

MAGDALENA LEWICKA

**Die Konzeption der Nachahmung des Westens (*al-iqtibās ‘an al-Ġarb*)  
in *Aqwam al-masālik fī ma‘rifat aḥwāl al-mamālik*  
von Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī**

**Abstract**

**The Conception of the Imitation of the West (*al-iqtibās ‘an al-Ġarb*)  
in *Aqwam al-masālik fī ma‘rifat aḥwāl al-mamālik* by Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī**

The political thought of Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī was born in the 19<sup>th</sup> century, a period marked by the confrontation between the developed and increasingly influential West and the stagnating Arab Muslim world surrendering to European supremacy. The inevitability of this confrontation and the profound awareness of the Muslim community's helplessness against the dominance of the West were at the basis of the subsequent Arab political thought. They also became the driving force behind the effort to regain the previous position of power that have played a special role in the Islamic world-view since the dawn of time. This effort was undertaken by the Tunisian reformer who attempted to answer a fundamental question faced by representatives of the Arab-Muslim world: what were the reasons behind its decline and backwardness and European supremacy? He took into consideration the role of despotic rulers, outdated social structures, lack of a modern education system and other problems among which the centre-stage was taken by the crystallisation of the notions and ideas concerning the relation between tradition and modernity, the contemporary state, social and political system. As a pioneer of the revival in the Arab-Muslim world, he advocated the program of civilisational development (*tamaddun*) aimed at improving the outdated social and political structures. This development was to be based on observing Islamic law (*aṣ-ṣarī‘a al-islāmiyya*) while opening up to the achievements of Western civilisation and taking advantage of Western art and science (*al-‘ulūm wa-al-ma‘ārif*).

**Keywords:** Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī, An-Nahḍa, Arab Social and Political Thought, Arab-Muslim World

***Aqwam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik***  
**(„Der sicherste Pfad zum Wissen um die Bedingungen der Königreiche“)**

*Aqwam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik* (Der sicherste Pfad zum Wissen um die Bedingungen der Königreiche)<sup>1</sup> von Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī<sup>2</sup> ist eine der hervorragendsten arabischen Veröffentlichungen im 19. Jh. im Bereich des gesellschaftspolitischen Gedankengutes und ein führendes Werk der arabischen Erneuerung (*An-Nahḍa*)<sup>3</sup>. Zum ersten Mal<sup>4</sup> wurde es in Tunis 1868 veröffentlicht<sup>5</sup>, zum Zeitpunkt der größten Aktivität und Reife des tunesischen Reformators<sup>6</sup> (er war damals 46 Jahre alt und konnte auf zwei Jahrzehnte von Erfahrungen im Bereich des Militärwesens und der Politik

<sup>1</sup> Die Handschrift befindet sich in *Dār al-Kutub al-Waṭāniyya* in Tunis unter der Nummer 110.

<sup>2</sup> Zu anderen publizistischen Werken Ḥayr ad-Dīns gehört die Autobiografie unter dem Titel *A mes enfants: memories de ma vie privée et politique* und ein Essay *Mon programme*, die in den 30er Jahren des 20. Jh. In „Revue Tunisienne“ veröffentlicht wurden, die in Tunis durch das *Institut de Carthage* herausgegeben wird, und die – in einhelliger Meinung der Forscher – nichts in das gesellschaftspolitische Programm des Tunesiers einbringen, denn das darin enthaltene reformatorische Gedankengut wurde bereits in *Aqwam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik* vollständig dargestellt.

