



## **Magdalena Lewicka**

---

Magdalena Lewicka – doktor nauk humanistycznych, kierownik Pracowni Języka i Kultury Arabskiej UMK; arabistka i islamoznawca, lektorka języka arabskiego, tłumaczka przysięgła; absolwentka arabistyki i islamistyki na Wydziale Orientalistycznym Uniwersytetu Warszawskiego, Zarządzania i Administracji w Instytucie Handlowym na Uniwersytecie w Damaszku oraz Szkoły Języka Arabskiego dla Obcokrajowców w Damaszku i Kairze. Prowadzi badania naukowe w zakresie arabistyki i islamistyki oraz glottodydaktyki. Autorka licznych publikacji naukowych i popularnonaukowych, współredaktorka monograficznych prac zbiorowych: *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Historia i współczesność, zagrożenia i wyzwania* (2011), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Klucz do wspólnej przyszłości* (2012), *Dialog chrześcijańsko-muzułmański. Teoria – praktyka – perspektywy* (2013), *Dydaktyka języka arabskiego. Teoria – praktyka – perspektywy* (2013).

# Europa w arabskiej myśli społeczno-politycznej XIX wieku

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/LC.2014.006>

## 1. W kierunku odnowy – myśl społeczno-polityczna okresu *An-Nahdy*

**B**adając genezę i rozwój myśli reformatorskiej w świecie arabsko-muzułmańskim, zauważamy dwa mechanizmy, które doprowadziły do ukształtowania się tejże myśli. Z jednej strony tendencje modernistyczne, które były wynikiem upadku i zastoju, implikujących dążenia do odnowy i naprawy istniejącego stanu, a więc potrzeba reform wyrosła na gruncie przekonania o potrzebie zmian wobec świadomości niedoskonałości i chęci odzyskania minionej świetności, co doprowadziło do wykrystalizowania się ruchu określanego terminem *islah* – naprawa, dążącego do *tadždid* – odnowy. Twórcy takich ruchów to Muhammad Ibn Abd al-Wahhab, Wali Allah, Muhammad Ibn Abd Allah asz-Szawkani i inni. Z drugiej zaś strony – ideologie reformatorskie będące w dużym stopniu pochodną kontaktów z cywilizacją europejską, rodzące się pod wpływem Zachodu, a przede wszystkim rozczarowania jego pozorną nowoczesnością cywilizacyjną, podzielone na dwa nurty – modernistyczny, z którego wyrosły nacjonalizmy lokalne i tendencje sekularystyczne oraz konserwatywny, nazywany klasycystycznym, który dał początek fundamentalizmowi<sup>1</sup>. Przedstawiciele tych nurtów to: Dżamal ad-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, Abd ar-Rahman al-Kawakibi, Muhammad Raszid Rida, Ahmad Khan, Muhammad Ikbāl, a także Chajr ad-Din at-Tunusi i Rifa at-Tahtawi.

<sup>1</sup> Fundamentalizm muzułmański - zob.: J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 481–508; H. A. Jamsheer, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Warszawa 2009, s. 179–192; idem, *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Łódź 2008, s. 124–138. Zagadnienie fundamentalizmu religijnego omawia w polskim piśmiennictwie m.in. K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005; B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, Warszawa 2001; S. Bruce, *Fundamentalizm*, Warszawa 2006.

Ich koncepcje reformatorskie pojawiły się w wieku XIX, a więc okresie szczególnym w historii społeczeństw, z jego cechą charakterystyczną w postaci nowych idei, u podstaw których legła Rewolucja Francuska i wielka rewolucja przemysłowa, a które wywarły ogromny wpływ na życie ówczesnej Europy i odbiły się szerokim echem na pozostałych kontynentach. Zainicjowały epokę przemian, nie tylko w zakresie działalności politycznej i gospodarczej, lecz także społecznej, której istotnym elementem była coraz większa świadomość praw i obowiązków, przemian, których punktem wyjścia była Europa, obdarzona pozycją dominującą na mapie świata, tak pod względem ekonomicznym, jak i ideologicznym.

Początki wpływów Zachodu na świat islamu sięgają przełomu XVIII i XIX wieku, kiedy Anglicy znaleźli się w Indiach i na Bliskim Wschodzie, Francuzi w Afryce Północnej, a Rosjanie w Azji Środkowej i na Kaukazie, a znacznie wcześniej, bo już w wieku XVII, Portugalczycy osłabili potęgę Turcji Osmańskiej, odbierając jej monopol na Oceanie Indyjskim i przekraczając Zatokę Perską. Na przełomie XVIII i XIX wieku ekspansja przemysłowej Europy na Bliskim Wschodzie zaznaczyła się szczególnie silnie, a za główne wydarzenie, które wpłynęło na ówczesny świat arabski uważa się wyprawę Napoleona na Egipt w 1798 roku. Wówczas bowiem społeczeństwo muzułmańskie zostało zmuszone do przyjęcia europejskich osiągnięć z jednej strony i do wyrażenia własnej tożsamości wobec obcych wpływów z drugiej. W tym okresie pojawiły się takie ideologie, jak panarabizm i panislamizm, dwa najważniejsze nurty w muzułmańskiej myśli XIX i XX stulecia, których siłą przewodnią był najpierw zachwyty, potem rozczarowanie Zachodem, ale też doświadczenia europejskiego kolonializmu, którego ślady są nadal trwale w świecie arabskim.

Na podłożu konfrontacji z ekspansją technologiczną, gospodarczą i ideologiczną Europy wyrastają reformy sułtanów Mahmuda II<sup>2</sup> i Abd al-Madżida I<sup>3</sup> w Imperium Osmańskim oraz „wicekróla” Egiptu, Muhammada Alego<sup>4</sup>, pod którego panowaniem państwo to zaczęło odgrywać rolę głównej siły arabskiego odrodzenia cywilizacyjnego, określanego mianem *An-Nahda* (Odrodzenie)<sup>5</sup>. Pojawiają się koncepcje reformatorskie, szukające mechanizmów wyjścia z problemów, jakie niosła za sobą potęga i wielkość Zachodu, nowoczesne nauki i technologie, polityczne instytucje państwowe, socjalna moralność nowoczesnych społeczeństw. Staraly się dać odpowiedź na fundamentalne pytanie o to, w jaki sposób cywilizacja arabsko-muzułmańska może się umocnić, by stawić czoło europejskiej i stać się częścią nowoczesnego świata.

<sup>2</sup> Mahmud II (1785–1839) – sułtan turecki w latach 1808–1839, przeprowadził reformy w zakresie ustanowienia zasad sprawowania władzy, zreorganizował armię na wzór europejski, rozwiązał korpus janczarów w 1826 r.

<sup>3</sup> Abd al-Madżid (1823–1861) – sułtan turecki w latach 1839–1861. Zapoczątkował *tanzimat* („porządkowanie”) edyktem *Hatt-i şerif* z 1839 r., który umożliwił utworzenie rady legislacyjnej, ministerstwo spraw zagranicznych, wewnątrznych i handlu, a na podstawie kolejnego edyktu, *Hatt-i Hümayun* z 1856 roku, zreformował system administracji prowincji i system podatkowy. W 1850 r. wprowadził pierwszy kodeks handlowy, w 1869 r. zainicjował prace nad kodeksem postępowania cywilnego.

<sup>4</sup> Muhammad Ali (1769–1849) – „wicekról” Egiptu w latach 1805–1848 oraz 1848–1849, nazywany przez historyków twórcą potęgi tego kraju. Dzięki centralizacji władzy przeprowadził reformę rolną, administracyjną i edukacyjną, oparte na wzorcach europejskich. W literaturze polskiej działalność Muhammada Alego omawia praca B. Stępniewskiej-Holzer, *Muhammad Ali*, Wrocław 1978.

