder neuen Wörter – vernachlässigt. In diesem Sinne kommt hier dem Archiv sein Material abhandeln.

In meiner Studie habe ich dieses Material und den textuellen Umgang damit ausführlich untersucht. Aus der Forschungsperspektive des kulturellen Gedächtnisses habe ich die Aneignung von archaischem Sprachmaterial als kulturelles Gedächtnis für die Zukunft der Gesellschaft beleuchtet. Indem *as-Sāq* bewusst Wörter auslässt wie homoerotische oder asketische Wörter, andere Wörter umdeutet wie die misogynen Wörter, und Wortgruppen erstellt wie die Wörter der Frauen, erschafft es ein „bewohntes Gedächtnis“ oder Funktionsgedächtnis. Als solches „schlägt es eine Brücke über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“, „verfährt selektiv, indem es dieses erinnert und jenes vergißt“ und „vermittelt Werte, aus denen sich ein Identitätsprofil und Handlungsnormen ergeben.“²¹⁹ Aus dem Speichergedächtnis

gegeben. Stattdessen wird der Zugang zum Wörterbuch von der postklassischen bis in die postmoderne Zeit immer egalitärer und ubiquitärer. So war ein umfangreiches Werk wie az-Zabīdis *Tāğ al-‘arūs* zwar vorhanden, aber wegen seiner enormen Kosten und wegen seines schlechten Manuskriptzustands für viele Zeitgenossen so gut wie unzugänglich. Ein Werk wie *al-Qāmūs* profitierte dagegen von seiner Kürze, auch wenn es noch vergleichsweise teuer war. Auch die Verbreitung von Wörterbüchern ist gerade im Zeitalter der Manuskriptkultur keineswegs flächendeckend, denkt man an Farḥāts Freude, als er *al-Qāmūs* entdeckt und damit einen Schlüssel zum kulturellen Erbe erhält, vgl. BRUSTAD: „Farḥāt“, 247. Doch auch die selektiven Drucklegungen der Wörterbücher und Thesauri sowie die Verteilung der Handschriften sind dabei mitzudenken, will man den Archivbegriff für das Wörterbuch geltend machen. Mit der digitalen Wende hat, so würde ich behaupten, das Wörterbuch endgültig seinen Status als eingeschränkt zugängliches Archiv verloren. Indem Webseiten wie *baheeth.info* oder *alwaraq.net* Wörterbücher als durchsuchbare Volltexte (fast) jedem Benutzer (fast) jederzeit und (fast) überall zur Verfügung stellen, werden es gänzlich zugängliche Texte.

217 BOU ALI: „Collecting the Nation“, 38.

218 Vgl. BOU ALI: „Collecting the Nation“, 51.

219 ASSMANN: *Erinnerungsräume*, 133.

des Wörterbuchs macht der Text ein Funktionsgedächtnis der Literatur, nämlich ein zukunftsphilologisches Erinnern.

Wie Aleida Assmann aber deutlich macht, braucht das kulturelle Gedächtnis nicht nur ein Funktionsgedächtnis, sondern auch ein Speichergedächtnis, will es nicht zum Phantasma verkommen. In meinem letzten Kapitel möchte ich daher die Sicht umkehren und nach dem Speichergedächtnis fragen. Die Forschung zum modernen kulturellen Gedächtnis fokussiert und privilegiert größtenteils das Funktionsgedächtnis – so wie sich auch meine Studie mit der Recodierung und weniger mit der Tradierung von Wörtern beschäftigt hat. Dreht man diese Sichtweise nun um, stellt sich die Frage, ob *as-Sāq* die archaischen Wörter der Frauen vor dem Verschwinden aus den Archiven der Wörterbücher rettet, ob Literatur damit gewissermaßen ein Schutzlager bedrohter Wörter ist, die in den modernen Wörterbüchern aussortiert werden.

Ich untersuche, ob die Wörterbücher der sprachlichen *Nahḍa* die Wörter der Frauen aufnehmen oder ausschließen. Rein exemplarisch und ohne den Anspruch einer statistischen Repräsentativität fokussiere ich 9 Wörter der Frauen mit ge-

zaḥḥāḥa

die beim Sex Flüssigkeit verspritzt, eine Abspritzende

mäßigt erotischer Wortbedeutung aus einer Aufzählung des Erzählers über die Formen weiblicher Schönheit und 9 Wörter mit explizit sexueller Bedeutung aus einer Aufzählung des Erzählers über die weibliche Scheide und verwandte Themen. Die Wörter wurden so ausgewählt,

dass sie eine Vielfalt repräsentieren. So finden sich hier *qalb*- und *ibdāl*-Dubletten, *faṣīḥ*- und *garīb*-Wörter, Synonyme und Echowörter sowie Wörter, die in *al-Qāmūs* verzeichnet sind und andere, die dort fehlen.²²⁰

Die Aufnahme oder den Ausschluss dieser Wörter untersuche ich in folgenden 9 Wörterbüchern: Als Ausgangspunkt, nicht aber als Ursprung, fungiert *al-Firūzābādīs al-Qāmūs al-muḥīṭ* (1357–1388).²²¹ Für die postklassische Zeit und frühe *Nahḍa* untersuche ich Ġirmānūs Farḥāts *Bāb al-i'rāb 'an luḡat al-a'rāb* (1718) in Form eines Manuskripts (1725) und der Druckfassung *Iḥkām bāb al-i'rāb 'an luḡat al-a'rāb* (Das vollkommene Kapitel zur klaren Darlegung der Sprache der alten Araber, 1849)²²²

220 *Ka'tab* und *kaṭ'ab* sind *qalb*-Dubletten, *kaṭ'ab* und *kaṭ'am* sind *ibdāl*-Dubletten, *šanbā'* ist ein *faṣīḥ*-Wort, *mubarnida* ein *garīb*-Wort, *'unbula* und *'untul* sind Synonyme, *salaqlaq* und *raḡrāḡa* sind Echowörter, *raḡrāḡa* und *ka'tam* sind in der hier verwendeten Bedeutung nicht in *al-Qāmūs* verzeichnet.

221 Vgl. STROTMANN: *al-Firūzābādī*, 76. Für eine Rekonstruktion des kulturellen Gedächtnisses in der zerdehnten Kommunikationssituation von Klassik und Moderne wäre es wichtig, auch die Archivpraktiken von *al-Qāmūs* in den Blick zu nehmen und nach den Formen und Gründen des Einschlusses besonders des erotischen bis sexuellen Vokabulars zu fragen, was den Horizont meiner Studie übersteigt. Zum sexuellen Wortschatz vgl. RIḌWĀN: *Dirāsāt*, 243–264; zu allgemeinen archivarischen Strategien vgl. STROTMANN: *al-Firūzābādī*, 55–87; BAALBAKI: *Arabic Lexicographical Tradition*, 391–397.

222 Vgl. dazu BRUSTAD: „Farḥāt“, 247; RIḌWĀN: *Dirāsāt*, 161–162; KILPATRICK: „From *Literatur* to *Adab*“, 208–209. Ruṣayd ad-Daḥḍāḥs 1849 in Marseille publizierte Druckfassung versteht sich als eine kritische philologische Edition von Farḥāt, die Fehler korrigiert und Auslassungen ergänzt, was in

und Murtaḍā az-Zabīdīs *Tāğ al-‘arūs min ġawāhir al-Qāmūs* (Die Brautkrone aus den Perlen von *al-Qāmūs*, 1760–1774),²²³ die sich beide direkt auf *al-Qāmūs* beziehen. Aus dem 19. Jahrhundert untersuche ich Buṭrus al-Bustānīs *Muḥiṭ al-muḥiṭ* (1867–1870), seine Kurzfassung *Quṭr al-muḥiṭ* (Teilgebiet des Ozeans / Durchmesser des Kreismumfangs, 1869)²²⁴ sowie Sa‘īd aš-Šartūnīs *Aqrab al-mawārid fī fuṣaḥ al-‘arabīya wa-š-šawārid* (Der kürzeste Weg zu den Quellen klarer und ausgefallener arabischer Wörter, 1889–1893),²²⁵ die alle in Beirut publiziert wurden. Darüber hinaus habe ich aus dem 19. Jahrhundert zwei europäische bilinguale Wörterbücher der klassischen arabischen Sprache ausgewählt, nämlich Albin de Biberstein Kazimirskis (1808–1887) *Dictionnaire arabe-français* (1860), das in Paris erschien,²²⁶ und Edward William Lanes *Arabic-English Lexicon* (1863–1893), das in London erschien.²²⁷ Als Vergleichswörterbuch aus dem 21. Jahrhundert ziehe ich eine Neufassung des *al-Munğid fī al-luġa al-‘arabīya al-mu‘āšira* (Der Beistand in der arabischen Gegenwartssprache, 2001) mit heran.

Autor	Wörterbuch	Jahr	Abkürzung ²²⁸
al-Firūzābādī	<i>al-Qāmūs al-muḥiṭ</i>	1357–1388	QM
Farḥāt	<i>Bāb al-i‘rāb ‘an luġat al-a‘rāb</i>	1718/1725	BI
Farḥāt / ad-Daḥdāḥ	<i>Iḥkām bāb al-i‘rāb ‘an luġat al-a‘rāb</i>	1718/1849	IBI
az-Zabīdī	<i>Tāğ al-‘arūs min ġawāhir al-Qāmūs</i>	1760–1774	TA
al-Bustānī	<i>Muḥiṭ al-muḥiṭ</i>	1867–1870	MM
al-Bustānī	<i>Quṭr al-muḥiṭ</i>	1869	QuM
aš-Šartūnī	<i>Aqrab al-mawārid fī fuṣaḥ al-‘arabīya wa-š-šawārid</i>	1889–1893	AM
Kazimirski	<i>Dictionnaire arabe-français</i>	1860	DAF
Lane	<i>Arabic-English Lexicon</i>	1863–1893	AEL
	<i>al-Munğid</i>	2001	M

der Edition kenntlich gemacht wird, vgl. dazu auch GRAF: *GCAL*, Bd. 3, 418–419. Zur Überprüfung habe ich ein frühes Manuskript aus dem Jahr 1725 mit herangezogen. Das von mir konsultierte Manuskript trägt den Titel *Bāb al-i‘rāb ‘an luġat al-a‘rāb*, andere Manuskripte geben als Titelvariante *Lubāb al-i‘rāb ‘an luġat al-a‘rāb* an.

223 Zu *Tāğ al-‘arūs* vgl. REICHMUTH: *The World of Murtaḍā al-Zabīdī*, 132–133, 223–268; BAALBAKI: *The Lexicographical tradition*, 397–401; BERNARDS: „al-Zabīdī“, 422–426.

224 Vgl. AL-ḤAMD: „Buṭrus al-Bustānī wa-guhūduhu al-mu‘āmiya“, GLAß: „Buṭrus al-Bustānī als Enzyklopädiker“, 111–112; HAYWOOD: *Arabic Lexicography*, 109.

225 Vgl. dazu PATEL: *The Arab Nahḍah*, 88–89; HAYWOOD: *Arabic Lexicography*, 109.

226 Vgl. dazu LARZUL: „Kazimirski Biberstein“, 538.

227 Nach Edward William Lanes Tod übernahm Stanley Lane-Pool die Herausgabe der Bände des ersten Teils „containing all the classical words and significations commonly known to the learned among the Arabs“, während der zweite Teil „all those that are of rare occurrence and not commonly known“ umfassen sollte, aber nie publiziert wurde, *Arabic-English Lexicon*: Bd. 1, iii.

228 In der folgenden Tabelle bedeuten Häkchen: Das Wort ist in dieser Wortform zusammen mit dieser Bedeutung vermerkt.

Wörter	Bedeutung	QM	BI	IBI	TA	MM	QuM	AM	DAF	AEL	M
<i>šanbā</i> ^{(?)229}	,eine, die einen frischen Atem und kühlen Mund besitzt'; ,eine Frischmundige'	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓
<i>hur'ūb</i> ²³⁰	,eine junge Frau, geschmeidig und von schönem Wuchs oder eine weiche, weißhäutige, füllige und beleibte Frau mit zartem Knochenbau'; ,eine Gertengleiche'	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	
<i>hadallaḡa</i> ²³¹	,eine Frau mit fülligen Armen und Beinen'; ,eine Füllige'	✓			✓	✓	✓		✓	✓	
<i>raḡrāḡa</i> ²³²	,eine Frau, deren Körpermasse hin und her wackelt'; ,eine massig Hin-und-her-Wackelnde'				✓	✓	✓	✓	✓	✓	

229 «ذات شنب»; *as-Sāq* 2.14.9: 196, die Definition stammt nicht aus *al-Qāmūs*; vgl. *al-Qāmūs*, 102 (ŠNB); *Bāb*, fol. 19v; *Ihkām*, 36; *Tāḡ al-'arūs*, Bd. 3, 187; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 1126; *Quṭr al-muḥīṭ*, 1078; *Aqrab al-mawārid*, Bd. 1, 614; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 1, 1274; *Arabic-English Lexicon*, 1604; *al-Munḡid*, 795.

230 «الشابة الحسنة الخلق الرخصة او البيضاء اللينة الجسمية اللحية الرقيقة العظم»; *as-Sāq* 2.14.8: 194, die Definition stammt aus *al-Qāmūs*; vgl. *al-Qāmūs*, 79 (HR'B); *Bāb*, fol. 14r; *Ihkām*, 26; *Tāḡ al-'arūs*, Bd. 2, 350–351; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 527; *Quṭr al-muḥīṭ*, 522; *Aqrab al-mawārid*, Bd. 1, 268; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 1, 561; *Arabic-English Lexicon*, 725; *al-Munḡid*, 378, aber nicht in der hier diskutierten Bedeutung.

231 «المرأة الممتلئة الذراعين والساقين»; *as-Sāq* 2.14.10: 196, die Definition stammt aus *al-Qāmūs*; vgl. *al-Qāmūs*, 185 (HDLĠ); *Tāḡ al-'arūs*, Bd. 5, 507; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 512; *Quṭr al-muḥīṭ*, 507; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 1, 547; *Arabic-English Lexicon*, 711.

232 «يترجع عليها لمها»; *as-Sāq* 2.14.11: 196; vgl. *Tāḡ al-'arūs*, Bd. 5, 595; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 754; *Quṭr al-muḥīṭ*, 730; *Aqrab al-mawārid*, Bd. 3, 185; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 1, 825; *Arabic-English Lexicon*, 1033; *al-Munḡid*, 534.

Wörter	Bedeutung	QM	BI	IBI	TA	MM	QuM	AM	DAF	AEL	M
<i>firdāḥa</i> ²³³	‚eine Frau mit großen breiten oder langen fülligen Brüsten‘; ‚eine Vollbusige‘	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓		
<i>mubarnida</i> ²³⁴	‚eine dickleibige Frau‘	✓		✓	✓	✓	✓				
<i>kināz</i> ²³⁵	‚eine korpulente Frau, eine Kompakte‘; ‚eine Kompakte‘	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓	✓		
<i>hudakir</i> ²³⁶	‚eine Frau, die beim Gehen Fleisch und Knochen ins Schwingen bringt‘; ‚eine Schwingende‘	✓			✓	✓	✓	✓	✓		
<i>lā‘a</i> ²³⁷	‚die mit dir flirtet, dich aber nicht [heran] lässt‘; ‚eine Herzschmerz-machende‘	✓			✓	✓	✓				

233 «خضمة عريضة أو طويلة عظيمة الثديين»; *as-Sāq* 2.14.12: 198, die Definition stammt teilweise aus *al-Qāmūs*; vgl. *al-Qāmūs*, 257 (FRDḤ); *Bāb*, fol. 60r; *Iḥkām*, 119; *Tāğ al-‘arūs*, Bd. 7, 318; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 1593; *Quṭr al-muḥīṭ*, 1853; *Aqrab al-mawārid*, Bd. 2, 917; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 2, 575.

234 «الكثيرة اللحم»; *as-Sāq* 2.14.13: 200, die Definition stammt aus *al-Qāmūs*; vgl. *al-Qāmūs*, 268 (BRND); *Iḥkām*, 125, das Wort findet sich in dieser Bedeutung nicht im Manuskript, aber in der Druckfassung und ist mit einer Klammer als Hinzufügung markiert; *Tāğ al-‘arūs*, Bd. 7, 431; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 88; *Quṭr al-muḥīṭ*, 97.

235 «كثيرة اللحم ضلّة»; *as-Sāq* 2.14.19, 206, Definition stammt aus *al-Qāmūs*; vgl. *al-Qāmūs*, 523 (KNZ); *Bāb*, fol. 120v; *Iḥkām*, 265; *Tāğ al-‘arūs*, Bd. 15, 205; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 1846; *Quṭr al-muḥīṭ*, 1886–1887; *Aqrab al-mawārid*, Bd. 2, 1106; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 2, 934; *Arabic-English Lexicon*, 2633.

236 «المراة التي اذا مشت حركت لحمها وعظامها»; *as-Sāq* 2.14.19: 206, Definition stammt aus *al-Qāmūs*; vgl. *al-Qāmūs*, 496 (HDKR); *Tāğ al-‘arūs*, Bd. 14, 417, *hudakir* wird hier als Synonym zu *rağrāğa* beschrieben; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 2165; *Quṭr al-muḥīṭ*, 2284; *Aqrab al-mawārid*, Bd. 2, 1378; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 2, 1401.

237 «التي تغازل ولا تمكك»; *as-Sāq* 2.14.23: 210, die Definition stammt aus *al-Qāmūs*; vgl. *al-Qāmūs*, 762 (LW^c); *Tāğ al-‘arūs*, Bd. 22, 172; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 1930; *Quṭr al-muḥīṭ*, 1991; *Aqrab al-mawārid*, Bd. 2, 1172–1173, allerdings nicht genau in der hier zitierten Bedeutung, sondern nur als ‚hartherzig‘.

Wörter	Bedeutung	QM	BI	IBI	TA	MM	QuM	AM	DAF	AEL	M
<i>kaʿtab</i> ²³⁸	‚große Scheide und Frau mit großer Scheide‘	✓			✓	✓	✓	✓	✓	✓	
<i>kaṭʿab</i> ²³⁹	‚Frau mit großer Scheide und eine [...] große Scheide‘	✓			✓	✓	✓		✓	✓	
<i>kaṭʿam</i> ²⁴⁰	‚Frau mit großer Scheide‘	✓			✓	✓	✓		✓		
[<i>kaṭam</i>], fehlt in <i>as-Sāq</i> ²⁴¹	‚eine große hervorstehende Scheide‘				✓			✓			
<i>ʿuntu</i> ²⁴²	‚Klitoris‘	✓			✓	✓	✓		✓		
<i>ʿunbula</i> ²⁴³	‚Klitoris‘	✓		✓	✓	✓	✓	✓	✓		
<i>salaqlaq</i> ²⁴⁴	‚Eine Frau, die von hinten menstruiert‘	✓			✓	✓	✓	✓			
<i>zahḥāḥa</i> ²⁴⁵	‚die beim Sex Wasser verspritzt‘; ‚eine Abspritzende‘	✓			✓	✓	✓	✓	✓	✓	

238 «رَبْكُ الضَّمِّ، وصاحِبَتُهُ»; *al-Qāmūs*, 131 (K^{CTB}); vgl. *as-Sāq* 1.1.1: 40; *Tāğ al-ʿarūs*, Bd. 4, 155; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 1831; *Quṭr al-muḥīṭ*, 1858–1859; *Aqraḥ al-mawārid*, Bd. 3, 363; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 2, 908; *Arabic-English Lexicon*, 2617.

239 «المرأة الضخمة الرب وركب [...] ضم»; *al-Qāmūs*, 129 (K^{CTB}); vgl. *as-Sāq* 1.1.1: 40; *Tāğ al-ʿarūs*, Bd. 4, 112; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 1795; *Quṭr al-muḥīṭ*, 1825; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 2, 868; *Arabic-English Lexicon*, 2594.

240 «الضخمة الركب»; *al-Qāmūs*, 1153 (KTM); vgl. *as-Sāq* 1.1.1: 40; *Tāğ al-ʿarūs*, Bd. 33, 330; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 1772; *Quṭr al-muḥīṭ*, 1825; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 2, 868.

241 «الرَّكْبُ النَّاظِرُ الضَّمِّ»; *Tāğ al-ʿarūs*, Bd. 33, 368; vgl. *Aqraḥ al-mawārid*, Bd. 3, 363.

242 «النَّظَرُ»; *al-Qāmūs*, 1036 (N^{TL}); vgl. *as-Sāq* 1.1.6: 42; *Tāğ al-ʿarūs*, Bd. 30, 65; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 1479; *Quṭr al-muḥīṭ*, 1450; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 2, 380.

243 «النَّظَرُ»; *al-Qāmūs*, 1036 (N^{BL}); vgl. *as-Sāq* 1.1.1: 42; *Iḥkām*, 468, das Wort findet sich nicht im Manuskript, aber in der Druckfassung und ist dort mit einer Klammer als Hinzufügung markiert; *Tāğ al-ʿarūs*, Bd. 30, 64; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 1478; *Quṭr al-muḥīṭ*, 1479–1480; *Aqraḥ al-mawārid*, Bd. 3, 304; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 2, 379.

244 «التي تَخِيضُ مِنْ ذُرِّهَا»; *al-Qāmūs*, 894 (S^{LQ}); vgl. *as-Sāq* 1.1.6: 42; *Tāğ al-ʿarūs*, Bd. 25, 461; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 984; *Quṭr al-muḥīṭ*, 955; *Aqraḥ al-mawārid*, Bd. 3, 228, hier allerdings nur als *salqlaqīya*.

245 «تَرْجُحُ بِالماءِ عِنْدَ الجماع»; *al-Qāmūs*, 252 (Z^{HH}); vgl. *as-Sāq* 1.1.6: 52; *Tāğ al-ʿarūs*, Bd. 7, 262; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 860; *Quṭr al-muḥīṭ*, 826; *Aqraḥ al-mawārid*, Bd. 3, 203; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 1, 980; *Arabic-English Lexicon*, 1222, Lane ist hier explizit, indem er das Wasser als weibliches Ejakulat benennt: „a woman, who ejects the fluid during the occasion of ḡimāʿ [sex]“.

Wörter	Bedeutung	QM	BI	IBI	TA	MM	QuM	AM	DAF	AEL	M
<i>fašūs</i> ²⁴⁶	„Eine attraktive Frau, deren Scheide beim Sex ein Schmatzen oder Furzen von sich gibt; „eine Luftrauslassende“	✓			✓	✓	✓		✓	✓	

Wertet man diese Befunde aus, fällt zunächst die Kluft zwischen der Tradierung der erotischen und der sexuellen Wörter in den einsprachigen Wörterbüchern des 18. und 19. Jahrhunderts auf. Wurden die erotischen Wörter weitgehend in allen Wörterbüchern der arabischen Nahḍa tradiert (38 von 45 Fällen), so war dies bei den sexuellen Wörtern etwas seltener der Fall (30 von 45 Fällen).²⁴⁷ Am deutlichsten zeigt sich diese Kluft bei Farḥāt (4 von 9 erotischen Wörtern; 0 von 9 sexuellen Wörtern). Mit dem Wörterbuch *Bāb al-iʿrāb* beabsichtigte der maronitische Bischof Farḥāt im 18. Jahrhundert eine dezidiert christianisierte Kurzfassung von *al-Qāmūs*, indem er nicht nur christliche Bezeichnungen hinzufügte,²⁴⁸ sondern auch sexuelle Begriffe herausstrich. Der Herausgeber ad-Daḥdāḥ machte in seiner philologisch akkuraten Druckausgabe *Iḥkām bāb al-iʿrāb* einige erotische und sexuelle Begriffe wieder sichtbar (5 von 9 erotischen Wörtern; 1 von 9 sexuellen Wörtern), indem er *mubarnida* und *ʿunbula* in Klammern hinzufügte. Bei aš-Šartūnī, dessen *Aqrab al-mawārid* zwei Bände und einen Anhang umfasst,²⁴⁹ zeigt sich diese Kluft nicht in der Tradierung der Wörter an sich (6 von 9 erotischen Wörtern; 5 von 9 sexuellen Wörtern), sondern in der Aufteilung der erotischen Wörter in die ersten beiden Bände (Band 1 u. 2: 5 von 6 erotischen Wörtern)²⁵⁰ und der sexuellen Wörter in den Anhang (Anhang: 5 von 5 sexuellen Wörtern). Damit schloss *Aqrab al-mawārid* diese Wörter nicht aus, trennte sie aber materiell und sprachlich klar vom „normalen“ Wortschatz.²⁵¹ Diese Wörter wurden in einen „speziellen“ Anhang ausgelagert, dessen Zugang, beispielsweise in einer Familienbibliothek, leicht beschränkt werden konnte.

Vor diesem Hintergrund fällt aber auch das Gegenteil auf, nämlich die vollständige Tradierung der erotischen und sexuellen Wörter in al-Bustānīs beiden Wör-

246 «والمراة الخلابة، والتي يُسمع خُفْقُ فَرْجِها عند الجماع، أو يُخرج منها رَجْعٌ عندها»;
al-Qāmūs, 601 (FŠŠ), vgl. auch Fußnote 2; vgl. *as-Sāq* 1.1.6: 42; *Tāğ al-ʿarūs*, Bd. 17, 314; *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 1606; *Quṭr al-muḥīṭ*, 1597; *Aqrab al-mawārid*, Bd. 2, 926, hier nur in der Bedeutung ‚attraktive Frau‘; *Dictionnaire arabe-français*, Bd. 2, 596; *Arabic-English Lexicon*, 2400.

247 Dabei zähle ich hier nur die arabischen einsprachigen Wörterbücher (IBI, TA, MM, QuM, AM), bei den sexuellen Wörtern findet sich noch das Wort *kaʿtam*, das hier aus der Reihe fällt, da es nur bei az-Zabīdī und aš-Šartūnī auftaucht.

248 Vgl. KILPATRICK: „From *Literatur* to *Adab*“, 208.

249 Laut dem Vorwort des Anhangs will aš-Šartūnī damit v. a. fehlende Wörter seines und anderer Wörterbücher hinzufügen und Fehler korrigieren, vgl. *Aqrab al-mawārid*, Bd. 3, 4–6.

250 Bezeichnenderweise findet sich das für aš-Šidyāq so ausdrucksstarke erotische Wort *rağrāğa* (‚eine Frau, deren Körpermasse hin und her wackelt‘) im Anhang bei den explizit sexuellen Wörtern.

251 Zu aš-Šartūnī vgl. PATEL: *The Arab Nahḍa*, 62–67, 88–89.

terbüchern (34 von 36 Wörtern). Bedenkt man seine Abwertung der Synonyme und *ġarīb*-Wörter sowie seine Abwertung der sexuellen Lüste, dann mag es überraschen, wie viel archaisches erotisch-sexuelles Wortmaterial er in seinem Wörterbuch *Muḥīṭ al-muḥīṭ* übernahm. Zugleich war al-Bustānī bestrebt, viele postklassische und moderne Bezeichnungen mit aufzunehmen.²⁵² Überraschen mag ebenfalls, wieviel archaisches Sprachmaterial in seine Kurzfassung *Quṭr al-muḥīṭ* einfloss.²⁵³ Mit al-Bustānī und in gewisser Weise auch mit aš-Šartūnī, stützt man sich auf meinen exemplarischen Vergleich, brach also gerade nicht der archaische Wortschatz ab, sondern wurde weiter tradiert.

Die orientalistischen Wörterbücher von Lane und Kazimirski aus dem 19. Jahrhundert tradierten einen Großteil des klassischen Wortschatzes (22 von 36 Wörtern), wobei Lane in seinem *Arabic-English Lexicon* die seltenen Wurzeln auch nur in Ausnahmefällen verzeichnete (9 von 18 Wörtern), da er diese ja in einem getrennten Band sammeln wollte.

Wenig überraschen mag die vollständige Tradierung der Wörter in az-Zabīdis enzyklopädisch ausgerichtetem Werk *Tāġ al-ʿarūs* aus dem 18. Jahrhundert (18 von 18 Wörtern), das auch die seltenen Formen, wie *kaʿtam*, aufzeichnete. Dieses Wort findet sich zwar in klassischen Wörterbüchern, darunter in *Lisān al-ʿarab*,²⁵⁴ nicht aber in *al-Qāmūs* und ist in den hier behandelten Wörterbüchern der Nahḍa nur noch in aš-Šartūnīs *Aqrab al-mawārid* zu finden. Als Kontrast dazu mag *al-Munġid* für die heutige Gegenwartssprache dienen, der den nahezu vollständigen Ausschluss des klassischen Vokabulars belegt, indem fast keines der hier diskutierten Wörter mehr tradiert wird (1 von 18).

Was aber bedeutet das für das Speicher- und Funktionsgedächtnis von *as-Sāq*? Zunächst vor allem eines: Die Tradierung des klassischen arabischen Wortschatzes, soweit aus diesem Vergleich ersichtlich, brach im 19. Jahrhundert nicht einfach ab, es gibt *keinen* epistemischen Bruch. Die erotischen und sexuellen Wörter, auf die aš-Šidyāq verweist und die er herausstellt, lassen sich nahezu alle in *al-Qāmūs*, *Tāġ al-ʿarūs* und später auch in *Muḥīṭ al-muḥīṭ* und *Aqrab al-mawārid* finden. In diesem Umfeld fungierte *as-Sāq* weniger als Speichergedächtnis bedrohter Wörter denn als ein Funktionsgedächtnis, das aus dem Übermaß der Wörter eine Anzahl von Wörtern auswählte und diese aktualisierte. Denn wenn diese Begriffe auch in den Wörterbüchern zu finden waren, verfremdete sie aš-Šidyāq, indem er, frei mit al-Bustānī gesprochen, die Wörter für das Geschrei der Kamele auf das Knattern der Dampfschiffsturbinen übertrug und die Wörter für die Ausdünstungen der Kamele auf den Geruch der Steinkohle. Und mit al-Yāziġī gesprochen, beschrieb er das Schlafzimmer mit den Synonymen von Wein, Schwert und Löwe. Im Funktionsgedächtnis bedeutete die Entblößung der Wörter vor allem eine Auswahl (nämlich die Wörter der Frauen) und Übersetzung (nämlich ins 19. Jahrhundert) von Wörtern.

252 Vgl. *Muḥīṭ al-muḥīṭ*, 2.

253 Vgl. dazu das Vorwort in *Quṭr al-muḥīṭ*, 2.

254 Vgl. *Lisān al-ʿarab*, Bd. 15, 427.

Vor dem Hintergrund zeitgenössischer Sprachdebatten und soziokultureller Reformbewegungen rezipierte und antizipierte aš-Šidyāq Mitte des 19. Jahrhunderts aber auch die Abwertung und Ausgrenzung von Teilbereichen des klassischen Wortschatzes. Hier schrieb *as-Sāq* besonders gegen konservative Kreise und Archive an wie etwa gegen Farḥāts *Bāb al-i‘rāb* und aš-Šartūnīs *Aqrab al-mawārid*. *as-Sāq* fungierte als ein Gegenarchiv zur „Sichtbarmachung des zuvor Verborgenen“, das mit einer „Ästhetik der Entbergung“²⁵⁵ operierte. Als Speichergedächtnis archivierte es Wörter, die gänzlich unbekannt, schamvoll verschwiegen oder vom normalen Wortschatz getrennt wurden, wie etwa die sexuellen Wörter. In seinen langen Aufzählungen speicherte *as-Sāq* allerdings auch Wörter, die keine archivari-schen Auslassungen aufdeckten, sondern die für den Leser als lexikalisches Rohma-terial archiviert werden mussten. An diesen enumerativen Unbestimmtheitsstellen musste er selbst nach einem Sinn suchen. Im Speichergedächtnis bedeutete die Entblößung der Wörter vor allem eine Entbergung (nämlich von Auslassungen) und Archivierung (nämlich von Wortmaterial).

In *as-Sāq* verbinden sich die zwei Modi der Erinnerung, das Speicher- und das Funktionsgedächtnis, die die Beschäftigung mit Wörtern zu einer Beschäftigung mit Gesellschaft und Kultur machen *et vice versa*. Das Werk koppelt seine radikale Gesellschafts- und Kulturkritik zurück an eine lange und intensive arabische lexi-kographische Tradition. Es verbindet seine experimentelle Sprachdurchleuchtung mit zeitgenössischen Debatten einer Gesellschaft und Kultur im Wandel. In diesen Überkreuzungen von philologischer Literatur und literarischer Philologie entgeht Erinnerung hier, frei nach Aleida Assmann, dem beliebigen Phantasma und dem nutzlosen Detailwissen. Dieser unbedingte Gegenwartsbezug aber beruht nicht auf der Genialität aš-Šidyāqs, sondern ist der Effekt eines Modernediskurses, der auch bei anderen arabischen und nichtarabischen Intellektuellen virulent war – auch wenn aš-Šidyāq in diesem Diskurs eine exzentrische Stellung einnahm.

6.4 Autor: Den Orientalismus philologisch entblößen

Nach Paris zurückschreiben: Arabische Philologie und europäische Orientalistik

Das Ende von *as-Sāq* mag den Leser verwirren. Im „Anhang zum Buch“ sind „die Fehler der großen Meister und ehrwürdigen Professoren unter den Dozenten der arabischen Sprachen in den Hochschulen von Paris wie Perlen aufgereiht“.²⁵⁶ Es handelt sich um eine philologische Auseinandersetzung des Autors aš-Šidyāq mit prominenten Orientalisten in Paris, die in eine polemische Fehlerliste von Silvestre de Sacys Makamen-Edition gipfelt.

Bei einer flüchtigen Lektüre, so Raḍwā ‘Āšūr, wirke dieser Anhang wie eine eigenständige philologische Abhandlung, die nichts mit der literarischen Geschichte

²⁵⁵ EBELING/GÜNZEL: „Einleitung“, 8.

²⁵⁶ «يُنْتَظَمُ بِهِ لَأَى اغْلَاطِ الرُّؤْسِ الْعَظَامِ الْأَسَاتِيدِ الْكَرَامِ مَدْرَسَى اللُّغَاتِ الْعَرَبِيَّةِ فِي مَدْرَاسِ بَارِيسِ» *as-Sāq* 5.3.1: 428.

von al-Fāriyāq verbinde. Für ʿĀšūr dagegen verschiebt der Anhang den Fokus vom Protagonisten zum Erzähler-Autor. Denn der philologische Konflikt mit der französischen Orientalistik erlaube einen biographischen Einblick, warum aš-Šidyāq *as-Sāq* verfasst habe.²⁵⁷ In Weiterführung von ʿĀšūr lese ich den Anhang als eine metasprachliche Rahmung, die Auskunft über das Sprachdenken des Autors und seine diskursive Verortung gibt. Über aš-Šidyāqs *philologische* Listen, so meine These, lassen sich auch seine *literarischen* Listen als Diskurseffekt des hochorientalistischen und frühkolonialen Felds in der Mitte des 19. Jahrhunderts lesen. Im Mittelpunkt der Analyse stehen *philological encounters*, nämlich philologische Begegnungen im Sinne von Islam Dayeh. Aus Sicht einer Weltphilologie, einem Analogon zum Konzept der Weltliteratur, macht er auf die globale Dimension europäischer Philologie aufmerksam, deren reziproke Verflechtung über den nationalen und westlichen Kontext weit hinausreichten.²⁵⁸ In diesem Sinne müssen Silvestre de Sacy's Edition von al-Ḥarīris Makamen und aš-Šidyāqs *as-Sāq* in einem globalen Zusammenhang betrachtet werden, der über die französische beziehungsweise arabische Leserschaft hinausgeht. Mein Fokus liegt auf philologischen Begegnungen von Rifāʿa aṭ-Ṭaḥṭāwī, Nāṣif al-Yāziḡī und Fāris aš-Šidyāq mit Silvestre de Sacy in den 1830er bis 1850er Jahren in Paris, Beirut und Leipzig.²⁵⁹

Antoine-Isaac Silvestre de Sacy (1758–1838) war die strahlende Galionsfigur der europäischen Orientalistik des frühen 19. Jahrhunderts.²⁶⁰ Durch seine beachtliche Anzahl von Schülern prägte er eine ganze akademische Generation, als Mitbegründer und erster Präsident der Société asiatique schuf er eine Schlüsselinstitution der Orientalistik und mit seinen zahlreichen Anthologien und Editionen legte er kanonische Text-Korpora vor.²⁶¹ Auch wenn Silvestre de Sacy niemals ein arabisches Land betreten hat, repräsentierten seine Textsammlungen für die zeitgenössische Orientalistik den Orient selbst. Seine Textauswahl wurde, so Edward Said, zum „Orient tout court“.²⁶²

Zu seinen kanonischen Korpora zählt die Edition und der Kommentar von al-Ḥarīris Makamen (1822–1823). Da die Makamen bereits kurz zuvor in Kalkutta und Paris in arabischen Editionen erschienen waren, interessierte sich die Orientalistik besonders für Silvestre de Sacy's Kommentar. In seinem arabisch-französischen „Avertissement“ (Vorwort) schreibt er, dass selbst die gebildetsten „Orientalen“ zum Verständnis des Textes einen Kommentar benötigen, den er mit finanzieller Unter-

257 Vgl. ʿĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 18–23.

258 Vgl. DAYEH: „The Potential of World Philology“, 410–413.

259 aṭ-Ṭaḥṭāwī hat Silvestre de Sacy in Paris getroffen, al-Yāziḡī und aš-Šidyāq hingegen nicht. Meine Analyse philologischer – aber nicht unbedingt persönlicher – Begegnungen untersucht die Lektüren und Auseinandersetzungen von aṭ-Ṭaḥṭāwī, al-Yāziḡī und aš-Šidyāq mit Silvestre de Sacy und anderen europäischen Philologen, wie sie sich in Briefen, Supplementen, Traktaten, Rezensionen u. ä. zeigen, die in Paris, Beirut und Leipzig geschrieben und veröffentlicht wurden.

260 Zu seinem Leben und Werk vgl. ESPAGNE/LAFI/RABAULT-FEUERHAHN (Hrsg.): *Silvestre de Sacy*.

261 Zu seinen Schülern und der Société asiatique vgl. FENET: „Silvestre de Sacy“; zu seinem orientalistischen Werk vgl. LARZUL: „Silvestre de Sacy“.

262 SAID: *Orientalism*, 129.

stützung von französischen, russischen, preußischen und österreichischen Regierungsmitgliedern und nach Aufforderung von europäischen Orientalisten hiermit vorlege.²⁶³ Zwar seien al-Ḥarīris Makamen denen von al-Hamaḍānī an Einfallsreichtum unterlegen, doch „Hariri, en milieu des difficultés qu’offre son style, [...] attache le lecteur capable de l’entendre, par un charme irrésistible.“²⁶⁴ Um die Geheimnisse der erratischen Sprache von al-Ḥarīrī zu lüften, kompilierte Silvestre de Sacy arabische Kommentare, oft ohne die Quellen kenntlich zu machen, und fügte eigene Anmerkungen hinzu, so dass aus dieser philologischen *bricolage* ihrem Erscheinen nach unweigerlich ein eigenständiger Kommentar von Silvestre de Sacy wurde. Da aber die philologische Terminologie und die poetischen Belege auf Arabisch seien, verfasse auch er die Kommentare auf Arabisch, denn „la lecture des *Séances* devant sur-tout être envisagée comme un moyen d’acquérir une profonde connoissance de la langue arabe“.²⁶⁵ In diesem Sinne adressierte sein arabischsprachiger Kommentar in erster Linie eine *europäische* Leserschaft und zielte ursprünglich nicht auf eine Wissensvermittlung für eine *arabische* Leserschaft ab.

Als einer der ersten arabischen Leser von Silvestre de Sacy's Edition darf Rifāʿa Rāfiʿ aṭ-Ṭaḥṭāwī gelten. Während seines Paris-Aufenthalts 1826 bis 1831 traf er Silvestre de Sacy persönlich. In seinem Reisebericht beschreibt aṭ-Ṭaḥṭāwī, dass dieser große europäische Gelehrte kaum in der Lage sei, ein verständliches arabisches Wort auszusprechen. Diese Anekdote dient aṭ-Ṭaḥṭāwī aber gerade nicht als Kritik an der europäischen Orientalistik, sondern an der arabischen Philologie, die selbstherrlich die Meinung vertrete, „daß Ausländer die Sprache der Araber nicht wirklich verstehen können, wenn sie diese nicht ebenso gut sprechen können wie die Araber“.²⁶⁶ Die Werke Silvestre de Sacy's, darunter sein Makamen-Kommentar, beweisen für aṭ-Ṭaḥṭāwī das Gegenteil, auch wenn Silvestre de Sacy's arabisches Vorwort zu den Makamen stilistisch dürftig (*rakāka*) bleibe. Damit tritt aṭ-Ṭaḥṭāwī dem Überlegenheitsanspruch der arabischen Philologie entgegen, um diese für epistemische Impulse der europäischen Orientalistik zu öffnen.²⁶⁷

263 Vgl. SILVESTRE DE SACY: „Avertissement“, iv.

264 SILVESTRE DE SACY: „Avertissement“, v–vi.

265 SILVESTRE DE SACY: „Avertissement“, ix.

266 AL-ṬAḤṬĀWĪ: *Ein Muslim entdeckt Europa*, 87. « أن الأعجم لا تفهم لغة العرب إذا لم تحسن التكلم بها كالعرب »; AṬ-ṬAḤṬĀWĪ: „Taḥlīs“, 103. aṭ-Ṭaḥṭāwī hat das Vorwort Silvestre de Sacy's in *Taḥlīs* abgedruckt.

267 Zugleich aber baut er Silvestre de Sacy als eine philologische Autorität auf, die ihm im weiteren Verlauf die Richtigkeit und Nützlichkeit seines Reiseberichts gegenüber seinem Geldgeber und seinen Lesern bestätigt. Zu diesem Zweck zitiert er ausführlich aus Silvestre de Sacy's Briefen an ihn. Diese beiderseits so freundlich gesinnte philologische Begegnung ist aber durchaus von kleinen, kritischen Spitzen durchsetzt, in denen aṭ-Ṭaḥṭāwī etwa Silvestre de Sacy's blassen arabischen Stil rügt oder Silvestre de Sacy etwa aṭ-Ṭaḥṭāwī's grammatische Fehler tadelt. Die philologischen arabisch-europäischen Begegnungen des 19. Jahrhunderts sind Begegnungen, die zwischen Aneignung, Umformung, Einschreibung und Entgegnung changieren und auf der Bühne der Sprache komplexe kulturelle Verhandlungen führen. Zu aṭ-Ṭaḥṭāwī's Treffen mit Silvestre de Sacy vgl. AD-DALI: „Un regard égyptien“.

Ganz anders verlief dagegen Nāṣif al-Yāziḡī's philologische Begegnung mit Silvestre de Sacy. al-Yāziḡī, der niemals Europa bereiste, verfasste 1833 ein Sendschreiben (*risāla*) an Silvestre de Sacy, in dem er die Fehler in dessen Edition und Kommentar der Makamen aufzählte und damit seine philologische Autorität in Frage stellte. Dieser Brief, den der amerikanische Missionar Eli Smith erst 1838 nach Paris beförderte, erreichte Silvestre de Sacy nicht mehr lebend und gelangte in die Hände seines deutschen Schülers Heinrich Leberecht Fleischer. Im Jahresbericht der Deutschen morgenländischen Gesellschaft ging er 1846 auf die Besonderheit „dieses ersten öffentlichen aus dem Morgenlande selbst herübertönenden kritischen Echo's über eine Leistung des europäischen Orientalismus“²⁶⁸ ein und antwortete seinerseits mit einer kurzen, aber scharfen Entgegnung. Zwar sei al-Yāziḡī's Kritik in mancher Hinsicht berechtigt, doch verfestige sie auch die Überzeugung, „dass wir in gar manchen Dingen weiter sehen und mehr wissen als geborne Morgenländer seiner Art, die innerhalb eines scholastisch eingeengten Gesichtskreises alles darüber hinaus Liegende, selbst durch classische Muster Geschütztes, für regelwidrig und falsch ansehen.“²⁶⁹ Auf Kosten der Deutschen morgenländischen Gesellschaft veröffentlichte Fleischers dänischer Schüler August Ferdinand Mehren (1822–1907) daraufhin eine von al-Yāziḡī revidierte Fassung²⁷⁰ samt lateinischer Übersetzung unter dem Titel *Risālat aš-Šayḥ Nāṣif al-Yāziḡī al-Bayrūtī ilā Bārūn Silwistrī di-Sāsī al-marḥūm fī tadārūk mā faraṭa minhu fī riwāyat matn al-Maqāmāt al-ḥarīriya wa-taḥrīr šarḥihā* (Sendschreiben des Scheich Nāṣif al-Yāziḡī aus Beirut an den verstorbenen Baron Silvestre de Sacy. Eine Aufzählung seiner Fehler bei der Überlieferung des Textes der Makamen al-Ḥarīris und der Abfassung ihres Kommentars, 1848), die den lateinischen Paralleltitel *Epistola critica Nasifi al-Iazigi Berytensis ad de Sacyum* (Ein kritischer Brief von Nāṣif al-Yāziḡī aus Beirut an de Sacy) trägt. Im Nachwort fordert al-Yāziḡī Silvestre de Sacy auf, für alle Fehler die volle Verantwortung zu übernehmen.

واعيدكم من أن تقولوا هكذا [أي هذه الأخطاء] وجدنا في ما نقلنا عنه فيكون لكم مقام ناسخ لا علم له بعمله وليس هذا من شأنكم
 271. [...]

268 FLEISCHER: „Nasif Effendi's kritisches Sendschreiben“, 105–106.

269 FLEISCHER: „Nasif Effendi's kritisches Sendschreiben“, 106.

270 Als al-Yāziḡī von der geplanten Edition erfuhr, legte er seinerseits eine überarbeitete Fassung vor, die die Textgrundlage der veröffentlichten *Risāla* wurde. Diese Revision, so Fleischer, gereiche gleichermaßen „dem Kritisirten als dem Kritiker zur Ehre“, da al-Yāziḡī eine philologische „Strenge gegen sich selbst“ übe. „Wundern könnte man sich“, so fuhr er aber fort, „dass die fortgesetzten Studien des Scheich Nāṣif über Sacy's Ḥarīrī seiner Kritik keinen neuen Stoff zugeführt haben [...]“. Wie dem aber auch sei, allem Anschein nach bleibt es der europäischen Sprachkunde vorbehalten, eben so, wie hier das Zuviel der morgenländischen Kritik abgewehrt ist, ihrem Zuwenig nachzuhelfen und nun auch in der zweiten Pariser Ausgabe noch eine nicht ganz unergiebiges Dornenlese zu halten. Danken wir indessen dem Scheich Nāṣif, uns wenigstens auf *einen* eingewurzelten Fehler unserer bisherigen Orthographie und Orthoepie aufmerksam gemacht zu haben: die nur den Dichtern freistehende Verfestung des Verbindungs-Alif nach dem Artikel.“ FLEISCHER: „Bibliographische Anzeigen“, 480–481, Hervorhebung im Original.

271 AL-YĀZIḠĪ: *Risāla*, 78.

So möge Sie Gott davor bewahren zu sagen: Diese [d. h. die Fehler] haben wir so vorgefunden in dem [d. h. in den Texten], was wir übertragen haben, denn dann nähmen sie den Standpunkt eines Kopisten ein, der nichts über das weiß, woran er arbeitet, was bei Ihnen aber nicht der Fall ist.

Auf knapp 35 Seiten listet er orthographische, grammatikalische oder metrische Verstöße von Silvestre de Sacy auf und korrigiert sie mit teils ausführlichen Erklärungen. Der Herausgeber Mehren schreibt dazu im Nachwort:

Du wirst nicht viel Neues in diesem Büchlein finden; und es ist nicht zu leugnen, dass die meisten Verbesserungen, deren die Ausgabe von de Sacy entweder tatsächlich bedurfte oder dem Nāṣif zu bedürfen schienen, weniger wichtig sind; sehr oft beziehen sich die von ihm vorgeschlagenen Veränderungen auf Stellen der Grammatik, über die selbst unter arabischen Philologen Uneinigkeit besteht; wenn aber dem sehr bedeutenden Mann in der Metrik überall Menschliches [d. h. Fehlerhaftes] unterläuft, ist dies so offensichtlich, dass wir nicht daran zweifeln, dass der größere Teil jener Fehler schon längst von gebildeten Männern bemerkt wurde.²⁷²

In einem eigenen Anhang diskutiert Mehren darüber hinaus al-Yāziḡīs aufgezählte Fehler, führt lange Auszüge arabischer Grammatiker an und weist viele, wenn auch nicht alle Kritikpunkte zurück. Dieser Anhang, der vom Umfang her al-Yāziḡīs Kritik deutlich übersteigt,²⁷³ stützt dessen Erwiderung, wie Emil Rödiger es in einer 1858 publizierten Rezension der *Risāla* selbstgefällig nennt, „auf das rechte Maass“²⁷⁴ zurück. Damit nehme die europäische Orientalistik den von al-Yāziḡī „hingeworfenen Fehdehandschuh“²⁷⁵ auf und beweise im „kritischen Kampfe“²⁷⁶ ihre Überlegenheit.

In diesen mitunter als ‚Kampf‘ wahrgenommenen philologischen Begegnungen des 19. Jahrhunderts waren die europäischen und arabischen Philologien aber keine monolithischen Blöcke, die sich geschlossen und unversöhnlich gegenüberstanden. So wichen in der arabischen Philologie die Positionen von aṭ-Taḥṭāwī und al-Yāziḡī deutlich voneinander ab und in der europäischen Philologie wurden die Fehler von Silvestre de Sacy's Edition und Kommentar durchaus kritisch diskutiert. In den Jahren 1847 und 1853 legte Silvestre de Sacy's Lehrstuhlnachfolger Joseph Toussaint Reinaud (1795–1867) zusammen mit Joseph Derenbourg (1811–1895) eine korrigierte Makamen-Edition vor, die von Rödiger und Fleischer für ihre vielen unverbesserten Fehler

272 „Non multa in hoc libello invenies nova; neque id diffitendum est, plerasque emendationes, quibus editio Sacyana vel vere egebat, vel Nasifo egere videbatur, levioris esse momenti; saepissime etiam mutationes ab eo propositae ad locos grammaticae pertinent, de quibus inter ipsos philologos Arabicos non convenit; si autem in re metrica viro illustrissimo passim aliquid humani accidit, id tam obvium est, ut non dubitemus, quin major illorum mendorum pars jam dudum a viris eruditissimis animadversa sit.“ MEHREN: „L. B.“, vi, ich danke Kai Schöpe für die Hilfe bei der Übersetzung.

273 Die Ausführungen von al-Yāziḡī umfassen 38 Seiten, die von Mehren 71 Seiten, vgl. AL-YĀZIḠĪ: *Risāla*.

274 RÖDIGER: „De Sacy's Hariri“, 45.

275 RÖDIGER: „De Sacy's Hariri“, 45.

276 RÖDIGER: „De Sacy's Hariri“, 44.

gerügt wurde.²⁷⁷ Dieses durchaus große europäische Interesse an der arabischen Kritik von Silvestre de Sacy und die zugleich geübte europäische ‚Selbstkritik‘ an seiner Makamen-Edition änderten jedoch nichts an der hohen Reputation Silvestre de Sacys und dem damit verbundenen hohen Selbstbild der europäischen Orientalistik. Man könnte sogar sagen, dass sich die europäische Philologie der arabischen nicht nur in Bezug auf Edition und Kommentar überlegen wähnte, sondern auch und vor allem in Bezug auf die Korrektur der eigenen Fehler.²⁷⁸ Die Causa Silvestre de Sacy bot eine große Bühne für die pompöse Inszenierung philologischer Macht.

Genau diese Bühne betrat nun der begnadete Polemiker aš-Šidyāq, um im Rampenlicht der Pariser Société asiatique das unerschütterliche, überhöhte Selbstbild der europäischen Philologie mit einer weiteren Fehlerliste zu zertrümmern. Ausgangspunkt war eine Behauptung des russisch-französischen Orientalisten Alexandre Chodźko (1803–1891), nach der die europäische Philologie in den orientalischen Sprachen derart bewandert sei, dass „un ustad persan, un muéllim arabe ou un brahmane hindou auraient beaucoup à apprendre de nos professeurs“.²⁷⁹ Viele europäische Orientalisten, so aš-Šidyāq, besäßen ein oft skandalöses Unwissen in der arabischen Sprache, Literatur und Kultur, das sie selbstgefällig zu einem vermeintlich überlegenen Wissen verklärten, indem sie Silvestre de Sacys Errungenschaften als Beleg für ihre eigene Kompetenz heranzögen. Zweifelsohne habe dieser große Verdienste vorzuweisen, dennoch sei sein Werk keinesfalls fehlerfrei. „Um der Wissenschaft samt seinen Gelehrten zu ihrem Recht zu verhelfen, war es meine Pflicht, seinen Namen [d. h. Silvestre de Sacy] unter den Namen der Scheichs aus allen islamischen Ländern zu übergehen, um zu verhindern, dass sich jemand hinter seinem Namen verstecke und sein wissenschaftliches Werk als Vorwand für falsche Behauptungen und Anmaßungen benutze.“²⁸⁰ Indem er eine besonders lange Liste von Fehlern aus der zweiten Ausgabe von Reinaud und Derenbourg aufstellte, beabsichtigte er, Silvestre de Sacy in seiner Funktion als Galionsfigur des europäischen Orientalismus zu demaskieren. aš-Šidyāq wendete sich, mit anderen Worten, gegen eine imperialis-

277 Vgl. RÖDIGER: „De Sacy’s Hariri“, 41–44; RÖDIGER: „De Sacy’s Hariri [Fortsetzung]“, 55–56; FLEISCHER: „Bibliographische Anzeigen“, 479–481.

278 Als Beispiel dafür kann Reinaud und Derenbourgs Darstellung der arabischen Rezeption von Silvestre de Sacys Makamen-Edition dienen. Die arabischen Gelehrten hätten sich tief vor Silvestre de Sacy verbeugt (*se prosternèrent*), so habe aṭ-Taḥṭāwī etwa Silvestre de Sacys Vorwort in seinen Reisebericht aufgenommen. Da bei einem so großen Werk Fehler unvermeidlich seien, habe al-Yāziǧī auch Fehler gefunden, wofür man dankbar sei. „Le travail de Nasifi, dans son entier“, so resümieren dann aber Reinaud und Derenbourg, „ne nous a pas donné une haute idée des études historiques et grammaticales de l’Orient; car très-souvent, après s’être appesanti outre mesure sur des questions insignifiantes, Nasifi passe, sans s’en apercevoir, devant des fautes tout autrement graves, qui n’auraient pas dû échapper à sa critique minutieuse.“ REINAUD/DERENBOURG: „Introduction“, 73.

279 ALEXANDRE CHODŹKO: *Grammaire persane, ou, Principes de l’iranien moderne*. Paris: Imprimerie Nationale, 1852, i, zit. nach DAVIES: „Notes“, in: *as-Sāq* 5.3.1: 534–535, Endnote 379.

280 كان من الواجب على رعاية الحق العلم واهله أن أسطر اسمه [أي اسم دي ساسي] من بين أسماء الشيوخ في البلاد الإسلامية كافة * قدعا لمن تترس «باسمه واستدرك بعلمه عن الدعوى والانتحال» *as-Sāq* 5.3.10: 440.

tische Neigung der europäischen Philologie, die eigene Überlegenheit zu behaupten, und ihre Bestrebungen, die arabische Sprache und Kultur latent oder manifest zu dominieren; auf polemische Weise entblößte er den Orientalismus der Orientalistik.

„BENJAMIN DUPRAT, LIBRAIRE DES SOCIÉTÉS ASIATIQUES DE PARIS, DE LONDRES, DE MADRAS, ET DE CALCUTTA“²⁸¹ – so steht es auf dem Einband von *as-Sāq*, der das Buch mit der Société asiatique in Verbindung bringt.²⁸² Mit diesem verlegerischen Coup platzierte aš-Šidyāq eine Art trojanisches Pferd in der Société asiatique. Er verfasste eine Polemik gegen die europäische Orientalistik, die mit ihrer Hilfe veröffentlicht wurde. Es ist eine Art philologisches *writing back* nach Paris,²⁸³ das die arabische Philologie in die europäische Orientalistik einschreibt und zugleich gegen diese anschreibt. Dies ist auch bei al-Yāziǧī der Fall, der nur mit finanzieller und verlegerischer Hilfe der europäischen Orientalistik nach Paris zurückschreiben konnte. Während al-Yāziǧīs Entgegnung durch seinen Herausgeber aber drastisch überformt wurde, so war aš-Šidyāq dank seines Geldgebers Kaḥlā und der ausbleibenden Intervention seitens seines Verlegers Duprat in der privilegierten Position, jedwede Streichungen und Hinzufügungen zu verhindern. In diesem Sinne stellt *as-Sāq* ein weitgehend selbstbestimmtes *writing back* nach Paris dar.

In seiner 1856 veröffentlichten Werbebroschüre für *as-Sāq* bezeichnete Kaḥlā den Anhang als Angelegenheit „d’une extrême importance“. Darin trete aš-Šidyāq der Anmaßung entgegen, die europäische Orientalistik sei der arabischen Philologie überlegen.

Notre intention n’est pas de contester le vaste savoir et les mérites éminents des professeurs européens, mais, à notre avis, M. Faris-el-Chidiac devait combattre cette étrange assertion; et il nous paraît l’avoir fait d’une manière victorieuse.²⁸⁴

Liest man zwischen den Zeilen, so kann man den Skandal erahnen, den dieser Anhang ausgelöst haben mag. Einerseits wählt Kaḥlā bewusst besänftigende und wertschätzende Worte gegenüber der europäischen Orientalistik, andererseits nimmt er aš-Šidyāq gegen die Behauptung in Schutz, seine Kritik entspringe nur seinem Unmut (*humeur chagrine*), vermutlich über eine nicht erhaltene universitäre Anstellung. Vielmehr widme sich aš-Šidyāq, so Kaḥlā, in geradezu religiöser

281 *as-Sāq* o.o.: 2, man beachte die Berichtigung von *libraire* statt *libraririe*, vgl. *as-Sāq* (1855), Einband.

282 Vgl. dazu RANC: „Terre-sainte“, 32.

283 In den postkolonialen Studien haben Bill Ashcroft, Gareth Griffith and Helen Tiffin unter Bezugnahme auf einen Begriff von Salman Rushdie mit *writing back* ein komplexes Modell entwickelt, nach dem die postkoloniale Literatur die eurozentrischen Vorstellungen des europäischen Zentrums unterschwellig subvertiert oder offen gegen sie opponiert, vgl. ASHCROFT/GRIFFITH/TIFFIN: *The Empire Writes Back*, 14–36. In freier Anlehnung daran übernimmt meine Studie diesen Begriff, um damit bei den hier diskutierten philologischen Begegnungen eine subversiv-kritische Teilhabe der arabischen Philologen an der europäischen Orientalistik zu akzentuieren und, analog zu Lektürestrategien postkolonialer Literatur, innerhalb der Philologie Be- und Entgegnungsmomente herauszuarbeiten. Zur Bedeutung der Sprache vgl. ASHCROFT/GRIFFITH/TIFFIN: *The Empire Writes Back*, 7–8.