<sup>3</sup> Die Zeiten der arabischen Renaissance und der gesellschaftliche und geistige Hintergrund der Epoche wurden dargestellt u.a. von: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; Muḥammad Ibn 'Ašūr, *Al-Ḥaraka al-adabiyya wa-al-fikriyya fī Tūnus*, Ma'had ad-Dirāsāt al-'Arabiyya al-'Ulyā, Al-Qāhira 1956; Munīr Mūsā, *Al-Fikr as-siyāsī al-'arabī fī al-'aṣr al-ḥadīth*, Maktabat as-Sā'ih, Ṭarābulus (Lubnān) 1995; Muḥammad Al-Qāḍī, 'Abd Allāh Ṣawwāh, *Al-Fikr al-iṣlāhī 'inda al-'Arab fī 'aṣr an-nahḍa*, Dār al-Ġanūb li-an-Našr, Tūnus 1992; Ḥišām Šarābī, *Al-Mutaṭṭakkaṭīn al-'Arab wa-al-Ġarb*, Dār an-Nahār, Bayrūt 1995. Geschichte Tunesiens bespricht detailliert die Monografie in der polnischen Sprache: Andrzej Dziubiński, *Historia Tunezji*, Ossolineum, Wrocław 1993, und auch arabischsprachige Veröffentlichungen: Ḥasan 'Abd al-Wahhāb, *Hulāša tāriḥ Tūnus*, Dār al-Ġanūb li-an-Našr, Tūnus 1966; Aḥmad Ibn Abī Aḍ-Ḍayyāf, *Ithāf ahl az-zamān bi-aḥbār Tūnus wa-mulūk 'ahd al-amān*, Ad-Dār at-Tūnusiyya li-an-Našr, Tūnus 1990; 'Abd Allāh Al-'Urwī, *Tāriḥ al-Maġrib*, Al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-ad-Dirāsāt wa-an-Našr, Bayrūt 1977. Über die Reformen in Tunesien vergleiche: Leon C. Brown, Charles A. Micaud, Clement H. Moore, *Tunisia: The politics of modernisation*, Princeton University Press, Londyn 1964; Muḥammad Ibn 'Ašūr, *Al-Ḥaraka al-adabiyya wa-al-fikriyya fī Tūnus*, Ma'had ad-Dirāsāt al-'Arabiyya al-'Ulyā, Al-Qāhira 1956; Aḥmad at-Tawīlī, *Dirāsāt wa-waṭā'iq 'an al-ḥaraka al-iṣlāḥiyya bi-Tūnus*, Mu'assasat Sa'īdān, Sūsa 1992.

<sup>4</sup> Seit 1868 wurde das Werk dreimal als Ganzes herausgegeben: 1990, 2000 und 2004, durch den Verlag des Kultusministeriums Al-Muḡamma' at-Tūnusī li-l-'Ulūm wa-āl-Adāb wa-al-Funūn „Bayt al-Ḥikma“, mit einer Analyse des Textes und mit dem Kommentar von Munšif aš-Šannūfī.

<sup>5</sup> Ḥayr ad-Dīn war mit dem Schreiben des Werkes am 9.09.1867 fertig, und vier Monate später, genau am 14.01.1868 hat er die Genehmigung des Beis für die offizielle Veröffentlichung erhalten und das Werk wurde in Heften herausgegeben, wovon das letzte im Druck im August 1868 erschienen ist.

<sup>6</sup> Das Leben und Werk des Reformators besprechen detailliert zwei Monografien in der französischen Sprache: Gerard Van Krieken, *Khayr al-Din et la Tunisie (1850–1881)*, E.J. Brill, Leiden 1976 und Mongi Smida, *Khereddine ministre reformateur*, Maison tunisienne de l'édition, Tunis 1970 und arabischsprachige Bücher – Samīr Abū Ḥamdān, *Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī*, Aš-Šarika al-'Ālamiyya li-al-Kitāb al-'Ālamī, Bayrūt 1993; 'Alī Al-Ḥūsī, *Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī – abū an-Nahḍa*, Dār Šawkī li-an-Našr wa-āt-Tawzī', Tūnus 2004; Muḥammad Mazālī, *Ḥayr ad-Dīn raġul ad-dawla*, Ad-Dār at-Tūnusiyya li-an-Našr, Tūnus 1971; Munġī Aš-Šamlī, *Ḥayr ad-Dīn Bāšā*, Ad-Dār at-Tūnusiyya li-an-Našr, Tūnus 1973. In der polnischen Sprache siehe: Magdalena Lewicka, *Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī – ojciec odrodzenia tunezyjskiego*, „Przegląd Historyczny” 2012, H. 1, Bd. CIII, S. 27–46.

zurückblicken<sup>7</sup>), indem er eine vollständige und umfangreiche Auslegung seines gesellschaftspolitischen Gedankengutes präsentiert hat<sup>8</sup>.