<sup>5</sup> Czasy odrodzenia arabskiego oraz tło społeczne i umysłowe epoki przedstawiają m.in.: A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge 1998, przekład arabski: *Al-Fikr al-arabi fi asr An-Nahda 1798–1939*, przekład K. Azkul, Bajrut 1977; M. Ibn Aszur, *Al-Haraka al-adabijja wa-al-fikrijja fi Tunis*, Al-Kahira 1956; M. Musa, *Al-Fikr al-arabi fi al-asr al-hadis*, Bejrut 1973; M. Musa, *Al-Fikr as-sijasi al-arabi fi al-asr al-hadis*, Tarabulus (Liban) 1995; M. Al-Kadi, A. Sula, *Al-Fikr al-islami inda al-Arab fi asr An-Nahda*, Tunus 1992; H. Szarabi, *Al-Mutatakafun al-'Arab wa-al-gharb*, Bejrut 1978; B. As-Siba'i, *Al-Fikr al-idżtima'i wa-as-sijasi al-hadis*, Bajrut 1978.

Moderniści przekonywali, że islam jest zdolny do przetrwania w obliczu potęgi i postępu ówczesnej rzeczywistości, że nie tylko można go pogodzić z rozumem, postępek i solidarnością społeczną, a więc podstawami współczesnej cywilizacji, lecz nawet więcej – że w jego naukach można odnaleźć korzenie owych wartości. Takie poglądy reprezentował Dżamal ad-Din al-Afghani, twórca idei panmuzułmańskiej, postulujący syntezę zreformowanych i zmodernizowanych wartości kultury islamu z wartościami zapożyczonymi z Zachodu, w przekonaniu, że możliwe jest dostosowanie islamu do potrzeb nowoczesnego świata. Jego koncepcje rozwinął w praktyce jeden z jego uczniów i współpracowników, Egipcjanin Muhammad Abduh – prekursor panarabizmu, a kontynuowali je inni przedstawiciele świata arabsko-muzułmańskiego.

## 2. Chajr ad-Din at-Tunusi i Rifa at-Tahtawi – prekursorzy europejskiego modernizmu

Myśl reformatorska Chajr ad-Dina at-Tunusiego i Rifa'y at-Tahtawiego zrodziła się w XIX wieku, naznaczonym konfrontacją pomiędzy rozwiniętym i uzyskującym coraz większe wpływy Zachodem a pogrążonym w zastoju, ulegającym potędze Europy światem arabsko-muzułmańskim<sup>6</sup>. Konieczność owej konfrontacji i głęboka świadomość bezsilności społeczności muzułmańskiej wobec dominacji zachodniej legły u podstaw każdej późniejszej arabskiej myśli politycznej i stały się siłą motoryczną poszukiwania drogi wiodącej do odzyskania dawnej potęgi i siły, które od zarania dziejów odgrywały rolę szczególną w światopoglądzie muzułmańskim. Takiej drogi poszukiwali At-Tunusi<sup>7</sup> i At-Tahtawi<sup>8</sup>, reformatorzy, którzy – podobnie jak inni przedstawiciele XIX-wiecznego odrodzenia arabskiego<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Na temat historii świata arabskiego zob.: J. Danecki, *Arabowie*, Warszawa 2001; M. Gdański, *Arabski Wschód: Historia – gospodarka – polityka*, Warszawa 1963; U. Haarmann (red.), *Geschichte der arabischen Welt*, Monachium 2001; Ph. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum. W. Dembski, M. Skuratowicz, E. Szymański, Warszawa 1969; A. Hourani, *Historia Arabów*, tłum. J. Danecki, Gdańsk 2002; B. Lewis, *Arabowie w historii*, tłum. J. Danecki, Warszawa 1995; B. Lewis, *Bliski Wschód*, tłum. K. Mierzęcki, Warszawa 1998; B. Lewis, *Islam in History. Ideas, People and Events in the Middle East*, London 1973; B. Lewis, *Muzułmański Bliski Wschód*, tłum. J. Danecki, Gdańsk 2003; D. Madeyska, *Historia świata arabskiego. Okres osmański 1516–1920*, Warszawa 1988; J. Zdanowski, *Historia Arabii Wschodniej*, Wrocław 2008; idem, *Historia Bliskiego wschodu w XX wieku*, Wrocław 2010.

<sup>7</sup> Życie i działalność reformatora omawiają szczegółowo dwie monografie w języku francuskim: G. S. Krieken, *Khayr al-Din et la Tunisie (1850–1881)*, Leiden 1976 i M. Smida, *Khereddine ministre reformateur*, Tunus 1970 oraz opracowania arabskojęzyczne – S. Abu Hamdan, *Chajr ad-Din at-Tunusi*, Bejrut 1993; A. Al-Husi, *Chajr ad-Din at-Tunusi – abu An-Nahda*, Tunis 2004; M. Mazali, *Chajr ad-Din radżul ad-daula*, Tunus 1971; M. Asz-Szamlı, *Chajr ad-Din Basza*, Tunus 1973.

<sup>8</sup> Wokół życia i działalności reformatora zob.: I. Altman, *The Political Thought of Rifa'ah Rafi at-Tahtawi, a Nineteenth Century Egyptian Reformer*, Los Angeles 1976, S. Abu Hamdan., *Rifa at-Tahtawi: Ra'id at-tahdis al-urubi fi Misr*, Bajrut 1992; S. Abu Hamdan, *Rifa at-Tahtawi: Ra'id at-tanwir fi al-asr al-hadis*, Al-Kahira 1984; M. Amara, *Al-A'mal al-kamila li-Rifa at-Tahtawi*, Bejrut 1973; H. F. An-Nadżdżar, *Rifa at-Tahtawi: Ra'id fikr wa-imam nahda*, Al-Kahira [brak daty wydania], Dż. Asz-Szajjal, *Rifa Rafi at-Tahtawi*, Al-Kahira 1970.

<sup>9</sup> Na temat głównych przedstawicieli arabskiego odrodzenia zob.: S. Abu Hamdan, *Mawsu'at asr An-Nahda*, t. I–X, Bajrut 1992–1994; A. Amin, *Zu'ama al-islam fi al-asr al-hadis*, Al-Kahira 1965; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007; K. S. Al-Husry, *Three Reformers*, Bajrut 1966; H. A. Jamsheer, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Warszawa 2009; H. A. Jamsheer, *Reforma władzy i spo-*

– głęboko przeżywali ówczesną sytuację swoich ojczyzn i całego świata islamu, dlatego skierowali zainteresowania ku analizie przyczyn zacofania i mechanizmów prowadzących do ponownego rozwoju cywilizacyjnego tego świata i przywrócenia należnego mu miejsca na arenie międzynarodowej. Przekonani o tym, że rozwój i bogactwo Europy nie biorą początku w systemie filozoficzno-religijnym, lecz wyłącznie w wiedzy i racjonalizmie, postulowali z jednej strony korzystanie z nich celem podniesienia świata arabsko-muzułmańskiego z upadku i kryzysu, z drugiej zaś – znalezienie ich źródła w *szariacie* celem pogodzenia ich z islamem i muzulmańską tradycyjną teorią polityczną.