284 KAHLA: *Bibliographie*, 2–3.

Weise „au culte de sa glorieuse language maternelle“.²⁸⁵ Aus Respekt gegenüber Frankreich und der orientalischen Literatur wollte er ursprünglich alle Fehler in Silvestre de Sacys Edition der Makamen al-Ḥarirīs entblößen, „cette œuvre d’affection, de conscience et de nationalité“,²⁸⁶ doch da diese zu zahlreich waren, habe aš-Šidyāq nur einen kleinen Teil durchsehen können. Er werde daher alle Fehler der ersten und zweiten Ausgabe in einer gesonderten Ausgabe entblößen (*relever*), die von Kahlā publiziert werde. Diese Ausgabe erschien vermutlich aus Geldmangel²⁸⁷ nicht, die Werbung aber zeigt eindringlich die kulturelle Bedeutung der philologischen Fehlerliste für die in Paris ansässigen Araber und arabophilen Orientalisten: Sie ist ein Kampf um die sprachlich-kulturelle Anerkennung und Deutungsmacht im globalen philologischen Feld.

aš-Šidyāqs polemischer Auftritt rief auf europäischer Seite eine ganz besondere Art der Reaktion hervor: Schweigen. Nur Emil Rödiger, der al-Yāziḡīs *Risāla* und die zweite Ausgabe von Silvestre de Sacy 1848 so ausführlich rezensierte, erwähnte sie 1856 *en passant*: „Seine Aristarchenruthen schwingt er noch im Anhang gegen einige seiner Landsleute wie gegen abendländische Arabisten.“²⁸⁸ Mit Verweis auf Aristarchos von Samothrake (gest. 144 v. Chr.), der als äußerst strenger Philologe galt, wird aš-Šidyāqs Kritik als gewissermaßen überzogene Krittelei abgetan – oder aber wegen ihrer Konsequenzen bewusst ignoriert. In Anspielung auf den Anhang schildert Ignaz Goldziher aš-Šidyāq als einen eigentlich begabten Philologen.

Naturally he did not receive training in this field, and despite being able to acknowledge European research and assimilate their methods, he disparages the European orientalists with sneers and shrugs, and this truly childish disregard he manifests in many parts of his work.²⁸⁹

In Rizqallāh Ḥassūns Polemik von 1867 findet sich eine derbe skatologische Anspielung auf den von ihm karikierten schwanzartigen Anhang, aus dem, so suggeriert es die Polemik, aš-Šidyāq seine Kacke und Pisse verbreite.²⁹⁰ Schaut man sich die vielfältigen philologischen Entgegnungen von Fleischer, Mehren, Rödiger, Reinaud und Derenbourg auf al-Yāziḡīs Kritik an, so verwundert das philologische Schweigen auf aš-Šidyāqs Kritik. Seine philologische Polemik, so kann man mit Ṭarābulusī

285 KAHLA: *Bibliographie*, 3.

286 KAHLA: *Bibliographie*, 3.

287 Kahlā verspricht eine preisgünstige Ausgabe unter der Bedingung, dass *as-Sāq* dafür die nötigen Ausgaben einspiele. „Toutefois, cette nouvelle publication nécessitant de nouveaux frais, la promesse de M. Kahlā est subordonnée à l’accueil favorable que l’on fera au livre de M. Faris-el-Chidiac, qu’il vient d’éditer sous le titre de *Vie et Aventures de Fariac, etc., etc.*“ KAHLA: *Bibliographie*, 4.

288 RÖDIGER: „Jahresbericht“, 752. Ein kurzer Hinweis findet sich auch 1858 – aber nicht mehr 1861 – bei VAPEREAU: *Dictionnaire* (1858), 645.

289 GOLDZIHNER: *Jelentés*, 29, übers. v. Tom Szerecz.

290 Vgl. dazu Kap. 3.1.

und al-ʿAzma sagen, war der zeitgenössischen europäischen Orientalistik weniger unbekannt, vielmehr wurde sie von ihr unbekannt gemacht und totgeschwiegen.²⁹¹

Das scharfe Schwert der polemischen Philologie

Die Speerspitze von aš-Šidyāqs philologischer Polemik ist die „Fehlerliste“.²⁹² In einem einleitenden Essay beschreibt er die Anmaßungen europäischer Orientalisten, die sich Lehrer (*mudarrisūn*) nennen, aber nicht über ausreichende Sprachkenntnisse und philologische Sorgfalt verfügten. Nach der Lektüre der Fehlerliste müssten sie ihre eigene Unfähigkeit eingestehen, ihre Posten aufgeben oder zumindest die Behauptung von der Überlegenheit der europäischen Orientalistik der Lüge zeihen.²⁹³ Die Schlussfolgerungen, die der Essay zieht, sind im Ton scharf und in der Sache unerbittlich: Die europäische Orientalistik ist im Großen und Ganzen inkompetent und böseartig. Neben diesem groben polemischen Pinselstrich finden sich aber auch differenziertere Reflexionen. aš-Šidyāq problematisiert die Ignoranz der europäischen Orientalistik gegenüber der arabischsprachigen Philologie und das Desinteresse, ihre Forschung dem arabischen Publikum zugänglich zu machen. „Aber sag mir, wie kommt es, dass die Professoren niemals etwas in den orientalischen Sprachen verfassen?“²⁹⁴

Eine der wenigen Ausnahmen davon stellte Silvestre de Sacys Makamen-Kommentar dar. Dieser arabischsprachige Kommentar, der von ihm als eine Art Sprachübung für europäische Leser auf Arabisch verfasst wurde, öffnete gewissermaßen unabsichtlich die europäische Wissenschaft für arabische Philologie. aš-Šidyāq beschränkte sich aus Zeitgründen, wie er und sein Herausgeber betonten, lediglich auf die Belegverse (*šawāhid*) des ersten Bandes von Silvestre de Sacys Kommentar in der überarbeiteten Ausgabe von Reinaud und Derenbourg. Bei der Fehlerliste handelt es sich um eine vierspaltige Liste, die die Seite und Zeile des Wortes sowie seine falsche und korrigierte Form anzeigt. Sie verbessert vor allem fehlerhafte Vokalisierungen und Kasusendungen, unerkannte poetische Lizenzen, die aufgrund des Metrums oder Reimes notwendig sind, sowie Vertauschungen von Halbversen und Auslassungen. Während al-Yāziḡi seine Korrekturen ausformuliert und begründet, so ist aš-Šidyāq denkbar knapp in seinen Erklärungen und verzichtet des Öfteren ganz darauf:

				[...]
صوابه دنا *	دنى	١٣	١٩٥	
صوابه بالفتح *	المشتاة	..	١٩٩	
صوابه ينتقر *	ينتقر	..	—	
				²⁹⁵ [...]

291 Vgl. ṬARĀBULUSĪ/AL-ʿAZMA: „Muqaddima“, 9.

292 «جدول اغلاط»; *as-Sāq* 5.3.4: 432.

293 Vgl. *as-Sāq* 5.3.4: 432.

294 «ولكن افدنى ما بال هؤلاء الاساتيد لم يولفوا في اللغات الشرقية شيئا قط *»; *as-Sāq* 5.3.6: 434.

295 *as-Sāq* 5.5.7: 456.

[...]			
195	13	دنى	richtig ist دنا *
199	..	المشنة	richtig ist mit dem Kurzvokal <i>fatha</i> *
–	..	ينتقر	richtig ist ينتقر *
[...]			

Durch die Wiederholung des Ausdrucks ‚richtig ist‘ (*ṣawābuhu*) – und ähnlicher Ausdrücke – wird das Iterative der Enumeration betont. Diese Liste akzentuiert also das wiederholte Entblößen eines Fehlers: Er passiert wieder und wieder und wieder. Die meisten Fehler bedürfen hier scheinbar keiner Erklärung, vielmehr reicht das Entblößen des fehlerhaften Wortes: Dieses ist einfach falsch, jenes einfach richtig, falsch versus richtig. In der philologischen Aufzählung in Form einer vertikalen Liste werden diese nackten Fehlerfakten typographisch entblößt und skandalisiert: Die philologische Liste schlägt hier in eine polemische Liste um, die weniger eine philologische Korrektur des Kommentars als eine polemische Vernichtung des Kommentators beabsichtigt. Für Walter Benjamin basiert jede Polemik auf der konsequenten Wiederholung und gnadenlosen Ausformung einer Meinung, die auf die Zerstörung des Gegners hinausläuft.

Wenn Cato maior im Senat seiner Rede die Worte anschloß: „Ceterum censeo Carthaginem esse delendam“ [Im Übrigen bin ich der Meinung, dass Karthago zerstört werden muss], so war es das erste Mal nur eine Meinung. Beim vierten oder fünften Mal ein Tick, beim zehnten Mal war es eine Losung und nach einigen Jahren der Anfang der Zerstörung Karthagos. [...] Jeder Polemiker hat sein Karthago und anfangs gar nichts in der Hand als seine Meinung. Wie schmiedet er sie zur Waffe um?²⁹⁶

Die Fehlerliste wird durch ihre enumerative Länge zu einer polemischen Waffe. Bereits im Titel macht aš-Šidyāq klar, der Kommentar habe „unzählige“ Fehler, „mehr als man zählen kann“.²⁹⁷ Demnach ist die Liste nicht vollständig, sondern es ist eine exemplarische Liste, die nach Umberto Eco mit der Poetik des *etcetera* arbeitet²⁹⁸ und *in absentia* auf die vielen noch zu korrigierenden Fehler verweist. Doch obwohl es sich hier nur um eine unter Zeitdruck flüchtig zusammengestellte exemplarische Liste handelt, ist sie mit ihren genau 250 entblößten Wortfehlern über ganze 15 Seiten hinweg die längste eigenständige Aufzählung in *as-Sāq*. Wenn aber schon die exemplarische Liste so lang ist, so muss man fragen, wie lang ist dann die vollständige Liste von Silvestre de Sacys Fehlern? Und wie groß die Unfähigkeit der europäischen Orientalisten?

Diese philologische Liste bedient sich einer Poetik des Enumerativen, um eine polemische Philologie zu praktizieren. Sie verbindet die philologische Auseinan-

296 BENJAMIN: „Jemand meint“, 360–361.

297 «أكثر من أن يعدّ»; *as-Sāq* 5.5.1: 448; es handelt sich um eine sinngemäße und eine literale Übersetzung desselben Ausdrucks.

298 Vgl. dazu Eco: *The Infinity of Lists*, 7.

dersetzung mit der persönlichen Vernichtung und liefert als eine ‚heiße‘ Philologie²⁹⁹ nicht nur biographische Einblicke in extreme philologische Be- und Entgegnungen, sondern auch in die affektive Dimension der Sprache und ihrer Wissenschaft. Sie liefert etwa Einsichten über die affektive Bedeutung von Silvestre de Sacy für die europäische Philologie und von al-Ḥarīrī für die arabische Philologie und zeigt dabei die Überlegenheitsbehauptungen und Ausgrenzungsbestrebungen der europäischen wie auch der arabischen Philologie auf. Sie enthüllt die verborgene Provokation, die Silvestre de Sacys arabischem Kommentar innewohnt, der sich über die Wahl der Wissenschaftssprache Arabisch *volens nolens* in die arabische Philologie einschreibt. Sie zeigt aber auch die implizite Anerkennung, die in al-Yāziǧī und aš-Šidyāq Polemik mitschwingt: Nur weil Silvestre de Sacy ein derart ernst zu nehmender Philologe ist und al-Ḥarīrīs Makamen von derart großer Bedeutung sind, bedarf es dieser Entgegnungen.³⁰⁰

Im arabischen 19. Jahrhundert ist aš-Šidyāq einer der bedeutendsten Vertreter der polemischen Philologie, der nicht nur gegen europäische Orientalisten, sondern auch gegen arabische Kleriker und Literaten (v. a. at-Tutūnǧī und Našīf al-Yāziǧī) und Philologen (v. a. Ibrāhīm al-Yāziǧī und al-Bustānī) polemisierte.³⁰¹ In *as-Sāq* trägt diese philologische Kritik in der Erzählung von al-Fāriyāq noch humoristische und satirische Züge, die eine französische Buchanzeige sogar explizit bewirbt: „Cet ouvrage renferme de curieuses anecdotes sur nos savants de l’Europe“.³⁰² Das scharfe Schwert der polemischen Philologie wird erst im Anhang gezückt.

Poeta doctus: Philologische Begegnung und literarische Produktion

Die philologische Begegnung von al-Yāziǧī und aš-Šidyāq mit Silvestre de Sacy ist jedoch auch *literarisch* fruchtbar geworden. Im Nachgang zu seiner *Risāla* begann al-Yāziǧī spätestens ab 1849 Makamen im Stil al-Ḥarīrīs zu verfassen, die er in der Ġamʿīya sūriya vortrug und die er Eli Smith von der American Press in Beirut in einem Brief noch einmal schriftlich zukommen ließ. „[E]s handelt sich also nicht darum, sie zu kritisieren“, so al-Yāziǧī, „sondern darum, ob solche Makamen des Drucks und der Veröffentlichung werth sind. Finden Sie nun, dass dieselben Ihrer Druckerei – die glücklich fortgedeihen möge! – übergeben zu werden verdienen, so unterrichten Sie uns davon, damit wir in der Ausführung des Werkes weiter schreiten und Gewissheit darüber erlangen, dass unsere Mühe nicht verloren ist.“³⁰³ Anders als Thomas

299 Zur heißen, affektiven Philologie vgl. LEPPER: *Philologie*, 17–27; zur affektiven Philologie in *as-Sāq* vgl. JUNGE: „Exposing Words Erotically“.

300 So verweigert aš-Šidyāq etwa Caussin de Percevals Edition von *Qiṣṣat ʿAnṭar* (Die Geschichte von ʿAnṭar) die philologische Kritik, weil diese Geschichten sprachlich und inhaltlich reine Zeitverschwendung seien, vgl. *as-Sāq* 5.5.25: 480.

301 Vgl. GULLY: „Arabic Linguistic Issues“, 109–115; ŠIBLĪ: *aš-Šidyāq wa-l-Yāziǧī*; PATEL: „Language Reform“; AŞ-ŞULḤ: *Maǧmūʿat waṭāʾiq*, 168–175; vgl. auch Kap. 2.2.

302 *Feuilleton*, 242; vgl. auch Abb. 7.

303 So al-Yāziǧī in einem Brief an Eli Smith vom 25. Dezember 1849, zit. nach FLEISCHER: „Literarisches aus Beirut“, 97, übers. v. Heinrich Leberecht Fleischer. Zur American Press und zur Rolle von Eli Smith vgl. AUJ: *Printing Arab Modernity*.

Bauer sehe ich in diesem Brief weniger eine Abhängigkeit vom ästhetischen Urteil westlicher Orientalisten als von ihren finanziellen, technischen und publizistischen Möglichkeiten.³⁰⁴ Mit finanzieller Unterstützung des Literaten Naḥla al-Mudawwar (1822–1899) wurde al-Yāziḡīs Makamen-Sammlung *Maḡmaʿ al-baḥrayn* (Der Zusammenfluss beider Meere, 1856) in der American Press veröffentlicht. In den Makamen erzählt Suhayl ibn ʿAbbād die Geschichten der drei redegewandten Trickster Maymūn ibn Ḥizām, seiner Tochter Laylā und seines Sohnes Raḡab, die innerhalb des arabisch-islamischen Kulturraums spielen und meist klassische Topoi der Makamen bedienen, auch wenn sich Anspielungen auf zeitgenössische Themen finden lassen.³⁰⁵

Während al-Yāziḡī die Makamen al-Ḥarīrīs nicht erst durch Silvestre de Sacy kennengelernt hatte, so mochte ihm doch die philologische Begegnung mit ihm als Inspiration gedient haben, eigene Makamen im Stil al-Ḥarīrīs zu verfassen und diese zugleich philologisch zu kommentieren.³⁰⁶ Zählte al-Ḥarīrīs Sammlung 50 Makamen, so umfasste al-Yāziḡīs 60, was als eine literarische Herausforderung al-Ḥarīrīs gedeutet werden kann. Zugleich beinhaltete bereits die Erstausgabe einen philologischen Kommentar, der neben Wortbedeutungen auch rhetorische Figuren und Anspielungen erklärte und der die Makamen ganz im sprechdenkerischen Zeitgeist der Nahḍa auch für weniger gebildete Leser zugänglich machte. In den angehängten Lobreden und Lobgedichten preisen zeitgenössische Literaten al-Yāziḡī für seine einzigartige sprachliche Klarheit (*faṣāḥa*) und Eloquenz (*balāḡa*) und feiern *Maḡmaʿ al-baḥrayn* als sprachliches Kunstwerk.³⁰⁷ Im Kontext der Begegnung mit Silvestre de Sacy lässt sich al-Yāziḡīs Werk als literarische und philologische Entgegnung lesen, als ein *writing back*. Sie machte die europäische Philologie darauf aufmerksam, dass es auch eine *zeitgenössische* arabische Literatur gebe, die philologische Aufmerksamkeit verdiene. Ganz in diesem Sinne übersetzte Fleischer eine Makame von al-Yāziḡī ins Deutsche und schrieb durchaus wohlwollend:

Bemerkenswerth ist die Erscheinung jedenfalls und Scheich Nāṣif offenbar mehr der Schüler als der Copist Ḥarīrī's. Sein Meimūn Ben-Chizām [d.h. der Protagonist der Makamen] hat eigenen Humor, und selbst seine doppelgereimten Verse fließen glatt und gefällig dahin, ohne Alterthümelei, Härte und gesuchte Schwierigkeit [...].³⁰⁸

Auch wenn er die Eigenständigkeit der Makame anerkannte, so hätte er sich dennoch von seinem Kollegen eher die „Bearbeitung, Kritik und Erklärung *älterer* arabischer

304 Vgl. BAUER: „al-Yāziḡī“, 85.

305 Vgl. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqāma*, 351–357; MOOSA: *Origins of Modern Arabic Fiction*, 95–97; KĀZIM: *al-Maqāmāt wa-t-talaqqī*, 98–110; BAUER: „al-Yāziḡī“, 84–88; zur Anspielung auf zeitgenössische Themen vgl. JUNGE: „al-Yāziḡī“.

306 „What in reality happened was that when al-Yāziḡī worked with the corrections of the [...] de Sacy edition, his intimate connection with the maqamas of al-Ḥarīrī gave him the impetus to start composing a set of his own“. HÄMEEN-ANTTILA: *Maqama*, 352.

307 Vgl. AL-YĀZIḠĪ: *Maḡmaʿ*, 425–430.

308 FLEISCHER: „Literarisches aus Beirut“, 97.

Literaturwerke³⁰⁹ gewünscht, also ein philologisches und nicht ein literarisches Werk. Reinaud dagegen kam zum Schluss, dass al-Yāziḡi eher ein Kopist denn ein Schüler al-Ḥarīrī sei, da ihm die Originalität fehle. Statt die alten Topoi zu wiederholen, hätte er innerhalb der Makamen neue Themen bearbeiten und neue Szenarien entwerfen können, so Reinaud. „Il peut même, évoquant le génie de l'Occident, exposer aux yeux de ses compatriotes étonnés les principales découvertes de l'Europe moderne.“³¹⁰ Allerdings hält er ihm zugute, dass er anders als al-Ḥarīrī all seine Ausdrücke erkläre und „il s'est interdit toute expression contraire à la pudeur“.³¹¹ Die philologische Begegnung stimulierte hier also eine literarische Produktion der arabischen Philologie, die seitens der europäischen Philologie durchaus mit Interesse, aber nicht immer mit Wertschätzung wahrgenommen wurde.

Ein solcher literarischer Stimulus, so argumentiere ich, ging mutmaßlich auch von aš-Šidyāq's philologischer Begegnung mit Silvestre de Sacy und mit al-Yāziḡi aus. Denn Fāris aš-Šidyāq hat sehr wahrscheinlich sowohl von al-Yāziḡi's *Risāla* als auch von seiner Arbeit an den Makamen gewusst. Wie Briefe an seinen Bruder Ṭannūs zeigen, verfolgte er genau die literarische Szene Beiruts und insbesondere al-Yāziḡi's Werk. So hat er etwa *Nubḍa min dīwān aš-šayḥ Nāṣif al-Yāziḡi* (Auswahl aus dem dichterischen Werk des Scheichs Nāṣif al-Yāziḡi, 1853) gelesen und bat seinen Bruder, sich bei al-Yāziḡi nach der Bedeutung einiger seiner Verse zu erkundigen, ohne dass dieser allerdings erführe, dass er, Fāris, dahinter stehe, was das angespannte Konkurrenzverhältnis zwischen beiden deutlich macht.³¹² Zudem weist Gustave Dugat im Kommentar des *Poème arabe en l'honneur du Bey de Tunis* (1851) explizit sowohl auf al-Yāziḡi's *Risāla* als auch auf seine Makamen hin.³¹³ Wenn aber aš-Šidyāq sowohl Silvestre de Sacy's Makamen-Edition als auch al-Yāziḡi's Makamen-Kritik und Makamen-Projekt kannte, dann kann man von einer philologischen Dreiecksbeziehung ausgehen: aš-Šidyāq schrieb sowohl an Silvestre de Sacy in Paris als auch an al-Yāziḡi in Beirut zurück; es ist ein zweifaches *writing back*. Folgt man dieser Lesart, dann hat aš-Šidyāq mit *as-Sāq* nicht nur seine sprachlichen Kenntnisse und seinen literarischen Gestaltungswillen gegenüber der europäischen und der arabischen Philologie unter Beweis gestellt, sondern diese darin auch zu übertreffen versucht – und zwar mit der ihm eigenen Lust an Radikalität und Experiment. Aus

309 FLEISCHER: „Literarisches aus Beirut“, 98, meine Hervorhebung.

310 REINAUD: „De l'état“, 482.

311 REINAUD: „De l'état“, 482. Diese Haltung gegenüber einer sexuell-freizügigen Sprache mag neben der polemischen Kritik an seiner zweiten Ausgabe von Silvestre de Sacy's Ḥarīrī-Makamen ein weiterer Grund gewesen sein, warum Reinaud dem Werk von aš-Šidyāq keine größere Aufmerksamkeit geschenkt hat.

312 Vgl. AŞ-ŞULḤ: *Mağmū'at waṭa'iq*, 272.

313 „Le cheikh Nâcif El-Jâzédjy, poète de Beïrout, est auteur d'une brochure dans laquelle il a signalé les erreurs qu'il a trouvées dans l'édition des *Séances de Hariri*, publiée par l'illustre S. de Sacy: cette brochure se trouve à la Bibliothèque Nationale. Le *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* (5 v. 1. Livr. 1851) renferme une séance, composée par ce poète [sic], dans le genre de celles de Hariri: elle est traduite par M. Fleischer.“ DUGAT: „Notes et commentaire“, in: ECCHIDIAQ: *Poème* (1851), 43, Endnote 3.

al-Yāziġīs philologischer Kritik machte aš-Šidyāq einen polemischen Brandbrief, aus al-Yāziġīs literarischer Makamen-Interpretation eine makameske Schreibweise. Mit dieser Schreibweise mokierte er sich einerseits über die Gattung der Makame, andererseits nutzte er ihr Stilrepertoire, darunter den *saġ*^c, die *ġarīb*-Wörter und die *tawriya*, für eine neuartige pikareske Prosaliteratur.

In dieser Lesart verhandelte aš-Šidyāq mit *as-Sāq* den philologischen Zugriff auf das Archiv der Wörter der klassischen arabischen Sprache und ihre literarische Gestaltung. Er wendete sich erstens gegen die aus seiner Sicht inkompetente europäische Philologie, die sich die klassische arabische Literatur und Sprache machtvoll und überheblich aneigne und sie damit der arabischen Philologie enteigne. Gegen diesen Zugriff wendeten sich explizit die polemischen Fehlerlisten des Anhangs, aber auch implizit die literarischen Wortaufzählungen des Haupttexts, indem sie die Sprachkenntnis aš-Šidyāqs und die Vielfalt der klassischen Sprache feierten. In diesen philologischen Begegnungen wird Enumeration als eine machtvolle sprachliche Selbstbehauptung praktiziert, als eine Verfügungsgewalt über die klassische arabische Sprache. aš-Šidyāq wandte sich zweitens aber auch gegen die literarische Ausgestaltung des Wortarchivs in der zeitgenössischen arabischen Literatur, die diese Wörter in klassischen Gattungen und Topoi verwende und damit scheinbar mortifiziere. Mit *as-Sāq* strebte er eine Gestaltung an, die die zeitgenössische Relevanz oder mögliche Modernität der klassischen arabischen Wörter herausstellt. Unter Anspielung auf die bereits erwähnte Debatte um die Ausrichtung und Erscheinungsform der Philologie bei Nietzsche könnte man hier – in freier Übertragung – von einem zukunftsphilologischen Zugriff auf den klassischen Wortschatz sprechen, der nicht ausschließlich auf den historisch-philologischen Kontext der Wörter abzielt. Vielmehr interessiert er sich für eine zukunftsphilologische Gestaltung dieses Wortschatzes als „dionysisch-apollonisches Kunstwerk“, das mal rational, mal rauschhaft aus den Wörtern ein ‚metaphysisches Trostmittel‘³¹⁴ für das Verständnis der Gegenwart und die Gestaltung der Zukunft zu erschaffen versuche. Durch die Brille der klassischen arabischen Sprache schaut aš-Šidyāqs *as-Sāq* also auf die Gegenwart, um neue Perspektiven für die Zukunft zu gewinnen, und entblößt dabei die mögliche Modernität vormoderner Wörter.

Im philologischen Feld des 19. Jahrhunderts fungierten Wörter oft als Archiv einer Kultur. Die damit einhergehenden Ausdeutungen der Kultur waren, wie die hier diskutierten philologischen Begegnungen zeigen, von vielfältigen Spannungen geprägt. Die daraus resultierenden mitunter heftigen Entgegnungen waren Teil einer heißen oder affektiven Philologie, in der leidenschaftlich bis verbissen um die Ausrichtung von Wissen und um die Verteilung von Macht gestritten wurde. Diese philologischen Spannungen wurden aber mitunter literarisch fruchtbar. Damit entsprechen al-Yāziġī und aš-Šidyāq dem im 19. Jahrhundert weitverbreiteten Typus des Poeta doctus, des gelehrten Dichters oder Dichterphilologen, der sich als Gelehrter eingehend mit den Klassikern befasst und daraus Inspiration für sein li-

314 WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF: *Zukunftsphilologie!*, 32.

terarisches Schaffen schöpft.³¹⁵ Die Gattung der Makame bot den Dichterphilologen einen fruchtbaren literarisch-philologischen Resonanzraum für klassische Sprache und ‚moderne‘ Zeitkritik.

6.5 Fazit: *as-Sāq* als sprachwissenschaftlicher Text?

In diesem Kapitel habe ich Positionierungen zur arabischen Sprache untersucht, die *as-Sāqs* soziokulturelle Lesart der Wörter grundieren. Die Auseinandersetzung mit der Sprache ist in *as-Sāq* keineswegs nur ein didaktisches Hilfsmittel der Zeitkritik, sondern besitzt einen eigenständigen Wert, indem sie einen exklusiven Zugang zum Archiv der Kultur ermöglicht und eine Deutungsmacht entwickelt: Metasprachlichkeit produziert Wissen und Macht. Sprache wird in *as-Sāq* gesammelt, selektiert, präsentiert und dialogisiert (Kap. 6.2) und fungiert als ein kulturelles Archiv mit zwei Erinnerungsmodi (Kap. 6.3): Als Funktionsgedächtnis deutet und wertet es die Gegenwart und Zukunft um, als Speichergedächtnis entbirgt es Auslassungen und bewahrt Sprachmaterial auf. In den philologischen Fehlerlisten wendet sich der Autor gegen die machtvollen orientalistischen Zugriffe auf dieses Archiv und praktiziert die arabische Sprache als kulturelle Selbstbehauptung (Kap. 6.4). In diesem Sinne ist es meiner Studie wichtig, die Metasprachlichkeit in *as-Sāq* nicht nur zum besseren Verständnis der arabischen Kultur und Gesellschaft zu lesen, sondern umgekehrt die Kultur- und Gesellschaftskritik in *as-Sāq* auch zum besseren Verständnis der arabischen Sprache zu lesen. Um diesen Perspektivenwechsel auszuloten, möchte ich am Ende fragen, inwiefern *as-Sāq* als ein im weitesten Sinne sprachwissenschaftlicher Text gelesen werden kann.

Einige Studien sprechen von *as-Sāq* als einem Wörterbuch³¹⁶ und in der Tat sind manche Aufzählungen und vor allem Listen alphabetisch nach dem letzten Buchstaben und damit im Reimsystem angeordnet. Dennoch ist das semasiologische Ordnungsprinzip, das von einem Wort ausgehend dessen zugehörige Wortbedeutungen präsentiert, eher selten. Vielmehr dominiert das onomasiologische Ordnungsprinzip, das von einer Bedeutung ausgehend deren zugehörige Wortlaute erkundet. Dies kommt vor allem in der Aufzählung der bedeutungsähnlichen *mutarādif*- und *mutağānis*-Wörter zum Ausdruck, deren Grundbedeutung gelegentlich im Index vermerkt und damit für den Leser leicht auffindbar ist. In diesem Sinne steht *as-Sāq* in einer Reihe mit Thesauri-Werken wie dem klassischen *Fiqh al-luḡa* von Abū Manšūr at-Taʿālībī und dem zeitgenössischen *Nuḡʿat ar-rāʾid* von Ibrāhīm al-Yāziḡī und kann als ein literarischer Thesaurus bezeichnet werden.

Anders als die meisten arabischen Thesauri-Werke erklärt aš-Šidyāq viele Wörter aber nicht und überlässt es damit dem Leser, ihre Bedeutungen, Unterschiede und Feinheiten zu verstehen. Diese lexikalischen Unbestimmtheitsstellen sind gekoppelt

315 Vgl. DEHRMANN/NEBRIG: „Einleitung“, 7–11.

316 Vgl. ḤASAN: *aš-Šidyāq*, 135; ʿĀŠŪR: *al-Ḥadāṭa al-mumkina*, 109.

an eine literarische Rahmung, die eine hermeneutische Sinnbildung herausfordert. In diesem Sinne zwingt oder verführt der Text den Leser, in den Wörterbüchern nach der Bedeutung einzelner Wörter zu suchen. Anders als ein Thesaurus ersetzt der Text also gerade nicht das Wörterbuch, sondern verweist ständig auf das Wörterbuch zurück und macht es im Text *in absentia* präsent. Zugleich bezieht es seine Wörter, anders als viele Thesauri, vor allem aus einer Quelle, nämlich aus al-Firūzābādīs *al-Qāmūs*. Durch die metasprachliche Rahmung wird *as-Sāq* zu einer Art onomasiologischen Kurzfassung dieses Wörterbuchs oder in heutiger Begrifflichkeit ein Best-of von *al-Qāmūs*. Insofern steht es auch in einer Reihe mit semasiologischen *Qāmūs*-Interpretationen, mit Farḥāts christianisierendem *Bāb al-i'rāb*, mit az-Zabīdis enzyklopädisierenden *Tāğ al-ʿarūs*, mit al-Bustānīs modernisierendem *Muḥīṭ*: *as-Sāq* ist auch eine zeitkritische Interpretation von *al-Qāmūs*.

Doch indem *as-Sāq* einerseits die Autorität des Wörterbuchs in Frage stellt und das Wörterbuch andererseits als Kulturarchiv liest, ändert es den Blick und Zugriff des Lesers auf das Wörterbuch. Das Wörterbuch ist nicht das zuverlässige Archiv oder die unmittelbare Quelle der Wörter, sondern ein kulturelles Auswahlprodukt und ein kultureller Ausstellungsort. Der solchermaßen sprachdidaktisch sensibilisierte Leser schlägt nicht mehr im Wörterbuch nach, sondern liest vielmehr *al-Qāmūs* als ein Buch der Wörter: Er sucht nicht mehr zielgerichtet nach dem Wort, sondern durchstreift die Lemmata nach bedeutungs- oder formähnlichen Worten. Er übernimmt nicht die lexikalisierte Bedeutung, sondern hinterfragt sie und die damit vermittelten Werte. Er stolpert über Perlen, die anderswo in *as-Sāq* vorkommen, die gut zu *as-Sāq* passen würden oder die *as-Sāq* übersehen hat. In dieser sprachdidaktischen Wendung wird der Leser selbst ein Perlentaucher im Ozean der Wörter.

In *as-Sāq* dient nicht nur die Sprachdidaktik und Sprachwissenschaft der Sprachkunst, sondern die Sprachkunst dient auch der Sprachdidaktik und Sprachwissenschaft. Damit steht, anders als dies ein heutige Leser vielleicht erwarten mag, die Bedeutung des Textes nicht über der der Wörter. Die Zeitkritik, etwa das Nachdenken über die kulturelle Bedeutung der Synonyme, ist im Text immer rückgekoppelt an die Sprachbetrachtung, etwa die lexikalische Erfassung eines Wortfelds. In diesem Sinne kann man *as-Sāq* durchaus in eine Reihe mit aš-Šidyāqs sprachdidaktischen Werken *al-Lafīf* und *al-Muḥāwara* stellen, auch wenn es sich einer ungleich experimentelleren literarischen Sprachdidaktik bedient. Zugleich kann man es aber auch in eine Reihe mit seinen späteren sprachwissenschaftlichen Werken *Muntahā*, *Sirr* und *al-Ġāsūs* stellen, deren Erkenntnisse es als Zwischenstand literarisch aufbereitet und ausstellt. In diesem Sinne ist *as-Sāq* als eine Werkbühne für aš-Šidyāqs Sprachpädagogik und Sprachwissenschaft zu lesen.

Die Entblößung der Wörter hat auch eine sprachpolitische Dimension. Im Kontext der Nahḍa adressiert und antizipiert das Werk implizit und explizit die Kritik an der klassischen arabischen Sprache als Hindernis für Zivilisation und Fortschritt, als ‚Modernehindernis‘. Es entblößt den Reichtum der Lexik, semantische Unterschiede von Synonymen, epistemologischen Feinheiten, sinnliche Wirkungen der Wortlaute und

fremdartige Wortbedeutungen des Arabischen. Er verteidigt die Schönheit (*ḡamāl*) und Weisheit (*ḥikma*) der Sprache, also die Lust an der Sprache und die intellektuelle Auseinandersetzung mit der Sprache. Im Kontext der europäischen Orientalistik entblößt das Werk einen machtvollen Orientalismus, der auf eine Aneignung und Deutung der arabischen Kultur hinzielt. *aš-Šidyāq*s polemische Fehlerlisten decken dementsprechend nicht nur Fehler auf, sondern verhandeln vielmehr den Zugriff auf die Wörter als Archiv der Kultur. Im 19. Jahrhundert erweist sich die Sprache als eine zentrale Bühne für Wissen und Macht, die *aš-Šidyāq* mit seinen langen, sprachmächtigen Listen souverän bespielt. Da die arabische Zivilisation für *aš-Šidyāq* auf der Sprache beruht, möchte er die klassische Sprache für die Gegenwart nutzbar machen und die Zukunft durch die Sprache denken: In diesem Sinne unternimmt *as-Sāq* eine zukunftsphilologische Lesart der klassischen Sprache, die ihre mögliche Modernität für das 19. Jahrhundert entblößt.

ثم إني ذكرت أننا أن <معنى> القطع وإخوانه أكثر
 <معاني> الكلام [العربي] تداولاً واستعمالاً. وأقول
 الآن: إن كل فعل في الغالب يستلزم <معنى> القطع
 إما حقيقةً أو مجازاً.¹

Wie ich schon erwähnt habe, zählt [die Bedeutung], ‚Schneiden‘ und Sinnverwandtes zu den [Bedeutungen], die am häufigsten in der [arabischen] Rede vorkommen und verwendet werden. Ich behaupte sogar: Höchstwahrscheinlich bedarf jedes Verb [der Bedeutung von] ‚Schneiden‘, sei es im direkten oder im übertragenen Sinn

Aḥmad Fāris (aš-Šidyāq): *Sirr al-layāl*

De là, peut-être, un moyen d'évaluer les œuvres de la modernité: leur valeur viendrait de leur duplicité. Il faut entendre par là qu'elles ont toujours deux bords. Le bord subversif peut paraître privilégié parce qu'il est celui de la violence; mais ce n'est pas la violence qui impressionne le plaisir; la destruction ne l'intéresse pas; ce qu'il veut, c'est le lieu d'une *perte*, c'est la *faillie*, la *coupure*, la *déflation*, le *fading* qui saisit le sujet au cœur de la jouissance.²

Roland Barthes: *Le plaisir du texte*

7. Schluss: Was ist Kritik?

Meine Arbeit hat die literarischen Listen in *as-Sāq 'alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq* von (Aḥmad) Fāris aš-Šidyāqs erstmals als eine Zeitkritik im 19. Jahrhundert gelesen. Dafür hat sie den Analysebegriff der ‚Entblößung der Wörter‘ entwickelt, mit dem sie die zahlreichen Aufzählungen, Inszenierungen und Diskussionen von Wörtern als Gesellschafts- und Kulturkritik untersucht hat. Im Zentrum dieser Zeitkritik

1 AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 130; Hinzufügungen in spitzen Klammern vom Herausgeber al-Maṭwī, in eckigen Klammern von mir.

2 BARTHES: *Le plaisir du texte*, 15; meine Hervorhebung. „Von hier aus lassen sich vielleicht die Werke der Moderne bewerten: Ihr Wert ergäbe sich aus ihrer Duplizität. Darunter ist zu verstehen, daß sie immer zwei Seiten besitzen. Die subversive Seite kann privilegiert erscheinen, ist sie doch die Seite der Gewalt; aber nicht die Gewalt beeindruckt die Lust; die Zerstörung interessiert sie nicht; was sie will, ist der Ort des *Sichverlierens*, ist die *Spalte*, der *Schnitt*, die *Deflation*, das *fading*, welches das Subjekt im Herzen der Wollust erfaßt.“ BARTHES: *Die Lust am Text*, 16; meine Hervorhebung.

steht die Forderung nach neuen Frauen- und Männerrollen, die Aufwertung von Körper und Lust und die Bedeutung der arabischen Sprache als Archiv der arabischen Gesellschaft und Kultur. Dabei hat meine Studie auch gezeigt, wie Zeitkritik in *as-Sāq* als Bühne für Sprachbetrachtung dient, als ästhetische, epistemische und epistemologische Auseinandersetzung mit Wörtern. Literarisch-lexikographische Sprachbetrachtung und kulturell-soziale Zeitkritik in aš-Šidyāqs *as-Sāq*, so ein Ergebnis meiner Arbeit, bedingen einander; sie können in der Analyse nicht voneinander getrennt werden.

Diesem Wechselspiel zwischen Sprache und Kritik ist meine Arbeit gefolgt und hat dabei Provokationen und Potenziale dieses Werkes für die gegenwärtige Literatur- und Kulturwissenschaft ausgelotet. Es provoziert die Literaturwissenschaft, weil es, zumindest in Teilen, einen Fokuswechsel von der Erzählkunst auf die Wortkunst nötig macht und die Literaturwissenschaft auffordert, die Sprache zu lesen. Von der Kulturwissenschaft verlangt das Werk eine intensive Beschäftigung mit der vormodernen Sprache und dem Sprachdiskurs der Nahḍa. Mit diesen Perspektivierungen arbeitete meine Studie aus *as-Sāq* eine gesteigerte Sensibilität für Differenzbewegungen und eine Radikalität des Gedankengangs heraus, die dialogfähig mit vielen (post-)modernen literatur- und kulturwissenschaftlichen Theorien, unter anderem von Hélène Cixous, Roland Barthes und Aleida Assmann, sind. Diese rezente Anschlussfähigkeit macht *as-Sāq* aber nicht zu einem postmodernen oder poststrukturalistischen Werk *avant la lettre*, sondern zu einem diskursiven und zugleich exzentrischen Werk des 19. Jahrhunderts, das eine mögliche arabische ‚Modernität‘ aus dem Geist der klassischen arabischen Sprache sucht und (er-)findet.

Meine Studie hat Wert daraufgelegt, die zeitkritischen Listen als literarische Inszenierung ernst zu nehmen und in ihrem epistemisch-ästhetischen Vollzug zu analysieren, sie eben nicht typologisch-kategorisierend stillzustellen und auf eine Eindeutigkeit und ein Momentum zu reduzieren. In diesem Sinne wurde der *Prozessualität* der Textbewegungen und Sinnproduktion Vorrang über die *Klassifizierung* der Textformen und Textaussagen eingeräumt. Zum Abschluss möchte diese Arbeit dennoch den Versuch einer Systematisierung unternehmen. Sie greift die Analyseergebnisse auf und bietet einen kriteriengeleiteten Überblick über die zwei Schlüsselkonzepte der Arbeit, nämlich die Entblößung der Wörter und die Zeitkritik. Inwiefern diese nicht nur in der Literatur des 19. Jahrhunderts eine Rolle spielen, zeigt der komparatistische Ausblick auf zwei Werke von Günter Grass und Ilyās Ḥūrī aus dem 21. Jahrhundert.

Die Entblößung der Wörter: Definition und Herangehensweisen

Als Zusammenfassung meiner Analysen möchte ich nun eine allgemeine Definition für das Verfahren einer Entblößung der Wörter vorschlagen:

Die ‚Entblößung der Wörter‘ stellt die metasprachliche und ästhetische Selbstreferenzialität des Wortes im literarischen Text heraus. Durch dieses Verfahren verschwindet das Wort nicht hinter seiner Botschaft, sondern wird in graduellen Abstufungen zur

Botschaft seiner selbst. Zu den Formen dieses Verfahrens zählen insbesondere philologische und poetische Praktiken wie die Wortreflexion, Enumeration, Verfremdung und Wiederholung. Die Entblößung der Wörter gibt den Blick frei auf sprachliche, ästhetische, kulturelle, gesellschaftliche und andere Eigenschaften oder Zuschreibungen des Signifikanten oder Signifikats eines Zeichens. Dieses von Spaß bis Ernst reichende Verfahren dient unter anderem sprachdidaktischen, sprachwissenschaftlichen, sprachkünstlerischen sowie gesellschafts- und kulturkritischen Zielen eines Textes.

Die doppeldeutige Genitivverbindung der ‚Entblößung der Wörter‘ kann man sowohl als *genitivus objectivus* verstehen, bei dem die Wörter als Objekt entblößt werden, als auch als *genitivus subjectivus*, bei dem die Wörter als Subjekt etwas anderes entblößen; es handelt sich um eine Kippfigur entblößter und entblößender Wörter. Bei einer ausdeutenden Analyse lässt sich der Begriff der ‚Entblößung‘ auf die Wortfelder von ‚Sichtbarmachung‘, ‚Verführung‘ und ‚Provokation‘ beziehen und verheißt unter anderem Wissen, Lust und Skandal.

Für eine Systematisierung dieses Verfahrens möchte ich auf fünf Aspekte eingehen, die für meine Analyse von *as-Sāq* wichtig waren, nämlich Gegenstände, Formen, Funktionen, Ebenen und Kritik der Wörter.

1. Der *Gegenstand* der Entblößung ist die Sprache im Sinne der Lexik (*luġa*) und nicht der Grammatik (*naḥw*). In *as-Sāq* kommt daher ein lexikalisches Sprachdenken zum Tragen, auch wenn eine Entblößung der Wörter durch ein grammatikalisches Sprachdenken möglich wäre. Zu den Arten des entblößten beziehungsweise entblößenden Wortes zählen in *as-Sāq* vor allem Substantive und Verben. Im besonderen Maße fokussiert das Werk auf bedeutungsähnliche *mutarādif*- und *mutaġānis*-Wörter sowie auf opake *ġarīb*-Wörter. Hierbei handelt es sich meist um archaische altarabische Wörter, die von den klassischen und postklassischen Wörterbüchern tradiert werden. Eine Entblößung der Wörter könnte sich aber zum Beispiel auch auf zeitgenössische oder dialektale Wörter beziehen. Nicht der gesamte klassische arabische Wortschatz dient in *as-Sāq* als Reflexionsschatz, sondern in erster Linie al-Firūzābādīs Wörterbuch *al-Qāmūs al-muḥīṭ*. Daraus wählt *as-Sāq* vor allem das Wortfeld ‚Frauen‘ aus, also Wörter, die sich in ihrer primären lexikalisierten oder in ihrer sekundären konnotativen Bedeutung auf Frauen beziehen. Auch wenn der Text gelegentlich eine lexikalische Vollständigkeit behauptet, so ist der präsentierte Wortschatz *immer* das Ergebnis von Selektion.
2. Die *Formen* der Entblößung sind in *as-Sāq* äußerst zahlreich. Zu den *philologisch-metasprachlichen* Formen der Entblößung zählen die Bedeutungsdefinition und Bedeutungskommentierung der Wörter sowie die Aufzählungen und die Indexikalisierung der Wörter. Zu den *poetisch-ästhetischen* Formen zählen klassische rhetorische Figuren, darunter vor allem *tawriya* (‚Doppelsinnwitz‘) und *taġnīs* (‚Paronomasie‘), aber auch die Onomatopoetika, die man mit Barthes als *writing aloud* beschreiben kann. Die Aufzählung von *mutarādif*- und *mutaġānis*-Wörtern lässt sich durch das von Jakobson beschriebene Äquivalenzprinzip und das von

aš-Šidyāq praktizierte Differenzprinzip als eine Spürbarmachung der poetischen Funktion der Sprache verstehen. Andere Formen können durch das von Šklovskij beschriebene Prinzip der Entautomatisierung analysiert werden, das die Wahrnehmung durch Abweichung und Erschwerung schärfen will, etwa durch die gehäufte Verwendung von opaken *garīb*-Wörtern. Weitere poetisch-ästhetische Verfahrensformen bestehen in typographischen Entblößungen in Listen oder Meditationen über lexikographische Artefakte. Die philologisch-metasprachlichen und poetisch-ästhetischen Formen gehen in *as-Sāq* fast immer ineinander über, wie man dies am besten im Fall des enumerativen *sağ* sehen kann, der eine didaktisch-epistemische und affektiv-ästhetische Funktion besitzt. In *as-Sāq* ist Enumeration die am häufigsten auftauchende und am vielfältigsten eingesetzte Verfahrensform der Entblößung der Wörter.

3. Die Wirkung der Entblößung in *as-Sāq* lässt sich grob in sechs *Funktionen* einteilen, nämlich in die sprachdidaktische, spracharchivarische, sprachwissenschaftliche, sprachkünstlerische, kulturgeschichtliche und gesellschafts- und kulturkritische Funktion. Die *sprachdidaktische* Funktion ist auf die Vermittlung von sprachlichem Wissen ausgerichtet und kann sich dabei, im Sinne von Didaktik als Lehrkunst, aus einem großen Fundus von philologischen wie ästhetischen Darstellungs- und Vermittlungsformen bedienen. Die Entblößung der Wörter kann aber auch eine *spracharchivarische* Funktion entfalten, die Wissen vor dem Vergessen bewahrt und es für die spätere Aktualisierung speichert. In diesem Sinne kommt ihr eine grundlegende, wenngleich auch in der Forschung häufig geringgeschätzte Rolle für das kulturelle Gedächtnis zu. Die *sprachwissenschaftliche* Funktion ist auf die Vermittlung von argumentativem bis spekulativem Wissen über die Sprache ausgerichtet. In dieser Funktion wird *as-Sāq* zu einer literarischen Erprobungsbühne für aš-Šidyāqs später publizierte Sprachwerke, stellt aber auch einen literarischen Echoraum für vormodernes und modernes Sprachdenken dar. Die *sprachkünstlerische* Funktion ist auf Unterhaltung und Wahrnehmung ausgerichtet. Indem *as-Sāq* eine große Bandbreite poetisch-ästhetischer Formen aufbietet und diese gezielt mit anderen Formen verbindet, durchdringt die sprachkünstlerische Funktion das ganze Werk, was oft zu einem hermeneutisch-ambigen Überangebot an Bedeutung führt: *as-Sāq* lässt sich fast durchweg gleichzeitig als sprachdidaktischer, sprachkünstlerischer und gesellschafts- und kulturkritischer Text lesen. Für die *kulturgeschichtliche* Funktion fungiert das Wort als Archivgut der Kulturgeschichte. Über das altarabische Wort und seine klassische Tradierung wird so vermeintlich das Wissen über die altarabische Kultur vermittelt. Dabei bleibt mitunter offen, wie ernst- oder spaßhaft diese kulturgeschichtliche Rekonstruktion im Text gemeint ist und wie rhetorisch bis spielerisch sie als Legitimations- oder Authentizitätsstrategie verwendet wird. Die *gesellschafts- und kulturkritische* Funktion entsteht in *as-Sāq*, indem der vormoderne Wortschatz in die zeitgenössische Moderne übersetzt wird und das Wissen um die alten Wörter und die alte Kultur eine neue Bedeutung für die

zeitgenössische Gesellschaft und Kultur erhält. Diese Funktion stand im Mittelpunkt meiner Arbeit. Sie operiert maßgeblich über die Selektion, Umwertung und Differenzierung von Wörtern und Wortbedeutungen.

4. Die *Ebenen*, auf denen die Entblößung stattfindet, sind oft an die Sprechinstanzen des Textes gebunden, nämlich an den Erzähler, den Protagonisten, die Protagonistin und den Autor, sie können aber auch von ihnen entkoppelt und den Wörtern selbst übertragen werden. In meiner Analyse habe ich die Sprechinstanzen getrennt, um die Charakteristika ihrer Entblößung herauszustellen. Im Zuge eines philologischen *Dédoublements* teilen alle drei Instanzen wesentliche Gemeinsamkeiten, allen voran die Beschäftigung mit den Wörtern der Frauen, unterscheiden sich aber in entscheidenden Details. Der Protagonist verhält sich zum Erzähler oft wie das naiv erlebende zum reflektiert erzählenden Ich. Während der unerfahrene Protagonist in den ersten beiden Junggesellenbüchern eher durch sein Irren und Wirren Wörter entblößt, erweist sich der souveräne Erzähler als großer Essayist der Wörter, wenn er dabei auch gelegentlich die Selbstkontrolle verliert. Der Protagonist verhält sich zur Protagonistin wie ein Lehrer, der von seiner Schülerin übertroffen wird. In den Dialogen der beiden letzten Ehebücher vermag sie seinen kanonisierten Abhandlungen über die Wörter subversive Entblößungen hinzuzufügen, wenngleich er durch die Ehedialoge immer (selbst-)kritischer wird. Der Autor agiert im Anhang distanziert von den Figuren, seine philologischen Entblößungen bilden allerdings den diskursiven Rahmen für die literarischen Entblößungen der Figuren im Text. Die Wörter aber beginnen überall dort selbst etwas zu entblößen, wo die textuellen Instanzen die Erklärungs- und Deutungshoheit über sie verlieren oder zumindest teilweise abgeben, etwa in den überlangen Wortlisten, in den unerklärten Wörtern, im unkontrolliert-affektiven Prosareim oder in offensichtlichen Widersprüchen und Leerstellen des Textes.
5. Die *Kritik* der Entblößung lässt sich durch die Wortfelder der Sichtbarmachung, der Verführung und der Provokation ausdeuten. Die *sichtbarmachende* Entblößung erfolgt in *as-Sāq* über die Zusammenstellung und Ausstellung der großen Anzahl von Wörtern der Frauen. Sie erfolgt auch über die Entdeckung verborgener Eigenschaften der Wortlaute oder von Nuancen der Wortbedeutungen. Die *verführende* Entblößung basiert auf dem Changieren zwischen einer erotischen Wortbedeutung, etwa der attraktiven Frau, und einem erotisierten Wortlaut, etwa dem Klang. Damit verbindet die Entblößung das Begehren nach den Frauen mit der Lust an den Wörtern der Frauen. Die Beziehung zur Sprache wird so der Beziehung zur Frau ähnlich, auch wenn ihr Fluchtpunkt eine vom konkreten sexuellen Begehren entkoppelte Lust an der Sprache ist. Die *provokative* Entblößung fordert den Leser einerseits durch die lexikalische Explizitheit heraus, wie sie ihn andererseits durch ihre lexikalische Opazität strapaziert: Wissen, Geduld und Aufnahmefähigkeit des Lesers werden auf den Prüfstand gestellt. In diesem Sinne entblößt *as-Sāq* nicht nur die Wörter, sondern die Wörter entblößen in *as-Sāq* auch den Leser. Genau diese sprachliche Widerspenstigkeit, aus der nach

Roland Barthes Schmerz oder Wollust folgen kann, zeichnet *as-Sāq* aus. Sie stürzt das Verhältnis des Lesers zu seiner Sprache, zu seiner Gesellschaft und zu seiner Kultur in eine Krise, die den Boden für eine umfassende Zeitkritik vorbereitet.

Was ist Kritik? Zeitkritik im Kontext

Diese Arbeit hat Zeitkritik als Gesellschafts- und Kulturkritik untersucht, nämlich als differenzierende und bewertende Betrachtung von Gemeinschaften und ihren sprachlichen und künstlerischen Produkten. Dabei überschneiden sich in *as-Sāq* Gesellschafts- und Kulturkritik immer wieder und lassen sich oft nicht trennscharf voneinander abgrenzen. Die gesellschaftliche Zeitkritik setzt sich mit einer Vielzahl von intersektionalen Gemeinschaften auseinander, die als Schnittmenge unterschiedlicher Identitätsachsen erkannt werden. So untersucht *as-Sāq* etwa europäisch-katholische Missionare in arabischen Ländern oder arabische Frauen der Unterschicht im ruralen Libanongebirge. Die kulturelle Zeitkritik untersucht ihre sprachlichen und künstlerischen Produkte, etwa die sprachlich schwachen arabischen Predigten der Missionare oder die affektiven Ausrufe libanesischer Dorffrauen.³ Die kleinste Gemeinschaft in *as-Sāq* ist die Ehegemeinschaft von al-Fāriyāq und al-Fāriyāqiya, die in den Ehe-dialogen ihre soziale und kulturelle Identität verhandeln.

Die Zeitkritik, so wie sie diese Arbeit in *as-Sāq* analysiert hat, besteht aus drei Komponenten, nämlich Instanzen, Gegenständen und Adressaten, und hat drei maßgebliche Wirkweisen, nämlich eine erzieherische, polemische und satirische. Die *Instanzen* der Kritik sind in der Regel der Erzähler, der Protagonist und die Protagonistin, die soziale und kulturelle Verhältnisse differenzieren und bewerten. Die sozialen und kulturellen Akteure der unterschiedlichen Gemeinschaften und ihr Verhalten und ihre Einstellung sind *Gegenstand* der Kritik. Die *erzieherische* Zeitkritik zielt auf eine Verhaltens- oder Einstellungsänderung ab, wie dies bei al-Fāriyāqs Kritik an der klösterlichen Askese der Fall ist, durch die der Mönch aus dem Kloster austritt.⁴ Im Extremfall der Kritik, nämlich der *polemischen* Zeitkritik, zielt diese nicht mehr auf eine erzieherische Verhaltens- und Einstellungsverbesserung, sondern vielmehr auf eine unbedingte Verhaltens- und Einstellungsverhinderung ab, wie es die polemische Fehlerliste in Bezug auf den philologischen Chauvinismus der europäischen Orientalisten anstrebt.⁵ In beiden Fällen sind die Figuren, die Gegenstand der Kritik sind, auch die *Adressaten* der Kritik – doch dies ist nicht immer der Fall. In der *satirischen* Zeitkritik rechnet der Erzähler-Autor nicht damit, dass die reichen Notabeln des Libanongebirges seine Kritik an ihrer Vaterrolle lesen und beherzigen. Seine überspitzte Darstellung der Missstände richtet sich also nicht an die vermeintlich reformunwilligen Notabeln, sondern vielmehr an gleichgesinnte reformorientierte Leser.⁶ Mit der satirischen Darstellung der rückständigen Elite

3 Vgl. *as-Sāq* 2.3.3: 62–64; *as-Sāq* 3.12.15: 324–326.

4 Vgl. *as-Sāq* 1.12.2–15: 176–188; vgl. dazu Kap. 5.1.

5 Vgl. *as-Sāq* 5.3.1–5.5.25: 428–480; vgl. dazu Kap. 6.4.

6 Vgl. *as-Sāq* 3.12.25: 248; vgl. dazu Kap. 4.3.

will die Zeitkritik die eigene Gemeinschaft unterhalten, die eigene Bereitschaft zur Veränderung bekräftigen und neue mögliche Vaterrollen erkunden. Die satirische Zeitkritik hat eine gemeinschaftsstiftende Funktion, indem sie der Unterhaltung, Bestätigung und Ausrichtung der eigenen Gemeinschaft dient. Darüber hinaus kann die satirische Zeitkritik aber auch als Mittel der Selbstpositionierung des Autors in der eigenen Gemeinschaft dienen, wie etwa die Darstellung von al-Fāriyāqs leiblicher Kritik, die ihn in seiner Gemeinschaft als exzentrischen Kritiker inszeniert.⁷ In diesem Sinne differenziert und bewertet die satirische Zeitkritik in *as-Sāq* Gesellschaft und Kultur, um eine neue Gemeinschaft zu stiften und sich in dieser Gemeinschaft selbst zu verorten.

Diese Studie versteht die Zeitkritik in *as-Sāq* als Produkt eines zeitgenössischen Habitus der Nahḍa-Akteure und einer individuellen Exzentrizität des Autors, wobei die materiellen Produktionsbedingungen von *as-Sāq* eine raumzeitlich begrenzte und relative Autonomie des Autors ermöglichen. Der zeitkritische Impetus, wie er in *as-Sāq* zu finden ist, lässt sich zunächst als ein Produkt der osmanischen Tanzīmāt-Reformen, der arabischen Erneuerungsbewegung der Nahḍa und der europäischen Zivilisierungs- und Kolonialisierungsbestrebungen verstehen. Innerhalb der unterschiedlichen Diskurse von Zivilisation und Fortschritt mit ihren Veränderungsforderungen und Erneuerungsstreben stellte das zeitkritische Raisonement für die neu entstehende, reformorientierte, bildungsnahe und urbane Mittelschicht der Nahḍa-Akteure eine sozial geteilte Handlungsform dar, mit der sie eine sozial geteilte Zeiterfahrung ausdrücken und verhandeln konnten. So bedienten sich viele und ideologisch unterschiedlich ausgerichtete Nahḍa-Akteure der Zeitkritik als Mittel zur Ausrichtung, Disziplinierung und Selbstvergewisserung der eigenen Gemeinschaft. Zugleich eigneten sie sich damit in einem bestimmten Umfang die europäische Kritik an der arabischen Gesellschaft und dem osmanischen Reich an und wandelten diese mit Modifizierungen in eine Selbstkritik um. Vor diesem Hintergrund lässt sich der Impuls zu einem zeitkritischen Raisonement nicht als Ausdruck der geistigen Mündigkeit einer Generation oder gar als Genialität eines Individuums verstehen, sondern vielmehr als Resultat eines sozial verinnerlichten generativen Prinzips in einem bestimmten sozialen Feld. Damit versteht meine Studie Zeitkritik als intellektuellen Habitus der Nahḍa-Akteure, mit dem die Subjekte soziale Normen, Werte und Praktiken im Umgang mit zeitgenössischen Transformationsprozessen (re-)produzieren.⁸

Diese habitualisierte Zeitkritik findet sich auch in *as-Sāq*, wird hier aber oft selbstironisch gebrochen oder idiosynkratisch übertrieben, so dass der Habitus nicht selten in Exzentrizität umschlägt. Mit seiner philologisch-polemischen und erotisch-erzieherischen Zeitkritik unterscheidet sich *as-Sāq* mitunter deutlich vom

⁷ Vgl. *as-Sāq* 1.18.3: 256; vgl. dazu Kap. 5.2.

⁸ Zum Habitus vgl. KRAIS/GEBAUER: *Habitus*, 31–60. An dieser Stelle wäre eine historisch-regionale Ausdifferenzierung von Zeitkritik als intellektueller Habitus interessant, die aber den Horizont dieser Studie übersteigt.

habitualisierten Kritikstil und Sprachgeschmack anderer Nahḍa-Akteure, wie die ablehnenden Reaktionen in zeitgenössischen Rezensionen belegen.⁹ Eine wichtige Rolle für die exzentrische Wirkung spielt die klassische arabische Sprache, die nicht nur Gegenstand der Zeitkritik ist, etwa in der Gelehrtsensatire, sondern die in Form der Entblößung der Wörter immer auch am *Vollzug* der Zeitkritik beteiligt ist. Als Reflexionsressource dient der reichhaltige Wortschatz der klassischen arabischen Sprache und als Kritikverfahren die Entblößung der Wörter. Die inhaltliche Ausrichtung des zeitkritischen Rasonnements wird allerdings nicht vom ‚Wesen‘ oder ‚Geist‘ der klassischen arabischen Sprache diktiert, auch wenn die Textinstanzen dies öfters glauben machen wollen,¹⁰ sondern ist das Produkt von Auswahl, Bewertung und Differenzierung der Wörter. Die Entblößung der Wörter aber *inszeniert*, frei mit Friedrich Nietzsche gesprochen, die Geburt der ‚modernen‘ arabischen Zeitkritik aus dem Geiste der klassischen arabischen Sprache.¹¹ Dahinter steht eine wechselseitige Legitimierung: Die klassisch anmutende Sprachbetrachtung macht den traditionellen Leser mit der neuartigen Zeitkritik vertraut und die modisch anmutende Zeitkritik macht den ‚modernen‘ Leser mit der klassischen Sprachbetrachtung vertraut. Zugleich ermöglichen aš-Šidyāqs fundierte Kenntnisse der arabischen Sprache und der arabisch-europäischen Gesellschaften und Kulturen eine neuartige Sprachbetrachtung und Zeitkritik, die im Wechselspiel ungewöhnliche sprachwissenschaftliche und zeitkritische Positionen herauskitzeln können, wie etwa das Wechselspiel im Ehedialog zwischen lexikalischen Kofferwörtern und ehelichen Treueschwüren zeigt.¹² Diese ungewöhnlichen Positionen im Text werden aber auch durch poetologische Spielräume sprachwissenschaftlicher und literarischer Textproduktion bedingt, etwa durch die enumerativen Exzesse der arabischen Lexikographie und durch das Kompositionsprinzip von Ernst und Spaß der arabischen Prosa.¹³ Daraus ergeben sich im Text *relative* Freiräume der Zeitkritik, die sich als exzentrisch *innerhalb* der Nahḍa-Bewegung beschreiben lassen, da sie die Gegenwart durchaus anders darstellen, fühlen und deuten als eine Vielzahl anderer zeitgenössischer Texte, zugleich aber zeitgenössische Diskurse von Zivilisation und Fortschritt reproduzieren und affirmieren.¹⁴ In diesem Sinne legt *as-Sāq* eine exzentrische arabische Lesart der ‚Moderne‘ im 19. Jahrhundert vor.

Dabei besitzen exzentrisch-subversive Gedanken oft einen diskursiv-affirmativen Unterbau oder Fluchtpunkt: aš-Šidyāqs radikale Philogynie bestätigt die im 19. Jahrhundert aufkommende arabische Homophobie. Sein exaltiertes Plädoyer für die sexuelle Erotik bedient sich einer zeitgenössischen protestantischen Polemik gegen die katholische Askese. Seine antikolonialistische Orientalismuskritik reproduziert

9 Vgl. Kap. 3.1, 4.4, 5.4. u. 6.4.

10 Vgl. dazu u. a. *as-Sāq* 3.5.8–21: 140–156; *as-Sāq* 3.12.24–25: 246–248.

11 Vgl. dazu u. a. Kap. 5.2, 6.2 u. 6.3.

12 Vgl. u. a. Kap. 4.4.

13 Vgl. u. a. Kap. 5.4 u. 6.3.

14 Vgl. u. a. Kap. 4.5 u. 5.5.

die klassische arabische Überlegenheitsbehauptung in Bezug auf die Sprache.¹⁵ In diesem Sinne ist *as-Sāq* also keine queer-feministische, postsäkular-sensibilisierte und postkolonial-dekonstruktivistische Lektüre der zeitgenössischen ‚Moderne‘. Solche Erwartungen an Text und Autor wären schlichtweg anachronistisch und würden die Sicht auf die Radikalität des Autors und Textes als Produkt und Produzent seiner Zeit verstellen. Denn *as-Sāq* ist innerhalb seiner Zeit ein *ausgefallener* Text, aber kein *aus seiner Zeit gefallener* Text.

Die relativen Freiräume von *as-Sāqs* Zeitkritik und Sprachbetrachtung lassen sich mit Stephen Sheehi jedoch auch als Effekt materieller und epistemologischer Veränderungen verstehen.¹⁶ Dabei möchte meine Zusammenfassung vor allem auf die veränderten Arbeits-, Mobilitäts- und Publikationsbedingungen hinweisen. So stehen dem Akteur der Nahḍa auf der einen Seite neue intellektuelle Produktionsmittel wie der Buchdruck zur Verfügung, auf der anderen Seite ist er auf Kapital, Technik und Institutionen angewiesen, um diese Produktionsmittel nutzen zu können.¹⁷ Durch seine Arbeit in westlichen missionarischen Netzwerken konnte aš-Šidyāq eine neue *Mobilität* in Anspruch nehmen, die ihm einen differenzierten Einblick in arabische und europäische Gesellschaften bot und für seine sprachdidaktischen Werke und religiösen Übersetzungen Publikationsmöglichkeiten zur Verfügung stellte. In Paris erfuhr er zwar einerseits öffentliche Anerkennung als Dichter, erhielt jedoch andererseits keinen Zugang zu den universitären Netzwerken und den damit verbundenen *Produktionsmitteln* wie etwa dem *Journal asiatique*.¹⁸ Damit kann *as-Sāq* als Produkt einer prekären Arbeits- und Lebenssituation verstanden werden, die im Text der Pechvogel al-Fāriyāq verkörpert. Allein durch das Kapital seines Herausgebers Rāfāʾil Kaḥlā, den institutionellen Anschluss seines Verlegers Benjamin Duprat und das drucktechnische Dispositiv von A. Perrault war es aš-Šidyāq jedoch möglich, mit *as-Sāq* eine raumzeitlich begrenzte *Autonomie* in Anspruch zu nehmen, nämlich das Werk als unzensierte und kompromisslose Zeitkritik der arabischen und europäischen Gemeinschaften darzustellen.¹⁹ Wie fragil diese Autonomie war, zeigt im Text die Angst des Erzähler-Autors vor Zensur und Kürzungen.²⁰ Im Vergleich mit al-Yāziḡīs *Risāla*, die von Mehren überformt wurde, wird jedoch *as-Sāqs* Sonderstellung deutlich.²¹ Die exzentrische Zeitkritik aš-Šidyāqs war nicht nur durch den Habitus der Nahḍa und den Freigeist aš-Šidyāqs möglich, sondern entstand wesentlich durch ein glückliches Zusammenwirken von Kapital, Institution und Technik. Diese Autonomie war allerdings zeitlich und geographisch beschränkt, wie der Werdegang *as-Sāqs*

15 Vgl. Kap. 4.3, 5.2 u. 6.4.

16 Vgl. SHEEHI: „Critical Theory of *al-Nahḍah*“.

17 Vgl. dazu u. a. AL-BAGDADI: „Print, Script and the Limits of Free-Thinking in Arabic Letters“; SHEEHI: „Critical Theory of *al-Nahḍah*“, 272–279.

18 Vgl. Kap. 2.2.

19 Vgl. HIEBEL: „Autonomie“.

20 Vgl. u. a. *as-Sāq* o.4.12: 28; *as-Sāq* 4.20.4: 312.

21 Vgl. Kap. 6.4.

zeigt. In Europa wurde das Werk bald von den philologischen Kreisen mehr oder minder totgeschwiegen, und unter der arabischen Leserschaft, die sich alsbald für junge und weibliche Leser öffnete, wurde der erotische Wortschatz problematisiert. Inwiefern *as-Sāq* mit seiner größtenteils satirischen Zeitkritik im 19. Jahrhundert also *de facto* gemeinschaftsstiftend wirken konnte, lässt sich aufgrund der dürftigen Quellenlage nicht genau sagen; in den heute bekannten Rezensionen wird der Autor von *as-Sāq* vielmehr als ein *enfant terrible* der Nahḍa dargestellt. Sicher lässt sich dagegen sagen, dass aš-Šidyāq keine Fortsetzung von *as-Sāq* verfasste und publizierte, obwohl er dies am Ende seines Werkes in Aussicht stellte.²² Auch publizierte er keine zweite Auflage von *as-Sāq* in seiner Istanbuler Ġawā'ib-Druckerei, wie er es mit vielen seiner anderen Werke tat. Die Gründe dafür können in fehlenden finanziellen Mitteln, Problemen mit der Zensur und religiös-moralischen oder gesellschaftlichen Bedenken gelegen haben.²³ In diesem Sinne ist *as-Sāq* das Ausnahmeprodukt einer raumzeitlich bedingten relativen künstlerischen und intellektuellen Autonomie des Autors, die den anderen Autoren der Nahḍa nur selten in gleichem Ausmaß zur Verfügung stand. Mit anderen Worten: In der Publikation von *as-Sāq* 1855 in Paris können wir das Aufblitzen einer möglichen Autor-Autonomie in der Nahḍa wahrnehmen.

Diese Studie hat die gesellschaftliche und kulturelle Zeitkritik in *as-Sāq* in Bezug auf die Themenkomplexe Geschlecht, Lust und Sprache untersucht, die eine wesentliche Rolle für *as-Sāq* spielen. Sie decken aber nicht das gesamte zeitkritische Potenzial des Textes ab, zu dem unter anderem die zeitkritische Betrachtung von Religion und Ökonomie zählt.²⁴ Bei keinen anderen Themenkomplexen ist jedoch die zeitkritische Betrachtung so eng mit der Sprachbetrachtung verbunden wie bei denen von Geschlecht und Lust.

Die zeitkritische Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex *Geschlecht* beginnt mit einer Kritik an den gesellschaftlichen Rollen und kulturellen Beschreibungen der Frau. *as-Sāq* fordert unter anderem eine umfangreiche Bildung für die Frau, die Aufhebung der Geschlechtertrennung und das Recht der Frau auf Scheidung. Ausgangspunkt dieser gesellschaftlichen Reformen muss aber ein radikaler männlicher Bewusstseinswandel sein, der die Frau nicht als unmündigen Gegenstand männlicher Kritik sieht, sondern als mündige Kritikerin des Mannes versteht. Der Text entwickelt die Idee einer kritischen Weiblichkeit, die die blinden Flecken des Mannes entblößt, die also die gesellschaftlichen und kulturellen Missstände der männlich geprägten arabischen Gegenwart des 19. Jahrhunderts aufdecken und beheben kann. Dieser Bewusstseinswandel bedingt eine neue Männlichkeit, die dem ‚neuen Mann‘ andere soziale Verhaltensrollen in der Ehe, Familie und Öffentlichkeit auferlegt und ermöglicht.

²² Vgl. *as-Sāq* 4.21.1: 406.

²³ Vgl. Kap. 2.2.

²⁴ Vgl. dazu u. a. *as-Sāq* 1.18.18–1.20.7: 270–318; *as-Sāq* 2.1.1–2.1.24; *as-Sāq* 4.12.1–4.12.12.

Die zeitkritische Betrachtung des Themenkomplexes der *Lust* beginnt mit einer Kritik an der asketischen Disziplinierung des Körpers. Die Kernforderung ist ein anderer Umgang des Menschen mit dem eigenen Körper, der sexuelle und sprachliche Lust erlaubt und ihre schöpferische Kraft persönlich und gesellschaftlich nutzbar macht. Sie beinhaltet die Forderung nach dem Recht der Eheleute, und damit explizit auch der Ehefrau, auf sexuelle Lusterfüllung innerhalb der Ehe. Der Text betont aber auch die epistemische und ästhetische Bedeutung der Lust an der Sprache. Im Vollzug der Lüste, der eine Lust- und Verlusterfahrung mit sich bringt, wird die Vorstellung von der Souveränität und Autonomie des ‚modernen‘ Subjekts in Frage gestellt. Die neue Leiblichkeit weist den Menschen darauf hin, dass er mal lustvoll, mal schmerzvoll auf das andere Geschlecht und die eigene Sprache angewiesen ist.

Die zeitkritische Untersuchung des Themenkomplexes *Sprache* beginnt mit der Forderung nach einer tiefergehenden Beschäftigung mit der Sprache. Ziel ist es, die epistemischen und ästhetischen Qualitäten und die kulturelle und gesellschaftliche Bedeutung der klassischen arabischen Sprache auszuloten und so die klassische Sprache als zukunftsweisendes Archiv verwenden zu können. Dabei wird problematisches Wortmaterial durchaus kritisiert und ausgeschlossen, häufiger aber umgewertet und so als Wortschatz tradiert und modernisiert. Mit dieser zukunftsphilologischen Lesart wendet sich der Text gegen eine als voreilig und oberflächlich empfundene Verurteilung der klassischen arabischen Sprache als unzivilisiert und unzeitgemäß. Gegenüber dem Überlegenheitsanspruch der europäischen Orientalistik verteidigt der Text mit entschiedener Schärfe die arabische Deutungshoheit über die klassische arabische Sprache. Die arabische Sprache gilt in *as-Sāq* damit als wichtigste Ressource und wichtigstes Werkzeug für die kulturelle und gesellschaftliche Selbstveränderung und Selbstbehauptung der arabischen Gemeinschaft.

Die entblößende Sprachbetrachtung wird vor allem durch Verfahren der *Auswahl, Umwertung und Differenzierung* zum Werkzeug der Zeitkritik. Der Text wählt aus der materialreichen Ressource der klassischen arabischen Sprache bestimmte Wörter aus; hierbei handelt es sich vor allem um die ‚Wörter der Frauen‘ aus al-Firūzābādīs *al-Qāmūs*. Er wählt Bedeutungen aus, die er entblößt, während er andere verschweigt, wie dies beim Ersatzwort *rağrāğā* der Fall ist: In der entblößten Bedeutung wird es in der Bedeutung ‚eine Frau, deren Körpermasse hin und her wackelt‘ verwendet,²⁵ in der verschwiegenen Bedeutung meint es „ein hin und her schwankendes Bataillon, das aufgrund seiner Masse sich hin und her bewegt“.²⁶ Nur in seltenen Fällen interessiert sich der Text für die historische Verwendung und Tradierung sowie die poetischen, religiösen und lexikographischen Belegstellen des Wortmaterials. Vielmehr praktiziert und radikalisiert aš-Šidyāq al-Firūzābādīs lexikographischen Zuschnitt, was zu einer Atomisierung der Wörter führt. Dadurch kann der Text die Wörter nach Belieben wie lose Perlen auf eine Kette aufziehen und aneinanderreihen und die Wörter somit rekontextualisieren, resemantisieren

25 Vgl. u. a. *as-Sāq* 3,5,19: 152; vgl. dazu Kap. 6,3.

26 «كَيْبَةُ رَجَاةٍ تَمُوجُ مِنْ كَثَرَتِهَا» *Lisān*, Bd. 3, 107.

und umwerten. In diesem Sinne ist es dem Text beispielsweise möglich, Wörter für hinterlistige Frauen aus einer misogynen Narration und Reflexion herauszulösen und in eine philogyne Narration und Reflexion einzubauen, die sie zu Wörtern für handlungsstarke Frauen resemantisiert und umwertet.²⁷ Dadurch erscheinen diese Wörter als zeitgemäß und zivilisiert, ja sogar als zukunftsweisend. Für diese Umwertung der Wörter bedarf die Enumeration immer einer rahmenden Narration oder Reflexion.

Die zeitgenössische Rezeption des Werkes diskutierte sehr kontrovers die *Auswahl* der Wörter, wie die Rezensionen zeigen. Einige Kritiker problematisierten die Auswahl der Synonyme und vielen galten die erotischen Wörter als unzivilisiert und unzeitgemäß, während andere die Vielfalt der Wortfelder und die Zusammenstellung der *qalb*- und *ibdāl*-Wörter lobten.²⁸ Die *Umwertung* der Wörter dagegen, die in dem Text stattfindet, wurde nicht diskutiert. Als Einziger bemerkte Emil Rödiger einen „fremdartigen modernen Anstrich“, der durch die Rekontextualisierung des klassischen Wortschatzes in der ‚modernen‘ Welt erzeugt wird. Die Rekontextualisierung, Resemantisierung und Umwertung vollziehen eine Verfremdung der klassischen arabischen Sprache, die die Beziehung des Lesers zu seiner Sprache in eine Krise stürzt. Sie führt dem Leser die Fremdheit der eigenen Sprache vor Augen, wie dies am *garīb*-Wort sichtbar wird, und belegt diese Fremdheit als Lust, als Verständnis für einen möglichen anderen Ausdeutungsprozess. Beabsichtigt ist eine Entautomatisierung und Dehabitualisierung, die die Sprache in ihrer möglichen Andersheit sichtbar macht. Frei nach Raḍwā ‘Āšūr entblößt das Werk die ‚mögliche Modernität‘ der klassischen arabischen Sprache.

Das wesentliche Moment dieser Auslotung von Möglichkeiten ist die Differenzierung, die sich aus *Pluralität*, *Volatilität* und *Leiblichkeit* speist. Denn statt nach großen und klaren Differenzen sucht *as-Sāq* nach den kleinen Unterschieden und feinen Nuancen. In scheinbar immer gleichen Wörtern, den Synonymen, findet der Text Unterschiede von Bedeutung und Gewicht. Im umfangreichen Wortschatz der klassischen arabischen Sprache und der akribischen arabischen Philologie findet der Text Material im Übermaß für die feinen Unterschiede: *as-Sāq* nutzt das *Pluralitätspotenzial* der klassischen arabischen Sprache. Statt für stabile und souveräne Differenzen interessiert sich *as-Sāq* für bewegliche und *volatile* Differenzen. Nicht die *Differenz*, sondern das *Differenzieren* steht im Mittelpunkt. Der Ehedialog bringt die Differenzen in Bewegung, ein Wort kann mal dieses, mal jenes bedeuten, sich je nach Situation und Sprecher unterscheiden. Der Text schöpft damit aus der Ambiguitätstoleranz der klassischen arabischen Kultur. Pluralität und Volatilität sind in *as-Sāq* an *Leiblichkeit* geknüpft, die sich im „Gepräge des Affectes“²⁹ der entblößten Wörter zeigt. Differenzierung ist hier nicht nur eine intellektuelle Praktik, sondern auch eine schmerzhaft bis lustvolle leibliche Erfahrung von Sprache. Statt in der

27 Vgl. *as-Sāq* 1.20.6: 316; vgl. dazu Kap. 4.2.

28 Vgl. Kap. 3.3.

29 FLEISCHER: „Über Thaālibi’s arabische Synonymik“, 7.

rationalen Gewissheit und Souveränität findet der Text einen Erkenntniswert in der leiblichen Unbeständigkeit und Vulnerabilität. Der Text nutzt die Sinnlichkeit des altarabischen Wortschatzes als Anreiz zur Differenzierung. In diesem Sinne versteht meine Arbeit Kritik in *as-Sāq* als ein volatil-leibliches Differenzieren.

Diese Unbedingtheit der Differenzierung findet sich nicht nur in *as-Sāq*, sondern prägt auch aš-Šidyāq Sprachdenken. In der Einleitung zu *Sirr* beschreibt er, wie ihn seine leibliche Leidenschaft für die *‘arabīya* dazu trieb, die opaken Geheimnisse der arabischen Sprache zu erkunden. Dabei entdeckt aš-Šidyāq, wie er es darstellt, die gemeinsame Urbedeutung aller arabischen Verben.

ثم إني ذكرت آفا أن >معنى < القطع وإخوانه أكثر > معاني < الكلام [العربي] تداولاً واستيفالاً. وأقول الآن: إن كل فعل في الغالب يستلزم >معنى < القطع إما حقيقة أو مجازاً.³⁰

Wie ich schon erwähnt habe, zählt [die Bedeutung] ‚Schneiden‘ und Sinnverwandtes zu den [Bedeutungen], die am häufigsten in der [arabischen] Rede vorkommen und verwendet werden. Ich behaupte sogar: Höchstwahrscheinlich bedarf jedes Verb [der Bedeutung von] ‚Schneiden‘, sei es im direkten oder im übertragenen Sinn.

Nimmt man diesen Befund ernst und denkt ihn essayistisch weiter, kann man mit aš-Šidyāq die Geburt der arabischen Wörter aus dem Geiste der Differenzierung reklamieren: Alle Verben beschäftigen sich mit dem Schneiden, Trennen, Unterteilen, also mit dem Unterscheiden. Die arabischen Wörter zu entblößen bedeutet, ihre epistemologische Unterscheidungskraft herauszuschälen. Für Roland Barthes liegt im Riss, im Schnitt, in der Spalte das Potenzial für Schmerz und Wollust. Die Wollust treibt die behagliche Souveränität des Subjekts in eine Krise und stellt damit das Verhältnis zur Sprache, Gesellschaft und Kultur radikal auf den Prüfstand.³¹ *as-Sāq* liest die klassische arabische Sprache als eine Befähigung zur Differenzierung, als eine schmerzvolle bis wollüstige Kunst des Unterscheidens. In diesem Sinne ist der Protagonist al-Fāriyāq durch seinen Namen ‚jemand, der unterscheidet‘ (*fāriq*) und dadurch kritisiert. Daraus ergibt sich eine weitere mögliche Interpretation des Titels: *In Lust und Pein. Was es bedeutet, der Kritiker zu sein.*

Entblößung der Wörter im 21. Jahrhundert: Grass und Ḥūrī

Der deutsche Schriftsteller Günter Grass (1927–2015) veröffentlichte 2010 sein Werk *Grimms Wörter. Eine Liebeserklärung*.³² Darin erzählt Grass von den Brüdern Jacob (1785–1863) und Wilhelm Grimm (1786–1859) und ihrer Arbeit am *Deutschen Wörterbuch*, dessen erster Band 1838 erschien. Dieses Wörterbuch stellt nicht nur einen

30 AŠ-ŠIDYĀQ: „Sirr“ (2006), 130; Hinzufügungen in spitzen Klammern vom Herausgeber al-Maṭwī, in eckigen Klammern von mir. Zugleich bezeichneten diese Wörter aber auch häufig ihr Gegenteil, nämlich ‚zusammenfügen‘, was nach Diab-Duranton die Bedeutung der Doppelsinnwörter für aš-Šidyāqs Sprachdenken herausstellt, vgl. DIAB-DURANTON: *Substitution et créativité lexicales*, 132–136.

31 Vgl. BARTHES: *Die Lust am Text*, 14–16, 23–24.

32 Ich danke Dirk Hartwig für den Hinweis auf dieses Werk.

Meilenstein der deutschen Philologie des 19. Jahrhunderts dar, sondern ist auch, wie der Verleger Georg Andreas Reimer (1776–1842) schrieb, „ein so entsprechendes Unternehmen für die Zeit gewaltigen nationalen Aufschwungs“.³³ Es enthält viele deutsche *garīb*-Wörter, die Jacob Grimm mit dem schönen Begriff „Sprachdenkmäler“³⁴ bezeichnete.

Die Erzählung von der Entstehung und dem Wortschatz des *Deutschen Wörterbuchs* verbindet Grass mit autobiographischen Skizzen über sein literarisches und politisches Leben und Wirken. Im ersten Kapitel zum Buchstaben A klopft der Sozialdemokrat Grass etwa die ‚Arbeit‘ bei den Grimms ab, findet ‚Arbeiterin‘ und ‚Arbeitslohn‘, nicht aber die ‚Arbeiterfrau‘, und räsoniert über das Fehlen von ‚Asyl‘. Die Besonderheit von *Grimms Wörter* liegt in der Mischung aus der historischen *Narration* der Grimm’schen Philologie, der autobiographischen und zeitgeschichtlichen *Reflexion* über die Bundesrepublik Deutschland und der *Enumeration* der Sprachdenkmäler, die der Schriftsteller durchkaut, abhört, anfasst. In seinen literarischen Listen finden sich Wörter wie ‚Alfanzer‘ (‚Betrüger‘, ‚Arschkriecher‘), ‚dwatsch‘ (‚tollpatschig‘, ‚dumm‘) oder ‚dada‘ (‚Laut der Gänse‘, ‚Hund‘, ‚roher Mensch‘), während er in seinen philologischen Sprachbetrachtungen der Fremdheit in heute noch geläufigen Wörtern wie ‚ach‘ nachhorcht.³⁵ Als Wortkünstler interessiert sich Grass für die ästhetische, epistemische und epistemologische Arbeit der Grimms,

die wortvernarrt Wörter klauben, Silben zählen, die Sprache nach ihrem Herkommen befragen, Lautverschiebungen nachschmecken, verdeckten Doppelsinn *entblößen*, Entschlafenes wachküssen, von altehrwürdigen Sprachdenkmälern den Staub wegwedeln und später als Wortschnüffler um jeden Buchstaben und besonders pingelig um anlautende Vokale besorgt sein werden. Ihre heillose Sucht und selbstverordnete Fron.³⁶

Mit Grass’ Werk mag aš-Šidyāqs Werk für den deutschen Leser an *Andersartigkeit* verlieren, gerade weil es ihm die *Fremdheit* in der deutschen Sprache spürbar macht.

Im Jahr 2014 hat der libanesische Schriftsteller Ilyās Ḥūrī (geb. 1948) in der Zeitschrift *Mağallat ad-dirāsāt al-filasīnīya* (Zeitschrift der palästinensischen Studien) einen außergewöhnlichen Essay mit dem Titel „Nūn al-insān“ (Der Buchstabe *n* des Menschen) veröffentlicht. Darin reflektiert Ḥūrī ausgehend vom Buchstaben *nūn* über Wörter mit einem oder mehreren *nūns* und damit über die Menschlichkeit in der Welt.

تنحني هذه الرسوم والكلمات لحرف النون، فالنون وعاء كلمة إنسان (ا ن س ا ن)، والإنسان تحتويه نونان، لذا كان الإنسان مثني مذ كان. فكلمة إنسان تُضمّر المثني وتُعلن المفرد، لأنها تدل على الذكر والأنثى.³⁷

33 GRASS: *Grimms Wörter*, 100.

34 GRASS: *Grimms Wörter*, 21.

35 GRASS: *Grimms Wörter*, 20–21 (ach), 25 (alfanz), 129 (dwatsch, dada).

36 GRASS: *Grimms Wörter*, 11; meine Hervorhebung.

37 ḤŪRĪ: „Nūn al-insān“, 29.

Diese Zeichnungen und Worte beugen sich über das *nūn*. Denn das *nūn* [ن] ist ein Gefäß für das Wort Mensch (*insān*). Den Menschen umfassen zwei *nūns*, deshalb ist der Mensch seit Anbeginn ein Dual. So beinhaltet das Wort *insān* eine Zweierheit und steht doch im Singular, weil es auf das Männliche und auf das Weibliche hinweist.

Wie der Text bereits einräumt, steht *insān* keineswegs im Dual, auch wenn *ins* ‚Mensch‘ bedeutet und *ān* den Dual im Nominativ anzeigt. Es handelt sich hier bei *insān* um eine künstlerisch-kreative Wortentblößung ähnlich wie bei aš-Šidyāqs Lektüre von *nikāḥ*. Sie verweist auf die Dualität des Geschlechts, auf die Angewiesenheit eines Menschen auf einen anderen Menschen – denn Menschlichkeit definiert sich nur im Bezug zu einem anderen Menschen.

Dies ist nur der Beginn von Ḥūrīs kurzem, aber tiefsinnigem Essay, der über das *nūn* in *Filastīn* (‚Palästina‘) reflektiert, über das rote *nūn* von *naṣārī* (‚Christ‘), das der sogenannte Islamische Staat als Drohung auf die Häuser der Christen in Mosul schrieb, und das *nūn* in Ibn Manẓūrs Wörterbuch *Lisān al-‘arab* (Zunge der Araber), deren zahlreiche Wortbedeutungen von *nūn* und *nūna* er auflistet.³⁸ Diese Form des philologischen und literarischen und daher gesellschafts- und kulturkritischen Essays nutzt einen Buchstaben als Bühne für die Vermessung der Menschlichkeit der Welt.

Dem Essay beigelegt sind die kalligraphischen Zeichnungen des palästinensischen Künstlers Kamāl Bullāṭa (geb. 1942) im *ḥarfīya*-Stil, der Buchstabenkalligraphie zu moderner Kunst macht. Sie verschieben den Fokus von der Wortbedeutung zum Zeichenkörper, entblößen den Buchstaben als Form, Farbe und Klang, als lexikographisches Artefakt, wie Barthes sagt. So ist es auch kein Zufall, dass auch *Grimms Wörter* von Buchstabenillustrationen von Grass begleitet sind, die das Heraustreten des Zeichenkörpers aus den Wörterfluten in Szene setzen.

Grass und Ḥūrī, so möchte ich meine Arbeit abschließen, praktizieren im 21. Jahrhundert eine Entblößung der Wörter, wie sie aš-Šidyāq im 19. Jahrhundert praktizierte und vor ihnen viele andere in der arabischen Literatur und auch in anderen Literaturen. Im philologisch interessierten und künstlerisch geöffneten Text werden so die Wörter zu lexikographischen Artefakten und Sprachdenkmälern, die in den historischen Diskursen ihrer Zeit eine spielerische bis ernste Zeitkritik inszenieren.

38 Vgl. ḤŪRĪ: „Nūn al-insān“, 30–33, 35–37.

Anhang

Quellen

Abkürzungen der Zeitschriften

- AHR *American Historical Review*
AIEO *Annales de l'Institut d'études orientales*
AMEL *Arabic and Middle Eastern Literatures*
APC *Annales de philosophie chrétienne*
BSOAS *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
IC *Islamic Culture. An English Quarterly*
ICMR *Islam and Christian-Muslim Relations*
IJMES *International Journal of Middle Eastern Studies*
JA *Journal asiatique*
JAIS *Journal of Arabic and Islamic Studies*
JAL *Journal of Arabic Literature*
JECS *Journal of Eastern Christian Studies*
JESHO *Journal of Economic and Social History of the Orient*
JSAI *Jerusalem Studies of Arabic and Islam*
JSS *Journals of Semitic Studies*
MEL *Middle Eastern Literatures*
MIT-EJMES *The Massachusetts Institute of Technology - Electronic Journal of Middle East Studies*
MLQ *Modern Language Quarterly*
PMLA *Publications of the Modern Language Association of America*
ZAL *Zeitschrift für arabische Linguistik*
ZDMG *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft*

Kurztitel der Wörterbücher und Thesauri

<i>Aqrab al-mawārid</i>	AŠ-SARTŪNĪ: <i>Aqrab al-mawārid fī fuṣaḥ al-‘arabīya wa-š-šawārid</i> (1889–1893)
<i>Arabic-English Lexicon</i>	LANE: <i>An Arabic-English Lexicon, Derived from the Best and Most Copious Eastern Sources</i> (1863–1893)
<i>Arabic-English Vocabulary</i>	SPIRO: <i>Arabic-English Vocabulary of the Colloquial Arabic of Egypt</i> (1895)
<i>Arabisches Wörterbuch</i>	WEHR: <i>Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch</i> (1952)
<i>Bāb</i>	FARḤĀT: <i>Bāb al-i-rāb ‘an luḡat al-a-rāb</i> (1718)
<i>Dictionnaire arabe-français</i>	KAZIMIRSKI: <i>Dictionnaire arabe-français</i> (1860)
<i>Fiqh al-luġa</i>	AT-TA‘ĀLIBĪ: <i>Fiqh al-luġa wa-sirr al-‘arabīya</i> (10./11. Jhd.)
<i>al-Ġarīb al-muṣannaf</i>	ABŪ ‘UBAYD: <i>al-Ġarīb al-muṣannaf</i> (8./9. Jhd.)
<i>Iḥkām</i>	FARḤĀT: <i>Iḥkām bāb al-i-rāb ‘an luḡat al-a-rāb</i> (1718/1849)
<i>Lisān al-‘arab</i>	IBN MANZŪR: <i>Lisān al-‘arab</i> (13./14. Jhd.)
<i>al-Muḥaṣṣaṣ</i>	IBN SĪDA: <i>al-Muḥaṣṣaṣ</i> (11. Jhd.)
<i>Muḥīṭ al-muḥīṭ</i>	AL-BUSTĀNĪ, BUṬRUS: <i>Muḥīṭ al-muḥīṭ. Ay qāmūs muṭawwal li-l-luġa al-‘arabīya</i> (1867–1870)
<i>al-Munġid</i>	<i>al-Munġid fī al-luġa al-‘arabīya al-mu‘āšira</i> (2000)
<i>Noms des vêtements</i>	DOZY: <i>Dictionnaire détaillé de noms des vêtements chez les Arabes</i> (1845)
<i>Nuġ‘at ar-rā‘id</i>	AL-YĀZIĠĪ, Ibrāhīm: <i>Nuġ‘at ar-rā‘id wa-šir‘at al-wārid fī al-mutarādif wa-l-mutawārid</i> (1904)
<i>al-Qāmūs</i>	AL-FĪRŪZĀBĀDĪ: <i>al-Qāmūs al-muḥīṭ wa-l-qābūs al-wasīṭ</i> (1357–1388)
<i>Qāmūs al-mutarādifāt</i>	NAḤLA: <i>Qāmūs al-mutarādifāt wa-l-mutaġānisāt</i> (1957)
<i>Quṭr al-muḥīṭ</i>	AL-BUSTĀNĪ, BUṬRUS: <i>Quṭr al-muḥīṭ</i> (1869)
<i>Tāġ al-‘arūs</i>	AZ-ZABĪDĪ: <i>Tāġ al-‘arūs min ġawāhir al-qāmūs</i> (1760–1774)
WKAS	<i>Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache</i> (1970–2009)

Bibliographie

Vorbemerkung: In der Bibliographie werden die Erstausgaben insbesondere der Werke aus dem 19. Jahrhundert in eckigen Klammern genannt, soweit mir die Daten bekannt sind.

- ‘ABBĀS, Ihsān: *Fann as-sīra* [Fann as-sīra]. Beirut: Dār at-Taqāfa, 1967² [1956].
- ‘ABBŪD, Mārūn: *Ṣaqr Lubnān. Baḥṭ fī an-naḥḍa al-adabiya al-ḥadiṭa wa-rağuliḥ al-awwal Aḥmad Fāris aš-Šidyāq* [Ṣaqr Lubnān]. Beirut: Dār al-Makšūf, 1950.
- : *Ġudud wa-qudamā’. Dirāsāt wa-naqd wa-munāqaṣāt* [Ġudud wa-qudamā’]. Beirut: Dār at-Taqāfa, 1980⁵ [1954].
- ‘ABDADDĀYIM, Yaḥyā Ibrāhīm: *at-Tarğama ad-dātiya fī al-adab al-‘arabī al-ḥadiṭ* [at-Tarğama ad-dātiya]. Kairo: Maktabat an-Naḥḍa al-Miṣriya, 1975.
- ABU-MANNEH, Butrus: „Shidyāq, al-Ḥawā’ib and the Call for Modernity in the Ottoman Lands“ [„Shidyāq, al-Ḥawā’ib“], in: Gisela Procházka-Eisl, Martin Strohmeier (Hrsg.): *The Economy as an Issue in the Middle Eastern Press*. Münster: LIT, 2008, 15–24.
- ABŪ ‘UBAYD AL-QĀSIM IBN SALLĀM: *al-Ġarīb al-muṣannaf* [al-Ġarīb al-muṣannaf], hrsg. v. Nazār Muṣṭafā al-Bāz. Riad: Maktabat Nazār Muṣṭafā al-Bāz, 1997.
- ABU-‘UKSA, Wael: *Freedom in the Arab World. Concepts and Ideologies in Arabic Thought in the Nineteenth Century* [Freedom in the Arab World]. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- ACZEL, Richard: „Intertextualität und Intertextualitätstheorien“ [„Intertextualität“], in: Ansgar Nünning (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart: Metzler, 2013³ [1998], 349–351.
- AD-DALI, Mohammed Sabri: „Un regard égyptien sur Silvestre de Sacy. L’expérience parisienne de Rifā‘ah At-Taṭāwī“ [„Un regard égyptien“], in: Michel Espagne, Nora Lafi, Pascal Rabault-Feuerhahn (Hrsg.): *Silvestre de Sacy. Le projet européen d’une science orientaliste*. Paris: Les éditions du CERF, 2014, 103–114.
- ‘AKKĀWĪ, Riḥāb, al-: *al-Fāriyāq. Aḥmad Fāris aš-Šidyāq* [al-Fāriyāq]. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2003.
- AL-AZMEH, Aziz: „Rhetoric For the Senses. A Consideration of Muslim Paradise Narratives“ [„Rhetoric For the Senses“], in: *JAL* 26 (1995), 215–231.
- AL-BAGDADI, Nadia: „The Cultural Function of Fiction: From the Bible to Libertine Literature. Historical Criticism and Social Critique in Aḥmad Fāris al-Šidyāq“ [„Cultural Function“], in: *Arabica* 46.3 (1999), 375–401.
- : „Print, Script and the Limits of Free-Thinking in Arabic Letters of the 19th Century. The Case of al-Shidyāq“ [„Print, Script and the Limits of Free-Thinking in Arabic Letters“], in: *Al-Abḥath* 48/49 (2000/2001), 99–122.
- : *Vorgestellte Öffentlichkeit. Zur Genese moderner Prosa in Ägypten, 1860–1908* [Vorgestellte Öffentlichkeit]. Wiesbaden: Reichert, 2010.
- : „Eros und Etikette – Reflexionen zum Bann eines zentralen Themas im arabischen 19. Jahrhundert“ [„Eros und Etikette“], in: Bettina Dennerlein, Elke Frietsch, Therese Steffen (Hrsg.): *Verschleierter Orient – entschleierter Okzident? (Un-)Sichtbarkeit in Politik, Recht, Kunst und Kultur seit dem 19. Jahrhundert*. München: Fink, 2012, 117–135.

- Algemeene Konst- en Letterbode* [*Konst- en Letterbode*] 19 (12.5.1855). <http://books.google.de/books?id=e0PmAAAAMAAJ&pg=PA151&dq=chidiac+faris&hl=de&sa=X&ei=TKP1T-S7B46Tswa84M3oBQ&ved=0CE4Q6AEwBjgU#v=onepage&q=chidiac%20faris&f=false> (Stand: 20.8.2018).
- AL-GHAZĀLĪ, Abū Hāmid: siehe ĠAZĀLĪ, Abū Hāmid al-.
- ALI, Abdul Sahib Mehdi: „Compound“ [„Compound“], in: Kees Versteegh (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 1. Leiden: Brill, 2006, 451–455.
- ALLEN, Roger: „The Post-Classical Period: Parameters and Preliminaries“ [„Post-Classical Period“], in: Ders., D. S. Richards (Hrsg.): *The Arabic Literature in the Post-Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 1–21.
- AL-MUSAWI, Muhsin J.: *The Medieval Islamic Republic of Letters. Arabic Knowledge Construction* [*Medieval Islamic Republic of Letters*]. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2015.
- AL NEIMI, Salwa: *Honigkuss* [*Honigkuss*], übers. v. Doris Kiliyas. Hamburg: Hoffmann und Campe, 2008 [orig.: Salwā an-Nu‘aymī: *Burhān al-‘asal*. Beirut: Riyāḍ ar-Rayyis, 2007].
- ALWAN, Mohamed Bakir: *Ahmad Fāris ash-Shidyāq and the West* [*ash-Shidyāq*]. Dissertation, Indiana University, 1971.
- AMEUNEY, Antonius: „To my English Friends“ [„To my English Friends“], in: Fāris aš-Šidyāq: *Qaṣā’id*. London: o. V., 1857, [9–10].
- ANBARI, Mohamed Walid: *Streitfragen über die Zeugung, Nachkommenschaft und den Geschlechtsverkehr. Verfaßt von ‘Īsā ibn Māssah* [*Streitfragen über die Zeugung*], hrsg., übers. u. komment. v. Mohamed Walid Anbari. Dissertation, Universität Erlangen-Nürnberg, 1971.
- ANDERMANN, Kerstin: „Hermann Schmitz – Leiblichkeit als kommunikatives Selbst- und Weltverhältnis“ [„Hermann Schmitz – Leiblichkeit“], in: Emmanuel Alloa, Thomas Bedorf, Christian Grüny, Tobias Nikolaus Klaas (Hrsg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2012, 130–145.
- ANISHCHENKOVA, Valerie: *Autobiographical Identities in Contemporary Arab Culture* [*Autobiographical Identities*]. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- ANTOON, Sinan: *The Poetics of the Obscene in Premodern Arabic Poetry. Ibn al-Ḥajjāj and Sukhf* [*The Poetics of the Obscene*]. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- ANTOR, Heinz: „Unbestimmtheit, literarische“ [„Unbestimmtheit“], in: Ansgar Nünning (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart: Metzler, 2013⁵ [1998], 775.
- ARAZI, A.; BEN-ŠHAMMAY, H.: „Risāla“ [„Risāla“], in: *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Bd. 8. Leiden: Brill, 1995, 532–539.
- ARBERRY, A. J.: „Fresh Light on Ahmad Faris al-Shidyāq“ [„Fresh Light“], in: *IC* 26.1 (1952), 155–168.
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITH, Gareth; TIFFIN, Helen: *The Empire Writes Back* [*The Empire Writes Back*]. London: Routledge, 2002² [1989].
- ASHOUR, Raḍwa: siehe ‘ĀŠŪR, Raḍwā.
- ASSMANN, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* [*Erinnerungsräume*]. München: Beck, 2010⁵ [1999].
- ASSMANN, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* [*Das kulturelle Gedächtnis*]. München: Beck, 1997.

- ‘ĀSŪR, Raḍwā: *al-Ḥadāṭa al-mumkina. aš-Šidyāq wa-s-Sāq ‘alā as-sāq. ar-Riwāya al-ūlā fī al-adab al-‘arabī al-ḥadīṭ* [*al-Ḥadāṭa al-mumkina*]. Kairo: Dār aš-Šurūq, 2009.
- [= ASHOUR, Raḍwā]; BERRADA, Mohammed; GHAZOU, Ferial J.; RACHID, Amina: „Introduction“ [„Introduction“], in: Raḍwā Ashour, Ferial J. Ghazoul, Hasna Reda-Mekdashī (Hrsg.): *Arab Women Writers. A Critical Reference Guide, 1873–1999*, Kairo: The American University in Cairo Press, 2008, 1–12.
- ‘ATTAR, Hasan al-: „From ‘Maqama of the French““ [„‘Maqama of the French““], übers. v. Shaden Tageldin, in: Tarek El-Ariss (Hrsg.): *The Arab Renaissance. A Bilingual Reader of the Nahda*. New York: The Modern Language Association of America, 2018, 119–124 [orig.: Ġalāladdīn as-Suyūṭī, Ḥasan al-‘Aṭṭār: *Hāḍihi al-maqāmāt as-suyūṭīya [...] wa-hāḍihi maqāmāt al-adīb ar-raʿīs aš-šayḥ Ḥasan al-‘Aṭṭār*, hrsg. v. Šālīḥ al-Yāfī. [Kairo: o.J.], 1858/1859, 91–96].
- Augsburger Postzeitung 96 (11.4.1858). <https://books.google.de/books?id=QftDAAAacAAJ&pg=PT62-8&dq=faris+chidiac&hl=de&sa=X&ei=TTnoT-L-NYiZsgaJt4moBQ#v=onepage&q=malta&f=false> (Stand: 20.8.2018).
- AUJI, Hala: *Printing Arab Modernity. Book Culture and the American Press in Nineteenth-Century Beirut* [*Printing Arab Modernity*]. Leiden: Brill, 2016.
- : „Early Representations of Nudity in the Ottoman Press. A Look at Nineteenth-Century Ottoman and Arabic Erotic Literature“ [„Early Representations of Nudity in the Ottoman Press“], in: Octavian Esanu (Hrsg.): *Art, Awakening, and Modernity in the Middle East. The Arab Nude*. New York: Routledge, 2018, 44–68.
- ‘AWAD, Luwīs: *Tāriḥ al-fikr al-miṣrī al-ḥadīṭ. al-Ḥalfiya at-tāriḥiya* [*Tāriḥ al-fikr al-miṣrī*]. Kairo: Dār al-Hilāl, 1994.
- AYALON, Ami: „Hassun and Shidyāq. Pencraft and Survival in Mid-Nineteenth-Century Istanbul“ [„Hassun and Shidyāq“], in: Jane L. Warner (Hrsg.): *Cultural Horizons. A Festschrift in Honor of Talat S. Halman*. Syracuse: Syracuse University Press, 2001, 59–68.
- : *The Arabic Print Revolution. Cultural Production and Mass Readership* [*The Arabic Print Revolution*]. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- ‘ĀYID, Aḥmad; IBN MURĀD, Ibrāhīm (Hrsg.): *Fī al-mu‘ğamīya al-‘arabīya al-mu‘āšira. Aḥmad Fāris aš-Šidyāq wa-Buṭrus al-Bustānī wa-Rīnḥārd Dūzī* [*Fī al-mu‘ğamīya al-‘arabīya*]. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1987, 155–180.
- AYOUB, Georgine: „Parier sur la langue“ [„Parier sur la langue“], in: Boutros Hallaq, Heidi Toelle (Hrsg.): *Histoire de la littérature arabe moderne*, Bd. 1: 1800–1945. Arles: Actes Sud, 2007, 287–330.
- BAALBAKI, Rāmzī: siehe BA‘ALBAKKĪ, Rāmzī.
- BA‘ALBAKKĪ, Rāmzī: „Nazariyat aš-Šidyāq al-ištiqāqīya. Uṣūluḥā wa-taqwīmuḥā wa-‘arḍuḥā ‘alā al-mu‘ğamīya as-sāmīya al-muqārana“ [„Nazariyat aš-Šidyāq al-ištiqāqīya“], in: Aḥmad ‘Āyid, Ibrāhīm ibn Murād (Hrsg.): *Fī al-mu‘ğamīya al-‘arabīya al-mu‘āšira. Aḥmad Fāris aš-Šidyāq wa-Buṭrus al-Bustānī wa-Rīnḥārd Dūzī*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1987, 27–65.
- [= BAALBAKI, Rāmzī]: *The Arabic Lexicographical Tradition. From the 2nd/8th to the 12th/18th Century* [*Arabic Lexicographical Tradition*]. Leiden: Brill, 2014.

- BACHTIN, Michail M.: „Das Wort im Roman“ [„Das Wort im Roman“], in: Ders.: *Die Ästhetik des Wortes*, hrsg. v. Rainer Grübel, übers. v. Rainer Grübel, Sabine Reese. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, 154–300 [orig.: „Slovo v romane“, in: *Voprosy literatury i èstetiki* (1975), 72–233].
- BALDICK, Chris: „Intrusive Narrator“ [„Intrusive Narrator“], in: Ders.: *The Oxford Dictionary of Literary Terms*. Oxford: Oxford University Press, 2008, 172.
- BARON, Beth: *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender, and Politics [Egypt as a Woman]*. Berkley: University of California Press, 2005.
- BÄRT, Rūlān: siehe BARTHES, Roland.
- BARTHES, Roland: „Literature and Metalanguage“ [„Literature and Metalanguage“], in: Roland Barthes: *Critical Essays*, übers. v. Richard Howard. Evanston: Northwestern University Press, 1972, 97–98 [orig.: „Littérature et méta-langage“, in: Ders.: *Essais critiques*. Paris: Seuil, 1959, 106–107].
- : *Le plaisir du texte [Le plaisir du texte]*. Paris: Seuil, 1973.
- [= BÄRT, Rūlān]: *Ladḍat an-naṣṣ [Ladḍat an-naṣṣ]*, übers. v. Muṣṭafā ‘Ayyāṣī. Aleppo: Markaz al-Inmā’ al-Ḥaḍārī, 1992 [orig.: *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil, 1973].
- : *Die Lust am Text [Die Lust am Text]*, hrsg., übers. u. komment. v. Ottmar Ette. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010 [orig.: *Le plaisir du texte*. Paris: Seuil, 1973].
- BASHKIN, Orith: „Journeys between Civility and Wilderness: Debates on Civilization and Emotions in the Arab Middle East, 1861–1939“ [„Debates on Civilization and Emotions“], in: Margrit Pernau et al. (Hrsg.): *Civilizing Emotions. Concepts in Nineteenth Century Asia and Europe*. Oxford: Oxford University Press, 2015, 126–145.
- BAUER, Thomas: „Ka’b ibn Zuhayr“ [„Ka’b ibn Zuhayr“], in: Julia Scott Meisami, Paul Starkey (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd. 2. London: Routledge, 1998, 420–421.
- : *Liebe und Liebesdichtung in der arabischen Welt des 9. und 10. Jahrhunderts. Eine literatur- und mentalitätsgeschichtliche Studie des arabischen Ġazal [Liebe und Liebesdichtung]*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- : „Die *badi’iyya* des Nāṣif al-Yāziġi und das Problem der spätoomanischen arabischen Literatur“ [„al-Yāziġi“], in: Angelika Neuwirth, Christian Islebe (Hrsg.): *Reflections on Reflections. Near Eastern Writers Reading Literature*. Wiesbaden: Reichert, 2006, 49–118.
- : *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams [Die Kultur der Ambiguität]*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- BAWARDI, Basilius; ZACHS, Fruma: „Between ‘*Adab al-Riḥlāt* and ‘Geo-literature’: The Constructive Narrative Fiction of Salīm al-Bustānī“ [„Between ‘*Adab al-Riḥlāt* and ‘Geo-literature’“], in: *MEL* 10.3 (2007), 203–217.
- BAYḌŪN, Aḥmad: *Kalamun. Min mufradāt al-luġa ilā murakkabāt at-ṭaqāfa [Kalamun]*. Beirut: Dār al-Ġadīd, 1997.
- BEAUVOIR, Simone de: *Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau [Das andere Geschlecht]*, übers. v. Uli Aumüller, Grete Osterwald. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 2000 [orig.: *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard, 1949].
- BECHRAOUI, Mohamed-Fadhel: „La Grammaire française à l’usage des Arabes (1854) du Gustave Dugat et Fārēs Echchidiāk“ [„La Grammaire française“], in: *Histoire Épistémologie Langage* 23.1 (2001), 107–126.
- BELKNAP, Robert. E.: *The List. The Uses and Pleasures of Cataloguing [The List]*. New Haven: Yale University Press, 2004.

- BENDANA-KCHIR, Kmar; MESSAOUDI, Alain: „Journal asiatique“ [„Journal asiatique“], in: François Pouillon (Hrsg.): *Dictionnaire des orientalistes de la langue française*. Paris: IISMM/Karthala, 2008, 526–527.
- BENJAMIN, Walter: „Jemand meint. Zu Emanuel Bin Gorion, ‚Ceterum Recenseo‘“ [„Jemand meint“], in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. v. Hella Tiedemann-Bartels, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1972, 360–363.
- BEN MRAD, Ibrahim: „Homonymie, polysémie et critères de distinction“ [„Homonymie, polysémie et critères de distinction“], in: Bilal Orfali (Hrsg.): *In the Shadow of Arabic. The Centrality of Language to Arabic Culture*. Leiden: Brill, 2011, 325–338.
- BERGÉ, Marc: *Pour un humanisme vécu. Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī [al-Tawḥīdī]*. Damaskus: Institut Français de Damas, 1979.
- BERKAWY, Abdel Fatah El-: *Die arabischen ibdāl-Monographien, insbesondere das Kitāb al-Ibdāl des Abū ṭ-Ṭayyib al-Luḡawī. Ein Beitrag zur arabischen Philologie und Sprachwissenschaft [Die arabischen ibdāl-Monographien]*. Dissertation, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 1981.
- BERNARDS, Monique: „Muḥammad Murtaḍā al-ZABĪDĪ“ [„al-ZABĪDĪ“], in: Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart (Hrsg.): *Essays in Arabic Literary Biography*, Bd. 2: 1350–1850. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, 419–428.
- BERNECKER, Roland; STEINFELD, Thomas: „Amphibolie, Ambiguität“ [„Ambiguität“], in: Gert Ueding (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Bd. 1. Tübingen: Niemeyer, 1992, 436–444.
- BETTINI, Lidia: „Muštarak“ [„Muštarak“], in: Kees Versteegh (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 3. Leiden: Brill, 2008, 320–323.
- : „Mutarādīf“ [„Mutarādīf“], in: Kees Versteegh (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 3. Leiden: Brill, 2008, 323–325.
- BLAU, Joshua: „The Role of Bedouins as Arbiters in Linguistic Questions and the Mas’ala az-zunburiyya“ [„The Role of Bedouins as Arbiters“], in: *JSS* 8.1 (1963), 42–51.
- BONEBAKKER, S. A.: *Some Early Definitions of the tawriya and Ṣafadī’s Faḍḍ al-xitām ‘an at-tawriya wa-’l-istixdām [Some Early Definitions of the tawriya]*. Den Haag: Mouton & Co, 1966.
- BOOTH, Marilyn: *May Her Likes Be Multiplied. Biography and Gender Politics in Egypt [May Her Likes Be Multiplied]*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- BOOTH, Wayne C.: „The Self-Conscious Narrator in Comic Fiction before Tristram Shandy“ [„The Self-Conscious Narrator“], in: *PMLA* 67.2 (1952), 163–185.
- BOU ALI, Nadia: „Collecting the Nation: Lexicography and National Pedagogy in *al-naḥḍa al-‘arabiyya*“ [„Collecting the Nation“], in: Sonja Mejcher-Atassi, John Pedro Schwartz (Hrsg.): *Archives, Museums and Collecting Practices in the Modern Arab World*. Farnham: Ashgate, 2012, 33–56.
- : „Bare Language“ [„Bare Language“], in: Octavian Esnaú (Hrsg.): *Art, Awakening, and Modernity in the Middle East. The Arab Nude*. New York: Routledge 2018, 113–128.
- BOUDHIBA, Abdelwahab: *Sexuality in Islam [Sexuality in Islam]*, übers. v. Alan Sheridan. London: Saqi, 2004 [orig.: *La sexualité en Islam*. Paris: Presses universitaires de France, 1975].
- BOVENSCHEN, Silvia: *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen [Die imaginierte Weiblichkeit]*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979.

- BRÄCKELMANN, Susanne: ‚Wir sind die Hälfte der Welt!‘ Zaynab Fawwāz (1860–1914) und Malak Ḥifnī Nāṣif (1886–1918) – zwei Publizistinnen der frühen ägyptischen Frauenbewegung [‚Wir sind die Hälfte der Welt!‘]. Würzburg: Ergon, 2004.
- BRAIDOTTI, Rosi: *The Posthuman* [The Posthuman]. Cambridge: Polity Press, 2015⁶ [2013].
- BRAY, Abigail: *Hélène Cixous. Writing and Sexual Difference* [Hélène Cixous]. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2004.
- BRAY, Julia: „Lists and Memory: Ibn Qutayba and Muḥammad b. Ḥabīb“ [„Lists and Memory“], in: Farhad Daftary, Josef W. Meri (Hrsg.): *Culture and Memory in Medieval Islam. Studies in Honour of Wilferd Madelung*. London: Tauris, 2003, 210–231.
- BROCKELMANN, Carl: *Geschichte der arabischen Literatur. 2. Supplementband* [GAL]. Leiden: Brill, 1938.
- BRUGMAN, Jan: *An Introduction to the History of Modern Arabic Literature in Egypt* [Introduction]. Leiden: Brill, 1984.
- Bulletin bibliographique de G. Frisch à Mannheim. Liste des ouvrages nouveaux publiés en France* [Bulletin bibliographique] 26.6 (1855). <https://books.google.de/books?id=TyVMAAAAcAAJ&pg=PA30&dq=fajris+chidiac&hl=de&sa=X&ei=FXPoT5nGAcfasgbsosjEBQ#v=onepage&q=dahhdah&f=false> (Stand: 20.8.2018).
- Bulletin des lois de l'Empire français* [Bulletin], Bd. 21. Paris: Imprimerie impériale, 1863. https://books.google.de/books?id=6VpfAAAAcAAJ&pg=PA144&dq=Rapha%C3%ABl+KAhla+lois&hl=de&sa=X&ved=oahUKEwif_OWo_vvcAhXE-yoKHWhyAj4Q6AEIKjAA#v=onepage&q=Rapha%C3%ABl%20KAhla%20lois&f=false (Stand: 20.8.2018).
- BUSHNAQ, Abier: „Zivilisationskritik in der arabischen Literatur des 19. Jahrhunderts: Ahmad Farris ash-Shidyaq“ [„Zivilisationskritik“]. <http://www.ibn-rushd.org/forum/Shidyaq.htm> (Stand: 17.3.2018).
- BUSTĀNĪ, Buṭrus al-: *Kitāb Muḥīṭ al-muḥīṭ. Ay qāmūs muṭawwal li-l-luġa al-‘arabīya* [Muḥīṭ al-muḥīṭ], 2 Bde. Beirut: [al-Maṭba‘a al-Amrikāniya], 1867–1870.
- : *Kitāb Quṭr al-muḥīṭ* [Quṭr al-muḥīṭ], 2 Bde. Beirut: o. V., 1869.
- : „Ḥiṭāb fī ta‘līm an-nisā“ [„Fī ta‘līm an-nisā“], in: Māġid Faḥrī (Hrsg.): *al-Ḥarakāt al-fikrīya wa-ruwwāduhā al-lubnānīyūn fī ‘aṣr an-naḥḍa, 1800–1922*. Beirut: Dār an-Nahār, 1992, 183–197 [orig.: „Ḥiṭāb fī ta‘līm an-nisā“, in: Ders. (Hrsg.): *al-Ġuz’ al-awwal min a‘māl al-Ġam‘īya as-sūriya*. Beirut: al-Maṭba‘a al-Amrikāniya, 1852, 27–40].
- : „Ḥuṭba fī ādāb al-‘arab“ [„Ādāb al-‘arab“], in: Māġid Faḥrī (Hrsg.): *al-Ḥarakāt al-fikrīya wa-ruwwāduhā al-lubnānīyūn fī ‘aṣr an-naḥḍa, 1800–1922*. Beirut: Dār an-Nahār, 1992, 155–181 [orig.: *Ḥuṭba fī ādāb al-‘arab*. Beirut: [al-Maṭba‘a al-Amrikāniya], 1859].
- : „Qīṣṣat As‘ad aš-Šidyāq“ [„Qīṣṣat As‘ad aš-Šidyāq“], in: Yūsuf Qazmā Ḥūrī (Hrsg.): *Qīṣṣat As‘ad aš-Šidyāq. Munāzara wa-ḥiwār multahab ḥawla ḥurriyat ad-ḍamīr*. Beirut: Dār al-Ḥamrā’, 1992, 9–66 [orig.: *Qīṣṣat As‘ad aš-Šidyāq. Bākūrat Sūriya*. Beirut: [al-Maṭba‘a al-Amrikāniya], 1860].
- [= BUSTANI, Butrus al-]: „Commentator’s Foreword“ [„Commentator’s Foreword“], übers. v. Anthony Edwards, in: Tarek El-Ariss (Hrsg.): *The Arab Renaissance. A Bilingual Anthology of the Nahda*. New York: The Modern Language Association of America, 2018 [orig.: „Ḥuṭbat aš-šārīḥ“, in: Ġirmānūs Farḥāt: *Miṣbāḥ at-ṭālib fī baḥṭ al-maṭālib*. Beirut: al-Maṭba‘a al-Amrikāniya, 1854, 416], 72–75.
- BUSTĀNĪ, Naġīb al-; BUSTĀNĪ, Sulaymān al-: „Šidyāq – Shidiac“ [„Šidyāq“], in: Dies. (Hrsg.): *Kitāb Dā‘irat al-ma‘ārīf – Encyclopedie arabe*, Bd. 10. Kairo: Maṭba‘at al-Hilāl, 1898, 428–430.