Ich myśl reformatorska wpisała się w ciekawy dyskurs, który toczy się w świecie arabsko-muzułmańskim od zarania XIX wieku, dyskurs wokół niezwykle ważnych zagadnień ustrojowych, reform polityczno-społecznych, porównania systemu przedstawicielskiego, demokracji z jego przeciwieństwem, despotyzmem, a także wokół poszukiwania dróg wyjścia ze stagnacji i zacofania, poszukiwania, którego niezbędnym elementem była podkreślana przez wszystkich myślicieli reforma systemu edukacyjnego. Ich celem było udzielenie odpowiedzi na nurtujące przedstawicieli tego świata podstawowe pytanie o przyczynę jego upadku i zacofania oraz podstawy europejskiej supremacji, z uwzględnieniem roli despotycznych rządów, anachronicznych struktur społecznych, braku nowoczesnego systemu szkolnictwa i innych zagadnień, ale przede wszystkim – skryształowanie idei i wyobrażeń dotyczących relacji pomiędzy tradycją a nowoczesnością, współczesnym systemem państwowym, społecznym i politycznym. Stąd rozważania wokół ułożenia stosunków z Zachodem i charakteru tych relacji, przyjęcia całkowicie lub częściowo europejskich wzorców rządzenia, ustosunkowania do panującego ustroju politycznego oraz konieczności zreformowania go lub przekształcenia, demokracji i autorytaryzmu, zakresu praw obywatelskich oraz podległości obywatela w stosunku do państwa.

At-Tunusi i At-Tahtawi byli jednymi z pierwszych myślicieli arabskich, którzy z ogromną wnikliwością i głęboką świadomością obserwowali nowożytną cywilizację zachodnią<sup>10</sup>, jednak ich poglądy na temat państwa i społeczeństwa nie były prostą refleksją idei poznanych zagranicą ani też powtórzeniem tradycyjnego religijnego światopoglądu, lecz próbą wypracowania kompromisu pomiędzy wzorcami europejskimi a *szariatem* i osadzenia go w tradycji muzulmańskiej, celem pogodzenia z islamem i jego teorią polityczną. U podstaw tej metody legła konieczność udowodnienia, że po pierwsze owa europejska wiedza i nauki należały do świata arabsko-muzułmańskiego, zanim przejął je Zachód, a po drugie – nie ma sprzeczności pomiędzy wiarą i nowoczesnością, przeciwnie – rozwój państwa i społeczeństwa należy do religijnych obowiązków władzy, która winna dbać o realizację dobra powszechnego, pomnażanie dóbr i rozwój sfer użyteczności publicznej, panowanie sprawiedliwości oraz eliminowanie niesprawiedliwości i ucisku, zapewnienie swobód obywatelskich, wspieranie działalności gospodarczej i aktywności społecznej.

Tak więc ich podziw dla europejskiej myśli politycznej dotyczącej władzy, społeczeństwa, systemów prawnych, politycznych i społecznych, nie implikował ani rezygnacji z tradycji muzulmańskiej, ani indyferentyzmu wobec niej, przeciwnie – u podstaw owego po-

---

łeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX, Łódź 2008; A. Asz-Szanufi, *Al-Wazir Chajr ad-Din wa-mu'asiruhu*, Tunus 1990.

<sup>10</sup> Rifa at-Tahtawi przez 5 lat (1826–1831) towarzyszył jako duchowny misji egipskich stypendystów w Paryżu, Chajr ad-Din at-Tunusi odbył szereg podróży do krajów europejskich: 1846 – Francja, 1853–1857 – Francja, 1857 – Anglia, 1859 – Turcja, 1861 – Francja, Szwecja, Prusy, Wielkie Księstwo Baden, Holandia, Belgia, Dania, 1863 – Francja, Austria, Prusy, 1864 – Francja, Włochy, Prusy, Turcja, 1865 – Francja, 1867 – Francja.

dziwu legło przekonanie, że myśl społeczno-polityczna islamu od zarania dziejów głosiła idee stanowiące trzon europejskiej myśli oświeceniowej. W ten sposób doktryna społeczno-polityczna obu myślicieli oparta została na ideach Wielkiej Rewolucji Francuskiej oraz na zasadzie, że naród powinien korzystać z przywilejów wolności politycznej i osobistej, mechanizmy zaś regulujące relacje pomiędzy władzą a społeczeństwem winny opierać się na poszanowaniu praw. Rządzący i rządzeni (*hakim wa-mahkum*) stanowią dla myślicieli dwa filary państwa, komplementarne w stosunku do siebie i znajdujące się w stanie wzajemnych interesów, czyli relacji praw i obowiązków jednych względem drugich: „Władza jest jak dusza, a poddani jak ciało, a dla ciała nie ma egzystencji bez duszy”. Rządzeni winni darzyć władzę (*daula, mamlaka, hukuma, wali al-amr*) zaufaniem w zamian za uzyskane korzyści i ochronę, zachowując jednocześnie prawo do pełnej wolności (*kamal al-hurrija*) i korzystania z publicznych korzyści (*manafi umuma*), tj. bogactw narodowych, które winny być dzielone sprawiedliwie pomiędzy poddanych.

Jako pionierzy odnowy w świecie arabsko-muzułmańskim postulowali koncepcję rozwoju cywilizacyjnego (*tamadun*) celem poprawy anachronicznych struktur życia politycznego i społecznego, polepszenia warunków życia, rozwoju edukacyjnego, a co za tym idzie – postępu i dobrobytu. Atrybutami tegoż rozwoju miało być poszanowanie prawa muzułmańskiego (*szari'a*) oraz przejście od Zachodu nauk i sztuk (*ulum wa-ma'arif*), a więc pójście jego śladem, co było możliwe tylko dzięki otwarciu się świata muzułmańskiego na zdobycze europejskiej kultury i cywilizacji. To przekonanie stanowiło punkt wyjścia do rozważań nad różnymi aspektami problematyki reformy władzy i społeczeństwa, posłużyło stworzeniu zrębów własnej doktryny w imię dokonania transformacji politycznej, społecznej i kulturalnej mającej na celu rozwój zdolności i potencjału *ummy* oraz odzyskania należnego światu arabsko-muzułmańskiemu miejsca na arenie międzynarodowej.

Cechą charakterystyczną obu reformatorów jest z całą pewnością połączenie dwóch osobowości: myśliciela i czynnego uczestnika życia społeczno-politycznego dzięki pełnieniu szeregu funkcji publicznych. At-Tunusi szybko pokonywał kolejne szczeble kariery wojskowej (dowódca kawalerii, naczelny dowódca, pułkownik, generał dywizji) i politycznej (minister marynarki, przewodniczący parlamentu oraz premier Tunezji, potem minister stanu, przewodniczący Komisji Gospodarczej i Finansowej i wielki wezyr Imperium Osmańskiego), At-Tahtawi natomiast na polu edukacji, kultury i oświaty (wykładowca Al-Azharu, imam wojska egipskiego i duchowny misji egipskich stypendystów w Paryżu, tłumacz w szkołach specjalistycznych w Kairze, dyrektor Madrasat al-Asun, redaktor naczelny gazety „Al-Waka'i al-Misrija”, tłumacz i koordynator przekładów dzieł europejskich na język arabski, autor podręczników, członek kolejnych komisji edukacyjnych i inicjator szeregu instytucji wychowawczo-kulturalnych), co sprawiło, że ich działalność nabrała jedyne w swoim rodzaju charakteru poprzez realizację w praktyce idei wypracowanych w teorii.