- BUSTĀNĪ, Yūsuf Tūmā al-: „Kalimat an-nāšir“ [„Kalimat an-nāšir“], in: Aḥmad Fāris aš-Šidyāq: *as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-a‘wām fī ‘aḡm al-‘arab wa-l-a‘ḡām*, hrsg. v. Yūsuf Tūmā al-Bustānī. Kairo: Maktabat al-‘Arab, 1919, 3.
- BUTLER, Judith: *Das Unbehagen der Geschlechter* [*Das Unbehagen der Geschlechter*], übers. v. Katharina Menke. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1991 [orig.: *Gender Trouble. Feminsim and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990].
- CACHIA, Pierre: „A 19th Century Arab’s Observations on European Music“ [„A 19th Century Arab’s Observations“], in: *Ethnomusicology* 17.1 (1973), 41–51.
- : „The Prose Stylists“ [„The Prose Stylists“], in: Muhammad Mustafā Badawī (Hrsg.): *Cambridge History of Arabic Literature. Modern Arabic Literature*. Cambridge: The Cambridge University Press, 1997² [1992], 404–416.
- : *The Arch Rhetorician, or, The Schemer’s Skimmer. A Handbook of Late Arabic badi‘. Drawn from ‘Abd al-Ghanī Nābulusī’s Nafaḥāt al-Azhār ‘alā Nasamāt al-Ašḥār* [*The Arch Rhetorician*], hrsg., system. u. übers. v. Pierre Cachia. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.
- Catalogue d’une belle collection de livres anciens et modernes provenant de la bibliothèque de feu M. Benjamin Duprat* [Collection]. Paris: o. V., 1865. <https://books.google.de/books?id=rWpNAAAAcAAJ&printsec=frontcover&dq=Catalogue+d%E2%80%99une+belle+collection+de+livres+anciens+et+modernes+provenant+de+la+biblioth%C3%A8que+de+feu+M.+Benjamin+Duprat&hl=en&sa=X&ved=oahUKEwjrLlvizcAhXjJ5oKHUwgBFcQ6AEIJzAA#v=onepage&q=Catalogue%20d%E2%80%99une%20belle%20collection%20de%20livres%20anciens%20et%20modernes%20provenant%20de%20la%20biblioth%C3%A8que%20de%20feu%20M.%20Benjamin%20Duprat&f=false> (Stand: 20.8.2018).
- Catalogue général des livres français, italiens, espagnols, etc., tant anciens que modernes, qui se trouvent chez Barthès et Lowell* [Catalogue général]. Paris: J. Clate, 1857. <https://books.google.de/books?id=lyosIAAAQAAJ&pg=PA623&dq=chidiac+fāris&hl=de&sa=X&ei=r6n1T8iyB9DvsgBt825BQ#v=onepage&q=fāric&f=false> (Stand: 20.8.2018).
- CHAMBERS, Claire: *Britain Through Muslim Eyes* [*Britain Through Muslim Eyes*]. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.
- CHAUDHARI, Mohamed Akram: *Al-Furūq fī al-Luḡa by Abū Hilāl al-‘Askarī, a Thesaurus for Distinctions of Meaning Between Assumed Synonyms in Arabic* [*Thesaurus for Distinctions of Meaning*]. Dissertation, University of Glasgow, 1985.
- CHEBEL, Malek: *Les cent noms de l’amour* [*Les cent noms de l’amour*]. Paris: Éditions Alternatives, 2001.
- : *Die Welt der Liebe im Islam. Eine Enzyklopädie. Erotik, Schönheit und Sexualität in der arabischen Welt, in Persien und der Türkei* [*Die Welt der Liebe*], übers. v. Ursula Günther, Wieland Grommes, Reinhard Hesse, Edgar Peinelt. Wiesbaden: VMA-Verlag, 2003 [orig.: *Encyclopédie de l’amour en Islam. Érotisme, beauté et sexualité dans le monde arabe, en Perse et en Turquie*. Paris: Payot, 1995].
- CHENERY, Thomas: *The Arabic Language. A Lecture Given on December 3, 1868* [*The Arabic Language*]. London: MacMillan & Co, 1869.
- CHIDYĀQ, Fāris: siehe ŠIDYĀQ, Aḥmad Fāris aš-.
- CIXOUS, Hélène: „Le rire de la Méduse“ [„Le rire de la Méduse“], in: *L’arc* 61 (1975), 39–54.

- : „Das Lachen der Medusa“ [„Das Lachen der Medusa“], in: Esther Hutfless, Gertrude Postl, Elisabeth Schäfer (Hrsg.): *Hélène Cixous. Das Lachen der Medusa*. Wien: Passagen, 2013, 39–61 [orig.: „Le rire de la Méduse“, in: *L'arc* 61 (1975), 39–54].
- COLLER, Ian: *Arab France. Islam and the Making of Modern Europe, 1798–1831* [Arab France]. Berkley: University of California Press, 2011.
- COMBAREL, Edmond: „Deuxième Feuille“ [„Deuxième Feuille“], in: *Le Falot de l'arabisant* 2 (August 1865), 1–2.
- COTTON, Ann: *Nach der Welt. Die Listen der Konkreten Poesie und ihre Folgen* [Die Listen]. Wien: Klever, 2008.
- DĀĞIR, Šarbil: *al-‘Arabiya wa-t-tamaddun. Fī ištibāh al-‘alāqāt bayn an-nahḍa wa-l-muṭāqafa wa-l-ḥadāṭa* [al-‘Arabiya wa-t-tamaddun]. Beirut: Dār an-Nahār, 2008.
- : *aš-Ši‘r al-‘arabī al-ḥadiṭ. al-Qaṣīda al-‘ašrīya* [aš-Ši‘r al-‘arabī al-ḥadiṭ]. Beirut: Muntadā al-Ma‘ārif, 2012.
- DĀĞIR, Yūsuf Sa‘ād: *Maṣādir ad-dirāsāt al-adabiya* [Maṣādir], Bd. 2: *al-Fikr al-‘arabī al-ḥadiṭ fī siyar a‘lāmihi. al-Qism al-awwal. ar-rāḥilūn (1800–1955)*. Beirut: Dār at-Taḳāfa, 1956.
- DAS, Sisir Kumar: *Sahibs and Munshis. An Account on the College of Fort William* [Sahibs and Munshis]. Kalkutta: Orion, 1978.
- DAVIES, Humphrey: „Yūsuf al-Shirbīnī“ [„al-Shirbīnī“], in: Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart (Hrsg.): *Essays in Arabic Literary Biography*, Bd. 2: 1350–1850. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, 371–376.
- : „Chronology: al-Shidyāq, the Fāriyāq and Leg over Leg“ [„Chronology“], in: Aḥmad Fāris al-Shidyāq: *Leg over Leg, or, The Turtle in the Tree. Concerning The Fāriyāq, What Manner of Creature Might He Be*, Bd. 4, hrsg., übers. u. komment. v. Humphrey Davies. New York: New York University Press, 2014, 495–502.
- ḌĀWĪ, Aḥmad ‘Arafāt aḍ-: *Dirāsa fī adab Aḥmad Fāris aš-Šidyāq wa-ṣurat al-ḡarb fīhi* [Dirāsa fī adab]. Amman: Wizārat at-Taḳāfa, 1994.
- DAYEH, Islam: „The Potential of World Philology“ [„The Potential of World Philology“], in: *Philological Encounters* 1 (2016), 396–418.
- DEHEUELS, Luc-Willy: „Fiction romanesque et utopie“ [„Fiction romanesque et utopie“], in: Boutros Hallaq, Heidi Toelle (Hrsg.): *Histoire de la littérature arabe moderne*, Bd. 1: 1800–1945. Arles: Actes Sud, 2007, 220–230.
- DEHRMANN, Mark-Georg; NEBRIG, Alexander: „Einleitung“ [„Einleitung“], in: Dies. (Hrsg.): *Poeta Philologus. Eine Schwellenfigur im 19. Jahrhundert*. Bern: Lang, 7–19.
- DELATRE, Louis: „Un Poète arabe à Paris“ [Un Poète arabe à Paris], in: *L'illustration*, 17.425 (18.–25. April 1851), 251.
- DERRIDA, Jacques: *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression* [Dem Archiv verschrieben]. Berlin: Brinkman + Bose, 1997 [orig.: *Mal d'archive. Une impression freudienne*. Paris: Galilée, 1995].
- : *Grammatologie* [Grammatologie], übers. v. Hans-Jörg Rheinberger, Hanns Zischler. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998⁷ [orig.: *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967].
- DIAB-DURANTON, Salam: *Substitution et créativité lexicales en arabe. Compilation, théorisation, restructuration* [Substitution et créativité lexicales]. Paris: Geuthner, 2015.

- DI-CAPUA, Yoav: „*Nahda*: the Arab Project of Enlightenment“ [„*Nahda*: the Arab Project of Enlightenment“], in: Dwight F. Reynolds (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 54–74.
- DIYĀB, Hanna: *Von Aleppo nach Paris. Die Reise eines jungen Syrers bis an den Hof Ludwigs XIV.* [Von Aleppo nach Paris], übers. v. Gennaro Ghirardelli. Berlin: Die Andere Bibliothek, 2016.
- DMITRIEV, Kirill: *Das poetische Werk des Abū Ṣaḥr al-Hudālī. Eine literaturanthropologische Studie* [Abū Ṣaḥr al-Hudālī]. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008.
- DÖRR-BACKES, Felicitas: *Exzentriker. Die Narren der Moderne* [Exzentriker]. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- DOZY, Reinhart Pieter Anne: *Dictionnaire détaillé de noms des vêtements chez les Arabes* [Noms des vêtements]. Amsterdam: Jean Müller, 1845.
- DUGAT, Gustave: „Essai de traduction en vers français de maouals et autre pièces inédites“ [„Essai de traduction“], in: *JĀ* 4.16 (1850), 329–344.
- : „Introduction“ [„Introduction“], in: Farès Ecchidiaq: *Poëme arabe en l'honneur du Bey de Tunis*, hrsg., übers. u. komment. v. Gustave Dugat. Paris: Bineteau, 1851, 3–20.
- : „Introduction du Traducteur“ [„Traducteur“], in: Abd-El-Kâder: *Le livre d'Abd-El-Kâder*, übers. v. Gustave Dugat. Paris: Duprat, 1858, vii–xxx.
- DUPONT, Anne-Laure: *Ġurġī Zaydān (1861–1914). Écrivain réformiste et témoin de la renaissance arabe* [Ġurġī Zaydān]. Damaskus: Institut français du Proche-Orient, 2006.
- : „What is a *kātib* ‘amm? The Status of Men of Letters and the Conception of Language According to Jurjī Zaydān“ [„What is a *kātib* ‘amm?“], in: *MEL* 13.2 (2010), 171–181.
- DUPRAT, Benjamin: „Librairie orientale de Benjamin Duprat“ [„Librairie“], in: *JĀ* 5.2 (1853), [549].
- EBELING, Knut; GÜNZEL, Stephan: „Einleitung“ [„Einleitung“], in: Dies. (Hrsg.): *Archivologie. Theorien des Archivs in Wissenschaft, Medien und Künsten*. Berlin: Kadmos, 2009, 7–26.
- ECCHIDIAQ, Farès: siehe ŠIDYĀQ, Aḥmad Fāris aš-.
- ECO, Umberto: *The Infinity of Lists* [The Infinity of Lists], übers. v. Alastair McEwen. London: Macle hose Press, 2012 [orig.: *La vertigine della lista*. Milano: Bompiani, 2009].
- EISENSTEIN, Herbert: „Cat“ [„Cat“], in: *Encyclopaedia of Islam. Third Edition*. Brill Online, 2016. http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/cat-COM_27599 (Stand: 10.3.2016).
- EL-ARISS, Tarek: *Trials of Arab Modernity. Literary Affects and the New Political* [Trials of Arab Modernity]. New York: Fordham University Press, 2013.
- : „Review: Leg Over Leg, Or, The Turtle in the Tree Concerning the Fāriyāq, What Manner of Creature Might He Be“ [„Review“], in: *Arab Studies Journal* 24.1 (2016), 286–290.
- Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz* [Elberfelder Studienbibel]. Witten: Brockhaus, 2015⁹ [1905].
- EL-ENANY, Rasheed: *Arab Representations of the Occident. East-West Encounters in Arabic Fiction* [Arab Representations]. London: Routledge, 2006.
- ELGER, Ralf: *Muṣṭafā Bakrī. Zur Selbstdarstellung eines syrischen Gelehrten, Sufis und Dichters des 18. Jahrhunderts* [Muṣṭafā Bakrī]. Schenefeld: EB-Verlag, 2004.

- ELIAS, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen* [Über den Prozess der Gesellschaft], Bd. 2: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1978.
- ELIAS VON NISIBIS: „Brief über den Vorzug der Enthaltbarkeit gegenüber dem Geschlechtsverkehr“ [„Brief über den Vorzug der Enthaltbarkeit“], in: Andreas Hau: *Brief über den Vorzug der Enthaltbarkeit gegenüber dem Geschlechtsverkehr von Elias von Nisibis. Einführung. Übersetzung. Text*. Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1970, 39–91, 2–95 (arabische Paginierung).
- EL-ROUAYHEB, Khaled: *Before Homosexuality in the Arab-Islamic World, 1500–1800* [Before Homosexuality]. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- „Errata Leg Over Leg“ [„Errata“], in: *Library of Arabic Literature*. <http://www.libraryofarabicliterature.org/assets/Errata-for-Leg-Over-Leg.pdf> (Stand: 16.2.2018).
- ESPAGNE, Michel; LAFI, Nora; RABAUULT-FEUERHAHN, Pascale (Hrsg.): *Silvestre de Sacy. Le projet européen d'une science orientaliste* [Silvestre de Sacy]. Paris: Les éditions du CERF, 2014.
- ETTE, Ottmar: *ÜberLebenswissen. Die Aufgabe der Philologie* [ÜberLebenswissen]. Berlin: Kadmos, 2004.
- : „Kommentar“ [„Kommentar“], in: Roland Barthes: *Die Lust am Text*, hrsg., übers. u. komment. v. Ottmar Ette. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010, 87–502.
- EWALD, Georg Heinrich August: „Eine neuarabische Qaṣīde“ [„Qaṣīde“], in: *ZDMG* 5 (1851), 249–250.
- FÄHNDRICH, Hartmut: „Der Begriff ‚adab‘ und sein literarischer Niederschlag“ [„Der Begriff ‚adab‘“], in: Wolfgang Heinrichs (Hrsg.): *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, Bd. 5: *Orientalisches Mittelalter*. Wiesbaden: AULA, 1990, 326–345.
- FAḤRĪ, Māğid: *al-Ḥarakāt al-fikrīya wa-ruwwāduhā al-lubnānīyūn fī ‘aṣr an-naḥḍa, 1800–1922* [al-Ḥarakāt al-fikrīya]. Beirut: Dār an-Nahār, 1992.
- FAKHREDDINE, Huda J.: *Metapoesis in the Arabic Tradition. From Modernists to Muḥdathūn* [Metapoesis]. Leiden: Brill, 2015.
- FANDAYK, Kurnīliyūs: „Fi laḍḍāt al-‘ilm wa-fawā’idihā“ [„Fi laḍḍāt al-‘ilm“], in: Buṭrus al-Bustānī (Hrsg.): *al-Ġam’īya as-sūriya li-l-‘ulūm wa-l-funūn, 1847–1852*, hrsg. v. Yūsuf Qazmā Ḥūrī. Beirut: Dār al-Ḥamrā’, 1990, 27–32 [orig.: Buṭrus al-Bustānī (Hrsg.): *al-Ġuz’ al-awwal min a’māl al-Ġam’īya as-sūriya*. Beirut: al-Maṭba’a al-Amrikāniya, 1852]
- FARḤĀT, Ġirmānūs [= FARḤĀT AL-LUBNĀNĪ, Ġibrīl]: *Bāb al-i-rāb ‘an luġat al-a-rāb* [Bāb]. Manuskript: Arabe 4280 (1725). Paris: Bibliothèque nationale de France.
- : *Iḥkām bāb al-i-rāb ‘an luġat al-a-rāb* [Iḥkām], hrsg. v. Ruṣayd ad-Daḥḍāḥ. Marseille: Carnaud, 1849.
- [= FARHAT, Jirmanus]: „Author’s Preface“ [„Author’s Preface“], übers. v. Anthony Edwards, in: Tarek El-Ariss (Hrsg.): *The Arab Renaissance. A Bilingual Anthology of the Nahda*. New York: The Modern Language Association of America, 2018 [orig.: „Ḥuṭbat al-mu’allif“, in: Ders.: *Miṣbāḥ aṭ-ṭālib fī baḥṭ al-maṭālib*. Beirut: al-Maṭba’a al-Amrikāniya, 1854, i–iv], 75–77.
- FĀRIS, Aḥmad: siehe ŠIDYĀQ, Aḥmad Fāris aṣ-.
- FEĞHALI, Joseph: *Histoire du droit de l’Église maronite* [Histoire du droit de l’Église maronite], Bd. 1: *Les conciles des XVIe et XVIIe siècle*. Paris: Letouzey, 1962.

- FENET, Annick: „Silvestre de Sacy, premier président de la Société asiatique (1822–1829 et 1832–1834)“ [„Silvestre de Sacy“], in: Michel Espagne, Nora Lafi, Pascal Rabault-Feuerhahn (Hrsg.): *Silvestre de Sacy. Le projet européen d'une science orientaliste*. Paris: Les éditions du CERF, 2014, 153–188.
- Feuilleton du journal de la librairie [Feuilleton] 19 (12.5.1855). https://books.google.de/books?id=vE46AAAAMAAJ&pg=PA242&dq=duprat+chidiac+faryl&hl=de&sa=X&ved=oahUKEwiph6K3q_zcAhXKsaQHaXuDUAQ6AEIPTAD#v=onepage&q=duprat%20chidiac%20faryl&f=false (Stand: 20.8.2018).
- Fihrisat maṭbūʿāt al-Ġawāʿib wa-l-kutub al-ʿarabiya wa-t-turkiya wa-l-fārisiya allatī tubāʿu fī idārat al-Ġawāʿib* [Fihrisa]. Istanbul: Maṭbaʿat al-Ġawāʿib, 1888/1889.
- FIRŪZĀBĀDĪ, Mağdaddīn Muḥammad ibn Yaʿqūb al-: *al-Qāmūs al-muḥīṭ wa-l-qābūs al-wasīṭ* [al-Qāmūs (1654)]. Manuskript: Wetzstein I 148 (1654). Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin.
- : *al-Qāmūs al-muḥīṭ* [al-Qāmūs], hrsg. v. Muḥammad Naʿīm al-ʿIrqūsī. Beirut: Muʿassasat ar-Risāla, 1998.
- FISCHER, Alexander Michael: *Dédoublement. Wahrnehmungsstrukturen und ironisches Erzählverfahren der Décadence* (Hysmans, Wilde, Hofmannsthal, H. Mann) [Dédoublement]. Würzburg: Ergon, 2010.
- FISCHER, Wolfdietrich: „Das Altarabische in islamischer Überlieferung: Das klassische Arabisch [„Das Altarabische in islamischer Überlieferung“], in: Ders. (Hrsg.): *Grundriß der arabischen Philologie*, Bd. 1: *Sprachwissenschaft*. Wiesbaden: Reichert, 1982, 37–50.
- FLEISCHER, Heinrich Leberecht: „Prof. Fleischer berichtet über Nasif Effendi's kritisches Sendschreiben an de Sacy“ [„Nasif Effendi's kritisches Sendschreiben“], in: *Jahresbericht der Deutschen morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845*. Leipzig: Brockhaus und Avenarius, 1846, 105–106.
- : „Bibliographische Anzeigen. Arabische Sprache und Literatur“ [„Bibliographische Anzeigen“], in: *ZDMG* 3 (1849), 474–485.
- : „Literarisches aus Beirut“ [„Literarisches aus Beirut“], in: *ZDMG* 5 (1851), 96–103.
- : „Über Thaalibi's arabische Synonymik mit einem Vorwort über arabische Lexikographie“ [„Über Thaalibi's arabische Synonymik“], in: *Berichte über die Verhandlungen der königlich-sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, philologisch-historische Classe*, Bd. 6. Leipzig: Hirzel, 1854, 1–14.
- : „Ueber die Culturbestrebungen in Beirut und die arabische Zeitung Ḥaḍīkat el achbār“ [„Ueber die Culturbestrebungen in Beirut“], in: Ders.: *Kleinere Schriften*. Bd. 3. Leipzig: Hirzel, 1888, 104–151.
- FLEISCHMANN, Ellen: „The Impact of American Protestant Missions in Lebanon on the Construction of Female Identity, c. 1860–1950“ [„Impact of American Protestant Missions“], in: *ICMR* 13.4 (2002), 411–426.
- : „Evangelization or Education: American Protestant Missionaries, the American Board, and the Girls and Women of Syria (1830–1910)“ [„Evangelization or Education“], in: Heleen Murre-van den Berg (Hrsg.): *New Faith in Ancient Lands. Western Missions in the Middle East in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Leiden: Brill, 2006, 263–280.
- FORSTER, Regula: *Wissensvermittlung im Gespräch. Eine Studie zu klassisch-arabischen Dialogen* [Wissensvermittlung im Gespräch]. Leiden: Brill, 2017.
- FOUCAULT, Michel: *Die Archäologie des Wissens* [Die Archäologie des Wissens], übers. v. Ulrich Köppen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981 [orig.: *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969].

- : *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 1: *Der Wille zum Wissen* [*Der Wille zum Wissen*], übers. v. Ulrich Raulff, Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983 [orig.: *Histoire de la sexualité*. Bd. 1: *La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976].
- : *Sexualität und Wahrheit*, Bd. 2: *Der Gebrauch der Lüste* [*Der Gebrauch der Lüste*], übers. v. Ulrich Raulff, Walter Seitter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989 [orig.: *Histoire de la sexualité*, Bd. 2: *L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984].
- FREELAND, H. W.: *Lectures and Miscellanies* [*Lectures*]. London: Longman et al., 1857.
- FRESNEL, Fulgence: *Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* [*Lettres*]. Paris: Barrois et Duprat, 1836.
- : „Lettre à M. Le Dr C. Vasallo; conservateur de la bibliothèque, à Malta“ [„Lettre“], in: *JA* 4.10 (1847), 437–443.
- FUCHS, Thomas: *Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie* [*Leib, Raum, Person*]. Stuttgart: Klett-Cotta, 2000.
- FULTON, A. S.: „Firūzābādī's 'Wine-List'“ [„Firūzābādī's 'Wine-List'“], in: *BSOAS* 12.3–4 (1948), 579–585.

- ĠABRĪ, Šafiq: *Aḥmad Fāris aš-Šidyāq* [*aš-Šidyāq*]. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla, 1987.
- GACEK, Adam: *Arabic Manuscripts. A Vademecum For Readers* [*Arabic Manuscripts*]. Leiden: Brill, 2009.
- ĠADDĀMĪ, 'Abdallāh Muḥammad al-: *al-Mar'a wa-l-luġa* [*al-Mar'a wa-l-luġa*]. Beirut: Markaz at-Taḳāfī al-'Arabī, 2006³ [1996].
- ĠAḤIẒ, Abū 'Uṭmān 'Amr ibn Baḥr al-: „Kitāb Mufāḥarat al-ġawārī wa-l-ġilmān“ [„Mufāḥarat al-ġawārī wa-l-ġilmān“], in: Ders.: *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, Bd. 2, hrsg. v. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn. Kairo: Maktabat al-Ḥanḡī, 1964, 90–137.
- : *Kitāb al-Ḥayawān* [*al-Ḥayawān*], Bd. 1, hrsg. v. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn. [Kairo:] Širkat Maktaba wa-Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1965² [ca. 1936].
- : „an-Nisā“ [„an-Nisā“], in: Ders.: *Rasā'il al-Ġāḥiẓ*, Bd. 3: *al-Qism al-awwal min al-fuṣūl al-muḥṭara min kutub al-Ġāḥiẓ*, hrsg. v. 'Abdassalām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Ġil, 1991, 137–159.
- GALSTER, Ingrid: „Französischer Feminismus: Zum Verhältnis von Egalität und Differenz“ [„Französischer Feminismus“], in: Ruth Becker, Beate Kortendiek (Hrsg.): *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2010³ [2004], 45–51.
- ĠAZĀLĪ, Abū Ḥamid al-: *Iḥyā' ulūm ad-dīn* [*Iḥyā' ulūm ad-dīn*]. 8 Bde. o. O.: Maṭba'at Laġnat at-Taḳāfa al-Islāmiya, 1937.
- GELDER, Geert Jan van: „Mixtures of Jest and Earnest in Classical Arabic Literature“ [„Jest and Earnest“], in: *JAL* 23.3 (1993), 169–190.
- : „al-Shanfarā“ [„al-Shanfarā“], in: Julia Scott Meisami, Paul Starkey (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd. 2. London: Routledge, 1998, 703–704.
- : *Of Dishes and Discourse. Classical Arabic Literary Representations of Food* [*Of Dishes and Discourse*]. Richmond: Curzon, 2000.
- : *Sound and Sense in Classical Arabic Poetry* [*Sound and Sense*]. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.
- GÉRIÈS, Ibrahim: „al-Maḥāsin wa-'l-Masāwī“ [„al-Maḥāsin wa-'l-Masāwī“], in: *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Bd. 5. Leiden: Brill, 1986, 1223–1227.

- GHANDOUR, Ali: *Lust & Gunst. Sex und Erotik bei muslimischen Gelehrten [Lust & Gunst]*. Hamburg: Editio Gryphus, 2015.
- GIFFEN, Lois A. (2009): „al-Nafzāwī“ [„al-Nafzāwī“], in: Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart (Hrsg.): *Essays in Arabic Literary Biography*, Bd. 2: 1350–1850. Wiesbaden: Harrassowitz, 309–321.
- GLAß, Dagmar: *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit. Aufklärung, Raisonement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*, Bd. 1: *Analyse medialer und sozialer Strukturen [Der Muqtaṭaf. Analyse]*. Würzburg: Ergon, 2004.
- : *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit. Aufklärung, Raisonement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*, Bd. 2: *Streitgesprächsprotokolle [Der Muqtaṭaf. Streitgesprächsprotokolle]*. Würzburg: Ergon, 2004.
- : „Buṭrus al-Bustānī als Enzyklopädiiker der arabischen Renaissance“ [„Buṭrus al-Bustānī als Enzyklopädiiker“], in: Otto Jastrow, Tabo Shalay, Herta Hafenrichter (Hrsg.): *Studien zur Semitistik und Arabistik. Festschrift für Hartmut Bozin zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008, 107–140.
- GOBILLOT, Geneviève: „Zuhd“ [„Zuhd“], in: *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Bd. 11. Leiden: Brill, 2002, 259–262.
- GODDI, Maria Antonietta: *Der moderne arabische Essay. Die Entstehungsgeschichte einer literarischen Gattung [Der moderne arabische Essay]*. Berlin: Logos, 2014.
- GOGUYER, Antonin: *Manuel pour l'étude des grammairiens arabes. La 'Alfiyyah D' Ibnu-Malik suivie de la Lâmiyyah du même auteur avec traduction et notes en français et un lexique des termes techniques [Manuel]*. Beirut: Imprimerie des Belles-Lettres, 1888.
- GOLDZIHNER, Ignaz: *Beiträge zur Geschichte der Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern*, Bd. 3: *Abu-l-Husein Ibn Fâris. [Sprachgelehrsamkeit bei den Arabern]*. Wien: In Kommission bei Karl Gerold's Sohn, 1873.
- : „Aus einem Briefe Dr. Goldziher's an Prof. Fleischer“ [„Aus einem Briefe Dr. Goldziher's“], in: *ZDMG* 28 (1874), 161–168.
- : *Jelentés a M. T. Akadémia Könyvtára számára keletről hozott könyvekről tekintettel a nyomdaviszonyokra keleten [Jelentés]*. Budapest: Hoffman és Molnár, 1874.
- : *Abhandlungen zur arabischen Philologie [Zur arabischen Philologie]*. Leiden: Brill, 1896.
- : „Arabische Synonymik der Askese“ [„Arabische Synonymik der Askese“], in: *Der Islam* 8.2. (1918), 204–213.
- : „Muhammadan Public Opinion“ [„Muhammadan Public Opinion“], übers. v. Jerry Payne, Philip Sadgrove, in: *JSS* 28.1 (1993), 97–133 [orig.: „A muhammedan kozvelemenrol“, in: *Budapest Szemle* 30 (Januar 1882), 234–265].
- : *On the History of Grammar Among the Arabs [On the History of Grammar]*, übers. v. Kinga Dévényi, Tamás Iványi. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 1994 [orig.: „A nyelvtudomány történetéről az araboknál“, in: *Nyelvtudományi Közlemények* 14 (1878), 309–375].
- GRAF, Georg: *Geschichte der christlichen arabischen Literatur [GCAL]*, Bd. 3: *Die Schriftsteller von der Mitte des 15. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Melchiten, Maroniten*. Vatikan: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1949.
- GRAN, Peter: *Islamic Roots of Capitalism. Egypt, 1760–1840 [Roots]*. Syracuse: Syracuse University Press 1998² [1979].
- GRASS, Günter: *Grimms Wörter. Eine Liebeserklärung [Grimms Wörter]*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 2012² [2010].

- GRIMM, Jacob: *Über zwei entdeckte Gedichte aus der Zeit des deutschen Heidenthums* [Über zwei entdeckte Gedichte]. Berlin: Königliche Akademie der Wissenschaften, 1842.
- ĞUBRÂN, Sulaymân [= JUBRAN, Suleiman]: „The Function of Rhyming Prose in *al-Sâq ‘alâ al-sâq*“ [„Function of Rhyming Prose“], in: *JAL* 20.2 (1989), 148–158.
- : *al-Mabnâ wa-l-uslûb wa-s-suḥrîya fî Kitâb as-Sâq ‘alâ as-sâq fî-mâ* [sic] *huwa al-Fâriyâq li-Aḥmad Fâris aš-Šidyâq* [al-Mabnâ wa-l-uslûb wa-s-suḥrîya]. Kairo: Qaḏâyâ Fikrîya, 1993² [1991].
- : „Kayfa taḥawwalat ġazîrat Mâlîṭa ilâ ġazîrat al-Mulût: Waṣf Mâlîṭa fî kitâbayn li-Aḥmad Fâris aš-Šidyâq“ [„Kayfa taḥawwalat“], in: Ders.: *Naqadât adabîya*. Tel Aviv: Dâr al-Hudâ, 2006, 29–43.
- : „Dawr aš-Šidyâq fî taṭwîr al-luġa al-‘arabîya“ [„Dawr aš-Šidyâq“], in: Ders.: *Naqadât adabîya*. Tel Aviv: Dâr al-Hudâ, 2006, 45–59.
- GUGUTZER, Robert: *Soziologie des Körpers* [Soziologie des Körpers]. Bielefeld: transcript, 2004.
- GULLY, Adrian: „Arabic Linguistic Issues and the Controversies of the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries“ [„Arabic Linguistic Issues“], in: *JSS* 42 (1997), 75–120.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich: *Die Macht der Philologie. Über einen verborgenen Impuls im wissenschaftlichen Umgang mit Texten* [Die Macht der Philologie], übers. v. Joachim Schulte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2003 [orig.: *The Powers of Philology. Dynamics of Textual Scholarship*. Urbana: Illinois University Press, 2002].
- GUTH, Stephan: *Brückenschläge. Eine integrierte ‚turkoarabische‘ Romangeschichte (Mitte 19. bis Mitte 20. Jahrhundert)* [Brückenschläge]. Wiesbaden: Reichert, 2003.
- : „Even in a Maqâma! The Shift of Focus from ‘Trickster’ to ‘Narrating Subject’ in Fâris al-Shidyâqs’s *al-Sâq ‘alâ ‘l-sâq* (1855)“ [„Even in a Maqâma!“], in: Ralf Elger, Yavuz Köse (Hrsg.): *Many Ways of Speaking About the Self. Middle Eastern Ego-Documents in Arabic, Persian, and Turkish (14th–20th century)*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, 141–156.
- : „Biradicalist Mimophonic Triradicalism. Sounds, Root Nuclei and Root Complements in M. Ḥ. Ḥ. Gabal’s ‘Etymological’ Dictionary of Arabic (2012)“ [„Biradicalist Mimophonic Triradicalism“], in: *JALS* 17 (2017), 345–376.
- HAARMANN, Ulrich: „Ein Missgriff des Geschicks‘. Muslimische und westliche Standpunkte zur Geschichte der islamischen Welt im achtzehnten Jahrhundert“ [„Missgriff des Geschicks“], in: Hilmar Kallweit (Hrsg.): *Geschichtsdiskurs*, Bd. 2: *Anfänge modernen historischen Denkens*. Frankfurt a.M.: Fischer, 1994, 184–201.
- HADDAD, Joumana: *Wie ich Scheherazade tötete. Bekenntnisse einer zornigen arabischen Frau* [Wie ich Scheherazade tötete], übers. v. Michael Hörmann. Berlin: Schiler, 2010 [orig.: *I Killed Sheherazade. Confessions of an Angry Arab Woman*. London: Saqi, 2010].
- ḤĀFİZ, Şabrî [= HAFEZ, Sabry]: *The Genesis of Arabic Narrative Discourse. A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature* [The Genesis of Arabic Narrative Discourse]. London: Saqi, 1993.
- : „Raḡṣ ad-dât lâ kitâbatuhâ: Taḥawwulât al-istrâtiġiyât an-naṣṣiya fî as-sîra ad-dâtiya“ [„Raḡṣ ad-dât“], in: *Alif. Journal of Comparative Poetics* 22 (2002), 7–33.
- HAGE, Wolfgang: *Das orientalische Christentum* [Christentum]. Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- ḤĀĠĠĀR, Rāḥîl: „Ḥadrat munšî‘ay al-Muqtaṭaf al-fāḍilayn“ [„Ḥadrat munšî‘ay al-Muqtaṭaf al-fāḍilayn“], in: *al-Muqtaṭaf* 11.11 (1887), 686–687.

- HAIST, Andrea: *Der ägyptische Roman. Rezeption und Wertung von den Anfängen bis 1945* [Der ägyptische Roman]. Wiesbaden: Reichert, 2000.
- ḤALAFALLĀH, Muḥammad Aḥmad: *Aḥmad Fāris aš-Šidyāq wa-arā'uhu al-lughawīya wa-l-adabīya* [aš-Šidyāq]. Kairo: Maṭba'at ar-Risāla, 1955.
- ḤALĪL, Ḥilmī: *ʿIlm al-maʿāğim ʿinda Aḥmad Fāris aš-Šidyāq* [ʿIlm al-maʿāğim]. Alexandria: Dār al-Maʿrifa al-Ġamiʿiya, o.J.
- HALLAQ, Boutros: „al-Sāq ʿalā al-Sāq de Ahmad Fāris al-Šidyāq: Un roman à la Rabelais“ [„Un roman“], in: Boutros Hallaq, Heidi Toelle (Hrsg.): *Histoire de la littérature arabe moderne*, Bd. 1: 1800–1945. Arles: Actes Sud, 2007, 232–260.
- : „Le roman de formation, individu et société“ [„Le roman de formation“], in: *Arabica* 55 (2008), 78–90.
- HAMACHER, Werner: *Minima Philologica* [Minima Philologica], übers. v. Catharine Diehl, Jason Groves. New York: Fordham University Press, 2015 [orig.: „95 Theses on Philology“, in: *Diacritics* 39.1 (2009), 25–44; „Für – die Philologie“, in: Jürgen Paul Schwindt (Hrsg.): *Was ist eine philologische Frage? Beiträge zur Erkundung einer theoretischen Einstellung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2009, 21–60].
- HAMARNEH, Walid: „Aḥmad Fāris al-Shidyāq“ [„al-Shidyāq“], in: Roger Allen (Hrsg.): *Essays in Literary Arabic Biography*, Bd. 3: 1850–1950. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, 317–328.
- : „Jurjī Zaydān“ [„Zaydān“], in: Roger Allen (Hrsg.): *Essays in Literary Arabic Biography*, Bd. 3: 1850–1950. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, 382–392.
- ḤAMD, ʿAlī Tawfiq: „Buṭrus al-Bustānī wa-ğuhūduhu al-muʿğamiya“ [„Buṭrus al-Bustānī wa-ğuhūdu al-muʿğamiya“], in: Aḥmad ʿĀyid, Ibrāhīm ibn Murād (Hrsg.): *Fi al-muʿğamiya al-ʿarabiya al-muʿāšira. Aḥmad Fāris aš-Šidyāq wa-Buṭrus al-Bustānī wa-Rīnhārd Dūzī*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1987, 305–338.
- HĀMEEN-ANTTILA, Jaakko: *Maqama. A History of a Genre* [Maqama]. Wiesbaden: Harrassowitz, 2002.
- : „al-Aṣmaʿī, Early Arabic Lexicography and *Kutub al-Farq*“ [„Kutub al-Farq“], in: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 16 (2005), 141–148.
- : „ʿIbdāl“ [„ʿIbdāl“], in: Kees Versteegh (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 2. Leiden: Brill, 2007, 280–281.
- : „Al-Suyūṭī and Erotic Literature“ [„Al-Suyūṭī and Erotic Literature“], in: Antonella Ghersetti (Hrsg.): *Al-Suyūṭī, a Polymath of the Mamlūk Period*. Leiden: Brill, 2017, 227–240.
- : „The Novel and the *Maqāma*“ [„The Novel and the *Maqāma*“], in: Wail S. Hassan (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Arab Novelistic Traditions*. New York: Oxford University Press, 2017, 89–102.
- HAMMOND, Marlé: „He said ‘She said’: Narrations of Women’s Verse in Classical Arabic Literature. A Case Study: Nazhūn’s Hijā’ of Abū Bakr al-Makhzūmī“ [„He said ‘She said’“], in: *AMEL* 6.1 (2003), 3–18.
- : „Literature: 9th to 15th Century“ [„Literature: 9th to 15th Century“], in: Suad Joseph (Hrsg.): *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*, Bd. 1: *Methodologies, Pradigms and Sources*. Leiden: Brill, 2003, 42–50.
- ḤAMZA, ʿAlī ʿAbdalḥalīm: *al-Qāmūs al-ğinsī ʿinda al-ʿarab* [al-Qāmūs al-ğinsī]. Beirut: Riṭāḍ ar-Rayyis, 2002.
- HAMZAH, Dyala: „Introduction: The Making of the Arab Intellectual (1880–1960): Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood“ [„The Making of the Arab Intellectual“], in: Dies. (Hrsg.):

- The Making of the Arab Intellectual. Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood*. London: Taylor & Francis, 2012, 1–19.
- (Hrsg.): *The Making of the Arab Intellectual. Empire, Public Sphere and the Colonial Coordinates of Selfhood* [*The Making of the Arab Intellectual*]. London: Taylor & Francis, 2012.
- HANIOĞLU, M. Şükrü: *A Brief History of the Late Ottoman Empire* [*Late Ottoman Empire*]. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- HANSSEN, Jens: *Fin de Siècle Beirut. The Making of an Ottoman Provincial Capital* [*Fin de Siècle Beirut*]. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- „Sexuality, Health and Colonialism in Postwar 1860 Beirut“ [„Sexuality, Health and Colonialism“, in: Samir Khalaf, John Gagnon (Hrsg.): *Sexuality in the Arab World*. London: Saqi, 2006, 63–84.
- „Jurji Zaidan and the Meaning of the Nahda“ [„Jurji Zaidan“, in: George C. Zaidan, Thomas Philipp (Hrsg.): *Jurji Zaidan. Contributions to Modern Arab Thought. Proceedings of a Symposium at the Library of Congress (June 5, 2012)*. Bethesda: The Zaidan Foundation, 2013, 55–82.
- ; WEISS, Max: „Introduction: Language, Mind, Freedom and Time: The Modern Arab Intellectual Tradition in Four Words“ [„Introduction“, in: Dies. (Hrsg.): *Arabic Thought Beyond the Liberal Age. Towards an Intellectual History of the Nahda*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 1–37.
- ḤASAN, Muḥammad ‘Abdalḡanī: *Aḥmad Fāris aš-Šidyāq* [aš-Šidyāq]. Kairo: ad-Dār al-Miṣriya, 1966.
- HASSAN, Kadhīm Jihād: „La nahḡa par l’iḡyā“ [„iḡyā“, in: Boutros Hallaq, Heidi Toelle (Hrsg.): *Histoire de la littérature arabe moderne*, Bd.1: 1800–1945. Paris: Actes Sud, 2007, 115–149.
- : *Le roman arabe (1834–2004)* [*Le roman arabe*]. Arles: Actes Sud, 2006.
- : „Le roman social et d’aventures sentimentales“ [„Le roman sociale“, in: Boutros Hallaq, Heidi Toelle (Hrsg.): *Histoire de la littérature arabe moderne*, Bd. 1: 1800–1945. Arles: Actes Sud, 2007, 193–209.
- ḤASSŪN, Rizqallāh: *Kitāb an-Nafaṡāt* [*Kitāb an-Nafaṡāt*]. London: Trübner & Co, 1867.
- HATVANI, Paul: „Spracherotik“ [„Spracherotik“, in: *Der Sturm. Wochenzeitschrift für Kultur und die Künste* 3.136–137 (1912), 210.
- HAU, Andreas: *Brief über den Vorzug der Enthaltsamkeit gegenüber dem Geschlechtsverkehr von Elias von Nisibis. Einführung. Übersetzung. Text* [*Brief über den Vorzug der Enthaltsamkeit*]. Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, 1970.
- HAUSER, Julia: „Mothers of a Future Generation. The Journey of an Argument for Female Education“ [„Mothers of a Future Generation“, in: Dies., Christine Lindner, Esther Möller (Hrsg.): *Entangled Education. Education in Ottoman Syria and Mandate Lebanon (19th–20th centuries)*. Würzburg: Ergon, 2016, 143–161.
- ; LINDNER, Christine; MÖLLER, Esther (Hrsg.): *Entangled Education. Education in Ottoman Syria and Mandate Lebanon (19th–20th centuries)* [*Entangled Education*]. Würzburg: Ergon 2016.
- HAYEK, Ghenwa: „Experimental Female Fictions; Or, The Brief Wondrous Life of the Nahḡa Sensation Story“ [„Experimental Female Fiction“, in: *MEL* 16.3 (2014), 249–265.
- HAYWOOD, John A.: *Arabic Lexicography. Its History and its Place in the General History of Lexicography* [*Arabic Lexicography*]. Leiden: Brill, 1960.
- ḤAZIN, Nasīb Wahība al-: „Hāḡā al-kitāb“ [„Hāḡā al-kitāb“, in: Aḥmad Fāris al-Šidyāq: *as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-a‘wām fī ‘aḡm al-‘arab wa-l-a‘ḡām*. Beirut: Maktabat al-Ḥayāt, 1966, 50–64.

- HEFTER, Thomas: *The Reader in al-Jāhiz. The Epistolary Rhetoric of an Arabic Prose Master* [*The Reader in al-Jāhiz*]. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- HEIDEGGER, Martin: „Der Weg zur Sprache“ [„Der Weg zur Sprache“], in: Ders.: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1990⁹ [1959], 239–268.
- : „Die Sprache“ [„Die Sprache“], in: Ders.: *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske, 1990⁹ [1950], 9–33.
- HEINRICHS, Wolfhart: „Prosimetrical Genres in Classical Arabic Literature“ [„Prosimetrical Genres“], in: Joseph Harris, Karl Reichl (Hrsg.): *Prosimetrum. Crosscultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse*. Cambridge: Brewer, 1997, 249–271.
- HEYBERGER, Bernard: *Les chrétiens du Proche-Orient au temps de la réforme catholique (Syrie, Liban, Palestine, XVII–XVIII siècle)* [*Les chrétiens*]. Rom: École française de Rome, 1994.
- : *Hindiyya, Mystic and Criminal (1720–1798). A Political and Religious Crisis in Lebanon* [*Hindiyya*], übers. v. Renée Champion. Cambridge: Clark, 2013 [orig.: *Hindiyya, mystique et criminelle (1720–1798)*. Paris: Aubier, 2001].
- HIEBEL, Heinz H.: „Autonomie“ [„Autonomie“], in: Ansgar Nünning (Hrsg.): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturbegriffe. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart: Metzler, 2013³ [1998], 43–44.
- HILL, Peter: *Utopia and Civilisation in the Arab Nahda* [*Utopia and Civilisation*]. Dissertation, University of Oxford, 2015.
- HOLT, Elizabeth: *Fictitious Capital. Silk, Cotton, and the Rise of the Arabic Novel* [*Fictitious Capital*]. New York: Fordham University Press, 2017.
- HOURLANI, Albert: *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939* [*Arabic Thought*]. Cambridge: Cambridge University Press, 2004¹⁴ [1962].
- HUEHNERGARD, John: „Qiṭṭa. Arabic Cats“ [„Qiṭṭa“], in: Beatrice Gruendler, Michael Cooperson (Hrsg.): *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms. Festschrift for Wolfhart Heinrichs on His 65th Birthday Presented by His Scholars and Colleagues*. Leiden: Brill, 2008, 407–418.
- ḤÜLİ, Ğirgis: „al-Ladda“ [„al-Ladda“], in: *al-Muqtaṭaf* 16.2 (1891), 85–88.
- ḤULW, Karam: *al-Fikr al-libirālī ‘inda Fransīs al-Marrāš. Bunyatuhu wa-uṣūluhu wa-mawqī’uhu fī al-fikr al-‘arabī al-ḥadīṭ* [*al-Fikr al-libirālī*]. Beirut: Markaz ad-Dirāsāt al-Muwahḥada al-‘Arabīya, 2006.
- HUME, Elizabeth: „Metathesis“ [„Metathesis“], in: Kees Versteegh (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 3. Leiden: Brill, 2008, 204–207.
- ḤÜRİ, Fiktūrīn Fiktūr: *al-Mar’a ‘inda Aḥmad Fāris aš-Šidyāq* [*al-Mar’a ‘inda Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*]. Masterarbeit: Lebanese University of Beirut, 1971.
- ḤÜRİ, Ḥalil al-: *Way. İdan lastu bi-ifraṅī. Awwal riwāya ‘arabīya* [Way], hrsg. v. Sayyid al-Baḥrāwī. Kairo: al-Mağlis al-A’lā li-t-Taḳāfa, 2007 [1859].
- ḤÜRİ, İlyās: „Nün al-insān“ [„Nün al-insān“], in: *Mağallat ad-Dirāsāt al-Filasfīniya*, 100 (2014), 29–44.
- ḤÜRİ, Yūsuf Qazmā: „Muqaddima. al-Ḥayāt al-fikriya fī al-qarn at-tāsi‘ ‘aṣar fī ad-diyār aš-šāmiya“ [„Muqaddima“], in: Buṭrus al-Bustānī (Hrsg.): *al-Ġam’īya as-sūriya li-l-‘ulūm wa-l-funūn, 1847–1852*, hrsg. v. Yūsuf Qazmā Ḥūrī. Beirut: Dār al-Ḥamrā’ li-t-Tibā’a wa-n-Naṣr, 1990, 7–16.
- : *Qiṣṣat As’ad aš-Šidyāq. Munāzara wa-ḥiwār multahab ḥawla ḥurriyat ad-ḍamīr* [*Qiṣṣat As’ad aš-Šidyāq*]. Beirut: Dār al-Ḥamrā, 1992 [Buṭrus al-Bustānī: *Qiṣṣat As’ad aš-Šidyāq. Bākūrat Sūriya*. Beirut: [al-Maṭba’a al-Amrikāniya], 1860].
- (Hrsg.): *Muḥtarāt min āṭār Aḥmad Fāris aš-Šidyāq* [*Muḥtarāt*]. Beirut: al-Mu’assasa aš-Šarqiya, 2001.

- IBN ĞINNĪ, Abū al-Faṭḥ ‘Uṭmān: *al-Ḥaṣā’iṣ* [*al-Ḥaṣā’iṣ*], 3 Bde., hrsg. v. Muḥammad ‘Alī an-Nağğār. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriya, 1952–1957.
- IBN ḤALDŪN, ‘Abdarrahmān [= Ibn Khaldūn]: *The Muqaddimah. An Introduction to History* [*The Muqaddimah*], Bd. 3., übers. v. Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books, 1967.
- : *Muqaddimat Ibn Ḥaldūn* [*Muqaddimat Ibn Ḥaldūn*], Bd. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 2001.
- IBN ḤAZM AL-ANDALUSĪ, Abū Muḥammad ‘Alī: *Ṭawq al-ḥamāma fī al-ulfa wa-l-ullāf* [*Ṭawq al-ḥamāma*]. Damaskus: Maktabat ‘Arafa, ca. 1930.
- [= Ibn Hazm al-Andalusī]: *Das Halsband der Taube. Von der Liebe und den Liebenden* [*Das Halsband der Taube*], übers. v. Max Weisweiler. Dresden: Reclam, 1961.
- IBN KHALDŪN: siehe IBN ḤALDŪN.
- IBN MANẒŪR, Ġamāladdīn ibn Mukarram: *Lisān al-‘arab* [*Lisān al-‘arab*], 20 Bde., hrsg. v. Aḥmad Fāris. Bulaq: al-Maṭba‘a al-Miriya, 1883–1891.
- IBN MUQBIL: *Dīwān Ibn Muqbil* [*Dīwān*], hrsg. v. ‘Izzat Ḥasan. Beirut: Dār aš-Šarīf al-‘Arabī, 1995.
- IBN QAYYIM AL-ĠAWZĪYA: *Ātār al-imām Ibn Qayyim al-Ġawziya wa-mā laḥiqahā min a‘māl*, Bd. 23: *Rawḍat al-muḥibbīn wa-nuzhat al-muštāqīn* [*Rawḍat al-muḥibbīn*], hrsg. v. Muḥammad ‘Uzayr Šams. Mekka: Dār ‘Ilm al-Fawā’id, [2014/2015].
- IBN SIDA, ‘Alī ibn Ismā‘īl: *al-Muḥaṣṣaṣ* [*al-Muḥaṣṣaṣ*], 17 Bde. Bulaq: al-Maṭba‘a al-Amiriya, 1898–1903.
- IRIGARY, Luce: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts* [*Speculum*], übers. v. Xenia Rajewski, Gabriele Rieke, Gerburg Treusch-Dieter u. Regine Othmer. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980 [orig.: *Speculum de l'autre femme*. Paris: Minuit, 1974].
- ‘ĪSĀ IBN MĀSSA: „Masā’il fi an-nasl wa-d-ḍuriya wa-l-ḡimā“ [„Masā’il fi an-nasl“], in: Mohamed Walid Anbari: *Streitfragen über die Zeugung, Nachkommenschaft und den Geschlechtsverkehr. Verfaßt von ‘Īsā ibn Māssah*, hrsg., übers. u. komment. v. Mohamed Walid Anbari. Dissertation, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, 1971, 1–36 (arabische Paginierung).
- ISSA, Rana: „Al-Shidyāq-Lee Version (1857): An Example of a Non-Synchronous Nineteenth-Century Arabic Bible“ [Al-Shidyāq-Lee Version], in: Miriam Lindgren Hjälms (Hrsg.): *Senses of Scripture, Treasures of Tradition. The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims*. Leiden: Brill 2017, 305–323.
- : „The Arabic Language and Syro-Lebanese National Identity: Searching in Buṭrus al-Bustānī’s *Muḥīṭ al-Muḥīṭ*“ [„The Arabic Language“], in: JSS 62.2 (2017), 465–484.
- ISSAWI, Charles: *Fertile Crescent, 1800–1914. A Documentary Economic History* [*Fertile Crescent*]. New York: Oxford University Press, 1988.
- JAEGER, Stephan; WILLER, Stefan: „Einleitung: Das Denken der Sprache und die Performanz des Literarischen um 1800“ [„Denken der Sprache“], in: Dies. (Hrsg.): *Das Denken der Sprache und die Performanz des Literarischen um 1800*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000, 7–30.
- JAKOBSON, Roman: „Linguistik und Poetik“ [„Linguistik und Poetik“], in: Ders.: *Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971*, hrsg. v. Elmar Holenstein, Tarcisius Schelbert. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1993³, 83–121 [orig.: „Closing Statement: Linguistics and Poetics“, in: Thomas A. Sebeok (Hrsg.): *Style in Language*. New York: Wiley, 1960, 350–377].

- JESSUP, Henry: *The Women of the Arabs. With a Chapter for Children [The Women of the Arabs]*. London: Low & Searle, 1874.
- JOHNSON, Rebecca Carol: *A History of the Novel in Translation. Cosmopolitan Tales in English and Arabic, 1719–1859 [History of the Novel in Translation]*. Dissertation, Yale University, 2010.
- : „Foreword“ [„Foreword“], in: Aḥmad Fāris al-Shidyāq: *Leg over Leg, or, The Turtle in the Tree. Concerning The Fāriyāq, What Manner of Creature Might He Be*, Bd. 1, hrsg., übers. u. komment. v. Humphrey Davies. New York: New York University Press, 2013, ix–xl.
- JOHNSON, Rebecca Carol; MAXWELL, Richard; TRUMPENER, Katie: „*The Arabian Nights*, Arab-European Literary Influence, and the Lineages of the Novel“ [„Lineages of the Novel“], in: *MLQ* 68.2 (2007), 243–279.
- Journal général de l'imprimerie et de la librairie [Journal général (1857)]* 1 (1857). <https://books.google.de/books?id=QBkDAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=editions:Vfgw3PMndKUC&hl=de&sa=X&ved=oahUKEwiInv7cmf7cAhXCJZoKHat8Cbs4FBD0AQhYMAg#v=snippet&q=pilloy&f=false> (Stand: 21.8.2018).
- Journal général de l'imprimerie et de la librairie [Journal général (1868)]* 12 (1868). https://books.google.de/books?id=-BkDAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=editions:Vfgw3PMndKUC&hl=de&sa=X&ved=oahUKEwivRYW_mv7cAhXINpoKHSX3DFA4FBD0AQhKMAY#v=snippet&q=pilloy&f=false (Stand: 21.8.2018).
- JUBRAN, Suleiman: siehe ĠUBRĀN, Sulaymān.
- JUNGE, Christian: „Šidyāq, Aḥmad Fāris aš-: as-Sāq ‘alā as-sāq fi mā huwa al-Fāriyāq“ [„as-Sāq ‘alā as-sāq“], in: *Munzinger Online/Kindlers Literatur Lexikon. Dritte Auflage*, ab 2009. http://www.munzinger.de/document/22000872600_010 (Stand: 21.8.2018).
- : „Muwayliḥī, Muḥammad al-: Ḥadīṭ ‘Īsā ibn Hišām“ [„Ḥadīṭ ‘Īsā ibn Hišām“], in: *Munzinger Online/Kindlers Literatur Lexikon. Dritte Auflage*, ab 2009. http://www.munzinger.de/document/22000872000_010 (Stand: 21.8.2018).
- : „al-Shidyāq, Aḥmad Fāris (c. 1805–1887)“ [„al-Shidyāq“], in: *The Routledge Encyclopedia of Modernism*, 2016. <https://www.rem.routledge.com/articles/al-shidyaq-ahmad-faris-c-1805-1887> (Stand: 12.2.2019).
- : „al-Yāziji, Nāṣif (1800–1871)“ [„al-Yāziji“], in: *The Routledge Encyclopedia of Modernism*, 2016. <https://www.rem.routledge.com/articles/al-yaziji-nasif-1800-1871> (Stand: 12.2.2019).
- : „Zaydān, Jurjī (1914–1861) (جرجي زيدان)“ [„Zaydān“], in: *The Routledge Encyclopedia of Modernism*, 2016. <https://www.rem.routledge.com/articles/zaydan-jurji-1861-1914>. doi:10.4324/9781135000356-REM2042-1 (Stand: 12.2.2019).
- : „Doing Things With Lists. Enumeration in Arabic Prose“ [„Doing Things With Lists“], in: *JAL*, im Druck.
- : „Exposing Words Erotically – How al-Shidyāq (d. 1887) Turned a Lexicon to Literature“ [„Exposing Words Erotically“], in: Frédéric Lagrange, Claire Savina (Hrsg.): *Les mots du désir*. Paris, im Druck.
- : „Food, Body, Society: al-Shidyāq’s Somatic Experience of Nineteenth-Century Communities“ [„Food, Body, Society“], in: Julia Hauser, Bilal Orfali, Kirill Dmitriev (Hrsg.): *Food as Cultural Signifier*. Leiden: Brill, im Druck.

- : „Length That Matters: Poetics and Politics of Enumeration in al-Shidyāq’s *as-Sāq* (1855)“ [„Length That Matters“], in: Barbara Winckler, Fawwaz al-Traboulsi (Hrsg.): *A Life in Praise of Words. Aḥmad Fāris al-Shidyāq and the 19th Century*. Wiesbaden: Reichert, im Druck.
- KADR, Gürğ: „Laysa difā’an ‘an as-Suyūṭi... bal i’tirāfān ‘an faḍlihi“ [„Laysa difā’an ‘an as-Suyūṭi“], in: Ġalāladdīn as-Suyūṭi: *Fann an-nikāḥ fi turāt šayḥ al-islām Ġalāladdīn as-Suyūṭi*, Bd. 1, hrsg. v. Gürğ Kadr. Beirut: Aṭlas, 2011, 15–25.
- KAHLA, Rafael: *Bibliographie arabe* [Bibliographie]. Paris: Walder, 1856.
- KALLĀS, Gürğ: *al-Ḥaraka al-fikriya an-nisā’iya fi ‘aṣr an-naḥḍa, 1849–1928* [al-Ḥaraka al-fikriya an-nisā’iya]. Beirut: Dār al-Ġil, 1996.
- KANNAB, Daad Aida: *La pensée révolutionnaire d’Aḥmad Faris aš-Šhidyāq à travers son oeuvre* [La pensée révolutionnaire]. Dissertation, Université de Paris III, 1979.
- KARAM, A. G.: „Fāris al-Shidyāq“ [„al-Shidyāq“], in: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Bd. 2. Leiden: Brill, 1965, 800–802.
- KARLATĪ, Maṣṣūr; AŠ-ŠIDYĀQ, Fāris: *I’lām* [I’lām]. Marseille: Imprimerie orientale d’Arnaud, 1858.
- KASSAB, Elizabeth Suzanne: *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective* [Contemporary Arab Thought]. New York: Columbia University Press, 2010.
- KĀẒIM, Nādir: *al-Maqāmāt wa-t-talaqqī. Baḥṭ fi anmāt at-talaqqī li-maqāmāt al-Hamaḍānī fi an-naqd al-‘arabī al-ḥadiṭ* [al-Maqāmāt wa-t-talaqqī]. Beirut: al-Mu’assasa al-‘Arabiya, 2003.
- KAZIMIRSKI, A. de Biberstein: *Dictionnaire arabe-français* [Dictionnaire arabe-français], 2 Bde. Paris: Maisonneuve, 1860.
- KENNEDY, Philipp F.: „Takḥmīs“ [„Takḥmīs“], in: *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Bd. 10. Leiden: Brill, 2000, 123–125.
- KHALAF, Samir: *Protestant Missionaries in the Levant. Ungodly Puritans, 1820–60* [Ungodly Puritans]. London: Routledge, 2012.
- KHAWAM, René R.: „Note du traducteur“ [„Note du traducteur“], in: Faris Chidyāq: *La jambe sur la jambe*, übers. v. René R. Khawam. Paris: Éditions Phébus, 1991, 19–20.
- : „Une renaissance arabe“ [„Renaissance arabe“], in: Faris Chidyāq: *La jambe sur la jambe*, übers. v. René R. Khawam. Paris: Éditions Phébus, 1991, 9–18.
- KHURI-MAKDISI, Ilham: „Ottoman Arabs in Istanbul, 1860–1914. Perception of Empire, Experiences of Metropole Through the Writings of Aḥmad Fāris al-Shidyāq, Muḥammad Rašīd Rīdā and Jirjī Zaydān“ [„Ottoman Arabs“], in: Sahar Bazzaz, Yota Batsaki, Dimiter Angelov (Hrsg.): *Imperial Geographies in Byzantine and Ottoman Space*. Cambridge: Harvard University Press, 2013, 159–182.
- KĪLĀNĪ, ‘Abdal‘azīz Ibn Yūsuf: „Qirā’a taḥlīliya li-muqaddimat aš-Šidyāq ‘alā Lisān al-‘arab“ [„Qirā’a taḥlīliya“], in: Aḥmad ‘Āyid, Ibrāhīm ibn Murād (Hrsg.): *Fi al-mu’ğamiya al-‘arabiya al-mu’āsira. Aḥmad Fāris aš-Šidyāq wa-Buṭrus al-Bustānī wa-Rīnḥārd Dūzī*. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1987, 155–180.
- KĪLĪṬŪ, ‘Abdalfattāḥ [= KILITO, Abdelfattah]: *Les séances. Récits et codes culturels chez Hamadhānī et Harīrī* [Les séances]. Paris: Sindbad, 1983.
- [= KILITO, Abdelfattah]: „De l’espace de la séance à l’espace du roman“ [„Espace du roman“], in: Butrus Hallaq, Robin Ostle, Stefan Wild (Hrsg.): *La poetique de l’espace dans la littérature arabe moderne*. Paris: Presses Sorbonne Nouvelle, 2002, 17–22.

- [= KILITO, Abdelfattah]: „*Al-Sāq ‘alā al-sāq fī mā huwa al-Faryāq* (Aḥmad Fāris Shidyāq, Paris, 1855)“ [„*Al-Sāq*“], in: Franco Moretti (Hrsg.): *The Novel*. Bd 1: *History, Geography and Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2006, 759–765.
- [= KILITO, Abdelfattah]: *Thou Shalt Not Speak My Language* [*Thou Shalt Not Speak My Language*], übers. v. Wail S. Hassan. Syracuse: Syracuse University Press, 2008 [orig.: *Lan tatakallama luḡatī*. Beirut: Dār at-Ṭalī‘a, 2002].
- : *Lan tatakallama luḡatī* [*Lan tatakallama luḡatī*]. Beirut: Dar at-Ṭalī‘a, 2012² [2002].
- KILPATRICK, Hilary: „*adab*“ [„*adab*“], in: Julia Scott Meisami, Paul Starkey (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd. 1. London: Routledge, 1998, 54–56.
- : „From *Literatur* to *Adab*. The Literary Renaissance in Aleppo around 1700“ [„From *Literatur* to *Adab*“], in: *JECS*, 58.3–4 (2006), 195–220.
- : „La production littéraire“ [„La production littéraire“], in: Boutros Hallaq, Heidi Toelle (Hrsg.): *Histoire de la littérature arabe moderne*, Bd. 1: 1800–1945. Arles: Actes Sud, 2007, 53–70.
- : „Between Ibn Baṭṭūṭa and al-Ṭaḥṭāwī: Arabic Travel Accounts of the Early Ottoman Period“ [„Arabic Travel Accounts“], in: *MLA* 11.2 (2008), 233–248.
- : „Book Reviews: Roger Allen: *Essays in Literary Biography 1850–1950*; Boutros Hallaq and Heidi Toelle (eds.): *Histoire de la littérature arabe moderne. Tome II: 1800–1945. Anthologie bilingue*; Abdelrazzaq Patel: *The Arab Nahḍah. The Making of the Intellectual and Humanist Movement*“ [„Book Reviews“], in: *JAL* 46 (2015), 125–141.
- Koran, Der* [*Koran*], übers. v. Hartmut Bobzin. München: Beck, 2010.
- KOULOUGHLI, Djamel Eddine: „*Lafḍ*“ [„*Lafḍ*“], in: Kees Versteegh (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 2. Leiden: Brill, 2007, 623–628.
- : „*Ma‘nā*“ [„*Ma‘nā*“], in: Kees Versteegh (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 3. Leiden: Brill, 2008, 159–164.
- KRAIS, Beate; GEBAUER, Gunter: *Habitus* [*Habitus*]. Bielefeld: transcript, 2014⁶ [2002].
- KRÄMER, Gudrun: *A History of Palestine. From the Ottoman Conquest to the Foundation of the State of Israel* [*History of Palestine*]. Übers. v. Graham Harman, Gudrun Krämer. Princeton: Princeton University Press, 2011 [orig.: *Geschichte Palästinas. Von der osmanischen Eroberung bis zur Gründung des Staates Israels*. München: Beck, 2002].
- KRÄMER, Sybille; TOTZKE, Rainer: „Einleitung. Was bedeutet ‚Schriftbildlichkeit‘?“ [„Schriftbildlichkeit“], in: Eva Cancik-Kirschbaum, Sybille Krämer, Rainer Totzke (Hrsg.): *Schriftbildlichkeit. Wahrnehmbarkeit, Materialität und Operativität von Notationen*. Berlin: Akademie Verlag, 2012, 13–35.
- KRÄTSKŪFSKĪ, Ignātīyūs: *Hayāt aš-šayḥ Muḥammad ‘Ayād Ṭanṭāwī* [*Hayāt aš-šayḥ Muḥammad ‘Ayād Ṭanṭāwī*], übers. v. Kulṭūm ‘Awda. Kairo: al-Maḡlis al-A‘lā li-Ri‘āyat al-Funūn wa-l-Ādāb wa-l-‘Ulūm al-Iḡtimā‘īya, 1964 [orig.: Ignatiy Kračkovskiy: *Sheykh Tantavi professor St. Peterburgskogo universiteta (1810–1861)*. Leningrad, 1929].
- KRISTEVA, Julia: *Fremde sind wir uns selbst* [*Fremde sind wir uns selbst*], übers. v. Xenia Rajewski. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2013¹¹ [orig.: *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard, 1988].
- LAGRANGE, Frédéric: *Islam d’interdits, Islam de jouissance* [*Islam d’interdits, Islam de jouissance*]. Paris: Téraèdre, 2008.

- : „Modern Arabic Literature and the Disappearance of *Mujūn*: Same Sex Rape as a Case Study“ [„Modern Arabic Literature and the Disappearance of *Mujūn*“], in: Adam Talib, Marlé Hammond, Arie Schippers (Hrsg.): *The Rude, the Bad and the Bawdy. Essays in Honour of Professor Geert Jan van Gelder*. Warminster: Gibb Memorial Trust, 2014, 230–253.
- LAHN, Silke; MEISTER, Jan Christoph: *Einführung in die Erzähltextanalyse [Erzähltextanalyse]*. Stuttgart: Metzler, 2008.
- LANE, Edward William: *An Arabic-English Lexicon, Derived from the Best and Most Copious Eastern Sources [Arabic-English Lexicon]*, 8 Bde. Beirut: Librairie du Liban, 1968 [orig.: London: William and Norgate, 1863–1893].
- LARZUL, Sylvette: „KAZIMIRSKI BIBERSTEIN Albin de“ [„KAZIMIRSKI“], in: François Pouillon (Hrsg.): *Dictionnaire des orientalistes de la langue française*. Paris: IISM/Karthala, 2008, 537–538.
- : „Silvestre de Sacy et la constitution d'un corpus des belles lettres arabes“ [„Silvestre de Sacy“], in: Michel Espagne, Nora Lafi, Pascal Rabault-Ferhahn (Hrsg.): *Silvestre de Sacy. Le projet européen d'une science orientaliste*. Paris: Les éditions du CERF, 2014, 135–152.
- LEDER, Stefan; KILPATRICK, Hilary: „Classical Arabic Prose Literature: A Researcher's Sketch Map“ [„Classical Arabic Prose“], in: *JAL* 23,1 (1992), 2–26.
- LEJEUNE, Philippe: *Der autobiographische Pakt [Der autobiographische Pakt]*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- LEPPER, Marcel: *Philologie. Eine Einführung [Philologie]*. Hamburg: Junius, 2012.
- LEWIS, Bernard; MÉNAGE, Victor Louis; PELLAT, Charles; SCHACHT, Joseph: „Ibdāl“ [„Ibdāl“], in: *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Bd. 3. Leiden: Brill, 1971, 665.
- LEWIS, Reina: *Rethinking Orientalism. Women, Travel and the Ottoman Harem [Rethinking Orientalism]*. London: I. B. Tauris, 2004.
- LIEBRENTZ, Boris: „Mit Gold nicht aufzuwiegen. Der Wert von Büchern im osmanischen Syrien (11.–13./17.–19. Jahrhundert)“ [„Der Wert von Büchern“], in: *ZDMG* 164,3 (2014), 653–686.
- LISSMANN, Konrad Paul: „Kanon und Exzentrik“ [„Kanon und Exzentrik“], in: *Kursbuch* 118 (1994), 13–26.
- LINDHOFF, Lena: *Einführung in die feministische Literaturtheorie [Einführung in die feministische Literaturtheorie]*. Stuttgart: Metzler, 1995.
- LINDNER, Christine B.: „Rahil 'Ata al-Bustani: Wife and Mother of the Nahda“ [„Rahil 'Ata al-Bustani“], in: Adel Beshara (Hrsg.): *Butrus al-Bustani. Spirit of the Age*. Melbourne: IPhoenix Publishing, 2014, 46–67.
- MAHFŪZ, 'Issām: *Hiwār ma' ruwwād an-nahḍa. Qirā'a ḡadida fī a'mālihim [Ruwwād an-nahḍa]*. Beirut: Riḡād ar-Rayyis, 2000² [1998].
- MAINBERGER, Sabine: *Die Kunst des Aufzählens. Elemente zu einer Poetik des Enumerativen [Kunst des Aufzählens]*. Berlin: de Gruyter, 2003.
- MAKDISI, Ussama: *Artillery of Heaven. American Missionaries and the Failed Conversion of the Middle East [Artillery of Heaven]*. Ithaca: Cornell University, 2008.
- MALTI-DOUGLAS, Fedwa: *Woman's Body, Woman's Word. Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing [Woman's Body, Woman's Word]*. Princeton: Princeton University Press, 1991.

- : „Sharazād Feminist“, in: Ulrich Marzolph (Hrsg.): *The Arabian Nights Reader*. Detroit: Wayne State University Press, 2006, 347–364.
- MARCUS, Abraham: *The Middle East on the Eve of Modernity. Aleppo in the Eighteenth Century* [Eve of Modernity]. New York: Columbia University Press, 1989.
- MARCUS, Sharon: „Sexuality“ [„Sexuality“], in: Kate Flint (Hrsg.): *The Cambridge History of Victorian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 422–443.
- MARCUS, Steven: *The Other Victorians. A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth-Century England* [The Other Victorians]. London: Weidenfeld and Nicolson, 1967.
- MARRĀŠ, Fransi Fathallāh: „Fī tarbiyat an-nisā“ [„Fī tarbiyat an-nisā“], in: *al-Ġinān* 3.22 (15. Nov. 1872), 768–770.
- : „al-Mar’a bayn al-ḥuṣūna wa-t-tamaddun“ [„al-Mar’a“], in: *al-Ġinān* 3.17 (1. Sept. 1872), 586–588.
- MARRĀŠ, Maryānā Fathallāh: „Šāmat al-Ġinān“ [„Šāmat al-Ġinān“], in: *al-Ġinān* 1.15 (Juli 1870), 467–468.
- MARTINEZ, Matias: „Fiktionalität“ [„Fiktionalität“], in: Dieter Burdorf, Christoph Fasbender, Burkhard Moennighoff (Hrsg.): *Metzler Literatur Lexikon*. Stuttgart: Metzler, 2007³ [1984], 240.
- MAS’AD, Bulus: *Fāris aš-Šidyāq* [aš-Šidyāq]. Kairo: Maṭba’at al-Aḥā’, 1934.
- MASSAD, Joseph Andoni: *Desiring Arabs* [Desiring Arabs]. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- MAṬLŪB, Aḥmad: *Mu’ğam al-muṣṭalahāt al-balāġiyya wa-taṭawwuruḥā* [Mu’ğam al-muṣṭalahāt al-balāġiyya], 3 Bde. Bagdad: Maṭba’at al-Mağma’ al-’Ilmi al-’Irāqī, 1987.
- MAṬWĪ, Muḥammad al-Hādī al-: *Aḥmad Fāris aš-Šidyāq, 1801–1887. Ḥayātuḥu wa-āṭaruḥu wa-ārā’uḥu fī an-naḥḍa al-’arabiyya al-ḥadiṭa* [aš-Šidyāq], 2 Bde. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1989.
- : „Tamhidāt“, in: Aḥmad Fāris aš-Šidyāq: *Sirr al-layāl fī al-qalb wa-l-ibdāl*. (Fī ‘ilm ma’ānī al-alfāz al-’arabiyya), hrsg. v. Muḥammad al-Hādī al-Maṭwī. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2006, 19–107.
- : *aṭ-Ṭariq ilā al-ḥadāṭa wa-t-taḥḍīt fī i’lām (al-Ġawā’ib) li-š-Šidyāq (1861–1884). Dirāsa wa-muḥtārāt* [aṭ-Ṭariq ilā al-ḥadāṭa]. Tunis: Dār as-Saḥnūn, 2011.
- MEHREN, August Ferdinand: „L. B.“ [„L. B.“], in: Nāṣif al-Yāziġī: *Risālat aš-Šayḥ Nāṣif al-Yāziġī al-Bay-rūtī ilā Bārūn Silwistrī di-Sāsī al-marḥūm fī tadārūk mā farāṭa minḥu fī riwāyat matn al-Maqāmāt al-ḥaririyya wa-taḥrīr šarḥihi*, hrsg., übers. u. komment. v. August Ferdinand Mehren. Leipzig: Engelmann, 1848, v–vii.
- MEISAMI, Julia Scott: „Arabic Mujūn Poetry: The Literary Dimension“ [„Arabic Mujūn Poetry“], in: Frederick de Jong (Hrsg.): *Verse and the Fair Sex. Studies in Arabic Poetry and the Representation of Women in Arabic Literature*. Utrecht: Houtsma Stichting, 1993, 8–30.
- : „Maḍīḥ, Madḥ“ [„Madḥ“], in: Julia Scott Meisami, Paul Starkey (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd. 2. London: Routledge, 1998, 482–484.
- MEJCHER-ATASSI, Sonja; SCHWARTZ, Pedro: „Introduction. Challenges and Directions in an Emerging Field of Research“ [„Challenges and Directions“], in: Dies. (Hrsg.): *Archives, Museums and Collecting Practices in the Modern Arab World*. Farnham: Ashgate, 2012, 1–30.
- MESSAOUDI, Alain: *Les arabisants et la France coloniale, 1780–1930* [Les arabisants]. Lyon: ENS Éditions, 2015.
- : *Les arabisants et la France coloniale. Annexes* [Les arabisants. Annexes]. <http://books.openedition.org/enseditions/3730> (Stand: 15.3.2018).
- MESTYAN, Adam: „Ignác Goldziher’s Report on the Books Brought from the Orient for the Hungarian Academy of Sciences“ [„Ignác Goldziher’s Report“], in: *JSS* 60.2 (2015), 443–480.

- MEYER-SICKENDIEK, Burkhard: „Theorien des Satirischen“ [„Theoren des Satirischen“], in: Rüdiger Zymner (Hrsg.): *Handbuch Gattungstheorie*. Stuttgart: Metzler, 2010, 331–334.
- MILLER, Jeannie: *More Than the Sum of Its Parts. Animal Categories and Accretive Logic in Volume One of al-Jāḥiẓ's Kitāb al-Ḥayawān* [*More Than the Sum of Its Parts*]. Dissertation, New York University, 2013.
- MOOSA, Matti: *The Origins of Modern Arabic Fiction* [*Origins of Modern Arabic Fiction*]. London: Rienner, 1997² [1983].
- MU'ĀMILĪ, Šawqī Muḥammad al-: *al-Ittiḡāḥ as-sāḥir fī adab aš-Šidyāq* [*al-Ittiḡāḥ as-sāḥir*]. Kairo: Maktabat an-Naḥḍa al-Miṣrīya, 1988.
- MUBĀRAK, 'Alī: *'Alamaddīn* [*'Alamaddīn*], 4 Bde. Alexandria: Maṭba'at Ġarīdat al-Maḥrūsa, 1882.
- MUNAĞĠID, Šalāḥaddīn al-: *Ġamāl al-mar'a 'inda al-'arab* [*Ġamāl al-mar'a*]. Beirut: Dār al-Kitāb al-Ġadīd, 1969.
- : *al-Ḥayāt al-ġinsīya 'inda al-'arab. Min al-ġāhiliya ilā awāḥir al-qarn ar-rābi' hiġrī* [*al-Ḥayāt al-ġinsīya*]. Beirut: Dār al-Kitāb al-Ġadīd, 1975² [1958].
- Munġid fī al-luġa al-'arabiya al-mu'āšira. al-* [*al-Munġid*], hrsg. v. Anṭūn Ni'ma, 'Iṣṣām Mudawwar, Luwīs 'Aġīl, Mitri Šammās. Beirut: Dār al-Mašriq, 2001² [2000].
- „Muqaddimat an-nāšir“ [„Muqaddimat an-nāšir“], in: Aḥmad Fāris al-Šidyāq: *I'tirāfāt fī kitāb as-Sāq 'alā s-sāq. Tab'a muḥarrara min al-istiṭrādāt al-luġawiya*, hrsg. v. 'Imād aš-Šulḥ. Beirut: Dār ar-Rā'id al-'Arabī, 1982, alif-zā' (*abġad*-Paginierung).
- NĀFI' IBN AL-AZRAQ: *Masā'il Nāfi' ibn al-Azraq 'an 'Abdallāh Ibn al-'Abbās* [*Masā'il*], hrsg. v. Muḥammad Aḥmad ad-Dālī. Limassol: al-Ġaffan wa-l-Ġābī, 1993.
- NAFZĀWĪ, Abū 'Abdallāh Muḥammad an-: siehe NAFZĀWĪ, Muḥammad ibn Muḥammad an-.
- NAFZĀWĪ, Muḥammad ibn Muḥammad an- [= NAFZĀWĪ, Abū 'Abdallāh Muḥammad an-]: *Der duftende Garten zur Erbauung des Gemüts. Ein arabisches Liebeshandbuch* [*Der duftende Garten*], übers. u. hrsg. v. Ulrich Marzolph. München: Beck, 2002.
- : *ar-Rawḍ al-'āṭir fī nuzhat al-ḥāṭir. Wa-yalihi Kitāb al-Īdāḥ* [*ar-Rawḍ al-'āṭir*]. Tunis: Maktabat al-Manār, o.J.
- NAĠM, Muḥammad Yūsuf: *Fann al-maqāla* [*Fann al-maqāla*]. Beirut: Dār at-Taqāfa, 1966⁴ [1957].
- : *al-Qiṣṣa fī al-adab al-'arabī al-ḥadīṭ, 1870–1914* [*al-Qiṣṣa fī al-adab al-'arabī al-ḥadīṭ*]. Beirut: Dār at-Taqāfa, 1966³ [1952].
- NAḤLA, Rufā'il: *Qāmūs al-mutarādifāt wa-l-mutaġānisāt li-'āmmat al-udabā' wa-li-talāmīd aš-šufūf al-'uliyā* [*Qāmūs al-mutarādifāt*]. Beirut: al-Maṭba'a al-Kātūlikiya, 1957.
- NAṢṢĀR, 'Iṣmat: *Aḥmad Fāris aš-Šidyāq. Qirā'a fī šafā'iḥ al-muqāwama* [*Qirā' fī šafā'iḥ al-muqāwama*]. [Kairo]: Dār al-Hidāya, 2005.
- NEBRIG, Alexander: *Disziplinäre Dichtung. Philologische Bildung und deutsche Literatur in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts* [*Philologische Bildung und deutsche Literatur*]. Berlin: de Gruyter, 2013.
- NEUWIRTH, Angelika: „Die *Masā'il Nāfi' b. al-Azraq*. Element des ‚Portrait mythique d'Ibn 'Abbās' oder ein Stück realer Literatur? Rückschlüsse aus einer bisher unbeachteten Handschrift“ [„Die *Masā'il*“], in: ZAL 25 (1993), 233–250.

- : „The Double Entendre (*tawriya*) as a Hermeneutical Stratagem: a ‘Forensic *Maqâma*’ by Abū Muḥammad al-Qāsim b. ‘Alī al-Ḥarīrī“ [„The Double Entendre (*tawriya*) as a Hermeneutical Stratagem“], in: Lale Behzadi, Vahid Behmardi (Hrsg.): *The Weaving of Words. Approaches to Classical Arabic Prose*. Würzburg: Ergon, 2009, 203–216.
- : *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang* [*Der Koran als Text der Spätantike*]. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- : *Der Koran*, Bd. 1: *Frühmekkanische Suren* [*Frühmekkanische Suren*]. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2011.
- NÈVE, Felix: „L’Église d’Orient et son histoire d’après les monuments syriaques nouvellement découverts“ [„L’Église“], in: *APC* 30.3 (1860), 165–196.
- NIJLAND, C.: „Mahjar Literature“ [„Mahjar“], in: Julia Scott Meisami, Paul Starkey (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Literature*, Bd. 2. London: Routledge, 1998, 492–493.
- „Nouvelles et mélanges“ [„Nouvelles et mélanges“], in: *JA* 4.17 (1851), 303–308.
- NÜBEL, Birgit: *Robert Musil – Essayismus als Selbstreflexion der Moderne* [*Essayismus als Selbstreflexion*]. Berlin: de Gruyter, 2006.
- NÜNNING, Ansgar: *Grundzüge eines kommunikationstheoretischen Modells der erzählerischen Vermittlung. Die Funktionen der Erzählinstanz in den Romanen Georges Eliots* [*Funktionen der Erzählinstanz*]. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 1989.
- OLENDER, Maurice: *The Languages of Paradise. Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century* [*Languages of Paradise*], übers. v. Arthur Goldhammer. Cambridge: Harvard University Press, 2008 [orig.: *Les langues du paradis. Aryens et semites, un couple providentiel*. Paris: Gallimard, 1989].
- ORFALI, Bilal (Hrsg.): *In the Shadow of Arabic. The Centrality of Language to Arabic Culture. Studies Presented to Ramzi Baalbaki on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Leiden: Brill, 2011.
- : *The Anthologist’s Art. Abū Maṣṣūr al-Tha‘ālibī and his Yatimat al-dahr* [*The Anthologist’s Art*]. Leiden: Brill, 2016.
- OSTERHAMMEL, Jürgen: *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts* [*Die Verwandlung der Welt*]. München: Bundeszentrale für politische Bildung, 2010 [2009].
- OUYANG, Wen-chin: „Dramas of Encounter: al-Shidyaq on Arab, English and French Women“ [„Dramas of Encounter“], in: Abou Bakr Chraïbi (Hrsg.): *Tropes du voyage. Les rencontres*. Paris: L’Harmattan, 2010, 281–298.
- PANICONI, Maria Elena: „La thématization du départ et la (trans)formation du personnage fictionnel dans *al-Sāq ‘alā as-sāq* d’Aḥmad Fāris al-Šidyāq“ [„La thématization du départ“], in: *Annali di Ca’ Foscari*, 48.3 (2009), 241–259.
- PATEL, Abdulrazzak: „Language Reform and Controversy in the *Nahḍa*. al-Shartūnī’s Position as a Grammarian in *Sahm*“ [„Language Reform“], in: *JSS* 55.2 (2010), 509–538.
- : *The Arab Nahḍah. The Making of the Intellectual and Humanist Movement* [*The Arab Nahḍah*]. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.

- PEIRCE, Leslie: „Writing Histories of Sexuality in the Middle East“ [„Writing Histories of Sexuality in the Middle East“], in: *AHR* 114.5 (2009), 1325–1339.
- PELED, Mattityahu: „*Al-Sāq ‘alā al-Sāq* – A Generic Definition“ [„Generic Definition“], in: *Arabica* 32 (1985), 30–46.
- : „The Enumerative Style in *Al-Sāq ‘alā al-sāq*“ [„Enumerative Style“], in: *JAL* 22.1 (1991), 127–145.
- : „Fāryāq the Roving Intellectual“ [„Fāryāq“], in: *Revue de la littérature comparée* 1 (1994), 16–28.
- PELLAT, Charles: *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von al-Ġāḥiẓ (777–869)* [*Arabische Geisteswelt*], übers. v. Walter W. Müller. Zürich: Artemis, 1967.
- : „*Laḥn al-‘Āmma*“ [„*Laḥn al-‘Āmma*“], in: *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Bd. 5. Leiden: Brill, 1986, 605–610.
- PÉRÈS, Henri: „Les premières manifestations de la Renaissance littéraire arabe en Orient au XIXe siècle: Nāṣif al-Yāziġi et Fāris aš-Šidyāḳ“ [„Les premières manifestations“], in: *AIEO* 1 (1934/1935), 233–256.
- PERRAULT, A.: „A MM. les auteurs ou éditeurs de livres composés en langues étrangères“ [„A MM. les auteurs ou éditeurs“], in: Fāris aš-Šidyāḳ: *Kitāb as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-‘awām fī ‘aġm al-‘arab wa-l-a‘ġām*. Paris: Duprat, 1855, Rückseite des Bucheinbands.
- PHILIPP, Thomas: *Jurjī Zaidān. His Life and Thought* [*Zaidān*]. Beirut: Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Kommission bei Steiner, 1979.
- PÖKEL, Hans-Peter: *Der unmännliche Mann. Zur Figuration des Eunuchen im Werk von al-Ġāḥiẓ (gest. 869)* [*Der unmännliche Mann*]. Würzburg: Ergon, 2014.
- POLLOCK, Sheldon: „Einleitung“ [„Einleitung“], in: Ders.: *Kritische Philologie. Essays zu Literatur, Sprache, und Macht in Indien und Europa*, hrsg. v. Christoph König, übers. v. Brigitte Schöning. Göttingen: Wallstein, 2015, 7–15.
- : „Zukunftsphilologie“ [„Zukunftsphilologie“], in: Ders.: *Kritische Philologie. Essays zu Literatur, Sprache, und Macht in Indien und Europa*, hrsg. v. Christoph König, übers. v. Brigitte Schöning. Göttingen: Wallstein, 2015, 213–241 [orig.: „Future Philology? The Fate of a Soft Science in a Hard World“, in: *Critical Inquiry* 35 (2009), 931–961].
- POMERANTZ, Maurice: *Licit Magic. The Life and Letters of al-Šāḥib b. ‘Abbād (d. 385/995)* [*Licit Magic*]. Leiden: Brill, 2018.
- POUILLON, François: „Fresnel, Fulgence“ [„Fresnel“], in: Ders. (Hrsg.): *Dictionnaire des orientalistes de la langue française*. Paris: IISMM/Karthala, 2008, 405–406.
- PRECKEL, Claudia: *Islamische Bildungsnetzwerke und Gelehrtenkultur im Indien des 19. Jahrhunderts. Muḥammad Šiddiq Ḥasan Ḥān (st. 1890) und die Entstehung der Ahl-e ḥadīṭ-Bewegung in Bhopal* [*Muḥammad Šiddiq Ḥasan Ḥān*]. Dissertation, Ruhr-Universität Bochum, 2005.
- PRUITT, Lisa Joy: ‘A Looking-Glass For Ladies’. *American Protestant Women and the Orient in the Nineteenth Century* [‘A Looking Glass For Ladies’]. Macon: Mercer University Press, 2005.
- Publisher’s Circular and General Record of British and Foreign Literature Containing an Alphabetical List of all New Works published in Great Britain and Works of Interest published abroad*, Bd. 31 [*Publisher’s Circular*]. London: Samson Low, Son, and Marston, 1868. https://books.google.de/books?id=gmnWAAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=editions:vCx5Fy47cVwC&hl=en&sa=X&ved=oahUKEwjz3PKOxf7cAhUhYJoKHd_2CbW4ChDoAQgmMAA#v=onepage&q=shediacc&f=false (Stand: 21.8.2018).

- RACY, A. J.: *Making Music in the Arab World. The Culture and Artistry of Ṭarab [Making Music]*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- RANC, Henri: „Terre-sainte. Correspondance particulière de l'Ami de la Religion“ [„Terre-sainte“], in: *L'Ami de la Religion. Journal et revue ecclésiastique, politique et littéraire* 6294 (6.6.1858), 30–32.
- RASTEGAR, Kamran: *Literary Modernity Between the Middle East and Europe. Textual Transactions in 19th Century Arabic, English and Persian Literatures [Literary Modernity]*. London: Routledge, 2007.
- : „Introduction“ [„Introduction“], in: *MEL* 16.3 (2013), 227–231.
- REHBOCK, Helmut: „Homonymie“ [„Homonymie“], in: Helmut Glück (Hrsg.): *Metzler Lexikon Sprache*. Stuttgart: Metzler, 2010⁴ [1993], 272.
- : „Polysemie“ [„Polysemie“], in: Helmut Glück (Hrsg.): *Metzler Lexikon Sprache*. Stuttgart: Metzler, 2010⁴ [1993], 520.
- : „Synonymie“ [„Synonymie“], in: Helmut Glück (Hrsg.): *Metzler Lexikon Sprache*. Stuttgart: Metzler, 2010⁴ [1993], 693–694.
- REICHMUTH, Stefan: *The World of Murtaḍā az-Zabīdī (1732–91). Life, Networks and Writings [The World of Murtaḍā al-Zabīdī]*. Cambridge: Gibb Memorial Trust, 2009.
- REINAUD, Joseph Tussaint; DERENBOURG, Joseph: „Introduction à la nouvelle édition“ [„Introduction“], in: Abū Muḥammad al-Qāsim Ibn ‘Alī al-Ḥarīrī: *Kitāb al-Maqāmāt*, Bd. 2, hrsg. u. komment. v. Antoine-Isaac Silvestre de Sacy, korrig. v. Joseph Tussaint Reinaud u. Joseph Derenbourg. Paris: Imprimerie impériale, 1853² [1823], 1–74.
- : „De l'état de la littérature chez les populations chrétiennes arabes de la Syrie“ [„De l'état“], in: *JA* 5.9 (1857), 465–489.
- REYNOLDS, Jack: „Jacques Derrida (1930–2004)“ [„Jacques Derrida“], in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/derrida> (Stand: 31.1.2016).
- RİPŴÂN, Muḥammad Muṣṭafā: *Dirāsāt fī al-Qāmūs al-muḥīṭ [Dirāsāt]*. Beirut: Maṭābi‘ al-Shurūq, 1973.
- RÖDIGER, Emil: „De Sacy's Hariri“ [„De Sacy's Hariri“], in: *Allgemeine Literatur-Zeitung* 150 (Juli 1848), 41–46.
- : „De Sacy's Hariri [Fortsetzung]“ [„De Sacy's Hariri [Fortsetzung]“], in: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 151 (Juli 1848), 55–56.
- : „Wissenschaftlicher Jahresbericht über das zweite Halbjahr 1854 und das Jahr 1855“ [„Jahresbericht“], in: *ZDMG* 10 (1856), 691–799.
- ROPER, Geoffrey: *Arabic Printing in Malta, 1825–1845. Its History and its Place in the Development of Print Culture in the Arab Middle East [Malta]*. Dissertation, Durham University, 1988.
- : „Fāris al-Shidyāq and the Transition from Scribal to Print Culture in the Middle East“ [„Print Culture“], in: George Atiyeh (Hrsg.): *The Book in the Islamic World. The Written Word and Communication in the Middle East*. Albany: State of University Press, 1995, 209–231.
- : „Aḥmad Fāris al-Shidyāq and the Libraries of Europe and the Ottoman Empire“ [„Libraries“], in: *Libraries & Culture* 33.3 (1998), 233–248.
- : „Fāris, Aḥmad“ [„Fāris“], in: *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2008. <http://www.oxforddnb.com/view/article/60819> (Stand: 16.12.2015).
- : „An Autograph Manuscript of Aḥmad Fāris aṣ-Ṣidyāq, Prepared by Him for the Press“ [„Autograph“], in: Robert M. Kerr, Thomas Milo (Hrsg.): *Writings and Writing. Investigations in Islamic Text and Script; in Honour of Januarius Justus Witkam*. Cambridge: Archetype, 2013, 341–355.

- ROSEN, Tova: *Unveiling Eve. Reading Gender in Medieval Hebrew Literature* [Unveiling Eve]. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- ROUHI, Leyla: *Mediation and Love. A Study of the Medieval Go-Between in Key Romance and Near-Eastern Texts* [Mediation and Love]. Leiden: Brill, 1999.
- SABRY, Randa: „Le dialogue chez al-Muwayliḥi: une fascination pour le modèle théâtral?“ [„Le dialogue chez al-Muwayliḥi“], in: *MEL* 13.2 (2010), 211–225.
- SACKS, Jeffrey: „Falling into Pieces, or Aḥmad Fāris al-Shidyāq and Literary History: A Love Letter“ [„Falling Into Pieces“], in: *MEL* 16.3 (2013), 317–333.
- : *Iterations of Loss. Mutilation and Aesthetic Form, al-Shidyāq to Darwish* [Iterations of Loss]. New York: Fordham University Press, 2015.
- ŠADĪḤ, Salīm: „Laddāt al-ḥayāt“ [„Laddāt al-ḥayāt“], in: *al-Muqtaṭaf* 3.6 (1878), 147–149.
- SAID, Edward W.: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient* [Orientalism]. London: Penguin Books, 1995⁷ [1978].
- : „The Return to Philology“ [„The Return to Philology“], in: Ders.: *Humanism and Democratic Criticism*. New York: Columbia University Press, 2004, 57–84.
- SAJDI, Dana: „Print and its Discontents. A Case for Pre-Print Journalism and Other Sundry Print Matters“ [„Print and its Discontents“], in: *The Translator* 15.1 (2009), 105–138.
- SALĀMA, Muḥammad ‘Alī: „al-Laḍḍa wa-l-muṭ‘a: Fī at-turāṭ an-naqdi al-‘arabī“ [„al-Laḍḍa wa-l-muṭ‘a“], in: *Fuṣūl* 85–86 (2012/2013), 192–212.
- SALIBI, Kamal: „Mārūniyya“ [„Mārūniyya“], in: *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Bd. 12. Leiden: Brill, 2004, 602–603.
- ŠARRŪF, Ya‘qūb; NIMR, Fāris: „Muqaddima“ [„Muqaddima“], in: *al-Muqtaṭaf* 1.1 (1876), 1–2.
- : „an-Nazar fī ḥādirinā wa-mustaqbalinā“ [„an-Nazar fī ḥādirinā“], in: *al-Muqtaṭaf* 8.8 (Mai 1884), 469–475.
- ŠARTŪNĪ, Sa‘īd al-Ḥūrī aš-: *Aqrab al-mawārid fī fuṣaḥ al-‘arabīya wa-š-šawārid* [Aqrab al-mawārid], 3 Bde. Beirut: Maṭba‘at Mursilī al-Yasū‘īya, 1889–1893.
- SĀRŪFĪM, Mārī: „‘Arāka tuqaddiru an-nisā’ wa-lā tabḥasuhunna ḥaqqahunna’. al-Mar’a ‘inda maqāmāt Aḥmad Fāris aš-Šidyāq“ [„al-Mar’a ‘inda maqāmāt Aḥmad Fāris aš-Šidyāq“], in: *al-Mašriq* 91.2 (2017), 551–580.
- SAUSSURE, Ferdinand de: *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* [Grundfragen], übers. v. Hermann Lommel. Berlin: de Gruyter, 1967² [orig.: *Cours de linguistique générale*. Lausanne, 1916].
- SAWĀ’Ī, Muḥammad [= SAWĀIE, Mohammed]: „An Aspect of 19th Century Arabic Lexicography. The Modernizing Role and Contribution of Fāris al-Shidyāq (1804?–1887)“ [„An Aspect of 19th Century Arabic Lexicography“], in: Hans-Josef Niederehe, Konrad Koerner (Hrsg.): *History and Historiography of Linguistics*. Amsterdam: Benjamins, 1990, 157–171.
- : *Azmat al-muṣṭalah al-‘arabī fī al-qarn at-tāsi’ ‘ašar. Muqaddima tāriḥīya ‘amma* [Azmat al-muṣṭalah al-‘arabī]. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1999.
- : „Aḥmad Fāris aš-Šidyāq wa-ra’yuhu fī ba‘ḍ al-mustašriqīn wa-muškilāt at-tarġama“ [„Muškilāt at-tarġama“], in: *Mağallat Mağma‘ al-Luġa al-‘Arabīya* 78.1 (2003), 21–56.

- : *Rasā'il Aḥmad Fāris aš-Šidyāq al-mahfūza fī al-aršif al-waṭanī at-tūnisī* [*Rasā'il*]. Beirut: al-Mu'assasa al-ʿArabiya, 2004.
- : *al-Ḥadāṭa wa-muštalahāt an-nahḍa al-ʿarabiya fī al-qarn at-tāsiʿ ʿašar. Dirāsa fī mufradāt Aḥmad Fāris aš-Šidyāq fī ġarīdat (al-Ġawāʿib) [al-Ḥadāṭa]*. Beirut: al-Mu'assasa al-ʿArabiya, 2013.
- : *Min fursān al-ʿarabiya fī al-qarn at-tāsiʿ ʿašar. ʿAbdallāh an-Nadīm wa-Aḥmad Fāris aš-Šidyāq wa-Ġurġī Zaydān. Dirāsāt fī arāʾihim al-luġawiya* [*Min fursān al-ʿarabiya*]. Beirut: al-Mu'assasa al-ʿArabiya, 2017.
- SAWAIE, Mohammed: siehe SAWĀʿĪ, Muḥammad.
- ŠAYḤŪ, Luwīs: „Ādāb al-ʿarabiya fī qarn at-tāsiʿ ʿašar“ [„Ādāb“], in: *al-Mašriq* 12.8 (August 1909), 623–628.
- SCHACHT, Joseph: „ḥiyāl“ [„ḥiyāl“], in: *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Bd. 3. Leiden: Brill, 1971, 510–513.
- SCHAEBLER, Birgit: „Civilizing Others: Global Modernity and the Local Boundaries (French, German, Ottoman, and Arab) of Savagery“ [„Civilizing Others“], in: Dies., Leif Stenberg (Hrsg.): *Globalization and the Muslim World. Culture, Religion, and Modernity*. Syracuse: Syracuse University Press, 2004, 3–29.
- SCHMID, Wolf: *Elemente der Narratologie* [*Elemente der Narratologie*]. Berlin: de Gruyter, 2014.
- SCHMITZ, Hermann: *Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie* [*Kurze Einführung in die Neue Phänomenologie*]. München: Alber, 2010.
- SCHNELL, Rüdiger: „Text und Geschlecht. Eine Einleitung“ [„Text und Geschlecht“], in: Ders. (Hrsg.): *Text und Geschlecht. Mann und Frau in Eheschriften der Frühen Neuzeit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, 9–46.
- SCHÖBLER, Franziska: *Einführung in die Gender Studies* [*Einführung in die Gender Studies*]. Berlin: Akademie, 2008.
- SCHULZ, Eckehard: „Ibn Ġinnīs al-Ḥaṣāʾiṣ und das Problem der Synonymie“ [„Ibn Ġinnīs al-Ḥaṣāʾiṣ“], in: Dieter Bellmann (Hrsg.): *Gedenkschrift Wolfgang Reuschel. Akten des 3. Arabistischen Kolloquiums. Leipzig, 21.–22. November 1991*. Stuttgart: Steiner, 1994, 247–254.
- SELIM, Samah: „The Nahḍa, Popular Fiction, and the Politics of Translation“ [„The Nahḍa“], in: *MIT-EJ-MES* 4 (2004), 70–89.
- SEMERDJIAN, Elyse: „Sinful Professions: Illegal Occupations of Women in Ottoman Aleppo, Syria“ [„Sinful Professions“], in: *Hawwa* 1.1 (2003), 60–85.
- : „Rewriting the History of Sexuality in the Islamic World“ [„Rewriting the History of Sexuality in the Islamic World“], in: *Hawwa* 4.2–3 (2006), 119–130.
- SHEEHI, Stephan: *Foundations of Modern Arab Identity* [*Foundations of Modern Arab Identity*]. Gainesville: University Press of Florida, 2004.
- : „Towards a Critical Theory of al-Nahḍah: Epistemology, Ideology and Capital“ [„Critical Theory of al-Nahḍah“], in: *JAL* 43.2–3 (2012), 269–298.
- : *The Arab Imago. A Social History of Portrait Photography, 1860–1910* [*The Arab Imago*]. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- SHERMAN, William H.: „Toward a History of the Manicule“ [„Manicule“], in: *livesandletters* (2005). www.livesandletters.ac.uk/.../FOR_2005_04_001.pdf (Stand: 21.10.2014).
- SHIDIAC, Faris El-: siehe ŠIDYĀQ, Aḥmad Fāris aš-.
- SHIDJĀḲ, Fāris Esh-: siehe ŠIDYĀQ, Aḥmad Fāris aš-.

- SHOUKANY, Muhammed Nasser: *Orientalism and the Arab Literary Responses. Studies in Ahmad Faris al-Shidyāq, Charles M. Doughty, Joseph Conrad, Tawfiq Yusuf Awwad and Jabra I. Jabra* [Orientalism and the Arab Literary Response]. Dissertation, University of Texas at Austin, 1990.
- SHURAYDI, Hasan: *The Raven and the Falcon. Youth Versus Old Age in Medieval Arabic Literature* [The Raven and the Falcon]. Leiden: Brill, 2014.
- SHUSTERMAN, Richard: *Thinking Through the Body. Essays in Somaesthetics* [Thinking Through the Body]. New York: Cambridge University Press, 2012.
- SĪBawayhi, Abū Bišr ‘Amr ibn ‘Uṭmān ibn Qanbar: *Kitāb Sībawayhi* [Kitāb Sībawayhi], Bd. 1, hrsg. v. ‘Abdassalām Muḥammad Hārūn. Kairo: Maktabat al-Ḥanḡī, 1988³ [1966].
- ŠIBLĪ, Anṭūniyus: *aš-Šidyāq wa-l-Yāziḡī. Munāqaša ‘ilmīya adabīya sanat 1871 bayna aš-šayḥayn Fāris aš-Šidyāq wa-l-ibrāhīm al-Yāziḡī* [aš-Šidyāq wa-l-Yāziḡī]. Jounieh: Maṭba‘at al-Mursilīn al-Lubnāniyīn, 1950.
- ŠIDYĀQ, Aḥmad Fāris aš- [= ŠIDYĀQ, Fāris aš-]: *al-Lafif fī kull ma’nā ṭarīf* [al-Lafif (1839)]. Malta: [Church Missionary Society Press], 1839.
- [= SHIDJĀK, Fāris, Esh-]: „Eine neuarabische Qaṣīde“ [„Qaṣīde“ (1851)], übers. v. Heinrich Leberecht Fleischer, in: *ZDMG* 5.2 (1851), 250–257.
- [= ECCHIDIAQ, Farēs]: *Poème arabe en l’honneur du Bey de Tunis* [Poème (1851)], hrsg., übers. u. komment. v. Gustave Dugat. Paris: Bineteau, 1851.
- [= ŠIDYĀQ, Fāris]: *Kitāb as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-‘awām fī ‘aḡm al-‘arab wa-l-a’ḡām* [as-Sāq (1855)]. Paris: Duprat, 1855.
- [= SHIDIAC Faris, El-]: *A Practical Grammar of the Arabic Language with Interlineal Reading Lessons, Dialogues, and Vocabulary* [A Practical Grammar (1856)]. London: Quaritch, 1856.
- [= FĀRIS, Aḥmad]: *Sirr al-layāl fī al-qalb wa-l-ibdāl* [Sirr (1868)]. Istanbul: al-Maṭba‘a al-‘Āmira as-Sulṭāniya, 1868.
- [= FĀRIS, Aḥmad]: „Fī al-luḡa al-‘arabiya“ [„Fī al-luḡa al-‘arabiya“ (1871)], in: Salīm ibn Aḥmad Fāris (Hrsg.): *Kanz al-ḡarā’ib fī muntaḥabāt al-Ġawā’ib*, Bd. 1. Istanbul: Maṭba‘at al-Ġawā’ib, 1871, 197–200.
- [= FĀRIS, Aḥmad]: *al-Ġāsūs fī al-Qāmūs* [al-Ġāsūs (1882)]. Istanbul: Maṭba‘at al-Ġawā’ib, 1882.
- [= FĀRIS, Aḥmad]: „al-Bākūra aš-šahiya fī naḥw al-luḡa al-inklizīya“ [„al-Bākūra aš-šahiya“ (1883)], in: Ders.: *al-Bākūra aš-šahiya fī naḥw al-luḡa al-inklizīya wa-yalihā al-Muḥāwara al-unsīya fī luḡatayn al-inklizīya wa-l-‘arabiya*. Istanbul: Maṭba‘at al-Ġawā’ib, 1883², 1–96 [orig.: Fāris aš-Šidyāq: *al-Bākūra aš-šahiya fī naḥw al-luḡa al-inklizīya*. Malta: [Church Missionary Society Press], 1836].
- [= FĀRIS, Aḥmad]: „(Bi-smi allāh ar-raḥmān ar-raḥīm)“ [„Bi-smi allāh“ (1883)], in: Ġamāladdīn ibn Mukarram ibn Manẓūr: *Lisān al-‘arab*, Bd. 1, hrsg. v. Aḥmad Fāris. Bulaq: al-Maṭba‘a al-Miriya, 1883, 2–4.
- [= FĀRIS, Aḥmad]: *al-Lafif fī kull ma’nā ṭarīf* [al-Lafif (1883)]. Istanbul: Maṭba‘at al-Ġawā’ib, 1883² [orig.: Fāris aš-Šidyāq: *al-Lafif fī kull ma’nā ṭarīf*. Malta: [Church Missionary Society Press], 1839].
- [= FĀRIS, Aḥmad]: „al-Muḥāwara al-unsīya fī luḡatayn al-inklizīya wa-l-‘arabiya“ [„al-Muḥāwara“ (1883)], in: Ders.: *al-Bākūra aš-šahiya fī naḥw al-luḡa al-inklizīya wa-yalihā al-Muḥāwara al-unsīya fī luḡatayn al-inklizīya wa-l-‘arabiya*. Istanbul: Maṭba‘at al-Ġawā’ib, 1883², 97–324 [orig.: Fāris aš-Šidyāq, George Percy Badger: *al-Muḥāwara al-unsīya fī luḡatayn al-inklizīya wa-l-‘arabiya*. Malta: [Church Missionary Society Press], 1840].

- : *as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-a‘wām fī ‘ağm al-‘arab wa-l-a‘ğām* [*as-Sāq* (1919)], hrsg. v. Yūsuf Tūmā al-Bustānī. Kairo: Maktabat al-‘Arab, 1919² [orig.: Fāris aš-Šidyāq: *Kitāb as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-‘awām fī ‘ağm al-‘arab wa-l-a‘ğām*. Paris: Duprat, 1855].
- : *as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-a‘wām fī ‘ağm al-‘arab wa-l-a‘ğām* [*as-Sāq* (1966)], hrsg. v. Nasīb Wahība al-Ḥāzin. Beirut: Maktabat al-Ḥayāt, 1966⁴ [orig.: Fāris aš-Šidyāq: *Kitāb as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-‘awām fī ‘ağm al-‘arab wa-l-a‘ğām*. Paris: Duprat, 1855].
- : *I’tirāfāt aš-Šidyāq fī Kitāb as-Sāq ‘alā as-sāq. Ṭab‘a muḥarrara min al-istiṭrādāt al-luğawīya* [*as-Sāq* (1982)], hrsg. v. ‘Imād aš-Ṣulḥ. Beirut: Dār ar-Rā‘id al-‘Arabī, 1982⁵ [orig.: Fāris aš-Šidyāq: *Kitāb as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-‘awām fī ‘ağm al-‘arab wa-l-a‘ğām*. Paris: Duprat, 1855].
- [= CHIDYAQ, Fāris]: *La jambe sur la jambe* [*La jambe* (1991)], übers. v. René R. Khawam. Paris: Phébus, 1991 [orig.: Fāris aš-Šidyāq: *Kitāb as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-‘awām fī ‘ağm al-‘arab wa-l-a‘ğām*. Paris: Duprat, 1855].
- : *aš-Šidyāq an-nāqid. Muqaddimat diwān Aḥmad Fāris aš-Šidyāq* [*Muqaddimat diwān* (1991)], hrsg. v. Muḥammad ‘Alī Šawābika. Amman: Dār al-Bašīr, 1991 [orig.: Aḥmad Fāris: *Muqaddimat diwān Aḥmad Fāris Afandī*. Manuskript: 5659 (1860). Bagdad: Maktabat al-Awqāf al-‘Āmma].
- : „Fāris aš-Šidyāq yartī Nāšif al-Yāziğī“ [„Nāšif al-Yāziğī“ (2001)] in: Yūsuf Qazmā Ḥūrī (Hrsg.): *Muḥtarāt min āṭār Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*. Beirut: al-Mu‘assasa aš-Šarqīya, 2001, 303–307 [orig.: Aḥmad Fāris: „Fāris aš-Šidyāq yartī Nāšif al-Yāziğī“, in: *al-Ġawā‘ib* 519 (10.5.1871), 3].
- : „Faṣl min kitābī al-musammā bi-Muntahā al-‘ağab fī ḥaṣā’iṣ luğat al-‘arab“ [„Faṣl min kitābī“ (2001)], in: Yūsuf Qazmā Ḥūrī (Hrsg.): *Muḥtarāt min āṭār Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*. Beirut: al-Mu‘assasa aš-Šarqīya, 2001, 391–398.
- : „Fī ba‘ḍ al-aḥwāl taḥuṣṣu n-nisā“ [„Fī ba‘ḍ al-aḥwāl“ (2001)], in: Yūsuf Qazmā Ḥūrī (Hrsg.): *Muḥtarāt min āṭār Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*. Beirut: al-Mu‘assasa aš-Šarqīya, 2001, 265–281.
- : „Fī al-farq mā bayn al-ğarab wa-š-šarq“ [„Fī al-farq“ (2001)], in: Yūsuf Qazmā Ḥūrī (Hrsg.): *Muḥtarāt min āṭār Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*. Beirut: al-Mu‘assasa aš-Šarqīya, 2001, 135–148.
- : „Fī at-tamaddun“ [„Fī at-tamaddun“ (2001)], in: Yūsuf Qazmā Ḥūrī (Hrsg.): *Muḥtarāt min āṭār Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*. Beirut: al-Mu‘assasa aš-Šarqīya, 2001, 91–92 [orig.: Aḥmad Fāris: „Fī at-tamaddun“, in: *al-Ġawā‘ib* 6 (5.7.1861), 253–254].
- : „Fī uṣūl as-siyāsa wa-ğayrihā“ [„Fī uṣūl as-siyāsa“ (2001)], in: Yūsuf Qazmā Ḥūrī (Hrsg.): *Muḥtarāt min āṭār Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*. Beirut: al-Mu‘assasa aš-Šarqīya, 2001, 148–166.
- : „Fī az-zawāğ“ [„Fī az-zawāğ“ (2001)], in: Yūsuf Qazmā Ḥūrī (Hrsg.): *Muḥtarāt min āṭār Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*. Beirut: al-Mu‘assasa aš-Šarqīya, 2001, 282–283.
- : „Maḥāsin az-zawğa an-nafsiya“ [„Maḥāsin az-zawğa an-nafsiya“ (2001)], in: Yūsuf Qazmā Ḥūrī (Hrsg.): *Muḥtarāt min āṭār Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*. Beirut: al-Mu‘assasa aš-Šarqīya, 2001, 284–287.
- : „Kašf al-muḥabbā ‘an funūn Ūrubbā“ [„Kašf“ (2004)], in: Ders.: *al-Wāsiṭa fī ma‘rifat aḥwāl Mālīṭa wa-Kašf al-muḥabbā ‘an funūn Ūrubbā*, 1834–1857, hrsg. v. Qāsim Wahb. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘Arabiya, 2004, 113–506 [orig.: Aḥmad Fāris: *Kitāb ar-Riḥla al-mawsūma bi-l-Wāsiṭa ilā ma‘rifat Mālīṭa wa-Kašf al-muḥabbā ‘an funūn Ūrubbā*. Tunis: Maṭba‘at ad-Dawla at-Tūnisiya, 1867, 67–361].

- : „al-Wāsiṭa fī maʿrifat aḥwāl Mālīṭa“ [„al-Wāsiṭa“ (2004)], in: Ders.: *al-Wāsiṭa fī maʿrifat aḥwāl Mālīṭa wa-Kašf al-muḥabbā ʿan funūn Ūrubbā*, 1834–1857, hrsg. v. Qāsim Wahb. Beirut: al-Muʿassasa al-ʿArabiya, 2004, 23–111 [orig.: Aḥmad Fāris: *Kitāb ar-Riḥla al-mawsūma bi-l-Wāsiṭa ilā maʿrifat Mālīṭa wa-Kašf al-muḥabbā ʿan funūn Ūrubbā*. Tunis: Maṭbaʿat ad-Dawla at-Tūnisiya, 1867, 2–66].
- : *Kitāb as-Sāq ʿalā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq* [as-Sāq (2006)], hrsg. v. Darwiš Ġawaydī. Sidon: ad-Dār an-Namūdaġiya, 2006⁶ [orig.: Fāris aš-Šidyāq: *Kitāb as-Sāq ʿalā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-ʿawām fī ʿaġm al-ʿarab wa-l-aʿġām*. Paris: Duprat, 1855].
- : „Muḥtārāt Sirr al-layāl fī al-qalb wa-l-ibdāl“ [„Sirr“ (2006)], in: Ders.: *Sirr al-layāl fī al-qalb wa-l-ibdāl. (Fī ʿilm maʿānī al-alfāz al-ʿarabiya)*, hrsg. u. komment. v. Muḥammad al-Hādī ibn Ṭāhir al-Maṭwī. Beirut: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 2006, 109–229 [orig.: Aḥmad Fāris: *Sirr al-layāl fī al-qalb wa-l-ibdāl*. Istanbul: al-Maṭbaʿa al-ʿĀmira al-Sultāniya, 1868].
- : *as-Sāq ʿalā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq* [as-Sāq (2009)], hrsg. v. Yūsuf Qazmā Ḥūrī. Beirut: Kutub, 2009⁷ [orig.: Fāris aš-Šidyāq: *Kitāb as-Sāq ʿalā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-ʿawām fī ʿaġm al-ʿarab wa-l-aʿġām*. Paris: Duprat, 1855].
- : „Fī ḥāġatinā ilā muʿġam luġawī ʿaṣrī“ [„Fī ḥāġatinā ilā muʿġam luġawī ʿaṣrī“ (2011)], in: Muḥammad Hādī ibn Ṭāhir al-Maṭwī: *aṭ-Ṭariq ilā al-ḥadāṭa wa-l-taḥdīṭ fī iʿlām (al-Ġawāʿib) li-š-Šidyāq (1861–1884). Dirāsāt wa-muḥtārāt*. Tunis: Dār as-Suḥnūn, 2011, 189–194 [orig.: Aḥmad Fāris: „Išarat bišāra“, in: *al-Ġawāʿib* 99 (14.6.1863)].
- [SHIDYĀQ, Aḥmad Fāris al-]: *Leg over Leg, or, The Turtle in the Tree. Concerning The Fāriyāq, What Manner of Creature Might He Be* [as-Sāq], 4 Bde., hrsg., übers. u. komment. v. Humphrey Davies. New York: New York University Press, 2013–2014⁸ [orig.: Fāris aš-Šidyāq: *Kitāb as-Sāq ʿalā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-ʿawām fī ʿaġm al-ʿarab wa-l-aʿġām*. Paris: Duprat, 1855].
- : *as-Sāq ʿalā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq* [as-Sāq (PDF)] [orig.: Fāris aš-Šidyāq: *Kitāb as-Sāq ʿalā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-ʿawām fī ʿaġm al-ʿarab wa-l-aʿġām*. Paris: Duprat, 1855]. <http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=001573-www.al-mostafa.com.pdf> (Stand: 21.2.2016).
- SILVESTRE DE SACY, Antoine-Isaac: „Avertissement“ [„Avertissement“], in: Abū Muḥammad al-Qāsim Ibn ʿAlī al-Ḥarīrī: *Kitāb al-Maqāmāt*, Bd. 2, hrsg. u. komment. v. Antoine-Isaac Silvestre de Sacy. Paris: Imprimerie royale, 1822, iii–x.
- SING, Manfred: „The Decline of Islam and the Rise of *Inḥiṭāt*. The Discrete Charm of Language Games about Decadence in the 19th and 20th Centuries“ [„The Decline of Islam“], in: Syrinx von Hees (Hrsg.): *Inḥiṭāt – The Decline Paradigm. Its Influence and Persistence in the Writing of Arab Cultural History*. Würzburg: Ergon, 2017, 11–70.
- SISKIN, Clifford: „Epilogue. The Rise of Novelism“ [„The Rise of Novelism“], in: Deidre Lynch, William Beatty Warner (Hrsg.): *Cultural Institutions of the Novel*. Durham: Duke University Press, 1996, 423–440.
- ŠKLOVSKIJ, Viktor: „Kunst als Verfahren“ [„Kunst als Verfahren“], in: Jurij Striedter (Hrsg.): *Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und zur Theorie der Prosa*. München: Fink, 1994, 3–35 [orig.: „Iskusstvo kak priem“, in: *Poëtika. Sborniki po teorii poëtičeskogo jazyka*. St. Petersburg: Gosudarstvennaia tipografiia, 1919, 101–114].
- SPEVACK, Aaron: „Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī“ [„al-Suyūṭī“], in: Joseph E. Lowry, Devin J. Stewart (Hrsg.): *Essays in Arabic Literary Biography*, Bd. 2: 1350–1850. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009, 386–418.

- SPIRO, Socrates: *Arabic-English Vocabulary of the Colloquial Arabic of Egypt Containing the Vernacular Idioms and Expressions, Slang Phrases, etc., etc., used by the Natives Egyptians* [Arabic-English Vocabulary]. London: Quaritch, 1895.
- SPITZER, Leo: „Zum Stil Marcel Proust's“ [„Zum Stil Marcel Proust's“], in: Ders.: *Stilstudien*, Bd. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1961² [1928].
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty: „Can the Subaltern Speak?“ [„Can the Subaltern Speak?“], in: Carry Nelson, Lawrence Grossberg (Hrsg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, 1988, 271–313.
- STARKEY, Paul: „Fact and Fiction in *al-Sāq 'alā al-sāq*“ [„Fact and Fiction“], in: Robin Ostle, Ed de Moor, Stefan Wild (Hrsg.): *Writing the Self. Autobiographical Writing in Modern Arabic Literature*. London: Saqi, 1998, 30–39.
- : „Voyages of Self-Definition: The Case of [Ahmad] Faris al-Shidyaq“ [„Voyages of Self-Definition“], in: Robin Ostle (Hrsg.): *Sensibilities of the Islamic Mediterranean. Self-Expression in a Muslim Culture from Post-Classical Time to the Present Day*. London: Tauris, 2008, 118–132.
- : „Nāṣif al-Yāziji“ [„al-Yāziji“], in: Roger Allen (Hrsg.): *Essays in Literary Arabic Biography*, Bd. 3: 1850–1950. Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, 376–382.
- STETKEVYCH, Jaroslav: *The Modern Arabic Literary Language. Lexical and Stylistic Developments* [The Modern Arabic Literary Language]. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- STEWART, Devin: „*Saj'* in the Qur'an: Prosody and Structure“ [„*Saj'*“], in: *JAL* 21.2 (1990), 101–139.
- : „The *Maqāma*“ [„The *Maqāma*“], in: Roger Allen, D. S. Richards (Hrsg.): *The Arabic Literature in the Post-Classical Period*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 145–158.
- STROTMANN, Vivian: *Majd al-Dīn al-Firūzābādī (1329–1415). A Polymath on the Eve of the Early Modern Period* [al-Firūzābādī]. Leiden: Brill, 2015.
- SULAYMĀN AḤMAD, Sāmī: *al-Bidāya al-maḡhūla li-taḡdīd ad-dars an-naḥwī fī 'aṣr al-ḥadīṯ (al-qarn at-tāmin 'aṣr wa-kitāb Baḥṯ al-maṭālib)* [al-Bidāya al-maḡhūla]. Port Said: Maktabat at-Taḡāfa ad-Diniya, 2004.
- : *at-Tamattul at-taḡāfī wa-talaqqī al-anwā' al-adabīya al-ḥadīṯa. Taḡribat an-naqd fī niṣf at-tānī min al-qarn at-tāsi' 'aṣr [at-Tamattul at-taḡāfī]*. Kairo: Maktabat al-Ādāb, 2016.
- SULEIMAN, Yasir: *The Arabic Language and National Identity. A Study in Ideology* [Arabic Language]. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.
- : *Arabic in the Fray. Language Ideology and Cultural Politics* [Arabic in the Fray]. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- ŞULH, 'Imād aṣ- (Hrsg.): *Majmū'at waṭā'iq 'an Aḥmad Fāris aṣ-Şidyāq ma' ba'd āṭārihi* [Maḡmū'at waṭā'iq]. Unveröffentlichte Sammlung kopierter und transkribierter Manuskripte. Beirut: Université Saint-Joseph, 1978.
- : *Aḥmad Fāris aṣ-Şidyāq. Āṭāruhu wa-'aṣruhu* [aṣ-Şidyāq], Beirut: Şirkat al-Maṭbū'āt, 2009³ [1980].
- ŞULḤUT, Yūsuf: „Şawā'ib al-luḡa al-'arabīya“ [„Şawā'ib“], in: *al-Muqtaṭaf* 17.4 (Jan. 1893), 223–228.
- : „Şawā'ib al-luḡa al-'arabīya“ [„Şawā'ib [2]“], in: *al-Muqtaṭaf* 17.5 (Feb. 1893), 301–306.
- ŞUMAYYIL, Şibli: „al-Mar'a wa-r-raḡul wa-hal yatasāwīyān?“ [„al-Mar'a wa-r-raḡul [1]“], in: *al-Muqtaṭaf* 11.6 (1887), 355–360.
- : „al-Mar'a wa-r-raḡul wa-hal yatasāwīyān?“ [„al-Mar'a wa-r-raḡul [2]“], in: *al-Muqtaṭaf* 11.7 (1887), 401–405.