Egipski reformator jest autorem szeregu dzieł i artykułów, których opracowania podjął się Muhammad Amara w *Al-Amal al-kamila li-Rifa at-Tahtawi* (Dzieła zebrane At-Tahtawiego) wydanych w Bejrucie 1973 roku przez wydawnictwo Al-Mu'assasa al-Arabijja li-ad-Dirasat wa-an-Nasr, a punkt wyjścia do sformułowanej przez niego koncepcji reformy władzy i społeczeństwa stanowi *Kitab tachlis al-ibriz fi talchis Bariz* (Wydobycie czystego złota czyli krótki opis Paryża). Tunezyjczyk natomiast swoje koncepcję zreformowania świata muzułmańskiego wyłożył w dziele *Akwam al-masalik fi marifat ahwal al-mamalik* (Najprostsza droga do poznania sytuacji w królestwach) wydanym w postaci zeszytów w okresie sty-

czeń–sierpień 1868 roku oraz trzykrotnie w całości: w 1990, 2000 i 2004 roku, nakładem wydawnictwa Ministerstwa Kultury Al-Mudżamma at-Tunusi li-al-Ulum wa-al-Adab wa-al-Funun „Bajt al-Hikma”, z analizą tekstu i komentarzem Mansafa asz-Szanufiego.

### 3. Wzory europejskie a muzułmańska tradycja polityczna na podstawie *Kitab tachlis al-ibriz fi talchis Bariz* (Wydobycie czystego złota, czyli krótki opis Paryża) Rifa‘y at-Tahtawiego

W dziele *Kitab tachlis al-ibriz fi talchis Bariz*, które do 1850 roku stanowiło jedyny szczegółowy opis kraju europejskiego w języku arabskim, a do I wojny światowej obowiązkową lekturę wszystkich urzędników egipskich, At-Tahtawi zawarł opis instytucji politycznych, społecznych, kulturalnych, edukacyjnych, z jakimi zetknął się w Paryżu, a które uważał za wzorcowe i godne przeniesienia na rodzimny grunt, powołując się na hadis: „Wiedzy szukajcie wszędzie choćby w Chinach”, całości zaś przyświecało arabskie motto: „Pierwszeństwo przysługuje temu, kto idzie przodem”.

Książkę, złożoną z sześciu obszernych rozdziałów, otwiera *Mukaddima* (Wstęp), w której autor, po wyjaśnieniu powodów wyjazdu do Francji oraz potwierdzeniu konieczności zdobywania wiedzy oraz oboznania z nauką, sztuką, rzemiosłem i produkcją, przedstawia charakterystykę tego kraju na tle innych państw europejskich oraz cechy wyróżniające jego mieszkańców, które legły u podstaw wyboru Francji jako kraju docelowego dla szukających dobrego wykształcenia i właściwych wzorców cywilizacyjnych stypendystów egipskich. Jak głosi tytuł jednego z podrozdziałów *Wstępu*, w dziele będzie mowa „o sprawach niezwykłych, które było nam dane poznać podczas podróży i pobytu w tym mieście pełnym nauki, sztuki i sprawiedliwości”.

Pierwsze trzy rozdziały, których At-Tahtawi nie opatrzył tytułami, poświęcone są kolejno: Aleksandrii, Marsylii i Paryżowi, przy czym ten ostatni, podzielony na trzynaście części, zawiera także szczegółowy opis Francji, poczynsz od położenia geograficznego, bogactw naturalnych oraz charakterystyki regionu i kraju, przez prezentację zagadnień o charakterze społecznym i socjalnym (warunki zamieszkania i poziom życia, sposoby ubioru i spędzania wolnego czasu, tradycje żywieniowe, sytuacja wyznaniowa, opieka zdrowotna i szczególnie zainteresowanie okazywane naukom medycznym, instytucje dobroczynne, postęp i osiągnięcia w zakresie nauki i sztuki), po zagadnienia administracji państwowej, w tym przysługujące Francuzom prawa, sposoby sprawowania władzy sądowniczej, prawodawczej i wykonawczej oraz udział społeczeństwa w rządach.

W czwartym rozdziale, podzielonym na sześć części i zatytułowanym *Fima kunna alajhi min-al-idżtihad* (Wysilek, który musieliśmy podjąć) reformator pochyła się nad sytuacją egipskich studentów podejmujących naukę w Paryżu i problemami, z którymi borykali się

podczas pobytu za granicą, a następnie prezentuje swoją korespondencję z przedstawicielami francuskiego świata nauki i dzieła, z jakimi dane mu było zapoznać się w trakcie misji.

W rozdziale piątym, *Fi zikr ma waka'a min-al-fitna fi Faransa wa-azl al-malik kabla rudžu'ina ila Misr* (Opowieść o zamieszkach we Francji i detronizacji króla, do których doszło przed naszym powrotem do Egiptu), na który składa się siedem podrozdziałów, sięga do sytuacji Francji: wybuchu rewolucji lipcowej 1830 roku, obalenia Karola X i osadzenia na tronie Ludwika Filipa I oraz zmian społeczno-politycznych, jakie były wynikiem tych wydarzeń.

Rozdział szósty, *Fi dikr nubdat min al-ulum wa-al-funun al-masruda fi al-bab as-sani min al-mukaddima* (Opowieść o naukach i sztukach, której fragmenty zamieszczone były w podrozdziale drugim Wstępu) podzielony na siedem części, poświęca w całości nauce i sztuce, poczynawszy od dokonanej przez Europejczyków klasyfikacji tych dziedzin, w tym klasyfikacji genetycznej języków, po opis literatury, retoryki, logiki, filozofii i arytmetyki. Zwieńczeniem rozważań wokół zagadnień francuskiego życia kulturalnego, społecznego i politycznego jest *Al-Chatima* (Zakończenie), zatytułowane *Fi rudžu'ina min Bariz ila Misr wa fi iddat umur muchtalifa* (O naszym powrocie z Paryża do Egiptu i różnych innych kwestiach), które stanowi próbę podsumowania obserwacji i przemyśleń autora, porównania Francji reprezentującej Zachód z Egiptem jako jednym z krajów świata muzułmańskiego, wreszcie – wskazania konieczności pójsia śladem Europy, co umożliwi rozwój cywilizacyjny tegoż świata zgodnie z arabskim mottem: „Pierwszeństwo przysługuje temu, kto idzie przodem”.

Szczególne znaczenie miał zamieszczony w dziele opis administracji państwa i instytucji politycznych oraz zakres praw przysługujących społeczeństwu. Egipski reformator wyjaśnił tam pojęcia związane z francuskimi wzorcami sprawowania władzy, dokonał przekładu konstytucji francuskiej z 1830 roku i wyraził podziw dla tego aktu, wskazując, że Francuzi przez wprowadzenie w życie zasad konstytucyjnych osiągnęli „rozkwit swojego kraju, rozwój dziedzin wiedzy, kumulację bogactw i spokój serc. Wybrali postępowanie racjonalne, zgodne z zasadami sprawiedliwości (*adl*) i praworządności (*insaf*), tak więc znika niesprawiedliwość, a sprawiedliwość staje się podstawą rozwoju cywilizacyjnego (*umran*)”<sup>11</sup>. Podkreślił, że król Francji nie posiadał władzy absolutnej, ponieważ była ona ograniczona prawem: podczas gdy mianowana przez niego Izba Parów (Izba Wyższa) reprezentowała interesy monarchy, pochodząca z wyborów Izba Deputowanych (Izba Niższa) reprezentowała ludność kraju i w związku z tym sprawowała kontrolę nad ustawodawstwem, polityką władz, dochodami i wydatkami państwa. Przytoczył postanowienia dokumentu broniące Francuzów, ich wolności i równości (równość wobec prawa i obejmowania funkcji państwowych, wolność słowa, wyznania, przekonań, prawo do ochrony własności itd.), a z drugiej – utrwalające prerogatywy władcy – jego centralną pozycję w państwie czy prawo do inicjatywy ustawodawczej.

Wiele uwagi (rozdział piąty *Kitab...*, *Fi dikr ma waka'a min-al-fitna fi Faransa wa-azl al-malik kabla rudžu'ina ila Misr*) poświęca at-Tahtawi francuskim wydarzeniom politycznym z okresu tuż przed swoim powrotem do Egiptu, tzw. „rewolucji lipcowej” (27–29 lipca 1830), która udaremniła próbę powrotu do absolutyzmu dokonaną przez Karola X (1824–1830) poprzez obalenie go i przekazanie władzy monarszej Ludwikowi Filipowi (1830–1848). Wskazując, że wydarzenia te „należały do czasów pozytywnie wspominanych przez Francu-

<sup>11</sup> Rifa at-Tahtawi, *Kitab tachlis al-ibriz fi talchis Bariz*, [w:] M. Amara, *Al-Amal al-kamila li-Rifa at-Tahtawi*, Bajrut 1973, s. 95.



zów”<sup>12</sup>, wyjaśnia ich genezę: wykrystalizowanie się w kraju dwóch orientacji: rojalistycznej, której zwolennicy, wywodzący się przeważnie ze środowisk klerykalnych, opowiadali się za oddaniem spraw w ręce władcy bez kwestionowania zakresu jego uprawnień, a co za tym idzie za monarchią absolutną oraz liberalnej, skupiającej obok większości obywateli szereg filozofów, uczonych i mędrców, optujących na rzecz stosowania prawa i ograniczenia władcy absolutnej króla, wprowadzenia monarchii konstytucyjnej lub republiki. „Monarchii lipcowa” jako okres przekształceń we wszystkich zasadniczych dziedzinach życia społecznego – formowania się parlamentaryzmu i współczesnych partii politycznych, rozwoju nowoczesnego kapitalizmu i zmian w gospodarce, jak i przemian kulturalnych (romantyzm) oraz wydana przez Ludwika XVIII Karta Konstytucyjna (przełożona w dziele na język arabski) były dla At-Tahtawiego potwierdzeniem praw i obowiązków obywateli Francji.

Podziw dla francuskich dokonań i koncepcji w zakresie władzy, społeczeństwa, systemów politycznych, prawnych i społecznych legł u podstaw dążenia do połączenia ich z muzułmańską teorią polityczną poprzez dowiedzenie, że społeczno-polityczna myśl islamu zawsze głosiła idee stanowiące trzon europejskiej myśli oświeceniowej, jak choćby prawo jednostki do życia w wolności i korzystania z niej w wolnym społeczeństwie oraz oparcie idealnego społeczeństwa na sprawiedliwości i wolności:

Ktokolwiek miał do czynienia z nauką o podstawach muzułmańskiej jurysprudencki (*ilm usul al-fikh*), musiał z pewnością dojść do tych samych racjonalnych wniosków, jakie stały się udziałem wybitnych umysłów pozostałych narodów cywilizowanych (*mutamaddin*), czyniąc z nich podstawę ustawodawstwa tworzącego podwaliny ich rozwoju cywilizacyjnego (*umran*) i politycznego – i to rzadko wykracza poza podstawowe reguły gałęzi prawodawstwa muzułmańskiego (*furu al-fikh*). To, co u nas nazywamy podstawami prawodawstwa, oni nazywają czymś w rodzaju praw naturalnych lub praktyk atawistycznych (*nawamis fitrijja*). Są one regułami rozumowymi, na których narody te budują swoje cywilne instytucje. To, co my nazywamy gałęziami prawodawstwa, oni nazywają prawami lub zasadami cywilnymi, a to, co my nazywamy sprawiedliwością czy właściwym postępowaniem (*ihsan*), oni nazywają wolnością i równością.<sup>13</sup>

Zdaniem At-Tahtawiego, postulaty unowocześnienia państwa i społeczeństwa oraz uznania takich pojęć, jak: demokracja, wolność, równość, sprawiedliwość, prawa obywatelskie nie stanowią odejścia od tradycji i zasad islamu, były bowiem w nich obecne, choć pod innymi nazwami.

Mając na uwadze to, że naród winien być źródłem wszelkiej władzy, a osoba stojąca na czele systemu politycznego winna bronić prawa i mu podlegać, At-Tahtawi przedstawia szczególnie francuską praktykę parlamentarno-demokratyczną: tryb przeprowadzania wyborów, system okręgów wyborczych z ich liczbą, warunkami kandydowania i głosowania, długość kadencji posłów, a także informacje na temat immunitetu parlamentarnego, jawnych i tajnych posiedzeń, komisji parlamentarnych, relacji między członkami rządu a parlamentem, kompetencji tego ostatniego w zakresie rozliczania ministrów. Przedstawienie poznanych we Francji praktyk politycznych i wizerunku zachodniej cywilizacji jest celowym posunięciem myśliciela i jednym z elementów jego koncepcji reformatorskiej prowadzącym do kolejnego punktu – adaptowania obcych wzorów do świata arabsko-mu-

<sup>12</sup> Ibidem, s. 199.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 469.

zułmańskiego bez naruszenia tradycyjnego systemu wartości i norm, co ma stanowić podstawę do unowocześnienia tego świata.

W kręgu zainteresowań reformatora znalazła się także kwestia wolności czy swobód obywatelskich określanych przez niego terminem *hurrijjat amma* (swobody powszechne) bądź *hukuk madanijja* (prawa cywilne), będących podstawowym warunkiem rozwoju (*umran*). Zawierają one – w ujęciu At-Tahtawiego – dwa elementy: równość (*taswija*) i wolność (*hurrijja*), a każdy z nich stanowi naturalne i niezbywalne prawo jednostki. Pierwsze z nich oznacza równość wszystkich obywateli w obliczu prawa i brak jakichkolwiek różnic oprócz stopnia poszanowania dla prawa i działania zgodnie z jego postanowieniami: „Każdy człowiek dysponuje swoimi majątkami czy prawami tak jak to czynią inni”<sup>14</sup>. Drugie – obok prywatnej sfery życia jednostki – obejmuje także swobody polityczne, religijne, wolność wypowiedzi i własności. Jak mówi: „Wolność stanowi zasadniczą drogę ku szczęśliwości ludności państw. Wolność, która jest przypieczętowana w sercu człowieka od zarania jest źródłem jego godności. Przynosi korzyść ojczyźnie, obywatelom i przywódcy państwa”<sup>15</sup>. Reforma ustroju i społeczeństwa wolnych obywateli ma prowadzić do stanu pełnego rozwoju cywilizacyjnego (*tamadun*), opartego na dwóch podstawach: moralnej – czyli związanej z rozwojem moralnym, a zatem z religią i prawodawstwem religijnym, oraz materialnej – czyli dotyczącej osiągnięcia postępu w dziedzinach użytecznych publicznie, tj. w rolnictwie, handlu, przemyśle<sup>16</sup>.

Co ciekawe, mimo że At-Tahtawi reprezentował środowiska religijne, to kryterium rozwoju, a nie religijności, zajmuje w jego myśli społeczno-politycznej miejsce pierwszoplanowe. Metoda poszukiwań tego myśliciela w zakresie teorii władzy i społeczeństwa charakteryzuje się racjonalizmem, według niego bowiem to rozum ma stanowić podstawę działań państwa i społeczeństwa egipskiego. Dokonując analizy teorii i praktyki rządzenia we Francji i Egipcie wskazuje na zasadniczą różnicę pomiędzy ich uzasadnieniem, które w Europie Zachodniej ma charakter racjonalny, a w świecie arabsko-muzułmańskim – teologiczny. Mając na uwadze tę przepaść, wzywał rodaków do stosowania racjonalnej miary *tahsin wa-at-takbih* (wybór pomiędzy lepszym a gorszym).