- ŠUWAYRĪ, Yūsuf aš-: *ar-Riḥla al-‘arabiya al-ḥadiṭa. Min Ūrubba ilā al-Wilāyāt al-Muttaḥida* [*ar-Riḥla al-‘arabiya al-ḥadiṭa*]. Beirut: al-Mu‘assasa al-‘Arabiya, 1998, 29–38.
- SUYŪṬĪ, ‘Abdarraḥmān Ġalāladdīn as-: *al-Wiṣāḥ fi fawā'id an-nikāḥ* [*al-Wiṣāḥ* (ca. 1704)]. Manuskript: 797 (ca. 1704). Riad: King Saud Library.
- : *al-Yawāqit at-ṭamīna fi ṣifāt as-samīna* [*al-Yawāqit at-ṭamīna*], hrsg. v. Farağ Ḥawwār. Hammam Sousse: Dār al-Mizān, 2003.
- : *al-Ġins ‘inda al-‘arab* [*al-Ġins ‘inda al-‘arab*], 5 Bde., hrsg. v. Farağ al-Ḥawwār. Köln: Manšūrāt al-Ġamal, 2003–2006.
- : *Fann an-nikāḥ fi turāt šayḥ al-islām Ġalāladdīn as-Suyūṭī* [*Fann an-nikāḥ*], 3 Bde., hrsg. v. Ğürğ Kadr. Beirut: Aṭlas, 2011.
- : *al-Muzhir fi ‘ulūm al-luġa wa-anwā'ihā* [*al-Muzhir*], 2 Bde, hrsg. v. Muḥammad Aḥmad Ġād, Muḥammad Abū Faḍl Ibrāhīm, ‘Alī Muḥammad al-Baġāwī. Kairo: Dār at-Turāt, o.J.
- : *Nawāḍir al-ayk fi ma'rifat an-nayk* [*Nawāḍir al-ayk*], hrsg. v. Ṭal‘at Ḥasan ‘Abdalqawī. Damaskus: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, o.J.
- : *al-Wiṣāḥ fi fawā'id an-nikāḥ* [*al-Wiṣāḥ*], hrsg. v. Ṭal‘at Ḥasan ‘Abdalqawī. Damaskus: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, o.J.
- ṬA‘ĀLIBĪ, Abū Manšūr at-: *Fiqh al-luġa* [*Fiqh al-luġa*], hrsg. v. Ruṣayd ad-Daḥdāḥ. Paris: Pillet fils, 1861.
- : *Man ġāba ‘anhu al-muṭrib* [*Man ġāba ‘anhu al-muṭrib*], hrsg. v. Muhammad al-Labābīdī. Beirut: al-Maṭba‘a al-Adabiya, 1891/1892.
- ṬĀBIT, Yāsir: *Kitāb ar-raġba* [*Kitāb ar-raġba*]. Beirut: ad-Dār al-‘Arabiya, 2010.
- TAGELDIN, Shaden M.: *Disarming Words. Empire and the Seduction of Translation in Egypt* [*Disarming Words*]. Berkley: University of California Press, 2011.
- ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a Rāfi‘ at-: *Taḥlīs al-ibriz fi talḥīs Bārīz* [*Taḥlīs*]. Bulaq: Dār at-Ṭibā‘a al-Ḥidiwiya, 1834.
- [= ṬAḤṬĀWĪ, Rifā‘a al-]: *Ein Muslim entdeckt Europa. Die Reise eines Ägypters im 19. Jahrhundert nach Paris* [*Ein Muslim entdeckt Europa*], übers. v. Karl Stowasser. München: Beck, 1989 [orig.: *Taḥlīs al-ibriz fi talḥīs Bārīz*. Bulaq: Dār at-Ṭibā‘a al-Ḥidiwiya, 1834].
- : „Kitāb Taḥlīs al-ibriz fi talḥīs Bārīz: aw ad-diwān an-nafis bi-iwān Bārīs“ [„Taḥlīs“], in: Ders: *al-A‘māl al-kāmila li-Rifā‘a Rāfi‘ at-Ṭaḥṭāwī*, Bd. 2: *as-Siyāsa wa-l-waṭaniya wa-t-tarbiya*, hrsg. v. Muḥammad al-‘Imāra. Kairo: Dār aš-Šurūq, 2011, 13–285.
- ṬARĀBULUSĪ, Fawwāz; ‘AZMA, ‘Azīz al-: „Šu‘lūk an-naḥdawīyīn al-‘arab. Muqaddima“ [„Muqaddima“], in: Dies. (Hrsg.): *Silsilat al-a‘māl al-maġhūla. Aḥmad Fāris aš-Šidyāq*. London: Riṣāḍ al-Rayyis, 1995, 7–47.
- [= TRABOULSI, Fawwaz]: „An Intelligent Man’s Guide to Modern Arab Feminism“ [„An Intelligent Man’s Guide“], in: *Al-Raida* 20.10 (2003), 15–19.
- [= TRABOULSI, Fawwaz]: „Ahmad Faris al-Shidyaq (1804–87). The Quest for Another Modernity“ [„Al-Shidyaq“], in: Jens Hanssen, Max Weiss (Hrsg.): *Arabic Thought Beyond the Liberal Age. Towards an Intellectual History of the Nahda*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016, 175–186.
- TAWḤĪDĪ, Abū Ḥayyān at-: *Aḥlāq al-wazīrayn aš-Šāḥib Ibn ‘Abbād wa-Ibn al-‘Amīd* [*Aḥlāq al-wazīrayn*], hrsg. v. Muḥammad Ibn Tāwīt al-Qatanġī. Beirut: Dār Šādir, 1992.

- TLILI, Béchir: *Les rapports culturelles et idéologiques entre l'Orient et l'Occident, en Tunisie, au XIXème siècle (1830–1880)* [*Les rapports culturelles et idéologiques*]. Tunis: Publications de l'université de Tunis, 1974.
- TOLMACHEVA, Marina: „Medieval Muslim Women's Travel: Defying Distance and Danger“ [„Medieval Muslim Women's Travel“], in: *World History Connected* 10.2 (2013). worldhistoryconnected.press.illinois.edu/10.12/forum_tolmacheva.html (Stand: 15.12.2014).
- TOMICHE, Nada: „Nahḍa“ [„Nahḍa“], in: *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Bd. 7. Leiden: Brill, 1993, 900–903.
- TRABANT, Jürgen: „Einleitung“ [„Einleitung“], in: Ders. (Hrsg.): *Sprache denken. Probleme aktueller Sprachphilosophie*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1995, 9–26.
- : *Mithridates im Paradies. Kleine Geschichte des Sprachdenkens* [Mithridates]. München: Beck, 2003.
- : *Was ist Sprache?* [Was ist Sprache?]. München: Beck, 2008.
- TRABOULSI, Fawwaz: siehe ṬARĀBULUSĪ, Fawwāz.
- TUTTLE, Kelly: *Expansion and Digression. A Study in Mamlūk Literary Commentary* [Expansion and Digression]. Dissertation, University of Pennsylvania, 2013.
- ‘UĞAYMĪ, Hindīya: „Sirr al-ittiḥād“ [„Sirr al-ittiḥād“], in: Mišil Ḥāyik (Hrsg.): „ar-Rāhiba Hindīya. 2: Sirr al-ittiḥād“, in: *al-Mašriq* 59 (1965), 685–734.
- : „Sirr al-ittiḥād“ [„Sirr al-ittiḥād“], in: Youakim Moubarac (Hrsg.): *Pentalogie antiochienne/domaine maronite*, Bd. 1.1: *Livre d'histoire. Écrits fondateurs et texte à l'appui*, übers. v. Youakim Moubarac. Beirut: Cénacle Libanais, 1984, 393–429.
- VAPEREAU, Gustave: *Dictionnaire universel des contemporains contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers* [Dictionnaire (1858)], Bd.1. Paris: Hachette, 1858.
- : *Dictionnaire universel des contemporains contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers* [Dictionnaire (1861)], Bd. 1. Paris: Hachette, 1861² [1858].
- VERSTEEGH, Kees: *The Arabic Language* [The Arabic Language]. New York: Columbia University Press, 1997.
- : „Dād“ [„Dād“], in: Ders. (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 1. Leiden: Brill, 2006, 544–545.
- : „Ḥaraka“ [„Ḥaraka“], in: Ders. (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 2. Leiden: Brill, 2007, 232.
- Verzeichniss [sic] der hinterlassenen werthvollen Bibliothek weiland des Herrn Josef Freiherrn v. Hammer-Purgstall* [Verzeichniss]. Wien: Jakob Bader, 1857. <https://books.google.de/books?id=56tFAAAAcAAJ&pg=PA149&dq=chidiac+fariac&hl=-de&sa=X&ei=A7X1T9XPPIbusgaa7oX3BQ#v=onepage&q=chidiac%20fariac&f=false> (Stand: 20.8.2018).
- VIAL, Ch.: „Maḵāla“ [„Maḵāla“], in: *The Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, Bd. 6. Leiden: Brill, 1991, 90–91.
- VISSER, R. W.: *Identities in Early Arabic Journalism. The Case of Louis Šābūnġi* [Identities in Early Arabic Journalism]. Dissertation, University of Amsterdam, 2014.

- WAGNER, Ewald: „Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte“ [„Die arabische Rangstreitdichtung“], in: *Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* 8 (1962), 437–476.
- WALGENBACH, Katharina: „Gender als interdependente Kategorie“ [Gender als interdependente Kategorie], in: Dies. (Hrsg.): *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*. Opladen: Budrich, 2007, 23–64.
- WALTHER, Wiebke: „The Beginnings of the Realistic School of Narrative Prose in Iraq“ [„The Beginnings of the Realistic School“], in: *Quaderni di Studi Arabi* 18 (2000), 175–198.
- WATENPAUGH, Keith David: *Being Modern in the Middle East. Revolution, Nationalism, Colonialism and the Arab Middle Class [Being Modern]*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- WEBER, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [Die protestantische Ethik]*, hrsg. v. Dirk Kaesler. München: Beck, 2004 [1904/1905].
- WEHR, Hans: *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. Arabisch-Deutsch [Arabisches Wörterbuch]*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1985⁵ [1952].
- WEIGEL, Sigrid: „Der schielende Blick. Thesen zur Geschichte weiblicher Schreibpraxis“ [„Der schielende Blick“], in: Dies., Inge Stephan (Hrsg.): *Die verborgene Frau. Sechs Beiträge zu einer feministischen Literaturwissenschaft*. Berlin: Argument, 1983, 138–151.
- WEIPERT, Reinhard: ‚Ein Unglück kommt selten allein‘. Vier arabische Synonymensammlungen zum Wortfeld dāhiya [„Ein Unglück kommt selten allein“]. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Beck, 2004.
- WEISS, Bernard: „Wad‘ al-Luġa“ [„Wad‘ al-Luġa“], in: Kees Versteegh (Hrsg.): *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Bd. 4. Brill: Leiden, 2009, 684–687.
- WIELAND, Magnus: *Vexierzüge. Jean Pauls Digressionspoetik [Vexierzüge]*. Hannover: Wehrhahn, 2013.
- WIELANDT, Rotraud: *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur [Das Bild der Europäer]*. Beirut: Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Kommission bei Steiner, 1980.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von: *Zukunftsphilologie! Eine Erwiderung auf Friedrich Nietzsches „Geburt der Tragödie“ [Zukunftsphilologie!]*. Berlin: Borntraeger, 1872.
- WINCKLER, Barbara: „Jenseits der Dichotomien. Ein Gründungstext der arabischen Moderne“ [„Jenseits der Dichotomien“], in: Zaal Andronikashvili et al. (Hrsg.): *Die Ordnung pluraler Kulturen. Figurationen europäischer Kulturgeschichte, vom Osten her gesehen*. Berlin: Kadmos, 2014, 52–64.
- ; TRABOULSI, Fawwaz (Hrsg.): *A Life in Praise of Words. Aḥmad Fāris al-Shidyāq and the Nineteenth Century [Life in Praise of Words]*. Wiesbaden: Reichert, im Druck.
- WOLF, Werner: *Ästhetische Illusion und Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst. Theorie und Geschichte mit Schwerpunkt auf englischem illusionsstörenden Erzählen [Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst]*. Tübingen: Niemeyer, 1993.
- Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache [WKAS]*, 2 Bde., hrsg. durch die Deutsche Morgenländische Gesellschaft, bearb. v. Manfred Ullmann. Wiesbaden: Harrassowitz, 1970–2009.
- WRIGHT, William: *A Grammar of the Arabic Language (Two Volumes in One) [A Grammar of the Arabic Language]*, hrsg. v. Michael Jan de Goeije, W. Robertson Smith. New York: Cosimo Classics, 2011². [1859].

WUNBERG, Gotthart: „Historismus, Lexemautonomie und Fin de Siècle. Zum Décadence-Begriff in der Literatur der Jahrhundertwende“ [„Historismus, Lexemautonomie und Fin de Siècle“], in: *arcadia* 30.1 (1995), 30–61.

YAĞI, Hâsim: *an-Naqd al-adabî al-ḥadîṭ fî Lubnân. al-Ḥaraka an-naqdîya ḥattâ nihāyat al-ḥarb al-‘ālamîya al-ūla* [*an-Naqd al-adabî al-ḥadîṭ*]. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1968.

YĀSĪN, Bū-‘Alī: *Ḥuqūq al-mar’a fî al-kitāba al-‘arabîya munḍu ‘aṣr an-naḥḍa* [*Ḥuqūq al-mar’a*]. Damaskus: Dār at-Tali’a al-Ġadida, 1998.

YĀZİĞĪ, Ibrāhīm al-: „al-Luġa wa-l-‘aṣr“, in: *al-Bayān* 1.4 (1897), 145–150.

—: *Kitāb Nuġ‘at ar-rā’id wa-ṣīr‘at al-wārid fî al-mutarādif wa-l-mutawārid* [*Nuġ‘at ar-rā’id*], hrsg. v. Nadīm Āl Nāṣiraddīn. Beirut: Maktabat Lubnān, 1970² [1904].

YĀZİĞĪ, Nāṣif al-: *Risālat aṣ-Ṣayḥ Nāṣif al-Yāziġī al-Bayrūtī ilā Bārūn Silwistrī di-Sāsī al-marḥūm fî tadārūk mā faraṭa minhu fî riwāyat matn al-Maqāmāt al-ḥarīriya wa-taḥrīr šarḥihā* [*Risāla*], hrsg., übers. u. komment. v. August Ferdinand Mehren. Leipzig: Engelmann, 1848.

—: *Kitāb Maġma‘ al-baḥrayn* [*Maġma‘*]. Beirut: [al-Maṭba‘a al-Amrikāniya], 1856.

YĀZİĞĪ, Warda al-: *Ḥadīqat al-ward wa-yalihi al-Mar’a aṣ-ṣarqīya* [*Ḥadīqat al-ward*]. Beirut: Dār Mārūn ‘Abbūd, 1984 [orig.: 1867].

YOLALICI, M. Emin: „Education in the Ottoman Empire in the 19th Century“ [„Education in the Ottoman Empire“], in: Halil Inalcik (Hrsg.): *The Great Ottoman-Turkish Civilisation. Economy and Society*, Bd. 2: *Economy and Society*. Ankara: Yeni Türkiye, 2000, 657–661.

YOUNG, Liam Cole: *List Cultures. Knowledge and Poetics from Mesopotamia to BuzzFeed* [*List Cultures*]. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2017.

ZABĀDĪ, Wafā’ Yūsuf Ibrāhīm az-: *al-Aġnās al-adabîya fî Kitāb (as-Sāq ‘alā as-sāq fî mā huwa al-Fāriyāq) li-Aḥmad Fāris aṣ-Ṣidyāq. Dirāsa adabîya naqdîya* [*al-Aġnās al-adabîya*]. Masterarbeit, Ġami‘at an-Naġāḥ al-Waṭaniya, Nablus/Palästina, 2009.

ZABĪDĪ, Muḥammad Murtaḍā al-Ḥusaynī az-: *Tāġ al-‘arūs min ġawāhir al-qāmūs* [*Tāġ al-‘arūs*], 40 Bde. Kuwait: Maṭba‘at Ḥukūmat al-Kuwayt, 1965–2001 [orig. 1760–1774].

ZACHS, Fruma: *The Making of a Syrian Identity. Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut* [*The Making of a Syrian Identity*]. Leiden: Brill, 2005.

—; HALEVI, Sharon: „From *Difā‘ al-Nisā’* to *Mas’alat al-Nisā’* in Greater Syria: Readers and Writers Debate Women and Their Rights, 1858–1900“ [„From *Difā‘ al-nisā’*“], in: *IJMES* 41 (2009), 615–633.

—: „Cultural and Conceptual Contributions of Beirut Merchants to the *Nahḍa*“ [„Cultural and Conceptual Contributions“], in: *JESHO* 55 (2012), 153–182.

—: „Feminism for Men: A Note on Butrus al-Bustani’s Lecture on the Education of Women“ [„Feminism for Men“], in: Adel Beshara (Hrsg.): *Butrus al-Bustani. Spirit of the Age*. Melbourne: IPhoenix Publishing, 2014, 113–128.

—; HALEVI, Sharon: *Gendering Culture in Greater Syria. Intellectuals and Ideology in the Late Ottoman Period* [*Gendering Culture*]. London: Tauris, 2015.

- ZAKHARIA, Katia: „Aḥmad Fāris al-Šidyāq – auteur de *Maqāmāt*“ [„*Maqāmāt*“], in: *Arabica* 52.4 (2005), 406–521.
- ZARKĀN, Muḥammad ‘Alī az-: *al-Ġawānib al-luġawīya ‘inda Aḥmad Fāris aš-Šidyāq [al-Ġawānib al-luġawīya]*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1988.
- ZAYDĀN, Ġurġī: *al-Alfāz al-‘arabīya wa-l-falsafa al-luġawīya [al-Alfāz al-‘arabīya]*. Beirut: Maṭba‘at al-Qiddis Ġa’ūrġiyūs, 1886.
- : „aš-Šayḥ Aḥmad Fāris aš-Šidyāq“ [aš-Šidyāq], in: *al-Hilāl* 2.14 (März 1894), 417–424.
- : „aš-Šayḥ Aḥmad Fāris aš-Šidyāq (tābi‘ li-mā qablahu)“ [„aš-Šidyāq tābi“], in: *al-Hilāl* 2.15 (April 1894), 453–456.
- : „Autobiography“ [„Autobiography“], übers. v. Thomas Philipp, in: Thomas Philipp: *Jurjī Zaidān. His Life and Thought*. Beirut: Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Kommission bei Steiner, 1979, 123–206.
- : *al-Luġa al-‘arabīya kā’in ḥayy [al-Luġa al-‘arabīya]*. Kairo: Mu’assasat Hindāwī, 2012 [orig.: *Tārīḥ al-luġa al-‘arabīya*. Beirut: 1904].
- : *Tārīḥ ādāb al-luġa al-‘arabīya [Ādāb]*. Kairo: Mu’assasat Hindāwī, 2012 [orig.: 1911–1914].
- ZE’EVI, Dror: *Producing Desire. Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500–1900 [Producing Desire]*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- ZEIDAN, Joseph T.: *Arab Women Novelists. The Formative Years and Beyond [Arab Women Novelists]*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- ZEUGE-BUBERL, Uta: *Die Mission des American Board in Syrien im 19. Jahrhundert. Implikationen eines transkulturellen Dialogs [Die Mission]*. Stuttgart: Steiner, 2016.

Abbildungsübersicht und -nachweise

- Abb. 1 Karte der *Bilād aš-Šām* aus dem Jahr 1803 26
William Faden; Mahmud Raif Efendi: *Cedid Atlas Tercümesi*. Istanbul: Tab'hane-yi Hümayun, 1803, 18 [Ausschnitt]. <https://www.loc.gov/item/2004626120/> (Stand: 1.2.2018).
- Abb. 2 Der *Dīwān* von al-Mutanabbi in der Handschrift (1832–1834) von aš-Šidyāq 37
Abū aṭ-Ṭayyib Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Mutanabbi: *Dīwān*. Manuskript: MSS 04252, fol. 128r. Toronto: Thomas Fisher Rare Book Library, University of Toronto.
- Abb. 3 Undatierte Fotografie von Aḥmad Fāris aš-Šidyāq 51
Mas'ad: *aš-Šidyāq*, iii.
- Abb. 4 Der Lebensweg von Aḥmad Fāris aš-Šidyāq 53
Die Karte wurde von Tobias J. Jocham erstellt.
- Abb. 5 Titelseite 58
aš-Šidyāq: *as-Sāq* (1855), Bucheinband. Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign. https://books.google.de/books?id=eyVHAQAAMAAJ&pg=PT549&dq=vie+et+aventures+de+Fariac&hl=en&sa=X&ved=oahUKEwjBtqHEu6_ZAhVMsaQKHRvkCTcQ6AEILjAB#v=onepage&q=vie%20et%20aventures%20de%20Fariac&f=false (Stand: 18.2.2018).
- Abb. 6 Pausenkapitel mit Manikul 59
aš-Šidyāq: *as-Sāq* (1855), 286. Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign. https://books.google.de/books?id=eyVHAQAAMAAJ&pg=PT549&dq=vie+et+aventures+de+Fariac&hl=en&sa=X&ved=oahUKEwjBtqHEu6_ZAhVMsaQKHRvkCTcQ6AEILjAB#v=onepage&q=vie%20et%20aventures%20de%20Fariac&f=false (Stand: 18.2.2018).
- Abb. 7 Werbung aus einem französischen Buchanzeiger 1855 60
Feuilleton, 242. https://books.google.de/books?id=vE46AAAAMAAJ&pg=PA670&dq=bibliographie+de+la+France+1855&hl=en&sa=X&ved=oahUKEwjBtqHEu6_ZAhVMsaQKHRvkCTcQ6AEILjAB#v=onepage&q=fariac&f=false (Stand: 18.2.2018).
- Abb. 8 Werbung aus einem britischen Buchanzeiger 1857 60
Catalogue général, 623. <https://books.google.de/books?id=lysIAAAAQAAJ&pg=PA623&dq#v=onepage&q&f=false> (Stand: 18.2.2018).
- Abb. 9 Werbung aus einem britischen Buchanzeiger 1868 60
Publisher's Circular, 594. https://books.google.de/books?id=hcBEAAAACAAJ&prints=ec=frontcover&dq=editions:lkGNAIoRcLwC&hl=en&sa=X&ved=oahUKEwjx5fecza_ZAhVDy6QKH7CatQQ6AEIOzAE#v=onepage&q&f=false (Stand: 18.2.2018).

- Abb. 10 aš-Šidyāq Buchwidmung an die ‚Österreichische [sic] morgenländische Gesellschaft‘ 61
aš-Šidyāq: *as-Sāq* (1855), Titelseite. Halle: Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt in Halle (Saale).
- Abb. 11 Frau mit *ṭanṭūr* (1870) 86
Fotografie von Félix Bonfils. <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B7%D9%86%D8%B7%D9%88%D8%B1#/media/File:Druzewomantantur.jpg> (Stand: 19.3.2018).
- Abb. 12 Aufzählung in *as-Sāq* im Fließtext (a), als Wortliste (b), in der Marginalie (c), 92
als Fehlerliste (d)
aš-Šidyāq: *as-Sāq* (1855), 591 (a), 414 (b), 420 (c), 14 [Anhang] (d). Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign. https://books.google.de/books?id=eyVHAQAAMAAJ&pg=PT549&dq=vie+et+aventures+de+Fariac&hl=en&sa=X&ved=oahUKEwjBtqHEu6_ZAhVMsaQKHRvkCTcQ6AEILjAB#v=onepage&q=vie%2oet%2oaventures%2ode%2oFariac&f=false (Stand: 18.2.2018).
- Abb. 13 Protoliste in *al-Lafīf* (1839) 93
aš-Šidyāq: *al-Lafīf*, 78. Paris: Bibliothèque nationale de France.
- Abb. 14 *al-Qāmūs* als Manuskript (1654) und gedrucktes Buch (1817) 97
Mağdaddīn Muḥammad ibn Ya‘qūb al-Firūzābādī: *al-Qāmūs al-muḥīṭ wa-l-qābūs al-wasīṭ*. Manuskript: Wetzstein I 148 (1654), fol. 120 r. Berlin: Staatsbibliothek zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz, Orientabteilung. Mujd-ood-deen Moohummud-oobno Yakoob of Feerozabad [sic]: *The Kamoos, or The Ocean, an Arabic Dictionary*, hrsg. v. Shykh Ahmud-oobno Moohummudin il Ansareyool Yumunee Yoosh Shirwanee [sic]. Calcutta: [Fort William], 1817, 253. Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Signatur Zu 1430–1.
- Abb. 15 Lehrdialog aus *al-Muḥāwara* 240
Aḥmad Fāris [aš-Šidyāq]: [George Percy Badger]: „al-Muḥāwara al-unsīya fi luḡatayn al-inkliziya wa-l-‘arabiya“, in: Aḥmad Fāris [aš-Šidyāq]: *al-Bākūra aš-šahiya fi naḥw al-luḡa al-inkliziya wa-yalihā al-Muḥāwara al-unsīya fi luḡatayn al-inkliziya wa-l-‘arabiya*. Istanbul: Maṭba‘at al-Ġawā‘ib, 1883, 230. Princeton: Princeton University Arabic collection; cn.94 02604.01. Phase II.
- Abb. 16 Streitgespräch aus *as-Sāq* 240
aš-Šidyāq: *as-Sāq* (1855), 125. Urbana: University of Illinois at Urbana-Champaign. https://books.google.de/books?id=eyVHAQAAMAAJ&pg=PT549&dq=vie+et+aventures+de+Fariac&hl=en&sa=X&ved=oahUKEwjBtqHEu6_ZAhVMsaQKHRvkCTcQ6AEILjAB#v=onepage&q=vie%2oet%2oaventures%2ode%2oFariac&f=false (Stand: 18.2.2018).

Register

Vorbemerkung: Der erste Index erfasst die wichtigsten Sachen, Personen und Orte aus dem Fließtext, sowie die zentralen Persönlichkeiten zugeordneten Werke aus dem Fließ- und Fußnotentext. Der zweite Index erfasst die entblößten und entblößenden Wörter von *as-Sāq* aus dem Fließ- und Fußnotentext, bei den angegebenen Wurzeln orientiert er sich an *al-Qāmūs*. In der über die Seite des Reichert Verlags frei zugänglichen PDF-Version dieser Arbeit ist darüber hinaus der Volltext (inklusive der Paratexte) auch durchsuchbar nach genauen Textstellen von *as-Sāq* (z. B. mit ‚1.3.‘ für die Kapitalsuche von Buch 1, Kapitel 3 und mit ‚1.3.2‘ für die Passagensuche von Buch 1, Kapitel 3, Passage 2), transkribierten Begriffen (z. B. mit ‚inhad‘ für den Begriff ‚*inhād*‘), arabisch geschriebenen Wörtern (hier ggf. die veränderte Orthographie v. a. von Hamza und *yā* beachten) sowie allen anderen Begrifflichkeiten.

Sach- und Personenindex

al-‘Abbās ibn al-Aḥnaf	51	Amīn, Qāsim	120
‘Abbūd, Mārūn	64, 175	Amyūnī, Anṭūniyūs (Ameuney, Antonius)	46
‘Abdalḥamīd II.	52	Anderson, Rufus	172
‘Abdallāh Zāḥir, Šams	26	Anṭūn, Farah	158
‘Abdalmağīd I.	41, 50, 69	‘ <i>arab</i> / die alten Araber	6, 27, 140, 210, 223, 232–233, 243–244, 250, 254, 260
‘Abdalqādir al-Ġazā‘irī	62, 69	Archiv	16, 19–20, 35–36, 73, 99–100, 150, 189–191, 222–223, 237, 246, 262–266, 273, 286–289, 292, 294, 301
Abū al-Aswad ad-Du‘alī	149	Aristarchos von Samothrake	280
Abū Tammām	217–218	Aristophanes	130
Abū ‘Ubayd	96, 98	al-Asīr, Yūsuf	25
Adab	9, 70, 78, 100, 129, 165–166, 181	al-‘Askarī, Abū Hilāl	248
Affekt	10, 156, 168, 176, 183, 188, 197, 222, 234, 283, 286, 294–296	Askese	140, 172, 177, 179–181, 194, 205–206, 245–246, 265, 296, 298, 301
Aḥmad Bāšā Bey	41, 44, 46–47	Assmann, Aleida	15–16, 19–20, 223, 262–264, 266, 273, 292
Al-Bagdadi, Nadia	18, 43, 52, 79–80, 87	Assmann, Jan	262–263
Aleppo	25–26, 114, 251	Asterisk	xi, 94, 185
altarabische Sprache	4–5, 15, 95, 179, 188, 196, 223, 234, 236, 262, 266, 293–294, 303	‘Āšūr, Raḍwā	18–19, 121–122, 273–274, 302
al-Ālūsī, Maḥmūd Šihābaddīn	170	al-‘Atṭār, Ḥasan	28, 30
Alwan, Mohamed Bakir	79–80	<i>Augsburger Postzeitung</i>	66
Ambiguität	9, 16, 68, 71, 78, 88–89, 93, 152, 155–156, 217, 246, 294, 302	Autobiographie	1, 31, 42–43, 49, 65, 75, 78–79, 84, 90, 121, 153, 171, 304
American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM)	36–38, 172, 174		
<i>L’Ami de la Religion</i>	43, 63, 65–66, 175		

- Autonomieästhetik 18, 46, 71, 297, 299–300
- ‘Ayn Waraqa 36
- al-‘Azma, ‘Azīz 5, 7, 19, 66, 120–122, 135, 176, 193, 281
- Baalbaki, Ramzi 149, 231
- Bachtin, Michail 239, 245–246
- Badger, George Percy 39, 229, 238
- badī‘* 155, 187, 217
- badī‘īya* 27
- al-Baġdādī, Muḥammad ibn al-Ḥasan 207
- Barley, Hertfordshire 40
- Barthes, Roland 7, 14–15, 18–19, 102, 105, 121, 131, 163, 167, 176, 184, 211–213, 215–218, 221–222, 291–293, 296, 303, 305
- al-Bayān* 252
- Begehren / Begierde, siehe *šahwa*
- Beirut 10, 25, 28, 52, 54, 57, 63, 75–76, 114, 116, 234, 267, 274, 276, 283, 285
- Belegstelle, -vers, siehe *šawāhid*
- Benjamin, Walter 282
- Bibel 33, 39–40, 42, 50, 53, 177
- Bibliothèque du Sénat 43
- Bibliothèque impériale 43
- Bildung 8–9, 25, 29, 32–33, 36, 70, 73, 83, 100, 110, 112–119, 127, 129, 135, 141–142, 145, 147, 158, 160, 171–173, 196, 229, 236, 239, 250, 297, 300
- Bird, Ann 116
- Bird, Isaac 116
- Birġis Barīs* 52
- Bou Ali, Nadia 7, 16–18, 236–237, 265
- al-Buḥturī 51, 217
- al-Buṣīrī 30
- al-Bustānī, Adelaide 115
- al-Bustānī, Buṭrus 18, 23, 25–27, 34–35, 63–64, 78, 111–115, 117–120, 124, 133–134, 137, 141, 146, 173, 195–196, 224, 226, 235, 237, 249–251, 253, 261, 265, 267, 271–272, 283, 288
- „Ḥiṭāb fi ta‘līm an-nisā“ 23, 112–114, 119, 137
- Ḥuṭba fi ādāb al-‘arab* 23, 195, 224, 226, 249–251, 261
- Muḥiṭ al-muḥiṭ* 35, 111, 133, 141, 155, 235, 254, 267–272, 288
- Qiṣṣat As‘ad aš-Šidyāq* 63, 173
- Quṭr al-muḥiṭ* 254, 267–272
- al-Bustānī, Naġib 64
- al-Bustānī, Salīm 88
- al-Bustānī, Sulaymān 64
- al-Bustānī, Yūsuf Tūmā 75
- Bustrus, Salīm 28
- Cambridge 40, 42, 82, 135
- Caussin de Perceval, Armand Pierre 45
- Chebel, Malek 222
- Chenery, Thomas 67
- Chodźko, Alexandre 69, 278
- Church Missionary Society (CMS) 37–39, 94
- Cixous, Hélène 16, 19, 109, 121–122, 150–153, 157, 159, 162, 212, 292
- Combarel, Edmond 66
- Dāġir, Šarbil 11, 18
- ad-Daḥdāḥ, Ruṣayd 27, 97, 252, 267, 271
- Damaskus 45, 52, 155, 171
- Davies, Humphrey xi, 77, 136
- Dayeh, Islam 238, 274
- Dédoublement 81, 83, 85, 295
- Derenbourg, Joseph 277, 280–281
- Derivation, siehe *ištiqāq*
- Derrida, Jacques 122, 150–151, 155, 264
- Deutsche morgenländische Gesellschaft 34, 61, 276
- Didaktik 4, 26, 29, 31, 39–40, 49, 55, 89, 100, 112, 223, 228, 230, 236, 239–240, 259, 287–288, 293–294, 299
- Digression 74, 77, 79, 86, 88, 198, 200, 215, 221
- Disraeli, Benjamin 46
- aḍ-Ḍiyā‘* 227
- Dozy, Reinhard 35

- Dugat, Gustave 44–45, 229, 285
- Duprat, Benjamin 43–44, 46, 54, 58, 60, 62, 66, 279, 299
- van Dyck, Cornelius 174
- écriture féminine* 19, 122, 142, 151–152, 157, 159, 162
- Ehedialoge 9, 144–147, 152–153, 156–157, 190–193, 197–200, 215, 220, 238, 240, 242–245, 295–296, 298, 302
- El-Ariss, Tarek 6, 10, 100, 103, 176, 178
- Elias, Norbert 167
- Elias von Nisibis 205–206
- El-Rouayheb, Khaled 169
- Entblößung der Wörter
- Ab-, Auf- und Umwertung 68, 107, 121, 123, 131–132, 152, 160, 183, 218, 220–221, 224, 244, 264, 272–273, 292, 295, 301–302
- Definition 3–8, 292–296, 301–302
- De- und Rekontextualisierung 4–5, 92, 94, 121, 139, 184, 216, 221, 301–302
- De- und Resemantisierung 5, 107, 139, 142, 211, 216, 301–302
- Entautomatisierung 12–14, 182, 194–195, 218, 259, 294, 302
- ibrāz* 5, 102, 210
- kašf* 7
- Polemik 104–105, 196, 273, 278–283, 286, 289, 296–298
- taʿriya* 5–7
- Verführung 8, 30, 104, 180–181, 186, 197, 210–215, 217–222, 251, 258, 288, 293, 295
- Verhüllung 137, 246
- Enumeration
- Definition 91–94
- Lexikographie 2, 93, 95–106, 246–254, 256–257, 259–267, 271–273, 287–288
- Listenform 2, 59, 77, 90, 92–94, 203, 230, 282
- Literatur 2–3, 100–108, 183–189, 303–305
- Erinnerung 13, 15–16, 20, 42, 213, 223, 262–263, 273, 287
- Essay 5, 12, 14, 16, 32, 89–90, 117–121, 127, 129, 135, 138, 151, 158–159, 162, 199–201, 211–212, 214, 237–238, 281, 295, 303–305
- Ette, Ottmar 222
- Etymologie 16, 101, 211, 223, 228, 231, 233, 243, 255–257, 259, 264
- Exzentrik 3, 10, 17, 19, 21–22, 25, 53–54, 79, 82, 112, 120, 133, 158, 212, 215, 221, 273, 292, 297–299
- Exzess / Maßlosigkeit 118, 125, 127, 131, 298, 302
- fanqala* 87, 261
- Farḥāt, Ğirmānūs 18, 25–27, 35, 61, 265–267, 271, 273, 288
- Bāb al-iʿrāb/ḥkām bāb al-iʿrāb* 27, 35, 61, 94, 266–271, 273, 288
- al-Fāsī, Muḥammad aṭ-Ṭayyib 235
- faṣiḥ* 105, 266
- Feminismus 9, 16, 32, 120–123, 125, 137, 147, 150–151, 158–162, 191, 220–221, 299
- Fikrī, ʿAbdallāh 169
- al-Firūzābādī 11, 18, 27–28, 38, 72, 97–99, 141, 195, 209, 222, 234, 242, 247, 252, 258, 260–261, 266–267, 288, 293, 301
- al-Ġalis al-anīs fī taḥrīm al-ḥandarīs* 247, 249, 260
- al-Qāmūs al-muḥiṭ* 11–12, 27–28, 38, 72, 74, 89, 97–99, 104, 123, 130, 132–133, 139, 141, 146, 148–149, 153–154, 164, 178–179, 182, 185, 192, 198, 201, 206, 209, 218, 222, 234–235, 242, 245–246, 252, 254, 256, 258–259, 261–272, 288, 293, 301
- Fleischer, Heinrich Leberecht 34, 196–197, 276–277, 280, 284
- Foucault, Michel 164, 167, 171, 181, 221, 264
- Frankreich 1, 40, 43, 46, 48, 62, 65–66, 76, 110, 143, 280
- Fresnel, Fulgence 21, 44
- Freud, Sigmund 167, 176

al-Ġāḥiẓ	18, 140, 205, 210	Ḥawwā, Buṭrus Yūsuf	46
al-Ġamʿiyya as-sūriyya	33, 112, 174, 224, 283	Ḥayraddīn at-Tūnisī	46
Garcin de Tassy, Joseph-Héliodore	44	Ḥayyāt, Asʿad Yaʿqūb	28
ġarīb	4, 38, 67,	al-Ḥāzimīya	52
72–73, 95–96, 98, 100–101, 105, 107, 130–131,		Ḥaznahdār, Muṣṭafā	47
144–147, 157–158, 174, 190, 193–197, 217, 237,		Heterosexualität, -sozialität	9, 117, 137, 149,
240, 251, 266, 272, 286, 293–294, 302, 304		164, 169, 190–191, 202, 208, 220, 246	
al-Ġawharī	38, 98, 235	Heyberger, Bernard	171
ġazal / Liebesdichtung	73, 82, 123–124, 134, 169,	hiġāʿ / Spottdichtung	170, 181
182–184, 191, 197		al-Hilāl	63
al-Ġazālī	165, 191	Hinterlist / Ränke / Tücke	5, 117–118,
Geschlechtersegregation	117, 138, 141, 220	121, 128–132, 147, 152, 155, 161, 190, 199, 262,	
ġidd wa-hazl	70, 88, 145, 215, 261	302	
al-Ġinān	32, 114–115	Homonym, siehe <i>muštarak</i>	
ġinās / Paronomasie	6, 30, 105, 107, 125, 136,	Homosexualität, -erotik	9–10, 135–137, 169,
182, 186, 293		190–191, 221, 246, 265	
Goguyer, Antonin	67	al-Ḥūrī, Ḥalīl	25, 32, 63, 89, 114, 175
Goldziher, Ignaz	67, 246, 248, 253, 280	Ḥūrī, Ilyās	18, 20, 292, 303–305
Goodell, Abigail	116	Ḥūrī, Yūsuf Qazmā	76
Goodell, William	116		
Grass, Günter	20, 292, 303–305		
Grimm, Jakob u. Wilhelm	15, 35, 303–304	<i>ibḍāl</i> , siehe <i>qalb</i>	
Ġubāra, Ġubrāʿil	69	Ibn Fāris	248–249, 253–254
Ġubrān, Sulaymān	175	Ibn Ġinnī	18, 136, 210, 231, 248
Gugutzer, Robert	168	Ibn al-Ḥaġġāġ	170
Gumbrecht, Ulrich	222	Ibn Ḥazm	124
Ġuwayḍī, Darwīš	76	Ibn Manẓūr	51, 106, 222, 235, 305
		Ibn Māssa, ʿĪsā	166
		Ibn Maʿšūm	235
Ḥaddād, Ġumāna	18, 161	Ibn Muqbil	179
Ḥadiqat al-aḥbār	114	Ibn al-Muʿtazz	260
Halevi, Sharon	10	Ibn Qayyim al-Ġawziyya	100
Hallaq, Boutros	17	Ibn Qitāʿ	209
Hamacher, Werner	222	iʿġāz	16, 187
al-Hamaḍānī	51, 170, 275	Iḥwān aṣ-Ṣafāʿ	165
Hammer-Purgstall, Josef Freiherr von	61	<i>Lʼillustration</i>	45, 47, 66
Ḥamza, ʿAlī ʿAbdalḥalīm	222	Imruʿ al-Qays	170, 189
Ḥān, Muḥammad Ṣiddiq Ḥasan	170	Indien	50, 111
al-Ḥarīrī	46, 62, 101, 195, 274–276, 280, 283–285	Ingarden, Roman	259
Ḥasan, Muḥammad ʿAbdalġanī	175	Inḥiṭāṭ	22, 24, 112
Ḥassūn, Rizqallāh	63, 280	Institut de France	43, 66
Hatvani, Paul	176	Irigaray, Luce	122, 150

- Istanbul 3, 10, 41, 49–50, 53–55, 66, 82, 120, 143,
231, 234
ištiqāq / Derivation 125, 233
- Jakobson, Roman 14, 102–104, 185–186, 293
Jessup, Henry 116
Johnson, Rebecca 74, 77
joie de vivre 166, 181, 199, 201
Journal asiatique 44, 47–48, 299
- Kaʿb ibn Zuhayr 44
Kaḥlā, Rāfāʿil 45–46, 50, 58, 61, 90, 98–100,
279–280, 299
Kairo 25, 28, 38, 54–55, 57, 75, 82–83, 137, 169,
235
Kalkutta 43, 274
Kallās, Ġurġ 120
Katholiken 9, 37–39, 43, 50, 65–66,
82, 128, 130–131, 142, 170–172, 175, 177–181,
205, 221, 296, 298
al-Kawākibī, ʿAbdarraḥmān 158
Kazimirski, Albin de Biberstein 267, 272
Khalaf, Samir 10, 172
Khawam, René R. xi, 69, 76, 262
Kiliṭū, ʿAbdalfattāḥ 101, 218
al-Kisāʿi 147
Kitzeln 138, 197–200, 219, 222, 298
Koran 16, 39, 72–73, 96, 106, 131, 165, 187,
203–204, 226, 242
Kristeva, Julia 122, 150, 195
Kurd ʿAlī, Muḥammad 226
- Lacan, Jacques 7, 122, 150, 167
laḍḍa / Lust 7–11, 18–19,
42, 68, 74, 77, 85, 105, 118, 121, 135–137, 144,
149, 151, 163–170, 173–178, 180–182, 184–186,
188–201, 205–209, 211–222, 245, 258, 272,
285, 289, 292–293, 295, 300–303
- lafz* / Wortlaut 157, 211, 241–243, 247, 254, 258,
287–288, 295
Lane, Edward William 35, 239, 267, 270, 272
Arabic-English Lexicon 35, 74, 239, 245,
267–272
Lautsymbolik 210–211, 231, 255–256
al-Layṭ ibn al-Muẓaffar 149
Lee, Samuel 40
Leib 6, 10, 19, 78, 118, 135, 159, 163–164,
167–168, 171–172, 176–181, 188–189, 195, 197,
199, 205–206, 211–212, 218–220, 222, 297,
301–303
Leipzig 34, 61, 196, 274
Lexemautonomie 104, 211
Liebesdichtung, siehe *gazel*
Lobdichtung, siehe *madḥ*
London 28, 34, 36–37, 39–41, 43, 46, 50, 53–54,
57, 63, 82, 194, 267
Lust, siehe *laḍḍa*
- madḥ* / Lobdichtung 27, 41, 44–47, 50, 55, 69,
82, 178, 207, 284
al-maḥāsīn wa-l-masāwī 9
Mahġar-Literatur 53
Mainberger, Sabine 91, 139, 186, 203
Makame 13, 29–32, 43, 46, 51, 62, 68–70,
78, 90, 101, 106–108, 129, 152, 161, 170, 200,
227, 239, 252, 273–278, 280–281, 283–287
Mākāriyūs ibn az-Zaʿīm 26
Malta 1, 28, 36–39, 46–47, 55, 71, 77, 82, 94, 135,
142–143, 190, 229
Malti-Douglas, Fedwa 130, 162
maʿnā / Wortbedeutung 18, 39, 55, 152, 154,
229, 241, 251, 254, 258
Manikul 59–60, 75
maqāla 50, 90
Marrāš, Fransis Faṭḥallāḥ 28, 114–115, 117, 134,
158
Marrāš, Maryānā Faṭḥallāḥ 32, 114–115
Marseille 27, 30
Masʿad, Būlus 64

- al-Mašriq* 64
- Maßlosigkeit, siehe Exzess
- al-Maṭwī, Muḥammad Hādī 36, 121, 176
- Mehren, August Ferdinand 276–277, 280, 299
- Meisami, Julie Scott 170
- Mejcher-Atassi, Sonja 264
- Metapoetik 57, 74, 86–88, 123, 182, 184, 187
- Metasprachlichkeit 14, 32–33, 87, 102–103, 238, 240, 242–243, 274, 287–288, 292–294
- Misogynie 5, 114–115, 118–119, 125, 128, 130–131, 133–134, 147, 190, 201, 246, 265, 302
- Missionare 9–10, 26, 33–34, 36–39, 81–82, 112, 116, 171–174, 226, 229, 276, 296, 299
- Mu‘allaqāt* 38
- Mubārak, ‘Alī 161, 239
- muḡūn* 64, 169–170, 175–176, 206
- al-Munāwī, Muḥammad ‘Abdarru‘ūf 256
- munāzara* 144, 191
- al-Munḡid* 267, 272
- al-Muqtaṭaf* 63, 114–116, 226, 251, 259
- muštarak* / Homonym, Polysem 7, 152, 240–244
- mutaḡānis* 4, 254–255, 287, 293
- al-Mutanabbī 37–38
- mutarādif* / Synonym 1, 4–5, 7, 13, 15, 27, 63–65, 69, 93, 95–97, 100–101, 103–105, 107, 145, 166, 191, 223, 240–242, 244, 246–255, 258–262, 266, 272, 287–288, 293, 302
- an-Nābulusī, ‘Abdalḡanī 25, 155
- Nāfi‘ ibn al-Azraq 72
- an-Nafzāwī, Abū ‘Abdallāh Muḥammad 100
- Nahḡa 3, 5, 10–11, 16–19, 21–30, 32–34, 48, 51, 53–54, 65, 69, 72, 76–78, 87–89, 94, 101, 105, 107, 109–112, 114, 120, 126–127, 129, 131, 134–135, 137, 143, 146, 158, 161, 168, 171, 174–175, 205, 218, 221–222, 224–225, 228, 230, 235, 237–239, 249, 251, 262, 265–266, 271–272, 284, 288, 292, 297–300
- naḡt* 84, 154, 242
- Napoleon III. 41
- Napoleon Bonaparte 23, 30
- Nawfal, Hind 115
- Nicholson, John 61
- Nietzsche, Friedrich 237, 286, 298
- an-Nu‘aymī, Salwā 18, 220
- Onomatopoetika 87, 93, 101, 196, 214, 217, 231, 243, 257, 293
- Orientalismus 63, 228, 273, 276, 278–279, 289, 298
- Orientalistik 2–3, 13, 15, 20, 30, 33–35, 39–40, 43–45, 47–48, 61, 64–67, 69–70, 82, 135–136, 175, 196, 216, 236, 239, 253, 272–275, 277–284, 287, 289, 296, 301
- Ouyang, Wen-chin 6, 18, 121–122, 153, 176, 197
- Paris 1, 3, 10, 15, 19, 28, 34, 36, 41–47, 49, 52–55, 57, 60–62, 69, 71, 81–82, 110, 194, 224, 229, 252, 267, 273–276, 278–280, 285, 299–300
- Paronomasie, siehe *ḡinās*
- Patel, Abdulrazzak 27
- Pausenkapitel 59, 215
- Peled, Mattityahu 14, 102, 176
- Pérès, Henri 94
- Perrault, A. 46, 58, 60, 69, 94, 299
- Phallogozentrismus 150, 156
- Philogynie 124–125, 128, 132–135, 137, 157, 191, 201, 246, 298, 302
- Philologie 1–5, 7, 11, 15–16, 19–20, 27, 29–30, 34–35, 44, 46–47, 51–52, 57, 61, 63, 65–66, 68–69, 71, 75–77, 79, 81, 83, 85, 88–89, 96, 101, 104, 107, 141, 144, 146, 149, 196–197, 216, 222–223, 233–234, 236–238, 248, 252, 265, 271, 273–287, 293–297, 300, 302, 304–305
- Pilloy et Comp. (Druckerei) 58
- Polemik 8, 20, 26, 46, 49, 51, 63, 69, 83, 146, 216, 227, 236–237, siehe auch Entblößung der Wörter: Polemik
- Polysem, siehe *muštarak*

- Prosareim, siehe *sağ*^c 188–189, 197, 200–207, 209, 211, 219, 222, 295
 Protestanten 9–10, 36–37, 39, 295
 50, 53, 65–66, 81–82, 118, 128, 130–131, 170, 46, 237, 274
 172–173, 175, 180, 205, 221, 226, 298

qalb / *ibdāl* 4, 7, 95–96, 103, 185, 232, 235, 26
 255–256, 266, 302
 Quatremère, Étienne Marc 45
 Queen Elizabeth I. 135
 Queen Victoria 41, 135

 Rabelais, François 76, 94
ar-Rā'id at-tūnisi 49
rakāka 38, 177, 275
 Ranc, Henri 63
 Ränke, siehe Hinterlist / Ränke / Tücke
 Rastegar, Kamran 18, 85
 Reinaud, Joseph Toussaint 45, 47, 277, 64
 280–281, 285
 Reisebericht, siehe *riḥla*
riḥla / Reisebericht 1, 28, 30, 39, 43, 46, 49, 53, 167–168, 172, 177–178, 180, 201, 205, 213, 215, 219–222, 269, 296, 301–303
 55, 71, 78, 110, 143, 178, 180, 184, 224, 275
risāla 90, 140, 205, 276
 Rizqallāh, Ḥabīb 28
 Rödiger, Emil 48, 57, 61, 65, 175, 255, 277, 280, 105, 132
 302
 Roman 2, 28–29, 32, 78–79, 89–90, 94, 108, 117, 59–60, 94, 215
 158, 175, 220, 239
 Roper, Geoffrey 36
 Royal Asiatic Society 34

 aš-Šabrāwī, 'Abdallāh 169
 Sacks, Jeffrey 15, 18, 176, 237
sağ^c / Prosareim 6, 42–43
 13, 29, 31, 33, 94, 101, 107, 185, 187–188, 195, 50, 52, 55, 71, 230–231, 259, 288
 199, 209, 225, 286, 294–295
šahwa / Begehren / Begierde 126, 131, 134, 55, 187
 136, 148, 150–151, 153, 156, 165–167, 179, 181, *A Practical Grammar of the Arabic Language* 46, 49

- Sanad ar-rāwī* 45, 60, 229
- Sirr al-layāl fī al-qalb wa-l-ibdāl* i, 18, 35,
49, 51, 55, 71, 93, 99, 140, 230–236, 241, 243,
255–259, 288, 291, 303
- al-Wāsiṭa ilā maʿrifat Māliṭa* 28–29, 36, 39,
51, 55, 64, 71, 180, 187
- Zārat Suʿād* 44, 55, 69
- aš-Šidyāq, Asʿad (Bruder) 36
- aš-Šidyāq, Asʿad (Sohn) 40
- aš-Šidyāq, Fāyiz 40–41
- aš-Šidyāq, Salīm 37, 40–41, 51, 61, 63, 69, 84,
173
- aš-Šidyāq, Šūfiya 46
- aš-Šidyāq, Ṭannūs 62, 73, 175, 285
- Silvestre de Sacy, Antoine-Isaac 34, 46, 49, 69,
273–278, 280–285
- aš-Širbinī, Yūsuf 89
- Šklovskij, Viktor 12–13, 182, 194, 294
- Smith, Eli 34, 116, 276, 283
- Société asiatique 1, 15, 34, 43–44, 49, 54, 63,
274, 278–279
- Society for Promoting Christian Knowledge
(SPCK) 39–40
- Spottdichtung, siehe *hiğāʾ*
- Sprachdenken 3, 10–11, 15–19, 22, 30,
32, 54, 87, 105, 140, 190, 223, 228, 235–236,
274, 293–294, 303
- Spracherotik 19, 163,
175–176, 181, 185, 188, 193–194, 197, 199–200,
208, 211, 216–217, 219, 221–222
- Stetkevych, Jaroslav 227
- Šubḥi Bey 69
- Suleiman, Yasir 16–17
- aš-Šulḥ, ʿImād 36, 75, 77, 121–122, 153, 175
- Šulḥut, Yūsuf 63, 251–252, 259
- aš-Šūli, Warda 38, 46
- Šumayyil, Šibli 114
- šuʿūbiya 16, 249, 260
- as-Suyūṭī, Ġalāladdīn 18, 51, 80, 95, 98, 144,
157, 188, 207–209, 222, 247
- al-Muzhir* 95, 144, 247, 249
- al-Wiṣāḥ* 98, 188–189, 205, 209–210, 242
- al-Yawwāqīt at-ṭamīna* 189, 209
- Synonym, siehe *mutarādif*
- at-Taʿālībī, Abū Manšūr 18, 97, 207, 209, 252,
260, 287
- tafarnuğ* 32, 225
- at-Ṭaḥṭāwī, Rifāʿa Rāfiʿ 28, 30, 38, 61, 80, 110,
153, 224–225, 239, 274–275, 277–278
- Taḥliṣ al-ibriz* 28, 30, 61, 94, 110–111, 187, 224,
275
- tamaddun* / Zivilisation 10–11, 15,
110–111, 113–114, 117, 119, 126–127, 143, 154,
159, 167, 174, 176, 195–197, 199, 223, 230, 236,
250–252, 288–289, 297–298
- Tanzīmat 21, 116, 297
- ṭarab* 12, 93, 163, 180, 188, 217
- Ṭarābulusī, Fawwāz 5, 7, 19, 66, 120, 122, 135,
176, 193, 280
- at-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 101, 188
- tawriya* 6, 101, 107–108, 146, 152–153, 155–157,
217, 240, 242, 262, 286, 293, 304
- Thesaurus 2, 4, 43, 46, 93, 96, 98–99, 101, 139,
209, 222, 252, 287–288
- Toelle, Heidi 17
- Treue 153–156, 298
- Tücke, siehe Hinterlist / Ränke / Tücke
- ṭunbūr* 87, 93, 101–102, 180
- Tunis 29, 39, 41, 44–47, 49–50, 54–55
- turāt* 24
- at-Tutūngī, Atanāsiyūs 39, 283
- Typographie 8, 58–60, 75–76, 94, 203, 240,
282, 294
- ʿUğaymī, Hindiya 171
- Umm al-Ḥayṭam 149
- Utopie 142, 158–159, 162
- Voltaire 65, 76, 251

- waḍʿ* 6, 139, 243
al-Waqāʿiʿ al-miṣrīya 38
 Weber, Max 180
 Weigel, Sigrid 122, 134
 Wilamowitz-Möllendorff, Ulrich von 237
 Winckler, Barbara 108
 Wortbedeutung, siehe *maʿnā*
Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache 165–166
 Wortkunst 2–3, 90, 100, 105–106, 128, 132, 292, 304
 Wortlaut, siehe *lafẓ*
writing back 279, 284–285

 Yāsīn, Bū-ʿAlī 120
 al-Yāziǧī, Ibrāhīm 25, 27, 51, 146–147, 227, 252–253, 272, 283
 Nuǧʿat ar-rāʾid 97, 252, 255, 287
 al-Yāziǧī, Nāṣif 17–18, 23–25, 27, 30–31, 34, 41, 44, 48, 65, 101, 112, 115, 117, 146–147, 227, 274, 276–281, 283–286

Maǧmaʿ al-baḥrayn 17, 29–31, 101–102, 146–147, 227, 252, 284
Risālat aš-Šayḥ Nāṣif al-Yāziǧī 276–277, 280, 283, 285, 299
 al-Yāziǧī, Warda 115

 az-Zabīdī, Murtaḍā 28, 139, 267, 271
 Tāǧ al-ʿarūs 35, 146, 265, 267–272, 288
 Zachs, Fruma 10, 114
 Zaydān, Ğurǧī 18, 23, 25–26, 28, 31, 63–64, 175, 224–226, 234, 252
 Zeʿevi, Dror 169
Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft (ZDMG) 61, 65
 Zivilisation, siehe *tamaddun*
 Zukunftsphilologie 237–238, 266, 286, 289, 301
 Zweiradikalität 93, 232–234, 243, 256–257

Wortindex

hamza		<i>Abū Idrīs; Abū Adrās (DRS)</i>	243
<i>arra</i> (ʾRR)	242	<i>dağdaga</i> (DĞDĞ)	197–199, 216, 219
<i>akla; ukāl</i> (ʾKL)	178	<i>mudqim</i> (DQM)	192
		<i>dalāl, dall</i> (DLL)	184–185, 197–198
bāʾ		<i>dandana</i> (DNN)	93, 103, 232, 256–257
<i>baʾbaʾa</i> (BʾBʾ)	139	<i>dāhiya</i> (DHY)	260–262
<i>tabattala</i> (BTL)	244–245		
<i>baḥr</i> (BḤR)	126	rāʾ	
<i>badāḥ</i> (BDḤ)	231, 255	<i>raʾraʾa</i> (RʾRʾ)	185
<i>bariʿa</i> (BRʿ)	208	<i>raʾima</i> (RʾM)	138–139, 142
<i>mubarnida</i> (BRND)	266, 269, 271	<i>rağrāğ</i> (RĞĞ)	258, 266, 268–269, 271, 301
<i>mubāšara</i> (BŠR)	206	<i>rağul</i> (RĞL)	114, 192, 201
<i>baʿir; bayʿar</i> (BʿR)	133	<i>raḥrah</i> (RḤḤ)	231, 255
<i>tabaʿala</i> (BʿL)	148	<i>riḥm; raḥma</i> (RḤM)	153, 243
<i>bakuma</i> (BKM)	244	<i>ardāfiya; mutarādif</i> (RDF)	144–145, 189, 241–242, 245, 254–255
ğim		<i>radrāda</i> (RDP)	258
<i>ğalada</i> (ĞLD)	242	<i>rakāka; rakrāka</i> (RKK)	177, 258
<i>ğannaḥa</i> (ĞNH)	242	<i>maryam</i> (RYM)	191–192
<i>mutağānis</i> (ĞNS)	4, 133, 241, 245, 254–255		
		zāʾ	
ḥāʾ		<i>zabbaba</i> (ZBB)	182
<i>ḥabra</i> (ḤBR)	146	<i>zahḥāḥa</i> (ZḤḤ)	266, 270
<i>ḥirr; ḥarr</i> (ḤRR)	126, 140	<i>zağzağ</i> (ZĞĞ)	197–198
<i>ḥārūq</i> (ḤRQ)	208	<i>zakzāka</i> (ZKK)	258
<i>ḥayzabūn</i> (ḤZBN)	99, 145, 245–246	<i>zamğara</i> (ZMĞR)	256
<i>taḥšif; ḥašfa</i> (ḤŠF)	182	<i>zāhid</i> (ZHD)	245
<i>ḥinn</i> (ḤNN)	132		
		sīn	
ḥāʾ		<i>asārīʿ</i> (SRʿ)	190
<i>ḥağūğ</i> (ḤĞWĞ)	254	<i>sağsağ</i> (SĞSĞ)	197, 199
<i>ḥağūğāt</i> (ḤĞWĞY)	254	<i>salaqlaq</i> (SLQ)	266, 270
<i>ḥadallağ</i> (ḤDLĞ)	268	<i>sinnawr</i> (SNR)	261
<i>ḥurʿub</i> (ḤRʿB)	201–202, 268	<i>sawṭ; miswaṭ</i> (SWṬ)	144–145
<i>ḥazraba</i> (ḤZRb)	256	<i>sāq</i> (SWQ)	72–74, 96
<i>ḥaṭlaba</i> (ḤṬLB)	256		
<i>ḥawal</i> (ḤWL)	137	šin	
		<i>šarṭ</i> (ŠRṬ)	155
dāl		<i>šaʿara; šīʿr; šuʿūr; šaʿr; mušāʿara</i> (ŠʿR)	125,
<i>dubr</i> (DBR)	210		189, 243

<i>tašaffin</i> (ŠFN)	179	<i>firdāḥa</i> (FRDḤ)	269
<i>šanbā'</i> (ŠNB)	266, 268	<i>Fāriyāq/Fāriyāqīya</i> (FRQ)	71–74, 81–87, 303
<i>šanžara</i> (ŠNZR)	256	<i>mufassila</i> (FSL)	130–132
<i>šanšara</i> (ŠNŠR)	256	<i>fašūš</i> (FŠŠ)	271
<i>šanžara</i> (ŠNŽR)	256	<i>fiṭahl</i> (FṬHL)	145–147, 194
<i>šahğaba</i> (ŠHĞB)	256	<i>mufākaha</i> (FKH)	200
		<i>mufallağāt</i> (FLĞ)	208
šād		qāf	
<i>šaşaş</i> (ŠŠŠ)	136–137, 140–141	<i>qaft</i> (QFT)	149
<i>šād</i> (ŠWD)	136, 179	<i>qaqaq</i> (QQQ)	140–141
ḍād		<i>qāmūş</i> (QMŞ)	179
<i>ḍa'd</i> (Ḍ'D)	136	kāf	
<i>ḍağū'</i> (ḌĠ')	130, 132, 244	<i>kaṭ'ab</i> (KṬ'B)	266, 270
<i>ḍiğn</i> (ḌĠN)	146	<i>kaṭ'am</i> (KṬ'M)	266, 270
<i>ḍāmid</i> (ḌMD)	192	<i>mutakassis</i> (KSS)	183
<i>ḍād</i> (ḌWD)	136	<i>taka'ub</i> (K'B)	148
<i>ḍawṭār</i> (ḌWṬR)	104, 133	<i>ka'tab</i> (K'ṬB)	266, 270
tā'		<i>ka'tam</i> (K'ṬM)	266, 270–272
<i>tañtana</i> (ṬNN)	93, 102–103, 231–232, 256–257	<i>kināz</i> (KNZ)	269
		<i>kawkawa</i> (KWKY)	185
‘ayn		lām	
<i>‘abhara</i> , <i>‘abhar</i> (‘BHR)	208	<i>mulā‘aba</i> (L'B)	199–200
<i>‘itwal</i> (‘TL)	123–124, 136	<i>iltiqām</i> (LQM)	149
<i>‘ağūz</i> (‘ĠZ)	242, 261	<i>lamz</i> (LMZ)	184–185
<i>‘ağzā'</i> (‘ĠZ)	145, 242	<i>lā'a</i> (LW')	208, 269
<i>i'tizāl</i> (‘ZL)	153, 192, 245	mīm	
<i>‘iswadda</i> (‘SD)	190	<i>imra'a</i> (MR')	210
<i>‘aqd</i> (‘QD)	155	<i>malaqa</i> (MLQ)	242
<i>‘iqyawn</i> (‘QN)	146	<i>mīm</i> (MYM)	136–137
<i>‘unbula</i> (‘NBL)	266, 270–271	nūn	
<i>‘untul</i> (‘NTL)	266, 270	<i>naḥt</i> (NḤT)	72, 104, 154
ğayn		<i>nasnās; nasānis</i> (NSS)	76, 132, 134
<i>ğamz</i> (ĠMZ)	184–185	<i>minšāş</i> (NŠŞ)	130
<i>ğunğ</i> (ĠNĞ)	184–185	<i>nā'isa</i> (N'S)	182
fā'			
<i>mufarrid</i> (FRD)	245		

<i>nikāḥ</i> (NKḤ)	98, 188, 191, 201, 209–211, 245,	wāw	
247, 305		<i>ibā'</i> (WB')	185
<i>nuḥūd</i> (NHD)	148, 189	<i>wakwaka, wakwāka</i> (WKWK)	185, 258
<i>nayraba</i> (NRB)	256	<i>imā'</i> (WM')	185
hā'			
<i>hudakir</i> (HDKR)	269		
<i>ihṭiqā'a</i> (HQ')	153		

Historische Paratexte

Vorbemerkung: Dieser Anhang versammelt ausgewählte Paratexte aus dem 19. Jahrhundert, die aus Sicht meiner Studie wichtig für das Verständnis von aš-Šidyāqs *as-Sāq* ‘*alā as-sāq* und insbesondere seiner literarischen Enumeration und intellektuellen Zeitkritik sind.¹ Die Auswahl umfasst Texte in arabischer, französischer, englischer und deutscher Sprache sowie einen ungarischen Text in englischer Übersetzung. Fast alle diese Texte wurden gedruckt und publiziert; viele sind heute mit einigem Aufwand in Datenbanken zu finden. Doch die grundsätzliche Verfügbarkeit bedeutet noch keine Sichtbarkeit der Texte und ihrer Kontexte; so sind viele Paratexte in der Forschung bisher noch nicht diskutiert worden und bedürfen einer archivarischen Entbergung und diskursiven Verortung, wie es meine Studie für einige von ihnen versucht hat. Diese Auswahl beansprucht keine Vollständigkeit, vielmehr ist im Zuge neuer Archivrecherchen und neuer Digitalisierungsprojekte zu erwarten, dass noch viele Paratexte auftauchen, die das hier gezeichnete Bild von aš-Šidyāq und *as-Sāq* schärfen oder korrigieren werden. Vor diesem Hintergrund halte ich es für wichtig, neben meiner Interpretation der Paratexte auch die Paratexte selbst sprechen zu lassen und sie – in einem gedruckten Buch und einer volltextdurchsuchbaren Digitalausgabe – zu bündeln, um sie damit für die Forschung frei und leicht zugänglich zu machen.