Reformator zdecydowanie przeciwstawiał się nieograniczonej władzy despotycznej, na czele władzy państwowej - zgodnie z jego myślą - miał stać absolutny władca o uprawnieniach wykonawczych, ograniczonych potrzebą poszanowania prawa i szacunku wobec ludzi stojących na jego straży. Był zwolennikiem ograniczonej ustawowo władzy królewskiej, nie zaś osmańskiego sułtana, jednocześnie popierał i pochwalał rządy Muhammada Alego, dążącego do uniezależnienia Egiptu od Wysokiej Porty. W odniesieniu do samej władzy wysuwał przykład francuskiej monarchii konstytucyjnej, starał się jednak łagodzić ostrze doktryny skierowanej przeciwko panującym despotom, a przede wszystkim – osadzić ją w tradycji muzułmańskiej. Odrzucając pogląd, że islam nadaje rządzącym pełnię władzy i wolności, podkreślał zgodność z duchem islamu nowoczesnych konstytucji ograniczających kompetencje rządów, gdyż zasada nadrzędności prawa odpowiada podstawowemu principium rządów muzułmańskich: podporządkowaniu się władcy regułom *szariatu*.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 477.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 475.

<sup>16</sup> Kwestie te omawia szeroko w kolejnym dziele: *Manahidz al-albab al-misrija fi mabahidz al-adab al-asrija* (Źródła umysłów egipskich. O radości płynącej ze współczesnego wychowania), [w:] M. Amara, *Al-Amal al-kamila li-Rifa at-Tahtawi*, Bajrut 1973.

## 4. Wzory europejskie a muzułmańska tradycja polityczna na podstawie *Akwam al-masalik fi marifat ahwal al-mamalik* Chajr ad-Dina at-Tunusiego

Tunezyjski reformator rozważa w swoim dziele przyczyny zacofania i upadku świata arabsko-muzułmańskiego oraz konieczność dokonania zmian z wykorzystaniem doświadczeń innych, w szczególności Zachodu, poprzez poznanie metod, które doprowadziły Europejczyków do obecnej potęgi i przejęcia tego, co jest przydatne w świecie arabskim i muzułmańskim, bez odrzucania własnych wartości. Punktem wyjścia do unowocześnienia struktur i instytucji politycznych, społecznych i gospodarczych miało być spotkanie cywilizacyjne pomiędzy kulturą Zachodu a kulturą islamu.

At-Tunusi rozpoczął swoje dzieło – złożone z trzech rozdziałów: *Prolegomena* (*Al-Mukaddima*), *Historia* (*At-Tarich*) i *Recenzje* (*Takariz*) – *Przedmową* (*Chutbat al-kitab*), w której informuje czytelnika, że *Najprostsza droga do poznania sytuacji w królestwach* zawiera kwintesencję jego wiedzy i *résumé* jego poglądów dotyczących narodzin i schyłku państw, przyczyn ich rozwoju i upadku. Jest rezultatem długich rozważań dotyczących tych państw, zarówno ich narodzin, jak i końca:

Zaprawdę, po długich rozważaniach przyczyn rozwoju społeczeństw i ich zacofania, pokolenie po pokoleniu – w oparciu o dostępne mi źródła poruszające zagadnienia historii muzułmańskiej i europejskiej, które wyszły spod pióra twórców obu stron, z uwzględnieniem tego, jaka była i do czego doszła *umma* muzułmańska i dokąd na podstawie przewidywań wynikających z doświadczeń zaprowadzi ją to w przyszłości<sup>17</sup>.

Poprzez swoje dzieło reformator podejmował próbę ostrzeżenia muzułmanów przed losem, jaki może ich spotkać oraz do wskazania środków, które umożliwią im wyjście z zacofania ku odrodzeniu, a mianowicie – konieczności przejęcia od Zachodu jego wiedzy i wkroczeniu dzięki temu na drogę rozwoju, przy jednoczesnym poszanowaniu litery prawa muzułmańskiego. Nie widział w tym żadnej sprzeczności, bowiem muzułmanie muszą dokonać wyboru zgodnego z tekstami prawa muzułmańskiego „środków, które doprowadziły państwa europejskie do obecnej siły i władzy”. Warunkiem tego jest, zgodnie ze słowami At-Tunusiego „dokonanie wyboru tego, co jest odpowiednie dla naszej sytuacji i zgodne z literą prawa muzułmańskiego”<sup>18</sup>.

Myśliciel rozpoczyna *Prolegomena* od przedstawienia przyczyn, które pchnęły go do napisania dzieła, a które sprowadzić można do dwóch kwestii: z jednej strony celem *Najprostszej drogi...* ma być pobudzenie tych, którzy zajmują się sprawami państwa i społeczeństwa, tj. „ludzi polityki i nauki” (*ridżal as-sijasa wa-al-ilm*) oraz zachęcenie ich do skierowania

<sup>17</sup> Chajr ad-Din at-Tunusi, *Akwam al-masalik fi marifat ahwal al-mamalik*, Tunus 2004, s. 93–94.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 97.

się w stronę cywilizacji zachodniej i przejścia środków, które spowodowały jej siłę i potęgę, a z drugiej strony – zadaniem jej jest powstrzymanie tych, którzy uważają, że przejawy i elementy cywilizacji zachodniej są sprzeczne z prawem muzułmańskim, tj. „ludzi religii” (*ridżal ad-din*), których opinie należy odrzucić i puścić w zapomnienie, ponieważ stanowią przeszkodę na drodze postępu i rozwoju.

Na treść *Prolegomen* składa się szereg postulatów sformułowanych przez Chajr ad-Dina. Przede wszystkim konieczność naśladowania Zachodu, dlatego porusza tu zagadnienie zgody na adaptację przez muzułmanów nauki i wiedzy oraz wszystkiego, co określa mianem „uczynków uważanych za dobre” (*al-afal al-mustahsina*) pochodzących od innych, nawet, jeśli nie są muzułmanami, i przekonuje, że zapożyczanie od cywilizacji zachodniej nie musi być uważane za niewłaściwe, ponieważ należy do kategorii *al-afal al-mustahsina*, pod warunkiem, że prowadzi do odrodzenia muzułmanów. Następnie konieczność zlikwidowania władzy absolutnej, tu At-Tunusi udowadnia, że absolutyzm polityczny prowadzi do dezintegracji państw i rujnowania społeczeństw. Wreszcie konieczność ustanowienia instytucji politycznych, stąd przedstawienie zachodniej koncepcji demokracji z oparciem jej na muzułmańskiej radzie konsultacyjnej. A także szereg innych postulatów, poprzez które At-Tunusi próbował rozwiązać problemy społeczeństwa i państwa arabsko-muzułmańskiego.