1 Zu weiteren Paratexten aus dem 19. Jahrhundert vgl. Kap. 2.2, 3.1, 6.1 u. 6.4; die relevanten Textstellen, die sich auf *as-Sāq* beziehen, werden dort in den Fußnoten vollständig wiedergegeben.

FULGENCE FRESNEL: „À Monsieur Benjamin Duprat, à Paris“ (1836)
in: Ders.: *Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme* (Paris)²

Le Caire, janvier 1836.

MON CHER DUPRAT,

Peu de temps avant mon départ pour la Haute-Égypte en janvier 1835, un Syrien de mes amis, M. Fâris Schidyâq, avait entrevu sur le divan du schaykh Ezbékâwî (l'un de nos poètes modernes) un commentaire du *Lâmiyyat alarab*, attribué à Mouhammad, fils de Yahyâ, surnommé Moubarrid. Comme il me restait encore des doutes sur le sens de plusieurs vers du poème de Schanfara, je priai M. Fâris de faire tout ce qui dépendrait de lui pour se procurer une copie du manuscrit que le hasard lui avait fait rencontrer. J'ai été assez heureux pour trouver cette copie faite à mon retour, et pouvoir ensuite la collationner avec l'original.

Il faut avoir médité durant des années sur une question de physique ou de philologie, pour savoir avec quels battements de cœur on ouvre le livre où la solution est écrite, que ce soit le livre de la nature ou celui de la tradition. Si vous aimez la vérité de toute votre âme, vous lirez avec le même bonheur l'arrêt qui confirme une partie de vos conjectures et celui qui rectifie l'autre; c'est ce que j'ai éprouvé. Au reste, quelque anciennes que soient les gloses que je viens de consulter, je suis loin d'accepter toutes les décisions de leur auteur. Il y a du fort et du faible dans tous les scoliastes arabes que j'ai interrogés, et c'est toujours moi, comme de raison, qui juge en dernier ressort.

Je puis donc aujourd'hui, grâce à la complaisance de M. Fâris et des modernes *Oudabâ* (littérateurs), présenter au public européen une nouvelle édition, revue et corrigée, de ma traduction du *Lâmiyyat alarab*. Possesseur de deux commentaires [2] de ce poème, qui ne se trouvent point en Europe ou dont on n'a point fait usage, il me serait facile d'écrire sur les soixante-huit vers du Bédouin un volume d'illustrations; mais, dans la position où je me trouve et par le temps qui court, je crois rendre un service plus réel aux lettres orientales en donnant le résultat de mon travail réduit à sa plus simple expression, et consacrant à des traductions nouvelles les heures que j'aurais employées à discuter le sens de chaque vers et de chaque mot dans la première. [...]

2 Fulgence FRESNEL: *Lettres sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme*. Paris: Barrois et Duprat, 1836, 1-2; vgl. dazu Kap. 2.2.

GUSTAVE DUGAT: „Introduction“ (1851)
in: FARÈS ECCHIDIAQ: *Poème arabe en l'honneur du Bey de Tunis* (Paris)³

المقدمة

Introduction.

C'est pour les Orientalistes une bonne fortune que la rencontre à Paris d'un littérateur de l'Orient: aussi dois-je des remerciements à M. Garcin de Tassy qui a eu l'obligeance de me mettre en rapport avec M. Fâres Ecchidiaq, l'un des poètes arabes modernes les plus distingués. Ce poète, après avoir passé plusieurs années en Angleterre, est venu à Paris dans le but de s'initier à la langue et à la littérature françaises. C'est de lui dont parle M. [4] Fresnel dans sa première lettre sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme: il le remercie de lui avoir procuré de précieux commentaires sur le poème de Chanfara, et de l'avoir ainsi aidé à donner une nouvelle édition du *Lamiyyat al-arab*.

M. Fâres est un chrétien de Syrie; il a longtemps habité l'Égypte, ce rendez-vous des chrétiens arabes qui veulent se perfectionner dans leur langue et compléter leurs études auprès des Musulmans. M. Fâres a acquis une connaissance approfondie de la langue arabe dans la fréquentation des Oulamas de la mosquée El-azhar, et notamment des [5] Cheikhs Mohammed Chehab Ed-din et Mohammed Ayyâd; mais je me hâte de le dire, il ne s'est pas épris d'une très vive passion pour les études scolastiques auxquelles s'adonnent avec tant de délices la plupart des Oulamas. C'est à ces Oulamas qui occupent leur vie à des travaux si stériles que M. Fresnel disait un jour:

يا ناس الدنيا ماشية واتم و اقفين

„O gens, le monde marche et vous êtes immobiles.“

Doué d'une belle imagination et véritablement poète, M. Fâres a toujours eu une sorte de répugnance pour [6] les discussions grammaticales et les commentaires souvent arides de la rhétorique: il a en horreur, dit-il, le frottement des mots محاکة اللفاظ. Cette aversion est assez naturelle aux poètes.

Après plusieurs années de séjour en Égypte, M. Fâres vint se fixer à Malte: il y était en 1847, lorsque son Altesse le Bey de Tunis revint de son voyage en France, et ce fut pour le féliciter de son heureux retour qu'il composa le poème dont je donne ici la traduction. Peu de jours après la réception des vers qui lui étaient adressés, le Bey envoyait à Malte un vaisseau [7] de guerre pour amener le poète à Tunis. M. Fâres partit, entouré d'honneurs, et, arrivé à Tunis, il y fut accueilli avec une grande distinction par le Bey qui le combla de présents et le fit reconduire à Malte sur un bateau à vapeur. On ne peut s'empêcher d'admirer ce prince musulman qui, par un témoignage aussi éclatant de sa sollicitude pour les hommes de lettres, rappelle les célèbres califes dont la munificence envers les poètes amena cette époque si glorieuse de la littérature arabe.

3 Gustave DUGAT: „Introduction“, in: Farès Ecchidiaq: *Poème arabe en l'honneur du Bey de Tunis*, hrsg., übers. u. komment. v. Gustave Dugat. Paris: Bineteau, 1851, 3–19, 43–44; vgl. dazu Kap. 2.2 u. 3.2.

Mais la littérature moderne n'est-elle pas bien loin de ce beau [8] temps du Califat et mérite-t-elle d'être étudiée pour elle-même? J'ai voulu connaître quelle serait sur cette question la réponse de M. Fârés: voici l'analyse de celle qu'il m'a faite:

„Les maîtres d'éloquence disent que les Anciens ont excellé dans l'emploi des figures de mots الفاظ et leurs Successeurs dans l'emploi des figures de pensées معاني. Les poètes anciens vivant à une époque primitive, n'ayant pas de livres, ignorant l'écriture et la lecture ne possédaient pas cette science, résultat du progrès, acquise par les poètes qui sont venus après eux. Ils improvisaient leur vers, l'art leur [9] était inconnu, la nature seule inspirait leurs compositions. Leurs successeurs ont pu joindre l'art au naturel; ils ont trouvé des idées vierges et inventé les belles formes du style dont ils ont banni la rudesse, l'étrangeté et surtout ces imperfections de rime et de mesure qu'on trouve dans la poésie ancienne et connues sous les noms de:

إيطاء Emploi du même mot, pour la rime, pris dans le même sens, à une distance trop rapprochée;

اقواء Lorsque la voyelle dont est affectée la lettre-rime روى n'est pas la même dans toutes les rimes du poème; (1)

سناد Faire rimer par ex: 1° ليل avec [10] طويل; 2° حبيب avec محبت; 3° عالم avec عالَم; 4° منزل مع منزل; 5° سناد مع سناد;

تضمين Terminer un vers par un mot qui laisse le sens en suspens par ex: par الذى فأتى;

رحاف Lorsque la mesure est incomplète (2).

Les successeurs des anciens poètes ont multiplié, diversifié les figures du discours tant en prose qu'en vers: ils ont employé avec succès la comparaison تشبيه, la paronomase ترصيع, la métaphore استعارة, la métonymie كناية, l'observation de l'analogie مراعاة, les mots à double entente تورية, l'indication اِرصاد, la distribution تقسيم (3), et autres figures de style, à tel point que leur emploi est [11] devenu une science spéciale connue sous le nom de علم البديع (science du beau style.)

Les premiers poètes qui introduisirent dans la langue ces formes diverses furent: Abd-allah fils d'Elmôtazz, Moslem, fils d'El-oualid et Abou-temam [et] El-bohtari. L'art de la composition ne cessa de se perfectionner et de s'embellir jusqu'à l'époque où vivaient le Cadhi El-Fâdhel, Ibn Sana El-molk, Ettelemsâniy, El-anaîâniy, El-Keîrathiy, Ibn-Mâtouf, Ibn-Rachiq, El-behazoheir Es-saher Ouardi, et le sultan des lettrés Ibn Nobâta, l'Égyptien. [12] Cet art fut mis en relief par l'éclat et la splendeur de leur style.

Ceux qui ont suivi leurs traces ont continué de s'élever et de nos jours les plus remarquables parmi les musulmans en Égypte sont: les cheikhs Mohammed Chehab eddin, Abderrahman, Essafatiy, Ali Edderouich, Ahmed El-Azbékâouiy; à Tunis les cheikhs Erriahiy, Mahmoud Kébadou, El-Khadhdhar; parmi les chrétiens, en Syrie: le professeur Bothros Kiramé, le cheikh Naçif El-Iazédjiy (4), El-halabiy, Rizq-Allah Hassoun et feu Naçr-Allah Ettarabolçiy; tous savants, poètes ou littérateurs.“

[13] Il faut ajouter à la liste des littérateurs de l'Égypte les cheikhs Mohammed Ettounsy l'auteur du voyage au Soudan et El-tamimy El-maghraby, précepteur des fils d'Ibrahim Pacha (5).

Ce serait un sujet d'étude intéressant pour l'artiste, le philosophe et l'historien que la comparaison des deux littératures. Il est bon, sans aucun doute, d'explorer l'ancien sol de l'Orient, de jeter la sonde dans ses riches mines. C'est une gloire pour ces hardis pionniers de l'histoire de remuer les cendres des peuples éteints et de faire revivre dans la mémoire des hommes les enseignements du [14] passé qui préparent l'Avenir. Mais n'est-ce pas un moyen de mieux apprécier l'ancienne littérature que de la suivre dans les métamorphoses qu'elle a pu revêtir à travers les âges et de pouvoir la comparer avec la littérature moderne. À ce seul point de vue, le poème de M. Fârés a droit à l'attention des Orientalistes.

Mais ce poème se recommande aussi par son mérite intrinsèque. Il se compose de soixante vers dont vingt-deux s'adressent à Soàd, amante idéale du poète, et les autres sont consacrés à la louange du Bey de Tunis. [15] M. Fârés a suivi dans cette division l'habitude des anciens poètes qui destinent la première partie de cette sorte de poème au genre *naçib* (érotique) et la seconde au genre *madihh* (qui a rapport à la louange). Dans les poèmes modernes faits en l'honneur de quelque personnage, il est d'usage de donner plus de développement au *naçib* qu'au *madihh*. Ainsi dans un poème de quarante vers, trente sont affectés au premier genre, huit seulement au second et deux à une invocation à Dieu en faveur du prophète. La facture des vers du [16] poème de M. Fârés a quelque rapport avec celle du *Borda* de Càb fils de Zoheir; le style en est tout à fait pur et exempt de ces locutions vulgaires qu'on aurait peut-être craint de rencontrer dans la composition d'un poète moderne. On y remarque souvent des mots à double sens *تورية* et des allitérations *تجسس*: le jeu de ces figures qui est l'un des traits caractéristiques de la poésie moderne, ne laisse pas que de donner quelquefois à la phrase une sorte d'énergie particulière et même un certain charme incomparablement mieux senti par les Arabes que par nous.

[17] „Il faut, dit M. Grangeret de Lagrange dans sa belle *Anthologie*, que le poète arabe, s'il veut obtenir les suffrages et l'admiration des connaisseurs, n'oublie pas de porter quelquefois à l'excès le raffinement et la subtilité dans ses compositions, d'aiguiser ses pensées, et de les envelopper de telle sorte dans les expressions, qu'elles se présentent au lecteur comme des énigmes, qu'elles réveillent son attention, piquent sa curiosité, et mettent en jeu toutes les facultés de son esprit.“ La plupart de ces conditions se trouvent remplies dans le poème de M. Fârés. J'avais d'abord traduit en prose ce [18] poème, puis j'ai essayé de le traduire en vers; c'est à cette dernière forme que je me suis arrêté, lorsqu'en comparant les deux traductions, je me suis aperçu que la forme poétique n'altérerait pas les idées de l'original, les rendait même souvent presque littéralement et pouvait avoir l'avantage de donner une sorte d'imitation du rythme et de la mesure des vers arabes. J'ai tâché dans ma traduction de rendre les figures quelquefois singulières qu'offrait le texte, suivant en cela, le conseil que donne M. Mohl dans sa réponse à une critique faite dans le *Journal*

des Savants (Journ. Asiat. 1841): [19] „Le traducteur d'un ouvrage de poésie, dit ce savant orientaliste, ne peut pas toujours reproduire le langage figuré de l'original, mais il me semble que son devoir est de le faire autant qu'il le peut, sans blesser le goût du lecteur et sans devenir obscur.“

Quelques points du poème ayant eu besoin d'éclaircissements, j'ai tâché d'y satisfaire par des notes, et comme aucun traité tout-à-fait spécial à la Poétique arabe n'a encore été publié en français, il m'a paru intéressant de donner, sur ce sujet, quelques détails que j'ai recueillis de la bouche de M. Fârés lui-même.

[43]

الشَّيْخُ

Notes et Commentaire.

1. Deux poètes païens du premier ordre Nabigha Dhobyani et Bichr, fils d'Abou-Hâzim commettaient cette faute. (v. *Histoire des Arabes* par M. Caussin de Perceval v.2. p. 510)
2. V. pour l'explication de ces mots le traité de métrique de S. de Sacy à la fin de sa grammaire arabe.
3. V. sur ces termes techniques la rhétorique des nations musulmanes de M. Garcin de Tassy.
4. Le cheikh Nâcif El-Iâzédjiy, poète de Beïrout, est auteur d'une brochure dans laquelle il a signalé les erreurs qu'il a trouvées dans l'édition des *Séances de Hariri*, publiée par l'illustre S. de Sacy: cette brochure se trouve à la Bibliothèque Nationale. Le *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* (5 v. 1. Livr. 1851) renferme une séance, composée par ce poète [sic], dans le genre de celles de Hariri: elle est traduite par M. Fleischer. [...]
5. V. sur plusieurs poètes de l'Égypte, la lettre de M. A. Perron sur les écoles et l'imprimerie du Pacha d'Égypte (Jour. Asiat. Juillet-Août 1843. p. 8 et 9.)

LOUIS DELATRE: „Un Poète arabe à Paris“ (1851)
in: *L'illustration* (Paris)⁴

Un Poète arabe à Paris.

Il y a quelque temps, M. Garcin de Tassy reçut une lettre du Rév. Lee de Londres lui annonçant la prochaine arrivée à Paris d'un savant Syrien, qui venait de faire pour la Société chrétienne anglicane une nouvelle traduction de l'Ancien Testament en arabe. Trois ou quatre jours après cette lettre, M. Garcin de Tassy recevait la visite d'un étranger qu'à son bonnet rouge ou *fez* il reconnaissait pour le scheykh Faris Schydyak, que M. Lee lui avait recommandé. Le but de l'intéressant voyageur en venant en France est d'étudier notre langue, qu'il regarde comme la fontaine des lumières, comme l'arbre de la science. Quand il la possédera, il s'en retournera parmi ses cèdres et ses palmiers, heureux et riche des connaissances qu'il aura acquises dans notre pays.

4 Louis DELATRE: „Un Poète arabe à Paris“, in: *L'illustration*, 17.425 (18.–25. April 1851), 251; vgl. dazu Kap. 2.2.

Ce fils du désert demeure actuellement rue Blanche, n° 18. C'est là que j'ai eu le plaisir de le voir par l'obligeante entremise de M. de Tassy, et qu'il m'a donné quelques détails sur sa vie.

Il est né à Kesrouan dans la chaîne du Liban. Il a fait ses études au Caire sous le scheykh Mohammed Ayad, qui est maintenant professeur de langue arabe à l'université de Saint-Petersbourg. La civilisation arabe, après s'être élevée si haut au moyen âge, est aujourd'hui tombée si bas qu'en Egypte et en Syrie un homme qui sait lire et écrire passe pour un prodige. La science des savants arabes se limite à la connaissance du livre sacré. Ces savants ont parfois des disputes entre eux; elles roulent généralement sur l'interprétation des versets du Qoran ou sur des questions telles que celle-ci: De quel doigt faut-il se servir pour se gratter l'oreille? Les uns soutiennent que c'est de l'index, les autres prennent parti pour le petit doigt; de là des querelles interminables où, à propos d'un doigt, on finit souvent par en venir aux mains. Le scheykh Ayad était une des rares exceptions à cette règle, et, sous sa discipline, le jeune Faris, avec les dispositions heureuses qu'il tenait de la nature, ne tarda pas à devenir un des lettrés et des poètes les plus distingués de tout l'Orient. Les Anglais, toujours prêts à exploiter et à récompenser les grands talents, l'appelèrent à Malte pour diriger une imprimerie arabe, et lui confièrent ensuite l'enseignement de la langue arabe au collège de l'île. Pendant qu'il était à la Valette, le bey de Tunis, curieux de connaître personnellement un homme dont il admirait les écrits, le fit prier de venir passer quelque temps auprès de lui et envoya un vaisseau de ligne pour le prendre. En le congédiant, il lui remit, comme souvenir d'amitié, des chaînes d'or, des boîtes en diamants pour la valeur d'environ douze mille francs.

En 1849, la Société chrétienne de Londres ayant décidé de faire faire une nouvelle traduction arabe de l'Ancien Testament, choisit M. Faris pour cette belle et difficile tâche. Il se rendit à Londres et termina ce travail en deux ans à la grande satisfaction de la Société qui l'en avait chargé.

M. Faris aurait pu se fixer à Londres ou retourner à Malte; il a mieux aimé venir à Paris, cette capitale du monde intellectuel, où sa connaissance approfondie de la langue et de la littérature arabes lui a déjà attiré un grand nombre de précieuses sympathies et d'attentions aimables. Son âme de poète a été touchée de cet accueil cordial, et ses impressions parisiennes se sont modelées comme d'elles-mêmes en vers harmonieux. Nous nous empressons de reproduire aussi fidèlement que le permettent les exigences de notre langue ce chant magnifique, le premier peut-être qu'un poète oriental ait encore adressé à notre pays.

La poésie arabe, ainsi que l'a si justement observé M. Jean Humbert dans son *Anthologie arabe*, n'est le plus souvent qu'un jeu de l'esprit où le cœur a peu de part. La rime est la grande affaire du poète: la même rime doit régner d'un bout à l'autre du poème; le poème finit quand la liste des homonymies est épuisée. Il en résulte que la pensée est beaucoup trop souvent esclave de la forme, et que le principal mérite des compositions poétiques arabes réside souvent dans la difficulté vaincue. Nos poètes sérieux évitent avec soin les calembours, les pointes; les Orientaux les

recherchent avec avidité. Ils enjambent rarement d'un vers à l'autre; chaque vers forme en quelque sorte un tout par lui-même; la pensée y est exprimée d'une manière complète et toujours sentencieuse.

M. Faris sacrifie lui aussi au goût de sa nation et aux traditions de sa langue, mais il le fait avec un sage discernement et en homme qui pourrait, s'il le voulait, s'affranchir de ce tribut. La pièce dont nous offrons un extrait ne contient qu'un ou deux jeux des mots; les vers sont d'une facilité, d'une harmonie qui enchante; le style a toute la grâce, toute la vigueur, toute l'élégance des plus belles inspirations d'Amrul-Caïs et de Hariri.

Cette pièce remarquable, dont l'original paraîtra prochainement dans le *Journal asiatique*, est écrite dans la mètre long (thaouil); chaque hémistiche se compose de quatre pieds, de deux bacchius et de deux épitrites. Les vers sont au nombre de 66. Nous en supprimons quelques-uns, dont il eût été impossible de faire passer les beautés en français.

MADH sur Paris par le scheykh Faris Schydyak.

Est-ce l'Eden que je vois, ou est-ce Paris?

Sont-ce des anges qui l'habitent ou des Français?

Suis-je dans le séjour des houris? Et chaque femme que je vois n'est-elle pas l'égale de Balkyss (1)?

Sont-ce des flambeaux qui m'éclairent pendant la nuit, ou plutôt ne sont-ce pas des astres brillants dissipant les chagrins, si les chagrins peuvent pénétrer ici?

Sont-ce des voitures splendides qui passent dans les rues, ou plutôt ne sont-ce pas des chars ailés aussi rapides que l'éclair?

Oui, c'est ici le paradis terrestre; j'en atteste ces jardins, ces fontaines, ces promenades, cette rivière, ces palais sublimes,

Ces fleurs, ces fruits, cette verdure, ces portiques, ces arcs de triomphe sous lesquels rampent les nuées, comme s'ils avaient le ciel pour fondement.

Heureux celui qui possède ici un humble réduit! heureux celui qui passe ici sa vie! Ici, tous les plaisirs sont *unis* comme à *Tunis* (2).

Si le malheur vous a accablé de ses coups, venez à cette Mecque de l'Occident; vous y trouverez le soulagement de tous vos maux....

On trouve ici tout ce qui récrée les yeux et le cœur, tout ce que l'âme rêve, tout ce que la nature demande.

Le souvenir des plaisirs que vous aurez goûtés ici est plus doux que les plaisirs qu'on goûte ailleurs en réalité.

Paris est la source d'eau vive désaltérant tous ceux qui ont soif de bonheur et de science.

Paris est une amulette contre le mauvais œil du sort; il offre un asile sûr à ceux que la fortune persécute.

Ici, aucun homme droit n'est frustré de son droit. Ici, la vérité n'est jamais dépréciée.

Ici éclate dans toute sa force la puissance et la magnificence; ici, les autres villes viennent puiser leur splendeur, comme on allume un flambeau à un autre flambeau.

C'est ici que le sage doit se hâter d'accourir, car ici il trouvera la source de toute sagesse.

Ici l'on recueille les fruits de l'utilité, car tous les arts y ont leur racine et y fleurissent.

Ceux dont l'existence est comme un vêtement usé peuvent venir ici en renouveler la trame.

Dormez en sécurité dans ce séjour, et levez-vous tôt pour aller aux fêtes qui ne sont jamais mêlées de regrets.

Ne quittez pas cette ville pour une autre, car vous seriez comme un homme qui tombe au pouvoir du malheur après avoir été heureux.

Préférez une seule nuit ici à une année ailleurs, quand même cette nuit serait sombre.

Je craignais de mourir loin de ma patrie, mais la pensée d'être enterré ici suffit pour me consoler de la mort.

Il y a longtemps que je berce mon cœur de l'espoir de vivre ici, et j'y suis venu souvent dans mes rêves.

Ici habitent les forts, les généreux, les braves, les cœurs sincères et affectueux, et aucun défaut ne se mêle à leurs vertus.

Si d'autres nations ont devancé celle-ci dans le chemin de la gloire, l'ombre aussi précède le corps, et pourtant on marche dessus.

Leur science est un soleil sans tache; leurs arts sont un océan sans bornes.

Que de savants parmi eux ont fait reparaître au livre des connaissances humaines les lignes que le temps avait biffées!

Quand l'horizon devient sombre et menaçant, ils savent par quelques mots concis dissiper la tempête.

Leurs sages obligent la fortune perfide à marcher droit, et redressent la balance inégale des destinées.

Il y a à leur tribune des orateurs dont les discours, même infidèlement rapportés, vous remplissent d'enthousiasme.

Dans leur bouche les choses les plus obscures deviennent lucides, et les aveugles eux-mêmes les aperçoivent.

Qui pourra dire combien il y a ici d'âmes pieuses consacrant leurs nuits à la glorification de Dieu!

Qui dira combien il y a ici de grands talents qui conquièrent le monde sans sortir de chez eux, et sans autres armes qu'une plume et un peu de papier!

Quand on les provoque, leurs guerriers sont des lions; ils sont des colombes, quand on les respecte; leur colère est comme un ouragan; leur bienveillance est comme un zéphyr.

Leur affabilité envers les étrangers est meilleure que l'hospitalité, et leur hospitalité atteint même l'hôte absent.

Ils honorent notre langue et le peuple qui la parle; ils l'étudient et l'apprécient.
Ils ont écrit plusieurs livres dans notre langue, et ils en sont des grands scheykhs et de grands professeurs.

Dans les autres pays, on n'obtient les faveurs et les titres qu'à prix d'argent; ici, on les acquiert par la science et par les livres.

Maintenant dites à ceux qui les imitent: Allez et imitez d'autres nations, car vouloir devancer l'avant-coureur est une folie.

Ils ont pris pour devise: Liberté, Égalité, Fraternité; mots magiques qui les rendent grands et puissants.

Il n'y a entre eux aucune différence devant le juge; et le dernier cultivateur est l'égal des princes.

L'amour de la science établit entre eux les rapports de la plus douce intimité, et leur politesse est semblable à de l'amitié.

Je n'ai vu parmi eux aucun déshérité, et tous ont part aux trésors de la fortune et de l'instruction.

Je me trouve heureux et gai dans leur société, et celui qui ne visite pas ce lieu je le plains.

J'ai pardonné à mon étoile ses premières injustices; Paris m'a réconcilié avec la destinée et avec les hommes.

Espérons que M. Faris ne quittera plus cette ville qu'il aime, et que quelque ministre éclairé nous conservera le savant poète en l'attachant à un de nos établissements d'instruction.

L. DELATRE.

(1) C'est ainsi que les Arabes nomment la reine de Saba renommée pour sa beauté.

(2) Jeu de mots sur Tunis où le poète a reçu un si brillant accueil.

A. PERRAULT: „À MM. les auteurs ou éditeurs“ (1855)
in: FĀRIS AŠ-ŠIDYĀQ: *as-Sāq 'alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq* (Paris)⁵

A MM. LES AUTEURS OU ÉDITEURS DE LIVRES COMPOSÉS EN LANGUES ÉTRANGÈRES

J'ai l'honneur de vous informer que je viens d'établir un atelier spécialement consacré à l'impression des livres composés en LANGUES ÉTRANGÈRES, telles que: le Grec, le Russe, le Polonais, le Syriaque, l'Arménien, le Moldave, le Cophte, le Sa-

5 A. PERRAULT: „A MM. les auteurs et éditeurs de livres composés en langues étrangères“, in: Fāris aš-Šidyāq: *Kitāb as-Sāq 'alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq aw ayyām wa-šuhūr wa-'awām fī 'ağm al-'arab wa-l-a'ğām*. Paris: Duprat, 1855, Rückseite des Bucheinbands; vgl. Kap. 2.3 u. 3.1.

maritain, le *Chinois moderne*, etc.; et principalement l'**Hébreu** et toutes les langues orientales, **Turque**, **Arabe**, etc.

Combien d'auteurs et d'éditeurs n'ont-ils pas reculé devant les difficultés sans nombre et les *frais énormes* que nécessitait la publication des livres de ce genre exceptionnel dans les imprimeries non organisées pour cette spécialité, et manquant, par conséquent, d'ouvriers aptes à ce travail, qui demande des connaissances plus spéciales que celles que l'on exige des typographes ordinaires. Et encore, ceux que ces difficultés ne rebutaient pas, ne trouvaient-ils que bien difficilement un imprimeur qui consentît à se charger de telles impressions, même à des prix très-élevés. D'un autre côté, quand, à force de démarches, ils rencontraient un imprimeur qui voulût bien accepter la responsabilité d'un travail aussi difficile, à quelle lenteur fallait-il se résigner avant d'arriver au terme de l'impression, qui, en fin de compte, était défectueuse et fourmillait de fautes. Découragés par tant d'obstacles et par de si graves inconvénients, les auteurs réduisaient le plus souvent en petite brochure un ouvrage conçu d'abord dans de larges proportions, et c'est ainsi que nous nous trouvions privés de livres très-curieux et scientifiques. Aussi, par suite de l'aplanissement de toutes ces difficultés, jusqu'à ce jour si difficiles à surmonter, plusieurs auteurs, quoique résidant à l'étranger, se sont-ils décidés à me confier plusieurs ouvrages importants à la publication desquels ils avaient entièrement renoncé, et dont la parfaite exécution m'a valu des félicitations de la part de Messieurs les auteurs.

Dans le cas, M. , où je serais assez heureux pour vous paraître digne d'obtenir votre confiance, et que vous ayiez quelques ouvrages en *langues orientales* à publier, vous trouverez dans le livre de M. Faris Chidiac le spécimen de mes caractères (entièrement neufs) *Turcs*, *Arabes*, etc., que je puis mettre à votre disposition. Soyez persuadé que vous trouverez avec moi, outre une exécution parfaite et une grande économie de temps, celle d'au moins *vingt-cinq pour cent* sur les prix que sont forcés d'exiger les quelques imprimeurs possédant de ces caractères aussi rares que coûteux.

Tous les ouvrages qui me sont confiés sont imprimés avec le plus grand soin, revus et corrigés (si on le désire) par des personnes exclusivement adonnées à ce travail ardu.

En attendant vos ordres, je suis, M. ,

Votre très-humble serviteur,

A. PERRAULT

Rue de Castellane, 15, Paris.

FĀRIS AŠ-ŠIDYĀQ: „Ganāb al-aḥ al-muḥtaram“ (1856)
in: ʿIMĀD AŠ-ŠULḤ: *Maǧmūʿat waṭāʾiq ʿan Aḥmad Fāris aš-Šidyāq maʿ baʿḍ āṭārihi*
(London/Beirut)⁶

في ٢٠ نيسان سنة ٥٦

جناب الاخ المحترم ادام الله عليه النعم

وبعد فاني رقت اليكم كتابا منذ ايام وفيه مقالة اودعتها شرح حالي، واخرى تخص الشيخ زشتيد الدحداح، ولم يكن لي اذ ذاك تحرير عبارتها لاني كنتها ليلا في غير محلي فلعلها وصلت اليكم واتم بخير. ثم بعد ذلك طالعت الجزء الذي طبعتموه في «تاريخ الاعيان في جبل لبنان» فاعجبني فيه تحريك وترويك في الغالب، لكنني انكرت منه عدة اشياء: الاول الاختصار ولا سيما في مواضع ينبغي فيها الاسهاب.

الثاني عدم محاشاكم من استعمال الفاظ في غير ما وضعت له، وقد قيدت منها ما امكنتني تقييده كما ترون ذلك في الصفحة الاولى. الثالث انكم نسبتتم للامير بشير شهاب جميع الصفات الحميدة وذكرتم في اثناء نسبتكم غيره ما يدل على خلافه. من ذلك حكاية الشيخ مرعي (لا مربع) الدحداح، واحراق بيوت نفر من بني الشدياق، وغير ذلك، واضريتم عن ذكر ما فعل بالامراء بني الامير سيد احمد والامراء بني الامير يوسف، فما الموجب لذلك؟ فقد كان ينبغي ان تراعوا جانب الحق والانصاف وتذكروا ما لكل من الخصال الحميدة والذميمة.

الرابع انكم ذكرتم ان الامير امين شهاب كان شاعراً وهو خلاف الواقع فان من نظم بيتين (.....) الامره (.....) انه شاعر وانما يقال انه كان يجب النظم او كان له المام بالشعر، والظاهر انكم على هذا الاعتقاد بنيتم قولكم ان في بيروت شعراء كثيرين. الخامس انه كان يلزمكم اقامة الدليل على كون المطران جرمانوس فرحات مطر من عائلتنا فقد يتفق ان تعرف عائلتان مثلاً بلقب واحد، الا ترى ان عائلة في بكفيا تعرف الان بلقب شدياق واخرى في بيروت تعرف بلقب مطر؟ فهل يصح الاختصار في مثل هذا المقام؟ لعمري ان اعظم ما سرفي في كتابكم هو كون المطران المشار اليه منا، ولكن سروري في ذلك منقص لاحتمال ان تكون عائلة اخرى عرفت بهذا اللقب. فبالله عليكم الا ما اطلتم الكلام على اثبات ذلك؟ وعلى ذكر مؤلفات المطران وحيثه وصفاته؟ وهذا الباب وان يكن داخلاً في الاول الا اني افردته على حدته لخطره، فبالله يسامحكم على ايجازكم. اما كتابي الذي طبعته وعنوانه بالساق على الساق فليس هذا العنوان يستنكر عند ذوي (الالباب) (الادب) فان الساق في اللغة بمعنى الشدة، فهل ينكر قوله في القرآن (سورية القيامة) «والنفت الساق بالساق»؟ وليس هذا قدح في الاديان كما اخبرتم سابقاً. والذي حملني على تأليفه اسباب طويلة لا يمكنني الآن ذكرها. اما طلبكم البضاعة فيلزم ان تذكروا لي ما مطلوبكم منها؟ وما كميته؟ واين مقرم الذي عزمتم على التجارة فيه؟ واني اخشى من انكم لا تنجحون لان تجار بيروت صاروا اكثر [272] عدداً من اصناف البضاعة.

وعرفوني هل ابن اخينا المرحوم غالب يحسن الخط العربي، فقد ورد لي منه كتاب بالفرنساوي واعجبني جدا. ولا بد من انكم تبعتون لي شيئاً من نظمكم ومن نظم اخينا المرحوم اسعد كما طلبت منكم سابقاً. ثم اني طالعت النبعة التي طبعتم من ديوان الشيخ ناصيف البازجي فالتبس عليّ منها ثلاثة ابيات الاول قوله حجّت الى قلبي العيون لانه بيت ولكن لا اقول عتيق. والثاني نعم وبؤس بمضيان كرائد لقلب على اثر الفريقين لاحق والثالث ينض دما من دمق منها (اي من الرماح) فانه قتيل ثارات الضلوع السواحق فاذا امكن لكم ان

6 ʿImād aš-Šulḥ (Hrsg.): *Majmūʿat waṭāʾiq ʿan Aḥmad Fāris aš-Šidyāq maʿ baʿḍ āṭārihi*. Unveröffentlichte Sammlung kopierter und transkribierter Manuskripte. Beirut: Université Saint-Joseph, 1978, 271–272. Hinzufügungen und Weglassungen in runden Klammern von aš-Šulḥ; vgl. dazu Kap. 2.2 u. 3.1. Der Brief wurde von aš-Šidyāq in London verfasst, die fotografierte Manuskriptsammlung wurde von aš-Šulḥ in Beirut zusammengestellt, aber nicht publiziert; ein fotokopiertes Exemplar findet sich in der Bibliothèque des sciences humaines der Université Saint-Joseph de Beyrouth, die freundlicherweise die Nutzungserlaubnis für die Abschrift erteilt hat. Bei dem Brief handelt es sich um ein maschinenschriftliches Transkript von ʿImād aš-Šulḥ, das die Hamzas am Wortanfang setzt und dabei mitunter offensichtliche Fehler macht (z.B. *al-ʾaḥṭiṣār* statt *al-iḥṭiṣār*). In Abgleich mit den handschriftlichen Briefen von aš-Šidyāq gebe ich den Brief hier ohne Hamzas am Wortanfang und ohne yāʾ-Pünktchen am Wortende wieder.

تطلعوني على ما اراد وتعربوا ذلك اعرابا وافيا او ان تسالوه عن بيان ذلك بحيث لا يعلم اني انا السائل فبذلك تجعلوني ممنونا. وارجوكم تشنيف سمعي بشيء من كلام ولدكم نجيب وابلاغ سلامي لمن عندكم من الاهل والاصحاب ودمتم بخير.
اخوكم: فارس الشدياق.

وان قدرتم على ان تضيفوا الى ما الفته قولكم: «وله ديوان شعر وديوان رسائل» كان لكم الفضل. وقد بلغني انكم اعترضتم بعض اعتراضات على مؤلف الشيخ ناصيف اليازجي في المعاني والبيان فان كنتم دوتم ذلك فآكرموا به.
من كلام الامير عبد القادر في كتاب ارسله الى في ٨ محرم سنة ٧٢:
«واما كتاب الساق على الساق فعندنا منه نسخة اخفطنا بها مدام شبار وقد ابدعت في هذا الكتاب مما اعجزت فيه من قبلك ومن بعدك الخ...»

فاما قولكم انه كان الاول انشاء كتاب بدله على نسق (تاريخه؟) المقامات للحري، فلعمرى ان المتعرض لمجارة الحري لا يجزى الا بالتحقيق والتنديد، فانه اغلق الباب في وجه من ياتي بعده، الا من اوحى اليه الله اسلوبا بديعا يفوقه به، فاما تحديه فضرب من الهوس.
[...]

RAPHAEL KAHLA: *Bibliographie arabe* (1856)
(Paris)⁷

M. RAPHAEL KAHLA, de Damas, vient de publier en langue arabe un ouvrage d'une haute importance, formant un volume in-8° grand jésus de 760 pages, divisé en quatre livres de 19 chapitres et une *Makamah* ou séance, chacun; précédé d'une préface en vers et terminé par des poésies très remarquables.

Ce livre, imprimé à Paris, en caractères entièrement neufs, a pour titre:

LA VIE ET LES AVENTURES DE FARIAC,
RELATION DE SES VOYAGES, AVEC SES OBSERVATIONS CRITIQUES
SUR LES ARABES ET SUR LES AUTRES PEUPLES,
Par FARIS EL-CHIDIAC

La science, l'élégance, la beauté de ce livre, concourent à lui assurer une des premières places dans la littérature arabe contemporaine. L'érudition de M. *Faris-el-Chidiac* étonne par sa profondeur et ses détails. Sous ce rapport seul, on peut l'appeler une œuvre merveilleuse, et la première en ce genre qui soit apparue de notre temps.

L'intention de l'auteur en faisant son ouvrage est notamment:

- 1° De faire connaître toutes les expressions merveilleuses et recherchées de la langue arabe, avec les synonymes des mots les plus usités;
- 2° D'exposer le caractère de la femme, ses qualités, bonnes ou mauvaises, ses grâces, ses charmes, sa vive et brillante imagination.

⁷ Rafael KAHLA: *Bibliographie arabe*, Paris: Walder, 1856; vgl. Kap. 2.2, 3.2, 3.4 u. 6.4.

3° D'y réunir la nomenclature de tout ce qui concerne les aliments, l'habillement, l'ameublement; les objets divers du jardin, de la maison, du château; les instruments et machines de guerre; l'histoire; le règne animal, végétal, et minéral; l'astronomie; l'enfer, son personnel et ses localités. Enfin d'y [2] donner place aux jeux de mots les plus spirituels, etc. Toutes ces matières sont rangées dans un ordre parfait, qui en facilite la recherche.

Il serait d'ailleurs difficile d'énoncer tous les objets traités dans cet *immense* ouvrage. Un mérite particulier à M. *Faris-el-Chidiac* est d'avoir su avec bonheur éviter le dangereux écueil de la monotonie.

En effet, on voit avec intérêt que l'auteur s'élève tantôt à de hautes considérations de morale, de philosophie, qu'il déplore la fatale négligence des chefs du pouvoir spirituel et temporel en Orient, à l'égard de l'enseignement, et que tantôt il porte le flambeau d'une critique fine, gracieuse, enjouée, sur les peuples de l'Asie et de l'Europe.

Il présente surtout des aperçus ingénieux, vrais et remarquables sur les mœurs, les habitudes, les avantages particuliers et respectifs de la France et de l'Angleterre, qu'il a pu y étudier avec fruit pendant un long séjour. Aussi rien n'échappe à la sagacité de son esprit investigateur. Dès lors, nous osons lui promettre un succès mérité, auquel s'empresseront d'applaudir tous ceux qui s'occupent de la langue arabe et des grands intérêts auxquels elle se rattache.

A cet exposé général nous ferons succéder un détail isolé et spécial d'une extrême importance; nous voulons parler du chapitre final, intitulé: **Une Queue au livre**.

C'est la réfutation pleine et entière de cette étonnante allégation avancée par un orientaliste dans sa *préface* d'une grammaire persane:

„L'Europe est depuis longtemps en possession de tout ce qui est nécessaire pour l'étude des langues orientales. Elle a des bibliothèques, des écoles et des savants parfaitement en état de les diriger. Aussi, sous le rapport de la philologie, de la philosophie et de l'histoire des langues d'Asie, un *ustad* persan, un *muellem* arabe ou un *brahmane* hindou auraient beaucoup à apprendre de nos professeurs.“

Notre intention n'est pas de contester le vaste savoir et les [3] mérites éminents des professeurs européens, mais, à notre avis, M. *Faris-el-Chidiac* devait combattre cette étrange assertion; et il nous paraît l'avoir fait d'une manière victorieuse. Il a démontré avec une éclatante lucidité tout ce qu'il y a de dénué de fondement dans les prétentions de cet orientaliste. Il a examiné cette grammaire erronée, et sa nationale indignation y a trouvé que presque tous les mots arabes mêlés au persan étaient fautifs et altérés.

La sage équité de M. *Faris-el-Chidiac*, que quelques personnes ont essayé de qualifier d'humeur chagrine, a voulu peser dans la balance de la vérité linguistique une autre opération typographique: c'est l'édition des *Makamat* ou *Séances de Hariri*, imprimée à Paris.

M. *Faris-el-Chidiac* a parcouru avec l'œil d'un fils cette grande œuvre de sa langue native, et, vouée religieusement au culte de sa glorieuse langue maternelle, son âme

profondément philologique, ardemment poétique, s'est émue d'un étonnement douloureux à l'aspect de cette reproduction des belles pages de *Hariri*. Par respect pour la France et pour l'ancien éclat littéraire de l'Orient, M. *Faris-el-Chidiac* aurait voulu relever toutes les fautes de cette publication, mais le redressement d'un si grand nombre d'erreurs exigeait un temps considérable que M. *Faris-el-Chidiac*, obligé de quitter la France, ne pouvait consacrer à cette œuvre d'affection, de conscience et de nationalité; il s'est donc borné pour lors à rétablir dans leur intégrité les vers de citation seulement.

D'autres ouvrages étant aussi tombés entre ses mains, dans l'intervalle, il éprouva le vif chagrin d'y rencontrer les mêmes défauts.

Mettant donc à profit le peu de temps qui lui restait encore, il s'occupa de son mieux à faire les corrections les plus indispensables, corrections qu'il a toutes consignées dans les vingt-quatre pages du chapitre final que nous venons d'indiquer.

M. *Faris-el-Chidiac*, pour éclairer et purger entièrement le texte de *Hariri*, s'occupe actuellement de relever, avec la plus [4] grande exactitude, toutes les fautes qui altèrent la seconde édition.

Et, dans l'intérêt des amis de la littérature arabe, le travail de M. *Faris-el-Chidiac* comprendra les corrections de toutes les fautes qui altèrent également la première édition de ce même ouvrage, donnée par M. de Sacy lui-même, fautes dont l'existence est reconnue et signalée par M. Reinaud dans l'introduction de la seconde édition.

Les corrections de ces deux éditions fautives seront toutes consignées dans une brochure spéciale d'un prix modeste, brochure dont M. KAHLA promet la prochaine publication.

Toutefois, cette nouvelle publication nécessitant de nouveaux frais, la promesse de M. KAHLA est subordonnée à l'accueil favorable que l'on fera au livre de M. *Faris-el-Chidiac*, qu'il vient d'éditer sous le titre de *Vie et Aventures de Fariac, etc., etc.*

Cet ouvrage digne de toute attention est en vente chez M. BENJAMIN DUPRAT, libraire de l'Institut de France, *rue du Cloître-Saint-Benoît*, 7, à Paris, au prix de 40 francs l'exemplaire broché.

R. KAHLA.

Paris, 24 mai 1856.

EMIL RÖDIGER: „Wissenschaftlicher Jahresbericht über
das Halbjahr 1854 und das Jahr 1855“ (1856)
in: *Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft* (Leipzig)⁸

[...]

Hierzu kommen noch zwei poetische Productionen von jetzt lebenden Arabern. Beide verdienen unsre Aufmerksamkeit in hohem Grade, sofern sie das Streben einer gelehrten Reproduction altarabischer Redekunst bekunden. Der eine der beiden Schaikhs, der uns wohlbekannte *Nāsif al-Yâziğî*, der Verfasser der kritischen Bemerkungen über De Sacy's Hariri, von dessen Makâmen-Stil unsre Zeitschrift Proben gegeben, hat seine Gedichte in einem Diwan gesammelt. Eine Auswahl daraus ist im J. 1853 auf Kosten des Hrn. Antonius al-Amyûnî in der Druckerei der amerikanischen Mission zu Beirut gedruckt worden (14). Es sind etwa 60 Lobgedichte und poetische Zuschriften in *Ḳasîden*-Form und 9 kleinere Stücke, welche ein *Tarîkh* einschliessen, nebst vier Gedichten von anderen Verfassern. Wir finden hier durchweg eine correcte sprachliche und streng metrische Form, die Gedichte schliessen sich den besseren älteren Mustern an und halten sich ziemlich fern von moderner Künstelei. Ganz andrer Art ist das Werk von *Fâris al-Schidiâk*, das auf Kosten des Hrn. Rafael Kaḥla (كحلا) aus Damask in der Druckerei von Pilloy u. Comp. zu Paris splendid gedruckt ist (15). Der Vf. ist uns gleichfalls schon als gelehrter Kenner seiner Muttersprache und als Dichter in derselben bekannt (16). In dem jetzt vorliegenden umfänglichen Werke legt er den ganzen Schatz seiner [751] Sprachkenntnisse und seine Fertigkeit und Gewandtheit im Gebrauch der arabischen Schriftsprache dar. Den dünnen und oft genug abgerissenen und immer wieder aufgenommenen Faden, der das Ganze zusammenzuhalten bestimmt ist, bilden die humoristisch erzählten Lebensereignisse des Verfassers (unter dem Namen *Fârîâk*), der, in einer Maronitenschule erzogen, unter beengenden und abenteuerlichen Verhältnissen in Syrien und Aegypten sich seine Bildung erwarb, lange Zeit auf Malta wohnte, mehrere Reisen machte, für die Londoner Bibelgesellschaft die arabische Bibel revidirte, und endlich mit seiner Familie sich in Paris niederliess. Seine ausgedehnte Kenntniss des arabischen Sprachvorraths verdankt er hauptsächlich einer fleissigen Durcharbeitung des *Kâmûs*, wie dies aus jedem Abschnitt seines Buchs ersichtlich ist, und wie er es öfter erwähnt. Die Mittheilung lexicalischer Zusammenstellungen und Bemerkungen, wie demnächst die Darlegung seiner stilistischen Fertigkeit in gebundener und ungebundener Rede erscheint leicht als Hauptabsicht des Vf.'s. Und es ist nicht zu leugnen, darin leistet er viel, so viel dass Continuität und Geschmack der Darstellung darunter gewaltig leiden. Seine Auffassung der Verhältnisse ist

8 Emil RÖDIGER: „Wissenschaftlicher Jahresbericht über das zweite Halbjahr 1854 und das Jahr 1855“, in: *Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 10 (1856), 750-752; vgl. dazu Kap. 2.2, 3.1, 5.1, 6.3 u. 6.4.

lebendig und nicht selten von einem klaren, ja kritischen Urtheil geleitet, zuweilen freilich auch kurzsichtig und oberflächlich; die Schilderungen abendländischer Sitte insbesondere sind naiv und witzig, wenn auch nicht immer treu; sein Spott und sein Tadel sind gewöhnlich scharf und treffend, oft aber auch plump und ungerecht, und meistens bricht er seinem Witze selbst die Spitze ab durch die langathmigen, den Leser einmal über das andere ermüdenden oder ungeduldig machenden Wort- und Stil-Künsteleien, die seitenlangen Wortreihen mit beigefügter Erklärung, die überschüttende Häufung von Synonymen, Wortspielen und Reimen, wodurch er Ḥarîrî und alle anderen Wort- und Reimkünstler zu überbieten sucht, ein buntes Gemisch von langen und kurzen, bedeutsamen und mattfarbigen, ernsten und komischen Wortgeprägen, die einst dem Satz- und Versbau arabischer Dichter und Prosaisten aller Jahrhunderte als Werkstücke, Füllung oder Zierrath gedient haben, Haufen und Häufchen von Gelehrsamkeit, zusammengelesen nicht sowohl aus den Originalwerken selbst als aus dem Kâmûs, diesem zwar reichhaltigen, aber im Ganzen wenig kritischen lexicalischen Ocean: und doch – ich wenigstens mag nicht leugnen, dass mir das Buch viel Unterhaltung und reichliche Belehrung gewährt hat, letztere besonders durch die fast tabellarischen Uebersichten von Sprachanalogien, wie sie sich nicht leicht jemand selbst aus Lectüre oder auch nur aus dem Lexicon zusammenstellt. Unterhaltend ist die Art, wie er die ihm lächerlich oder verwerflich erscheinenden Gewohnheiten der Abendländer geisselt, z.B. die Titelsucht, die Bedientenhöflichkeit u. s. w. Auch seine Schilderungen haben viel Charakteristisches, Orientalisch-Naives und Pikantes (darunter freilich manches, was gegen Zucht und Anstand verstösst), und wo er das schlechte Arabisch der heutigen Gelehrten, besonders der Priester in ihren Predigten und Büchern persiflirt, da wird er ergötzlich. Seine Aristarchenruthen schwingt er noch im Anhang gegen einige seiner Landsleute wie gegen abendländische Arabisten. Die vielen Beziehungen auf Abendländisches, selbst auf französische und englische Litteratur, geben seiner Darstellung oft einen fremdartigen und modernen Anstrich, während er auf der andern Seite, wie gesagt, ein buntes Spiel mit dem altarabischen Wortschatze treibt. Doch ich muss weiter gehen in meinem Bericht.

[...]

14) نبذة من ديوان الشيخ ناصيف البازجي طبعت في بيروت سنة ١٨٥٣ مسيحية الموافقة سنة ١٢٦٩ هجرية بنفقة انطونيوس الاميوني؛ (128 S. kl. 4) Vgl. die Ankündigung in der Zeitschr. d. D. M. G. Bd. VII. S. 279.

15) La vie et les aventures de Fariac. Relation de ses voyages avec ses observations critiques sur les Arabes et sur les autres peuples. Par *Faris el-Chidiac*. Paris 1855. ungef. 750 S. Hoch-4. (Arab. Titel:

كتاب الساق على الساق في ما هو الفارياق او ايام وشهور واعوام في عجم العرب والاسلام تأليف.. فارس بن يوسف الشدياق)

16) S. Zeitschr. der D. M. G. Bd. V. S. 249 ff. VIII. S. 692.

ANTONIUS AMEUNEY: „To my English Friends“ (1857)
in: FĀRIS AŠ-ŠIDYĀQ: *Qaṣā'id* (London)⁹

To my English Friends.

My dear

Knowing the great interest you take in everything connected with the East I herein have the pleasure of sending you a copy of the Poems written by Mr. Fares Shediack for the Bey of Tunis and his Ministers. I thought it best to accompany the same with a translation of the Preface I appended to them for the information of my Syrian friends who feel a great interest in Mr. Fares Shediack who is a native of Syria and a great Arab Poet and Scholar. The Preface will be found on the first leaf of the Tract beginning of course on the right hand side of it & which will explain the object of the Poems and the cause of the departure, today, of the author from England.

London June 12th 1857.

Antonius Ameuney.

Translation of the Preface

Thanks be to God.

The Author of the following Poems is Mr Fares Shediack. The object of his coming to London from the Island of Malta was one of great importance.

He was invited to this country some years ago by the committee of one of the oldest societies in England, the Society for the Propagation of Christian Knowledge, to translate into Arabic the Old & New Testament (the Holy Book).

The translation of this book being finished and he having previously given up his professorship [sic] of Arabic at the Malta College, he was compelled, in order to obtain a living, to become a clerk in a commercial house & was forced to pore over colonial product & manufacture invoices in which employment he could have no pleasure, for it was not in unison with his feelings and altogether abhorrent [sic] to his soul.

To solace his dreary hours, to lighten his troubles and to divert his mind from the commercial correspondence which is like a linked chain without beginning or end, he wrote a book in which he described what he had seen in England and other foreign countries and what he had suffered and encountered during his travels, giving also an account of the arts and sciences, taking the opportunity of comparing the English with the French. He has likewise given a history [10] of many Inventions

⁹ Antonius AMEUNEY: „To my English Friends“, in: Fāris aš-Šidyāq: *Qaṣā'id*. London: o. V., 1857, [9–10]; Abschrift des englischsprachigen Vorworts eines Exemplars der British Library; vgl. dazu Kap. 2.2; zu einer Abschrift des arabischen Vorworts vgl. AL-MATŴI: *aš-Šidyāq*, 132–133. al-Matŵi versteht aš-Šidyāq als Autor des Vorworts, meine Arbeit geht dagegen von Ameuney als Autor aus.

and their Authors with other useful information which he extracted and translated from good and trustworthy authors and which he thought would be useful to others.

No sooner had he finished this book than the Almighty directed the footsteps of the Right Honorable Lord, the most Able Commander, the Prince of Princes, Sid Kair Ed Dein, Visir of the Sea (Admiral) of the Kingdom of Tunis, to London. As soon as he heard of his arrival he welcomed him with the first of the following Poems, on reading which the Prince was much pleased and conferred on him a good office in his service at Tunis that is the Editing of a General Journal containing home & foreign news translated from the European languages as well as original information. The said Prince having decided to establish an Arabic Press in that country for translating & publishing books & other useful informations.

It is hoped that the first work printed in that Press will be Mr. Fares Shediacks [sic] book, as the before-mentioned Prince has the intention of causing that Kingdom to follow in the footsteps of European Kingdoms in advancement & Civilisation. The great benefits conferred on that country will, no doubt, extend to the neighbouring ones and that the Informations especially on commercial subjects will be useful to all.

It is moreover to be hoped that Mr. Fares Shediack will enjoy, through the influence of the said Prince, not only this good office but other advantages, and that the Kind treatment which he will receive there will make him forget the sufferings & annoyances which he endured while engaged in the before-mentioned commercial correspondence.

Having learned that the Prince in whose praise the first Poem was written had expressed his satisfaction with it; notwithstanding it was the production (daughter) of one single night and that the Author had been handsomely rewarded for it, I have thought it well to publish it with other Poems which Mr. Fares Shediack has written within the last few days and which he intends to present on his arrival at Tunis to the Most Honorable and Mighty Bey of that Kingdom & to other Members of his Government.

London June 8th 1857.

Antonius Ameuney.

HENRI RANC: „Terre-sainte. Correspondance particulière de *l'Ami de la Religion*“
(1858)
in: *L'Ami de la Religion. Journal et revue ecclésiastique, politique et littéraire* (Paris)¹⁰

Jérusalem, 18 mars 1858.

[...]

Jadis il existait à Malte une presse méthodiste qui inondait l'Égypte, la Syrie, etc., de ses produits corrupteurs. Beyrouth a aussi sa presse protestante: elle jette par centaines les petits traités, les bibles... à ceux qui en veulent et à ceux qui n'en veulent pas. On ne peut expliquer comment elle n'a pas imprimé elle-même un livre arabe, composé par un apostat de ce pays, passé il y a longtemps au protestantisme. Ce livre, imprimé à Paris, sans préface, est intitulé: *La vie et les aventures de Fariac, par Faris-el-Chidiac*. – (Benjamin Duprat, libraire de l'Institut.) Ce livre serait digne de Voltaire; c'est le cynisme en religion, en morale, en politique. C'est pour cette raison que l'auteur qui livre peut-être au public, sous le nom d'un autre, sa vie scandaleuse, ses diverses apostasies, etc., ne s'est pas adressé à la presse protestante; ou s'il s'est adressé à elle, on aura repoussé le livre et l'auteur. En France il ne peut faire beaucoup de mal; la langue arabe n'est pas familière à beaucoup de personnes; mais ce livre revient en Orient et les simples à la vue du titre: *Paris, Benjamin Duprat, imprimeur des sociétés asiatique, etc.*, se hâtent de l'acheter. Si la France prend des moyens pour empêcher les livres corrupteurs et destructeurs de la Religion, de la famille et de la société, de se répandre parmi le peuple et de lui inoculer un poison délétère, comment peut-elle favoriser la propagation de ce livre abominable chez les populations chrétiennes de la Syrie?

Une caravane allemande est attendue pour les fêtes de Pâques à Jérusalem. La caravane française doit être arrivée à Jaffa aujourd'hui.

Pour extrait: H. RANC.

¹⁰ Henry RANC: „Terre-sainte. Correspondance particulière de *l'Ami de la Religion*“, in: *L'Ami de la Religion. Journal et revue ecclésiastique, politique et littéraire* 6294 (6.6.1858), 32; vgl. dazu Kap. 2.2 u. 3.2.

Augsburger Postzeitung: „Jerusalem“ (1858)
(Augsburg)¹¹

Jerusalem.

[...]

Würden auch diese beiden Freunde der katholischen Kirche in Syrien nicht den Garaus machen, so hofft es doch ein dritter Gegner, der englische Protestantismus, der von Malta und Beirut aus nach allen Richtungen die Araber, Türken, Juden etc. reichlich mit Papier in Form von Tractätchen versorgt. Auch der Unglaube hat hier seinen Vorkämpfer in einem eingebornen Apostaten, der einen Libell „Leben und Abenteuer Fariac's von Faris el Chidiac“ fabricirte und es, da seine neuen Glaubensbrüder in England dieß von religiösem, moralischen und politischen Cynismus strotzende Machwerk zurückwiesen, im **katholischen** Frankreich hat drucken lassen bei Benjamin Duprat, dem Drucker des Institutes! – Für die Osterfeiertage erwartet man hier eine deutsche Pilgerkaravane, die französische wird bereits zu Jaffa gelandet haben.

GUSTAVE VAPEREAU: „Farés Ecchidiak“ (1858 u. 1861)

in: Ders.: *Dictionnaire universel des contemporains contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers* (Paris)¹²

FARÉS ECCHIDIAK (le cheïkh), poète et littérateur arabe, chrétien de Syrie, né vers 1796, se rendit au Caire pour étudier à fond sa langue auprès des Oulamas de la mosquée El-Azhar. En 1836, il procura à M. Fresnel de précieux commentaires sur le poème de Chanfara. Les Anglais l'appelèrent ensuite à Malte, où ils utilisèrent ses connaissances dans leur imprimerie orientale. De là il adressa au bey de Tunis, sur son voyage en France, un poème traduit en français par M. Dugat (Paris, 1851). Le bey, reconnaissant, envoya à Malte un vaisseau de guerre pour amener le poète à Tunis, l'accueillit avec distinction et lui fit de riches présents (1847). M. Farés alla alors en Angleterre et fut employé à la révision des textes arabes par la Société pour la propagation de la Bible. Il y publia en arabe le *Nouveau Testament* (1851).

¹¹ *Augsburger Postzeitung* 96 (11.4.1858), 296; vgl dazu Kap. 3.2.

¹² Gustave VAPEREAU: *Dictionnaire universel des contemporains contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers*, Bd.1. Paris: Hachette, 1858, 645; VAPEREAU, Gustave: *Dictionnaire universel des contemporains contenant toutes les personnes notables de la France et des pays étrangers*, Bd. 1. Paris: Hachette, 1861, 632; vgl. Kap. 2.2. In der zweiten Ausgabe wurde der Eintrag der Erstaussgabe gekürzt; die Kürzungen werden durch die eckigen Klammern markiert.

Pendant un voyage en France (1850), il publia un poème sur Paris, dont la traduction a été insérée dans *l'Illustration*. Il en adressa un autre à Abd-el-Kader. Un plus long séjour à Paris lui permit de rédiger en arabe, en collaboration avec M. G. Dugat, une *Grammaire française*, à l'usage des indigènes de l'Algérie (Imprimerie impériale, 1854). C'est aussi chez nous qu'il a publié son principal ouvrage intitulé: *la Vie et les Aventures de Fariak* (Paris, 1855), qui contient une relation de ses propres voyages avec des observations critiques sur les Arabes et les autres peuples qu'il a visités; il y a intercalé quelques-uns de ses poèmes. [On y trouve classés par ordre de matières, une foule de mots du dictionnaire arabe et l'examen critique de quelques ouvrages arabes publiés par des savants français.] A son retour en Angleterre, en 1854, il adressa un long poème au sultan qui le nomma l'un de ses traducteurs; mais il n'en remplit pas les fonctions. [M. Farès a aussi en manuscrit, un recueil de poésies ou *Diwan*, qui se recommande, dit-on, par une science profonde de la langue arabe, sans exclure la verve et l'originalité. Il réussit également dans la satire et les chants érotiques.]

RIZQALLĀH ḤASSŪN: „‘Ağā’ib garā’ib“ (1867)
in: Ders.: *Kitāb an-Nafaṭāt* (London)¹³

عجائب غرائب

اعجب [هكذا] العجائب النادرة التي يختار فيها اولوا الالباب واقعة جرت واثنا ذلك إلى أحد احاد العلماء الفضلاء ذوي الاستبصار والنظر والتبحر في العلوم والفنون واساليب الاختبار دؤخ الاقطار طَبَّقَ الامصار ذائع الصيت في طهران والسند والهند وهرة وقزغان ونجاري وسمرقند وهو في علم الحرف أمة اتاني على ما اعهدت من عادته في صدق مودته وابناسه وصحبته امتع الله به وفشخ في مدته وخرنا الحديث الى وصف الغربة وفراق الاهل والوطن مَضَضاً ومحنة ذات شجن ولا عتب على الدهر بل ابناء الزمن واخبرني قد ظهر له لا يزال ههنا مقياً ستة شهور لا انيس له سواي انا وكتاب يستنبط منه حقايق الوقائع ويستعلن ما يحتاج اليه من غيب الأمور

وفي اثناء الحديث حانت منه لفظة الى الجوائب فاخذ الصحيفة وقرأها حتى اتي على اخرها فقال من هذا المنشي الغرر والموشي الخبر قلت هو ابن آدم واسمه فارس الشدياق فلاح من الجبل والان معدود بين المتسلمة من جرا ما قد حصل فقال بل انا اتيك بصحة خبره ونخلته وحقيقة احواله وسريته وخاتمه قلت يا مولاي انت لم تره وتسالني عنه ثم ترع أنك تخبرني بماضيه وحاضره ومستقبله قال بالقال قلت وكيف ذلك قال اخذ طحين خبز جواربي فاعركه مجنا بماء غلي على النار حتى ذهب ثلثه وانا اقرأ عليه آيات الخواص ثم أعد قطع قرطاس ايض بقي لرقم حروف الآية [81] التي ستظهر لي وانا لا علم لي بها والاستدلال بالالهام فاكتب كل حرف في ورقة وحدها واجعلها في كب العجين نظير نواة القرة ثم ألقي الجميع في ما بقي من ذلك الماء بعد ان يبرد وأعوذ تلاوة الخواص فيشرع العجين يطفو على الماء متتابعاً فاتناول واحدة فواحدة واصفها بجانب اختها حتى تستكمل القطع بروزاً فافتح الواحدة بعد الاخرى وهكذا اقرأها بكمال حروفها مرتبة مصفوفة فاستطلع واستكشف على الاخبار والاسرار ولا يكون ذلك الا ليلة الجمعة وينبغي أولاً ان انخر الدار وحواليها بصوفة من ذنب بعير انث فيها نقشات فما عارضته ولا اعترضت عليه الا في صوفة الذنب فقال اما سمعت بمن جعل خاتمه ذنباً قلت هو الفاريابي لفق كتاباً ساء الساق على الساق فبات على الخيار في تسميته الخاتمة ذنباً للكتاب قال أفنهم هذا المخرج الحديث قلت الذنب مخصوص للهم وانه

13 Rizqallāh ḤASSŪN: *Kitāb an-Nafaṭāt*. London: Trübner & Co, 1867, 80–82; vgl. dazu Kap. 3.1.

يحيىء من ورآيه قال والاباعر تبول من ورآنها ينضح في حافتها بالابوال وفي الحديث استنظفوا من البول لاني عامّة عذاب القبر منه فالتبخير بها احراق للنحاسة

واتاني في اليوم التالي وفي يده رقعة هذه صورتها
قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوحِهِمْ حَافِظُونَ أَلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَزَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ [82]

ا	ب	ت	ج	ح	خ	د	ذ	ر	ز	ش	ص	ض	ظ	ع	غ
٢٥	١	٣	٢	٢	١	٢	٥	٤	٢	١	١	١	١	٦	٣
ف	ق	ك	ل	م	ن	ه	و	ى	ة						
٨	١	٤	٢٠	١٩	١٦	١٠	١٨	١١	١						

جمعاً ١٦٨ حرفاً

هذا شدياق كافّر عثّل مذموم ومن الله ملعون ومن يلدّ لهم مرض الاكابر فلو عن غيهم ينتهون فانه ونهاكم يا كل خنزيراً خبيثاً وفي مدام يغوم وللزوجة الأولى عفوّ ولئنصفّها واقب لعدولها ومن اغتال غلامها وان الظالم في جحيم

ا	ب	ت	ج	ح	خ	د	ذ	ر	ز	ش	ص	ض	ظ	ع	غ
٢٥	١	٣	٢	٢	١	٢	٥	٤	٢	١	١	١	١	٦	٣
ف	ق	ك	ل	م	ن	ه	و	ى	ة						
٨	١	٤	٢٠	١٩	١٦	١٠	١٨	١١	١						

جمعاً ١٦٨ حرفاً

واذ رآني [هكذا] انعم النظر في مطابقة الحروف من الجهتين عدداً سواء متحرراً مندهشنا من الاستكشاف والنطق قال لو اشاء لأهبطته الهاوية او اصليته ناراً حاميه او ساويته والعاوية واقث الويل عليه ثوراً كلاً تمهل ولا تفعل وعساه ان يكون قدراً مقدوراً وما منفعة من فار يسسخ لا يندع يسسخ يتصل نباخه ابعده من فرسخ ولربما تمسخ خنزيراً او كان عقوراً وانتي لا أسافهه في وجهه ولا أطن في فناه واحاذره [83] يفور مبهوراً هات بيتي ما هي نفتاتك في الصوف وما القاعدة التي عليها الصفوف لاستنطاق هاتيك الحروف اري العلم لديك موفوراً سير مضمون لا تلحظه الطنون في الصدور مخزون يعلمه الأولون ويرثه الاحفاد والبنون اجمت عن ادراكه التهي تقصيراً اقوم الليل بلبلاً اوقد من شجرة مباركة زيتونة فتبلاً أوجهي وجمي الى القبلة وأقبل المصحف تقبلاً أسجد سبعين وأصلى طويلاً سبحانك لقد ظلم من جعل لك خلبلاً ان لني ذلك حوباً كان كبيراً ينفخ المصحف من ذاته فتحاً فأطبق جفوني وأمد يدي صفحاً رب هب عبدك نصحاً وعلمني الأصح فتجذب كفى الى آيات توحى فاندبها كما يندب لك شرحاً ولقد طويينا البساط شطحاً وبطحاً او ينصب ذلك المشووم نشوراً

IGNAZ GOLDZIHNER: *Report [...] on books brought from the East [...] (1874)*
(Budapest)¹⁴

[...]

Between the dictionary and literary works [presented here], serving as a transition is Ahmed Efendi Fárisz's work entitled "Kitâb al-Szâk 'ala al-szâk fî mâ hû al-Fariâk", which also was published under the following name, "*La vie et les aventures de Fariac, relation de ses voyages avec ses observations critiques sur les Arabes et les autres peuples.*"

The author presently is Muslim and the editor of the journal "*Gavâib*" in Istanbul. [29] Amongst currently living Arabs, he is the most talented craftsman of his native language; and equally as literary writer and as linguist he holds the top position among them. Amongst the group of Arab men [who cover this subject], he is the first who has risen above pure empiricism and entered into the depths of root [word] tracing. Naturally he did not receive training in this field, and despite being able to acknowledge European research and assimilate their methods, he disparages the European orientalisks with sneers and shrugs, and this truly childish disregard he manifests in many parts of his work. Regarding this bad practice, his perfect opposite is Busztâni of Beirut, who in his work gladly utilizes the good which from the European sciences comes to his attention. Generally speaking, Ahmed Fárisz expresses endless irony towards Europe, which he knows well; his works on Europe are truly worthwhile to read. That current work before us desires to be a *makama*-type composition and is a specimen characteristic of the language arts today among scholarly Arabs. Moreover, it is a very instructive storehouse of Arab synonyms and particular lexicological observations. In every respect it is worthy of taking a place in our linguistic collection and supplementing the small collection that the academic library holds on modern Arab scientific and poetical literature; that is because from these *makamas* of the author—of course tasteless from our viewpoint—many gems of Arab lexicology and archeology can be picked out.

I have never seen, for example, a more correct compilation and explanation of customary games, entertainments, meals, etc. among the Arabs—from the ancient times to the present—as in this work of Fárisz's.

14 Ignaz GOLDZIHNER: *Jelentés a M. T. Akadémia Könyvtára számára keletről hozott könyvekről tekintettel a nyomdaviszonyokra keleten*. Budapest: Hoffman és Molnár, 1874, 28–29, übers. v. Tom Szerecz; vgl. dazu Kap. 2.2 u. 3.1. Der vollständige Titel bedeutet in englischer Übersetzung: Report to the Library of the Hungarian Academy of Sciences on the books brought from the East, with regard to the status of printing in the East; eine vollständige Übersetzung des Reports findet sich bei MESTYÁN: „Ignác Goldziher's Report“, 453–484.

Aḥmad Fāris (Aš-Šidyāq): [„Muqaddimat Lisān al-‘arab“] (1893)
in: Ibn Manẓūr: *Lisān al-‘arab* (Kairo)¹⁵

(بسم الله الرحمن الرحيم)

الحمد لله منطق اللسان بتحميد صفاته وملهم الجنان إلى توحيد ذاته والصلاة والسلام على سيدنا محمد أشرف مخلوقاته وعلى آله وصحبه الذين اقتدوا بقداته واهتدوا بسناته (وبعد)

فقد اتفقت آراء الأمم العرب منهم والعجم الذين مارسوا اللغات ودروا ما فيها من الفنون والحكم وأساليب التعبير عن كل معنى يجرى على اللسان والقلم على أن لغة العرب أوسعها وأسنعها وأخلصها وأنصعها وأشرفها وأفضلها وأصلها وأكملها وذلك لغزارة موادها وإطراد اشتقاقها وسرارة جوادها واتحاد انتساقها ومن جملته تعدد المترادف الذي هو للبلوغ خير رافد ورافد وما يأتي على روى واحد في القصائد مما يكسب النظم من التحسين وجوها لا تجد لها في غيرها من لغات العجم شبيها وهذا التفضيل يزداد بيانا وظهورا ويزيد المتأمل تعجبا وتحيرا إذا اعتبرت أنها كانت لغة قوم أميين لم يكن لهم فلسفة اليونانيين ولا صنائع أهل الصين ومع ذلك فقد جعلت بحيث يعبر فيها عن خواطر هذين الجيلين بل سائر الاجيال اذا كانت جدية بأن يشغل بها البال وتحسن في الاستعمال الذي من لوازمه أن يكون المعنى المفرد وغير المفرد موضوعا بأزائه لفظ مفرد في الوضع يخف النطق به على اللسان ويرتاح له الطبع وهو شأن العربية وكفاه فضلا على ما سواها هذه المزية وإنما قلت مفرد في الوضع لانا نرى معظم ألفاظ اليونانية وغيرها من اللغات الافرنجية من قبيل النحت وشتان ما بينه وبين المفرد البحت فإن هذا يدل على أن الواضع فطن من أول الامر إلى المعاني المقصودة التي يحتاج إليها لإفادة السامع بحسب اختلاف الاحوال والمواقع وذلك يدل على أن تلك المعاني لم تحظر بباليه الا عندما مست الحاجة إليها فلفق لها ألفاظا كيفما اتفق واعتمد في الافادة عليها فمثل من وضع اللفظ المفرد مثل من بنى صرحا لينعم فيه ويقصد فقدر من قبل البناء كل ما لزم له من المداخل والمخارج والمرافق والمدارج ومنافذ النور والهواء والمناظر المظلة على المنازه الفيحاء وهكذا أتم بناءه كما قدره وشاء ومثل من عمد إلى النحت والتلفيق مثل من بنى من غير تقدير ولا تنسيق فلم يفتن إلى ما لزم لمبناه الا بعد أن سكنه وشعر بأنه لا يصيب فيه سكنه فتدارك ما فرط منه تدارك من لهج فعجز فجاء ببناءه سدادا من عوز هذا من حيث كون الالفاظ مفردة كما أسلفت مفعلا فأما من حيث كونها تركب جملا وتنكس من منوال البلاغة حلا فنسبة تلك اللغات إلى العربية كنسبة العريان إلى الكاسي والظمان إلى الحاسي ولا ينكر ذلك الا مكابر على مجد الحق ماثب وحسبك أنه ليس في تلك اللغات من أنواع البديع الا التشبيه والمجاز وما سوى ذلك يحسب فيها من قبيل الانحجاز هذا وكما أني قررت أن اللغة العربية أشرف اللغات كذلك أقرر أن أعظم كتاب ألف في مفرداتها [3] كتاب لسان العرب للإمام المتقن جمال الدين محمد بن جلال الدين الانصاري الخزرجي الافريقي نزيل مصر ويعرف بابن مكرم وابن منظور ولد في المحرم سنة ٦٩٠ وتوفي سنة ٧٧١ وقد جمع في كتابه هذا الصحاح للجوهري وحاشيته لابن بري والتهذيب للزهرى والحكم لابن سيده والجمهرة لابن دريد والنهاية لابن الاثير وغير ذلك فهو يغني عن سائر كتب اللغة اذ هي بجملتها لم تبلغ منها ما بلغه قال الامام محمد بن الطيب محشى القاموس وهو غيب في قوله وتهذيبه وتنقيحه وترتيبه الا أنه قليل بالنسبة لغيره من المصنفات المتداولة وزاح عصره صاحب القاموس رحم الله الجميع انتهى وسبب قلته كبر حجمه وتطويل عبارته فانه ثلاثون مجلدا فالمادة التي تملأ في القاموس صفحة واحدة تملأ فيه أربع صفحات بل أكثر ولهذا عجزت طلبة العلم عن تحصيله والانتفاع به وبالجملته فهو كتاب لغة ونحو وصرف وفقه وأدب وشرح للحديث الشريف وتفسير للقرآن الكريم فصدق عليه المثل ان من الحسن لشقوة ولولا أن الله تبارك وتعالى أودع فيه سرا مخصوصا لما بقى إلى الآن بل كان لحق بنظراته من الاتهام المطولة التي اغتالها طوارق الحدثان كالموعب لعيسى بن غالب التيايى والبارع لأبي على القالى والجامع للقرزى وغيرها مما لم يبق له عين ولا أثر الا في ذكر اللغويين حين يهوهون بن ألف في اللغة وأثر فالحمد لله مولى النعم ومؤقى الهمم على أن حفظه لنا مصونا من تعافب الاحوال وتناوب الاحوال كما نحمده على أن أهم في هذه الايام سيدنا الخديو المعظم العزيز ابن العزيز ابن العزيز محمد توفيق المحمود بين العرب والعجم والمحفوظ بالتوفيق لكل صلاح جم وفلاح عم إلى أن يكون هذا الكتاب الفريد بالطبع منشورا ونشعه في جميع الاقطار مشهورا بعد أن كان دهرًا طويلًا كالكنز المدفون والبر المكنون وذلك بمساعي أمين دولته وشاكر نعمته الشهم الهام الذى ذاعت مآثره بين الانام وسرت محامده في الآفاق حسين حسنى بك ناظر مطبعة بولاق وهمة ذى

15 Aḥmad Fāris: „(Bi-smi allāh ar-raḥmān ar-raḥīm)“, in: Gamāladdīn ibn Mukarram ibn Manẓūr: *Lisān al-‘arab*, Bd. 1, hrsg. v. Aḥmad Fāris. Bulaq: al-Maṭba‘a al-Miṣriyya, 1883, 2–4; vgl. dazu Kap. 6.1. Eine Abschrift des Vorworts findet sich auch in der Studie von Kilānī: *Qirā‘a taḥlīliyya*, 177–180.

العزم المتين والفضل المكين الراقى فى معارج الكمال الى الاوج العلم الفرد الذى يفضل كل فوج من اذا ادلهم عليك أمر يرشدك بصائب فكره ويهديك حضرة حسين افندى على الديك فانه حفظه الله شمر ساعد الجّد حتى احتمل عبء هذا الكتاب وبذل فى تحصيله نفيس ماله رغبة فى عموم نفعه واغتنما لجمل الثناء وجزيل الثواب فدونك كتابا علا بقدمه على هام السها وغازل أفئدة البلغاء مغازلة ندمان الصفاء عيون المها ورد علينا أنموذجه فاذا هو يتيم اللؤلؤ منضدا فى شموط النضار يروق نظمه الالباب ويهيج نثيره الأنظار بلغ من حسن الطبع وجماله ما شهرته ورؤيته تغنيك عن الاطراء ومن جيد الصحة ما قام به الجّم الغفير من جهابذة النجباء جمعوا له على ما بلغنا شوارد النسخ المعتبرة والمحتاج اليه من المواد وعثروا أثناء ذلك على نسخة منسوبة للمؤلف فبلغوا من [4] مقصودهم المراد وجلبوا غير ذلك من خزائن الملوك ومن كل فج وأنجدوا فى تصحيح فرائده وأنهموا وانتجعوا فى تطبيق شواهد كل منتجع وتيمموا حتى بلغوا أقاصى الشام والعراق ووج أعانهم الله على صنيعهم حتى يصل الى حدّ الكمال وأتم لهم نسيجهم على أحكم منوال وجزى الله حضرة ناظرهم أحسن الجزاء وشكره على حسن مساعيه وحباه جميل الجباء فانّ هذه نعمة كبرى على جميع المسلمين يجب أن يقابلوها بالشكر والدعاء على ممّ السنين كلما تلوا انّ الله يحب المحسنين والصلاة والسلام على سيد المرسلين

كتبه الفقير الى ربه الوهاب
أحمد فارس صاحب الجوائب

فى ١٧ رجب المعظم سنة ١٣٠٠

AL-ĠAWĀ'IB: *Fihrisat Maṭbū'āt al-Ġawā'ib* (1888/1889)
(Istanbul)¹⁶

﴿ فهرسة ﴾
مَطْبُوعَاتُ الْجَوَائِبِ
﴿ والكتب العربية والتركية والفارسية التي تباع ﴾
﴿ في إدارة الجوائب ﴾

هذه الفهرسة ترسل مجاناً الى كل من اراد الحصول عليها
الاسعار المبينة في الفهارس السابقة لا تعتبر
طبع في مطبعة الجوائب
الكاتبة امام الباب العالي
قسطنطينيه
١٣٠٦
[...]

[4]

﴿ كتب من تأليف المرحوم العلامة احمد فارس افندى ﴾
﴿ مؤسس الجوائب ﴾

﴿ سر الليال في القلب والابدال ﴾
وهو مبني على ثلاثة مقاصد ﴿ الاول ﴾ سرد الافعال والاسماء التي هي أكثر تداولاً واشهر استعمالاً ونسقتها بالنظر الى التلفظ بها لا بوضوح تناسبها وابداء تجانسها وكشف اسرار معانيها واصل مدلولاتها ﴿ الثاني ﴾ ايراد الالفاظ المقلوبة والمبدلة ويندرج في ذلك الالفاظ المترادفة ﴿ الثالث ﴾ استدراك ما فات صاحب القاموس من لفظ او مثل او ايضاح عبارة او نسق مادة وهذا الكتاب يشتمل على أكثر من ٦٠٠ صفحة طبع في المطبعة العامرة السلطانية في سنة ١٢٨٤

قرش
٤٠

﴿ الساق على الساق في ما هو الفاريقي ﴾
﴿ او ايام وشهور واعوام في عجم العرب والاعجم ﴾
يشتمل على فوائد جزيلة بأسلوب رائع معجب * وتمهيد شائق مطرب * وخصوصاً لاشتماله على اخص ما يلزم معرفته من الآلات والادوات واستيفائه لجميع اصناف المأكول والمشروب * والمشوم والملبوس والمفروش والمركوب * والحلى والجواهر مما لم يوجد في كتاب غيره على هذا النمط ومن محاسن هذا الكتاب انه اشتمل على نثر وخطب ومقامات وملاحظات حكمية * وانتقادات فلسفية * ومطارحات وكنائيات * وتوبيعات وتوبيعات * ومحاورات وعبارات مضحكة كلاً بل القارئ من مطالعته المرة بعد المرة وقد طبع [5] في باريس على شكل غريب وصنع عجيب وذلك في سنة ١٢٧٠ يحتوي على ٧٤٦ صفحة ثم خاتمة الكتاب في اغلاط مدرسي اللغات العربية في مدارس باريس

١٢٠

16 *Fihrisat maṭbū'āt al-Ġawā'ib wa-l-kutub al-ʿarabiya wa-t-turkiya wa-l-fārisiyya allatī tubāʿu fī idārat al-Ġawā'ib*. Istanbul: Maṭbaʿat al-Ġawā'ib, 1888/1889, 1–5; vgl. dazu Kap. 2.2. Der letzte Satz ist aufgrund der schlechten Druckqualität kaum zu lesen und wurde in Abgleich mit den anderen Verkaufslisten und *as-Sāq* komplementiert, vgl. FĀRIS: *Lafif* (1883), Anhang; *as-Sāq* 5.5.1: 448.

YŪSUF ŠULḤUT: „Šawā'ib al-luġa al-‘arabiya“ (1893)
in: *al-Muqtaṭaf* (Kairo)¹⁷

[...]

قال القاموس «الترادف عند اهل العربية هو توارد لفظين مفردين او الفاظ مفردة على معنى واحد من جهة واحدة. وذلك بحسب الوضع الاصلي لا بحسب العرف الاصطلاحي» وقد جعل الذين عنوا بجمع القواميس العربية منذ القرن الثاني للهجرة (1) جلّ دأبهم التقاط المترادفات اللغوية من كل وارد وشارد. حتّى صدق فيهم المثل لكل «ساقطة لاقطة» وذلك لزمعهم انها دراري منشورة او لآئي غير منظومة خليفة ان يحتفل بها فتنضم في فلاة منضودة وتعلق في جيد اللغة العربية زينة لها افتخارا للناطقين بها. ولم يفتن هؤلاء لاشتغالهم عن العلوم باللغة ان هذه واسطة وتلك غاية. وان الاحتفاء الزائد بالواسطة مع اغراض النظر عن الغاية ثمّا يؤخرنا عن بلوغ الوتر منها. وان كان هؤلاء يعذرون لان في ازماتهم لم تكن العلوم قد بلغت ما بلغت اليه الآن من الارتقاء والاتساع فاختدوا يذلون محمد في استقصاء الدقائق اللغوية مقيمين اللغة التي هي آلة صناعية مقام العلوم التي هي غاية جليلة فلا عذر لنا نحن ابناء القرن التاسع عشر (فرن البخار والسكك الحديد والصلك البرقي والنور الكهربائي) اذا ابقينا لغتنا على الحالة التي اورثها لنا فيها اجدادنا من حيث المترادفات التي تعدّ بالالوف ويطلق البعض منها على معاني حقيرة او خفيفة والبعض الآخر على ما يستقبح ذكره لانه حجة دامغة بالفحشاء على من يتلفظ به ثانياً ان العرب تعلموا صناعة الخط من السريان واول قلم استعملوه القلم المعروف بالاسطرنجيلي ومنه تولّد القلم الكوفي الذي نراه في الكتابات والمسكوكات القديمة. وكانوا يكتبون الاحرف بلا نقط لاغتناء الاحرف عنها. فان صورها كانت غير قابلة للالتباس [303] والاشكال خلاف ما هي عليه الآن. فلما كثر استعمال الكتابة وتغيرت صور بعض الحروف وصارت متقاربة ومتشابهة استنبطوا النقط لتمييز الحروف المتشابهة في الصور. فمن المحتمل انهم عند تشكيل الكتب القديمة اختلفت الكتاب في تنقيط بعض الفاظ مخصوصة فتولد من هذا الاختلاف مترادفات كثيرة لا يمكننا تفسير وجودها في اللغة الا اذا سلمنا بامر تصحيحها. والمترادفات التي من هذا القبيل أكثر من ان تذكر (2)

ثالثاً ان عدداً كبيراً من المترادفات نجم عن القلب وهو تقديم بعض حروف الكلمة على بعض. وعندنا ان هذا النوع مسبب من خطأ الناسخين الاولين الذين عند نقلهم الكتب القديمة مسخو بعض الالفاظ وحرفوها فاثبتت المتأخرون بما هي عليه من التحريف ونسبوها الى الترادف (3)

رابعاً ثم ان الابدال قد تولد عنه مترادفات كثيرة العدد. والابدال جعل حرف مكان حرف. وكان العرب يدلون النون من اللام والصاد من السين والكاف من القاف والزين من السين والطاء من الدال والظاء من الدال. وقد توسعوا في هذه الاحرف حتّى انتهت الى أكثر من عشرين حرفاً ليس من حاجة الى ذكرها هنا (4)

واما الاشياء التي خصت بكثرة المترادفات فهي الابل والخيول والاسد والحفرة والداهية [304] والعجوز والسيوف والنخيل والدليل والجراد والبرّ والسيد والاصل والسنة الشديدة واقام بالمكان وخف واسرع في المشي وغير ذلك مما يقبح ذكره ولما كان العرب الاولون من اهل الوبر اي سكان الخيام وكانت الابل تقدّم لهم كثيراً مما احتاجوا اليه من مأكل ومشروب وملبوس ومركوب وسكن فقد عاملوها من حيث الالفاظ اللغوية الدالة على ما هو متعلق بها معاملة الذكر والانثى من بني آدم. بل خصصوا بها كثيراً من الالفاظ للدلالة على معاني شاملة لم يعينوا شيئاً منها للانسان. على انه قلما يوجد في اللسان العربي فعل لم يخصص العرب بعضاً من معانيه بالابل. وقد اخذنا جميع النوات والصفات والافعال واسماء اشياء مختصة بالابل فوجدناها تزيد عن ثلاثة آلاف لفظة قد استغرقت أكثر من عشرين الف كلمة لتفسير معانيها. فإذا يا ترى ينفعا نحن ابناء هذا القرن معرفة هذه الاسماء والافعال المختصة بالابل وأكثرنا لا يرى الجمال والنوق الا نادراً. وقد اغتننا الحال منذ مئات من السنين عن اكل لحومها وشرب لبنائها ومركوب متونها والسكن في خيام منسوجة من اوبارها بل اي فائدة في شحن القواميس العربية بهذه الالفاظ وأكثرها لا اثر له في الكتب العربية التي بين ايدينا ثم ان العرب احلوا الخيل في الطبقة الثانية بعد الابل من حيث الاسماء والافعال التي خصصوها بها. وجمع هذه الاسماء والافعال مما يقتضي له كتاب مخصوص

ومن شوارد اللغة العربية كثرة المترادفات الدالة على العجوز. واسماؤها أكثر من ان تحصى. واغلبها الفاظ سداسية يصعب النطق بها وينفر الذوق السليم من استعمالها. منها الكحكح والشفشليق والعفشليلق والشمشليلق والجحמוש والجحمرش والصهصليق والطرطيس

17 Yūsuf ŠULḤUT: „Šawā'ib al-luġa al-‘arabiya“, in: *al-Muqtaṭaf* 17:5 (Feb. 1893), 302–306; vgl. Kap. 3.1 u. 6.3.

أولاً ان اللغة العربية كان يتكلم بها في بادئ امرها قبائل متفرقة في البداية. وكانت هذه القبائل لا تواصل بعضها بعضاً إلا ايام الحروب والغزوات سعياً وراء السلب والسبي. ولذلك لم تجمعها وحدة الغرض والعلاقات الاثنية التي تربط اعضاء الهيئة الاجتماعية في الحاضرة. ومن ثم قد انفردت كل قبيلة بتسمية كثير من الاشياء باسماء غير معهودة عند القبائل الاخرى. ولما جمعت كتب متن اللغة في توالي الاعصار التقط الجامعون لها هذه الاسماء بواسطة النقل او من الكتب وادخلوها فيها مطلقة على اسم الترادف

- (1) ان اول كتاب استوعب اللسان العربي كتاب «العين» لخليل ابن احمد الفراهيدي الذي عاش في القرن الثاني للهجرة
(2) من امثال ذلك الثورور والثورور والثورور والتورثور التبع للشرطي والجلواز. والحراسن والحراسين والحراشين والعجاف
من الابل. والتنتل والتنبيل والتنتالة والتنبالة القصير. والضام والضام الداهية. والعفلة والعفلة المرأة السيئة النطق والعمل. والحزقة
والحزقة القصيرة. والحشارة والحشارة رعاء الناس. وتاجت الاصبع في الشيء الوارم او الرخو وثاجت وتاجت عاصت. ومترادفات
اخرى كثيرة العدد ناتجة من التصحيف
(3) من امثال ذلك العليص والعليص الشديد المتعب. والحرساف والحرفاس الجراد. والفتح والحتف والفحت والحفت القبة.
والشحطة والنالحطة الاسترخاء. والحنفس والحنفس المرأة البذية القليلة الحياء. والحلجز والحلجز الضيق البخيل. والحجدر والمجدر القصير.
والجفاف والجفاف مشي البطن عن تخمة. والبسبس والسبسب الفقر الحالي. وبخذه وخذه قطعته بالسيف وجذب الشيء وجذبه جره.
ومترادفات اخرى نظرها تعد بالمئات

(4) من امثال ذلك الحفلكى والحفنكى الضعيف. والبهكة والبهكة المرأة الناعمة الغضة وبلهص وبلهس اسرع في مشيه. والعاس والعاص الشديد الظلام. والمعزس والمعزص موضع النزول في آخر الليل. والفرسك والفرسق ضرب من الخوخ. والعكال والعقال جبل يعقل به البعير. وعرطس الرجل وعرطز تحي عن القوم. والمغلندف والمغلنطف الشديد الظلمة. وبلدح الرجل وبلطح ضرب بنفسه الأرض. والغليذ والغليظ خلاف اللين. والحضد والحضظ دواء للابل وامثال اخرى كثيرة نظيرها

ĞURĠĠ ZAYDÂN: „Aḥmad Fāris aš-Šidyāq“ (1894)
in: *al-Hilāl* (Kairo)¹⁸

﴿الشيخ احمد فارس الشدياق﴾

﴿تابع لما قبله﴾

﴿٢﴾ ﴿وصف مؤلفاته﴾

وعندنا في الهلال الماضي ان تأتى في هذا العدد على وصف مؤلفات المرحوم الشيخ احمد فارس الشدياق ويجمل بنا قبل الشروع في ذلك ان نصف قلمه اي ان نظير في مؤلفاته نظراً عاماً ونذكر ما اختص به من اوصاف الكتاب فنقول
امتاز المترجم باتقان فتي النظم والنثر والاجادة في كليهما فتراه اذا نظم او نثر انما يفعل ذلك عن سعة وارتياح كأنه وعى الفاظ اللغة في صدره واخذ عليها عهداً ان تأتية صاغرة حالما يحتاج اليها فاذا خطر له معنى سبكه في قالب من اللفظ لائق به بغير ان يتكلف في ذلك مشقة او تردداً. فترى كتاباته طلية طبيعية ليس فيها شيء من التكلف أو التفرع على كونها بليغة فصيحة والسبب في ذلك حدة ذهنه وقوة ذاكرته وسعة اطلاعه وكثرة محفوظه مع حرية قلمه. وكان يطلق لقلمه العنان غير محاذر واطنه السبب فيما نراه ببعض مؤلفاته من المحجون الذي تنفر منه طابعنا وتمجده اذواقنا على ان المحجون اذا لم يتجاوز حدة كان احراضاً او هو بمثابة الملح للطعام وذلك كثير في كتابات المترجم مما يرغب المطالع في المطالعة فلا يمل منها وان طالت

ومن خصائص كتابة الشيخ احمد فارس السلاسة وارتباط المعاني بعضها ببعض وانتساقها مع التوسع في التعبير وتتبع الموضوع الى جزئياته مع مراعاة الموضوع الاصلي والعود اليه وترى ذلك واضحاً في كتابه كشف المحجبا فاذا اراد وصف عادة من عوائد اهل باريس مثلاً فانه يتطرق منها الى ما يماثلها من عوائد العرب او الانترك فيذكر وجه الخطأ هنا او هناك وما هو سبب هذه العادة وربما جاء بتاريخها ومن جاء بها حتى يخال لك انه خرج عن الموضوع ثم لا تشعر الا وقد عاد بك الى الموضوع الاصلي بغير تكلف وكل ذلك بغاية السلاسة والطلاوة مع البلاغة. وترى في مؤلفاته كثيراً من الالفاظ العربية جاء بها للتعبير عن معاني [454] حديثة افريقية لم تكن عند العرب وهي في الغالب تدل على حسن اختياره

ومن الادلة على اقتداره في التعبير انه مغالي فاذا مدح بلغ ممدوحه عنان السماء واذا هجا انزل مجحوة دركات الجحيم. وترى كتاباته على بلاغتها وحسن سبكها تتجلى فيها البساطة والسهولة كأن كاتبها كان يكتب كل ما يحول في خاطره على غير تكلف او مراعاة لخطة الكتاب قبله وهو استقلال في الرأي واعتماد على النفس فمن ذلك في بداية فصل يصف به مصر في كتاب الفارياق قوله «قد قمت حامداً لله شاكرًا فأين القلم والدواة حتى اصف هذه المدينة السعيدة الجديرة بالمدح الخ» وفي هذا الاسلوب من الطلاوة ما لا يخفى ولكل مقام مقال فلنشرع اذاً في وصف مؤلفاته

(١) سر اللبال في القلب والابدال. وهو كتاب لغوي تحليلي كنية في الاستانة العلمية مبني على ثلاثة مقاصد. اولاً سرد الافعال والاسماء التي هي أكثر تداولاً واشهر استعمالاً ونسقتها بالنظر الى التلفظ بها لايضاح تناسبها وابداء تجانسها وكشف اسرار معانيها واصل

18 ĞurġĠ ZAYDÂN: „aš-Šayḥ Aḥmad Fāris aš-Šidyāq (tābi‘ li-mā qablahu)“, in: *al-Hilāl* 2.15 (April 1894), 453–456; vgl. Kap. 2.2, 3.1 u. 5.1. Dieser und andere biographische Artikel wurde mit stilistischen und inhaltlichen Veränderungen in der zweibändigen Ausgabe *Tarāġim mašāhīr aš-šarq fi al-qarn at-tāsi‘ ašar* (Biographien berühmter Persönlichkeiten aus dem Orient im 19. Jahrhundert, 1910) gesammelt und später mehrfach nachgedruckt, eine frei zugängliche und durchsuchbare Neuauflage findet sich bei der Mu‘assasat Hindāwī (<https://www.hindawi.org/books/68475816/>; Stand: 11.10.2018).

مدلولاتها. ثانياً ايراد الالفاظ المقلوبة والمبدلة ويندرج في ذلك الالفاظ المترادفة. ثالثاً استمدارك ما فات صاحب القاموس من لفظ او مثل او ايضاح عبارة او نسق مادة. والكتاب يشتمل على نحو ستمئة صفحة بقطع كبير طبع بالاستانة سنة ١٢٨٤ هـ (٢) الساق على الساق في ما هو الفاريقي. وقد تقدم ذكر هذا الكتاب في ترجمة حياة المؤلف وهو كبير الحجم يشتمل على نحو ثمانمئة صفحة كبيرة كتبه اثناء سياحته في اوربا. ويظهر لمن طالعهُ ان مؤلفهُ اراد به ثلاثة امور. الاول وصف اسفاره واحواله الخصوصية وما قاساه في اول حياته. والثاني التنديد بجماعة من الاكليروس لم يذكر اسماءهم الا رمزاً وتقبيح ما ارتكبوه في مقتل اخيه اسعد واما الامر الثالث وهو الاهم فهو ايراد الالفاظ المترادفة في اللغة في مجموعات كل موضوع على حدة كاسماء الآلات والادوات واصناف المأكول والمشروب والمشموم والمفروش والمركوب والحلى والجواهر واصناف الرجال والنساء وغير ذلك مما لا يتيسر وجودهُ في كتاب واحد وعلى اسلوب لم نشاهد مثله في العربية

على اننا لا نستطيع الانتقال من وصف كتاب الفاريقي قبل الاشارة الى امر [455] ودننا لو كفانا رحمه الله مؤونة النظر فيه وذلك انه اورد في ذلك الكتاب الفاظاً وعبارات اراد بها المجون ولكنها تجاوزت حدوده حتى لا يتلوها اديب الا وُد لو انها لم تَمُر في ذهن شيخنا ولا دُونها في كتابه تنزيهاً لاقلام الكتاب عما يخجل من قراءته الشاب فضلاً عن العذراء. وقد طُبِعَ الفاريقي في باريس سنة ١٢٧٠ هـ (٣) الجاسوس على القاموس. ألفهُ في الاستانة ينتقد فيه معجم القاموس المحيط للفريوزابادي وهو يشتمل على مقدمة واربعة وعشرين نقداً. اما المقدمة فهي ملاحظات كثيرة لغوية من جملتها ترتيب الافعال بحسب ما نسقهُ الكوفيون ثم ترجمة صاحب القاموس وصاحب العباب وصاحب الصحاح وصاحب المحكم وصاحب لسان العرب وهم من فطاحل علماء اللغة. اما الاربعة وعشرون نقداً فهي انتقاده ما ورد في القاموس من عبارته وخطئه ومعاني الفاظه واشتقاقها وما شاكل ذلك وعدد صفحات الكتاب زهاء سبعمئة صفحة (٤) كشف الحجاب عن فنون اوربا. وهو سياحته في اوربا وصف فيه عوائد اهل اوربا وخصوصاً الانكليز والفرنساويين ومتاحف لندرا وباريس وآثارها وقد قال انه اختصر في وصف باريس لان المرحوم العلامة رفاعه بك قد سبقهُ الى وصفها مطولاً وقد طبع هذا الكتاب مرتين

(٥) الواسطة في معرفة احوال مالطة. وفيه وصف جزيرة مالطة جغرافياً وتاريخياً ومدنيتها وعوائد اهلها واخلاقهم ولغاتهم وكل ما

يتعلق بهم

(٦) اللغيف في كل معنى ظريف [هكذا]. جمع فيه كلمات مفيدة وحكمًا مأثورة وامثالاً ادبية وحكايات تهذيبية ونكائاً لهوية

(٨) غنية الطالب ومنية الراغب. وهو كتاب مدرسي في علم الصرف والنحو

(٨) الباكورة الشهية في نحو اللغة الانكليزية وتليها المحاورة الانسية في اللغتين العربية والانكليزية. وهو كتاب مدرسي لتعلم اللغة

الانكليزية

(٩) السند الراوي في الصرف الفرنسي. وهو كتاب لتعليم اللغة الفرنسية

هذا عدا جريدة الجوائب التي حرّرها زهاء ثلاثين سنة وقد تقدم ذكرها في ترجمة حاله وجمع سعادة نجلة سليم افندي فارس نخبة منها

في كتب سابها منتخبات الجوائب

[456] وهناك كتب ألفها ولم تُطبع منها كتاب النفائس في انشاء احمد فارس والتقني في علم البديع والروض الناضر في ابيات ونوادير

وتلخيص رسائل ومحركات ادبية. وديوان شعري من نظمه يشتمل على اثنين وعشرين الف بيت شعر وقد ألف كتاباً مطوّل في اللغة ساه «منتهى العجب في خصائص لغة العرب» قضى في تأليفه سنين عديدة نحواً حديثاً لم يسبقهُ اليه غيره على اسلوبه وقد اسهب فيه حتى بلغ مجلدات كثيرة وموضوعه البحث في خصائص الحروف الهجائية العربية مثال ذلك قوله ان من خصائص حرف الحاء السعة والانبساط اي ان الالفاظ التي تنتهي بحرف الحاء يكون في معناها شيئاً من خصائص هذا الحرف نحو الابتهاج والبنجد والبراج والابطخ والابلنداح والجح والرحح والمسفوح والمفرطح والمسطح وما شاكل ومن خصائص حرف البال اللين والنعومة والغضاضة نحو البرخادة والتيد والثاد والخود والرادة والرهادة والفرهد والاملود والقشدة والملد وغيرها ومن خصائص حرف الميم القطع والاستئصال والكسر نحو ارم وترم وجزم وحطم وما جرى مجراها وقس عليها. ولو نظرنا في ما اورده من الامثال لرأينا منه تساهلاً في تطبيقها على ما اراده على اننا لا ننكر ما كان يرجى منه من الفوائد الجزيلة لو طُبِعَ الكتاب ونشر ولكنه فقد حرقاً على اثر حريق اصاب منزله في الاستانة فأسف هو لذلك اسفاً شديداً. وربما كان لصاحب الترجمة مؤلفات اخرى لم تنف على خبرها وما لا يليق بنا الاغضاء عنه ان مطبعة الجوائب طبعت كتباً غربية كثيرة كانت نادرة الوجود فاحيتها ونشرتها بين المتكلمين بالعربية وسهلت تناولها وهي مأثرة حسنة تضاف الى مآثره الاخرى

Summary / ملخص

Exposing Words: al-Shidyāq's Literary Lists as Social and Cultural Critique in the Nineteenth Century

Aḥmad Fāris al-Shidyāq (1805/1806–1887) is regarded as one of the most important Arab intellectuals of the nineteenth century. In 1855, in Paris, he published his masterpiece, *al-Sāq 'alā al-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq* (*Leg Over Leg, or, The Pigeon in the Tree, The Fāriyāq What Manner of Creature Might He Be*), a landmark in modern Arabic literature, which confronts the reader with numerous word lists. From the perspective of Literary and Cultural Studies, my book approaches al-Shidyāq's lists as a fundamental social and cultural critique of his time. It develops a set of analytical tools to describe the epistemic and aesthetic dimensions of 'exposing words', and to make sense of the plentiful, but often neglected, word lists found throughout Arabic literature. In the framework of the 'return to philology' (Edward Said), my book treats al-Shidyāq's approach to language as a radical social and cultural criticism of the nineteenth century, which sheds new light on the Nahḍa, the Arab renewal movement on the eve of modernity.

Drawing on fresh sources, this book starts by describing al-Shidyāq's concurrently discursive and eccentric position within the Nahḍa. In particular, it traces the literary and philological fields in Paris, focusing on al-Shidyāq's coup of publishing *al-Sāq* in Paris within the Société asiatique, while polemicizing in his work against it (chapter two). Reading the text in a larger historical context, my study shifts the analytical focus from 'reading narratives' to 'reading language'. So doing, it focuses on enumeration as both an epistemic practice of lexicography, as well as a didactic and aesthetic device of literature (chapter three). Taking up Fawwāz Ṭarābulusī and 'Azīz al-'Aẓma's notion of 'exposing language' and developing it into a larger set of analytical tools, this study treats al-Shidyāq's literary lists as a critique of gender, pleasure and language.

In the context of contemporary Nahḍa debates on the 'new woman' in society, *al-Sāq* offers a sharp-witted, eloquent female protagonist, who simultaneously unveils and subverts the complicity between patriarchy and language. Drawing on Hélène Cixous' concept of *écriture féminine* my study analyses the female revaluation and reappropriation of language (chapter four). While the Nahḍa debates insist on disciplining the body and its pleasures, the classical Arabic language offers the protagonist a different understanding of corporeal and somatic pleasures. By collecting the 'words of women', al-Shidyāq reconstructs, and reinvents, a different body for Arab modernity. Relying on Roland Barthes' concepts of *plaisir* and *jouissance*, I identify forms of knowledge derived from the body, and consider how they unsettle contemporary understandings of society and culture (chapter five).

The Nahḍa debates are deeply concerned with producing a language suitable for modernity. While they sometimes dismiss the classical language's archaisms and

synonyms as obstacles to progress, *al-Sāq* regards them as both a developed mode of thinking, and an important archive of culture. Using Aleida Assmann's different modes of cultural memory, my study investigates how the text makes use of words as cultural archives, and how, in the field of nineteenth century philology, it defends the prerogative of interpretation against European Orientalism (chapter six).

To summarize, reading language in *al-Sāq* is a way to uncover its literary experiments, and unearth its radical critique. Readdressing al-Shidyāq's 'critique of his time' (Zeitkritik) in a wider social and material context, the study's conclusion suggests an essential concept of critique, which takes the social habitus and material conditions of the nineteenth century, as well as the author's agency and idiosyncrasies, into account. Moreover, by elaborating and systematizing al-Shidyāq's device of 'exposing words', the study provides a rich set of tools with which to analyse literary texts that combine linguistic contemplation and socio-cultural criticism – a device which, as the comparative prospect shows, can also be found throughout postmodern literature (chapter seven).

Finally, to facilitate access to unpublished or rare sources, the book's supplement provides Arabic, English, French, German and Hungarian paratexts from the nineteenth century, which are seminal for an understanding of both al-Shidyāq's conception of language, and the genesis and reception of *al-Sāq* (supplement).

تعريف الكلمات: قوائم الشدياق الأدبية كوسيلة النقد الاجتماعي والثقافي في القرن التاسع عشر

يعد أحمد فارس الشدياق (1805/06-1887) أحد أهم المفكرين العرب في القرن التاسع عشر. فقد نشر كتابه الفريد «الساق على الساق» في باريس عام 1855، وهو من النصوص البارزة في الأدب العربي الحديث؛ لأنه يضع القارئ في مواجهة مع عدد هائل من قوائم الكلمات. وتتناول هذه الدراسة تلك القوائم الشدياقية بالتحليل لأول مرة من منظور الدراسات الأدبية الثقافية، بوصفها قوائم ناقدة للحياة في ذلك العصر. وقد عملت هذه الدراسة على تطوير أداة تحليلية جديدة لـ «تعريف الكلمات» في كتاب «الساق على الساق» والكشف عن بعدها المعرفي والجمالي. في إطار فكرة «العودة إلى الفيلولوجيا» لادوارد سعيد، يناقش هذا البحث مفهوم اللغة عند الشدياق وعلاقته بالنقد الثقافي والاجتماعي في عصر النهضة.

اعتادا على مصادر جديدة يبدأ هذا الكتاب بوصف مكانة الشدياق الشخصية والفكرية في عصره. ويسلط الضوء بصفة خاصة على الحقل الفيلولوجي والأدبي في باريس في مطلع الخمسينيات من القرن التاسع عشر، ونشر كتابه «الساق على الساق» في أوساط الجمعية الآسيوية الفرنسية التي لم تسلم من نقده في نفس الوقت (الفصل الثاني). أما عن تحليل النص، فيخوّل هذا البحث الاهتمام من تحليل القصة إلى تحليل اللغة وشعرية السرد في قوائم الكلمات، بوصفها منهجا معرفيا محمّا في فقه اللغة العربية وفي علم المعاجم، وهي أيضا طريقة تربوية وجمالية في الأدب العربي (الفصل الثالث). يلتقط هذا البحث فكرة «تعريف اللغة» لفواز طرابلسي وعزيز العظمة ويطورها إلى أداة تحليلية جديدة، تُمكن من معالجة القوائم الأدبية بوصفها وسيلة نقد اجتماعي ونقد ثقافي، وترتكز هذه الدراسة على تحليل نقد الشدياق للجنس (أي دور المرأة والرجل في المجتمع) واللذة (أي المتعة اللغوية واللذة الجنسية) واللغة في عصر النهضة.

في خطاب المرأة الجديدة في المجتمع النهضوي يخلق كتاب «الساق على الساق» شخصية بطلة ذكية وبلغية اسمها الفارياقية، هي التي تكشف عن سيطرة النظام الأبوي على المجتمع واللغة. وباستخدام نظرية الكتابة النسائية (écriture féminine) لهيلين سيسو (Hélène Cixous) يناقش البحث تملك اللغة النسوي وإعادة تقييم اللغة من خلال هذه البطلة (الفصل الرابع). وبينما يؤدب خطاب النهضة الجسد والذات تأديبا شديدا يستعين البطل الفارياق باللغة العربية القديمة في تقديم مفهوم مختلف للجسد والذات. فيجمع الفارياق «الحروف النسائية» القديمة من أجل تكوين وخلق جسد جديد مختلف عن عصره. وبالاكتفاء على نظرية رولاند بارت (Roland Barthes) ومفهومه للذة (plaisir) والمتعة (jouissance) يحلل البحث المعرفة الجسدية الجديدة، وكيف تعارض هذه الجسدية التفكير الاجتماعي الثقافي النهضوي (الفصل الخامس). أما عن اللغة العربية الكلاسيكية فقد سعى رواد النهضة إلى لغة مناسبة وملأمة للتمنن العصري، ومن بينهم من رأى مترادفات اللغة العربية الكثيرة وغربها عائقا في سبيل التمدن. بيد أن كتاب «الساق على الساق» يعدها وعاء ثقافيا غنيا، ويستخرج منها فكرة غزيرا معبرا عن وعي عميق. وانطلاقا من نظرية أليدا أسمان (Aleida Assmann) عن الذاكرة الثقافية (cultural memory) ووظيفتها، يقارب هذا البحث استخدام الكلمات بوصفها أرشيفا ثقافيا، ويسلط أيضا الضوء على محاولة السيطرة الاستشراقية الأوربية على هذا الأرشيف، وكيف يرد كتاب «الساق على الساق» عليها وعلى زملائه العرب (الفصل السادس).

وخلاصة الأمر أنه يمكن القول إن قراءة اللغة في كتاب «الساق على الساق» تكشف عا فيه من تجربة أدبية ثرية، وتُعزّي نقده الحاد. وفي هذا السياق يناقش البحث مفهوم «نقد العصر» (Zeitkritik)، ويحاول فهمه بوصفه أحد مُنتجات الخطاب الاجتماعي والظروف المادية، وهو مستمد أيضا من تراكيب اللغة العربية وأدبها من ناحية ومن طبيعة شخصية الشدياق نفسها من ناحية أخرى. وي طرح البحث بالإضافة إلى ذلك فكرة «تعريف الكلمات» ويوفر مجموعة من الأدوات والوسائل الإجرائية المختلفة من أجل تحليل النصوص الأدبية التي تربط التأمل اللغوي بالنقد الاجتماعي الثقافي، وهذا نوع من الأدب موجود أيضا في أدب ما بعد الحداثة كما قرأ في الخاتمة (الفصل السابع). ومن أجل تسير دراسة المصادر الجديدة والمهمة يوفر هذا الكتاب في الملحق مصادر عربية وإنكليزية وفرنسية وألمانية ومجرية من القرن التاسع عشر يعدها مصادر مركزية لفهم حياة الشدياق ونشأة كتابه وتلقيه التاريخي عند العرب والأوربيين (الملحق).



Aḥmad Fāris aš-Šidyāq (1805/1806–1887), einer der bedeutendsten arabischen Intellektuellen des 19. Jahrhunderts, veröffentlichte 1855 in Paris *as-Sāq ‘alā as-sāq fī mā huwa al-Fāriyāq* (Bein über Bein. Was es bedeutet, al-Fāriyāq zu sein), ein schillerndes Meisterwerk der modernen arabischen Literatur, das seine Leser mit zahlreichen literarisch-lexikographischen Wortlisten konfrontiert.

In der vorliegenden literatur- und kulturwissenschaftlichen Studie werden aš-Šidyāqs Listen zum ersten Mal ausführlich untersucht und als fundamentale Kultur- und Gesellschaftskritik gelesen, in der Geschlecht, Lust und Sprache eine zentrale Rolle spielen. Die Studie entwickelt dazu ein eigenes Analyseinstrumentarium, das die epistemisch-ästhetische „Entblößung der Wörter“ in aš-Šidyāqs Text und in der arabischen Literatur verständlich und ihre kulturelle und gesellschaftliche Relevanz sichtbar macht. Im Kontext einer „Rückkehr zur Philologie“ (Edward Said) entdeckt diese Studie in aš-Šidyāqs Sprachdenken eine intellektuelle Radikalität und künstlerische Experimentfreude, die ein neues Licht auf die Nahḍa, die arabische Erneuerungsbewegung an der Schwelle zur Moderne, wirft.



9783954902583