Po wyłożeniu swoich idei reformatorskich przechodzi on do *Historii*, która stanowi drugi rozdział książki. Opisuje tam kilkanaście państw europejskich, ich systemów politycznych, administracyjnych i gospodarczych, a także innych, związanych z odrodzeniem społeczeństw i ich rozwojem. At-Tunusi wstępuje tu w roli lekarza, którego zadaniem jest postawienie diagnozy poprzez rozpoznanie choroby – choroby muzułmanów, jaka toczy ich życie społeczne, gospodarcze i polityczne, zgodnie z opisem, który umieścił w *Prolegomenach* – i przepisanie leku – leku europejskiego, który stanowi panaceum na bolączki świata arabsko-muzułmańskiego, na podstawie tego, co przedstawił w *Historii*. Poprzez przegląd sytuacji Europy At-Tunusi podejmuje próbę uwidocznienia muzułmanom, że wyjście z upadku, a co za tym idzie ich odrodzenie, może być urzeczywistnione jedynie poprzez pójście śladem państw europejskich, co w jego rozumieniu oznacza akceptację wiedzy i nowoczesnych nauk Zachodu. Niezbędnym zaś tego warunkiem jest ukształtowanie świadomości, że nie wszystko, co pochodzi od Europy jest zakazane, niedozwolone, niezgodne z prawem islamu, jak z uporem twierdziły środowiska religijne, a także uświadomienie sobie, że jedna epoka odeszła, a nastąpiła kolejna, mówiąc innymi słowami – muzułmanie winni pogodzić się z faktem, że utracili pozycję, którą mieli w czasach średniowiecza, a której podstawą był islam jako źródło wiedzy i nauki, zmieniły się bowiem uwarunkowania, a wraz z nimi zmieniły się społeczeństwa i narody. Podkreśla, że przystąpienie do tej rywalizacji i dotarcie do celu możliwe jest tylko poprzez adaptowanie i przyjęcie osiągnięć Europy w zakresie cywilizacji i postępu, a mówiąc językiem At-Tunusiego „poprzez poznanie sytuacji innych, tych, którzy nie należą do naszej grupy”.

Zgodnie z koncepcją Tunezyjczyka, warunek konieczny do osiągnięcia celu, jakim jest odrodzenie, stanowi zapoznanie się z „sytuacją innych”, tj. z sytuacją Europy, która jako jedyna posiada obecnie środki prowadzące na drogę postępu i rozwoju, przy czym owo pozyskanie wiedzy winno nastąpić po przeanalizowaniu planu, tak, by umożliwić odróżnienie tego, co odpowiednie i właściwe dla muzułmanów, od tego, co pozostaje w sprzeczności z obyczajami i tożsamością muzułmańską. Przyjęcie nowoczesnej europejskiej wiedzy bądź tego, co At-Tunusi nazywa „przyczynami europejskiego postępu”, ma przebiegać dzięki „zasadom

konstruktywnej budowy”, tak żeby było zgodne z wymogami epoki z jednej strony i z wymogami prawa muzułmańskiego z drugiej. Istotnym elementem tejże koncepcji jest więc fakt, że reformator nie kieruje się w stronę europejskiej cywilizacji odarty ze swoich korzeni, lecz analizuje ją jako muzułmanin, a punktem wyjścia do tej analizy jest przekonanie i świadomość własnej odrębności i tożsamości, a przede wszystkim podporządkowanie prawu religijnemu, z którym „przyczyny europejskiego postępu”, których przejście postuluje, nie mogą pozostawać w sprzeczności. W ten sposób At-Tunusi staje w opozycji do opinii panującej w XIX wieku, a mianowicie, że wszelkie przejawy i elementy cywilizacji zachodniej nie są uznawane przez prawo muzułmańskie ani akceptowane przez religię, stąd należy sprzeciwić się wszystkiemu, czego wymagało otwarcie na cywilizację Europy i jej kulturę.

Zdaniem reformatora, na skutek błędnego spojrzenia na nowoczesną cywilizację, w którym zasadniczą rolę odgrywali *ulama* (alimowie), muzułmanie trwali w zacofaniu, podczas gdy społeczeństwa chrześcijańskie, dzięki zachodniej cywilizacji, pokonały ogromny dystans w swym rozwoju. Jak mówi:

Niestety, to spojrzenie na cywilizację zachodnią ma nadal ogromny wpływ na część środowisk w społeczeństwach muzułmańskich, nawet, jeśli niektóre ich grupy nie zgadzają się na słuchanie ich apelów, jak przestrzeganie przed edukacją kobiet i przejmowaniem nowoczesnego ustawodawstwa [...] To są przyczyny, które sprawiają, że jeśli nawet chrześcijanie i muzułmanie spotkaliby się w jednym kraju, to chrześcijanie ubiegliby ich w adaptacji cywilizacji zachodniej i korzystaniu z niej. Niektórzy ludzie przypisują to naturze islamu, a przecież islam nie zakazuje adaptowania tego, co przynosi korzyść, niezależnie skąd i od kogo pochodzi<sup>19</sup>.

At-Tunusi podjął trudne dzieło krytykowania owych opinii i zdecydowanej reakcji na stanowiska przeciwne unowocześnianiu i reformie Tunezji, przede wszystkim przez udowodnienie, że nie ma kontrastu pomiędzy koncepcjami europejskimi a tymi, które funkcjonują w społeczeństwie arabsko-muzułmańskim. Przytaczał argumenty na to, że prawo muzułmańskie nie może być sprzeczne z rozwojem i postępem, przeciwnie – zachęca do nich i uważa je za ucieleśnienie koncepcji muzułmańskiego dżihadu, ten bowiem nie oznacza jedynie głoszenia wiary mieczem, lecz także nieprzerwaną walkę mającą na celu potęgę muzułmanów, ich rozwój i postęp cywilizacyjny. Dlatego przystąpił do formułowania programu reform opartego na ożywieniu wartości muzułmańskich takich, jak: *szura* (konsultowanie), *hurrija* (wolność) i *adl* (sprawiedliwość), które prowadzić miały do odrzucenia systemu despotycznego, przyczyny upadku *ummy*. Ów teoretyczny wykład, ujęty w *Najprostszej drodze...* miał więc jeden konkretny cel, a mianowicie – uzyskanie poparcia dla postulowanych reform, od którego zależał sukces programu politycznego, a co za tym idzie – poprawa sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej Tunezji, a w szerszym zakresie – poprawa sytuacji wewnętrznej i zewnętrznej świata muzułmańskiego. Niezbędnym warunkiem wprowadzenia zmian miało być poparcie dwóch wrogich At-Tunuseimu ugrupowań, z jednej strony mocarstw europejskich, zwłaszcza Francji, Włoch i Wielkiej Brytanii, które stanowiły zagrożenie dla niezależności i integralności Tunezji, a z drugiej – uczonych muzułmańskich, którzy działając w porozumieniu z elitami politycznymi tworzyli integralną część systemu absolutnego.

<sup>19</sup> Cytat za: A. Amin, *Zu'ama al-islam fi al-asr al-hadis...*, s. 160.



**Taureg w białym  
zawoju,  
Południowa Libia**  
(fot. Z. Preisner)

## 5. Konieczność naśladowania Zachodu (*al-iktibas min al-Gharb*)

Rifa at-Tahtawi i Chajr ad-Din at-Tunusi nie odrzucali obranych przez myślicieli epoki odrodzenia w XIX wieku podstaw, przyjętych dla stosunków między cywilizacją muzułmańską a europejską, opartych na swoistym kompromisie łączącym koncepcje Zachodu z ideami odziedziczonymi przez społeczeństwo arabsko-muzułmańskie, tak, że jedne nie były sprzeczne z drugimi. Ów kompromis nie zawsze był łatwy i możliwy do spełnienia, ponieważ rozwiązania zachodnie trafiały na zupełnie obcy grunt świata arabsko-muzułmańskiego, czego przykładem jest próba pogodzenia muzułmańskiej *szury* z koncepcją zachodniej demokracji czy *ahl al-hall wa-al-akd* z ideą reprezentantów narodu. Obaj reformatorzy – podobnie jak inni myśliciele z XIX wieku – dążyli do wypracowania owych kompromisowych rozwiązań, tj. pogodzenia „środków, które doprowadziły państwa europejskie do obecnej siły i władzy” z „literą prawa muzułmańskiego”. Byli w pełni przekonani, że przyczyną obecnej siły i dobrej sytuacji politycznej, społecznej i gospodarczej Europy są jej rozwiązania polityczne, których podstawowymi cechami są sprawiedliwość (*adl*) i wolność (*hurrija*): „Przyczyną tego, o czym wspomnieliśmy, jest postęp europejskiej wiedzy wynikającej z instytucji politycznych opartych na sprawiedliwości i wolności”<sup>20</sup>. Im przypisują istotne znaczenie w rozwoju nauki, sztuki i gospodarki: „I osiągnęli te cele oraz postęp w nauce i produkcji dzięki instytucjom opartym na sprawiedliwości politycznej, a także dzięki działalności gospodarczej, eksploatacji skarbów ziemi oraz znajomości rolnictwa i handlu. Podstawą tego były bezpieczeństwo i sprawiedliwość, które stały się naturalne w tych krajach”<sup>21</sup>. Elementem niezbędnym dla rozwoju jest więc bezpieczeństwo, będące bezpośrednią pochodną sprawiedliwych rządów: „Podstawą tego wszystkiego jest właściwe rządzenie oparte na bezpieczeństwie, a to przynosi nadzieję, doskonałość w pracy, co widać w państwach europejskich tak jasno, że niepotrzebne są wyjaśnienia”<sup>22</sup>.

Przedstawienie przyczyn supremacji europejskiej, a następnie wizerunku zachodniej cywilizacji jest celem autorów *Akwam al-masalik fi marifat al-mamalik* i *Kitab tachlis al-ibriz fi talchis Bariz* oraz jednym z elementów ich koncepcji reformatorskiej prowadzącym do kolejnego punktu – adaptowania obcych wzorów do świata arabsko-muzułmańskiego. Adaptowania ich bez naruszenia tradycyjnego systemu wartości i norm, co ma stanowić podstawę do unowocześnienia tego świata, przystosowania go do nowych okoliczności i wyjścia z upadku w kierunku rozwoju i postępu we wszystkich dziedzinach życia. Skoncentrowali się na istotnej kwestii, a mianowicie konieczności naśladowania Zachodu (*al-iktibas min al-Gharb*), znajdującego się na szczycie drabiny rozwoju cywilizacyjnego, jak to jest widziane przez świat arabsko-muzułmański, który znalazł się z kolei na jej dole, oraz na zagadnieniu, wynikającym z tejże kwestii, tj. legitymizacji owego naśladowania i potwierdzeniu go prawem muzułmańskim. Ich koncepcje zdominował problem reform wewnętrznych i ożywienia wartości muzułmańskich, takich jak konsultacja (*szura*), wolność (*hurrija*) i sprawiedliwość (*adl*) oraz systemu władzy, który przekształcił się w despotyczną władzę absolutną

<sup>20</sup> Chajr ad-Din at-Tunusi, op. cit., s. 105.

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem.

(*hukm mutlak istibdadi*), a to doprowadziło świat arabsko-muzułmański do kryzysu i upadku. Swoje postulaty kierowali przede wszystkim do przywódców narodów arabsko-muzułmańskich, a zwłaszcza do „ludzi religii” (*ridżal ad-din*), którzy wraz z „ludźmi polityki” (*ridżal as-sijasa*) uczestniczyli w ustanawianiu władzy absolutnej, a także do Europy podważającej gotowość świata arabsko-muzułmańskiego do przeprowadzenia reform i odrodzenia. Dzieło At-Tunusiego miało być odpowiedzią na wątpliwości Zachodu i argumentem potwierdzającym przygotowanie i zdecydowanie Arabów na wejście na drogę postępu, stąd troska autora o przekłady *Najprostszej drogi...* na język francuski i angielski<sup>23</sup>.

Koncepcje At-Tahtawiego i At-Tunusiego dotyczące funkcjonowania państwa nie były czymś nowym, łatwo bowiem w nich znaleźć szereg odniesień do idei XVIII-wiecznych europejskich myślicieli politycznych, a przede wszystkim Monteskiusza i jego teorii o organizacji państwa odwołującej się do podziału władzy oraz wolności jednostki, której rzeczywistym odbiciem była współczesna reformatorowi Europa. Istotną cechą ich myśli politycznej jest przyjęcie zasady podziału władzy na wykonawczą, sędziowską i prawodawczą, domaganie się, żeby powyższa zasada legła u podstaw systemu sprawowania władzy. Nowatorstwo autorów zawiera się natomiast w metodzie, na podstawie której dokonali próby zidentyfikowania zapożyczonych idei z tradycyjną arabsko-muzułmańską teorią i praktyką polityczną oraz dostosowania ich do warunków i wymogów epoki. W prosty sposób starali się przenieść na grunt muzułmański koncepcję rządów prawa w społeczeństwie przypisując tę rolę szariatowi, byli bowiem przekonani, że prawo muzułmańskie, odpowiednio zinterpretowane i zastosowane w odniesieniu do zmieniającej się rzeczywistości, jest w stanie sprostać współczesnym wymaganiom. Celem pogodzenia tradycji ze współczesną europejską myślą polityczną i jej elementami w postaci systemu kontroli i podziału władzy dokonali swoistej reinterpretacji muzułmańskiej teorii politycznej, przede wszystkim w materii dotyczącej kalifatu, co pozwoliło na uzasadnienie koncepcji konsultacji i przedstawicielstwa (*szura*), sprawiedliwości (*adl*) i wolności (*hurrijja*).

Dzieła At-Tahtawiego i At-Tunusiego przyczyniły się znacząco do przygotowania umysłów i rozpowszechnienia idei nowoczesnego państwa i społeczeństwa egipskiego i tunezyjskiego, odnosiły się także do innych krajów arabskich i muzułmańskich. Odnowa ich instytucji politycznych, społecznych, gospodarczych i edukacyjnych, którą postulowali w swych dziełach i działalności, celem wyrwania się z zacofania odziedziczonego po Osmanach i Mamelukach, dokonać się mogła jedynie za pomocną nowoczesnej nauki i wiedzy, a co za tym idzie – otwarciu Orientu na zdobycze zachodniej kultury i cywilizacji. To przekonanie stanowiło punkt wyjścia do rozważań różnych aspektów problematyki reformy władzy i społeczeństwa, posłużyło stworzeniu zrębów własnej doktryny w imię dokonania transformacji politycznej, społecznej i kulturalnej, mającej na celu rozwój zdolności i potencjału *ummy* oraz odzyskania należnego światu arabsko-muzułmańskiemu miejsca na arenie międzynarodowej. Znaczenie sformułowanego przez nich programu reformatorskiego i całokształtu myśli politycznej sprawiło, że Rifa at-Tahtawi zyskał miano „prekursora europejskiego modernizmu” i „pioniera odnowy w świecie arabsko-muzułmańskim”, a Chajr ad-Dina at-Tunusiego uznano za „ojca tunezyjskiego odrodzenia”, ich dzieła zaś, *Akwam al-masalik fi marifat ahwal al-mamalik* i *Kitab tachlis al-ibriz fi talchis Bariz* – uważane są za jedno z najwybitniejszych XIX-wiecznych dzieł arabskich w zakresie myśli społeczno-politycznej.

<sup>23</sup> Przekład francuski *Réformes nécessaires aux états musulmans* ukazał się w Paryżu w 1868 roku, a tłumaczenie angielskie *Necessary Reforms of the musliman states. Essay which forms the first part of the political and statistical work entitled „The surest way to know the state of the nations”* zostało wydane w Atenach w 1874.