In der ersten Originalausgabe, zählt *Der sicherste Pfad...* 464 Seiten und wird mit *Prolegomena (Al-Muqaddima)* eingeleitet (Seiten 2–89), danach folgen zwei Teile der *Geschichte (At-Tārīḥ)*: der erste Teil ist der Beschreibung der europäischen Länder gewidmet (Seiten 90–432) und der zweite Teil enthält erdkundliche Informationen über die Aufteilung der Welt (Seite 433–446) und ein Anhang (Seite 461–447) als Tabelle, in der die Datierung der einzelnen Jahre nach dem muslimischen und gregorianischen Kalender zusammengestellt sind, beginnend mit dem ersten Jahr der Hidschra (622 nach dem gregorianischen Kalender) bis zum Jahr 1312 (1894). In den nächsten zeitgenössischen Ausgaben (1990, 2000, 2004) wurden *Prolegomena (Al-Muqaddima)*<sup>9</sup> und *Geschichte (At-Tārīḥ)*<sup>10</sup> mit einem Kapitel mit dem Titel *Rezensionen (Taḳārīz)* ergänzt<sup>11</sup>.

Das erste Kapitel, *Prolegomena (Al-Muqaddima)*, das reformatorische Konzeptionen des Autors enthält, ist der Analyse der arabisch-muslimischen Welt gewidmet, die damals politisch und verwaltungsmäßig dem Osmanischen Reich untergeordnet war, der Besprechung deren politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Problemen, und schließlich der Lösung eben dieser Probleme, wie sie Ḥayr ad-Dīn in Anlehnung an seine Erfahrungen und sein fundiertes Wissen sowohl über die innerstaatliche Situation Tunesiens, als auch der europäischen Staaten<sup>12</sup> postuliert. *Al-Muqaddima* wird in drei Unterkapitel

<sup>7</sup> Nach der Erlangung einer vielseitigen, herkömmlichen und modernen Ausbildung, stieg er schnell auf, zunächst bei der Armee (1840 trat er der Kavallerie bei – einer elitären Formation, die vom Bei gegründet wurde, wo er befördert wurde, vom Abteilungsführer *banbāṣī al-ḥayyāla*, über den Oberbefehlshaber *alāy amīr* und Oberst *amīr alāy* bis hin zum Divisionsgeneral *amīr liwā' al-ḥayyāla*), danach in der Politik (er bekleidete eine Reihe von hohen Funktionen, beginnen mit dem Minister *wazīr* bis zum Premierministeramt *wazīr akbar*, nahm Teil an der Vorbereitung der Verfassungsvorlage unter dem Namen *'Ahd al-amān*, und nach der Verabschiedung des Grundgesetzes wurde er zum Parlamentsvorsitzenden *kāhyat al-maḡlis al-akbar*).

<sup>8</sup> Zum gesellschaftspolitischen Gedankengut At-Tūnusīs siehe: Magdalena Lewicka, *Kompromis pomiędzy cywilizacją islamu a cywilizacją Zachodu jako podstawa myśli reformatorskiej Chajr ad-Dīna at-Tunusiego*, in: *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów*, ed. M. Widy-Behiesse, Dialog, Warszawa 2012, S. 123–134; Magdalena Lewicka, *Relacje świata arabskiego i państw islamu z cywilizacją Zachodu w dobie odrodzenia arabskiego na podstawie Aqam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik (Najprostsza droga do poznania sytuacji w Królestwach) Ḥayr ad-Dīna at-Tūnusiego*, „Gdańskie Studia Międzynarodowe”, 2012, vol. 10, Nr. 1–2, S. 156–165; Magdalena Lewicka, *Madrość jest bronią wiernego. Aqam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī*, in: *Orient w literaturze – Literatura w Oriencie. Spotkania*, ed. A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Szatkowski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2014, S. 179–197; Magdalena Lewicka, *Wizerunek cywilizacji muzułmańskiej w Najprostszej drodze do poznania sytuacji w królestwach Ḥayr ad-Dīna at-Tūnusiego*, „Studia historyczne” 2015, Jhg. LVIII, H. 2 (230), S. 147–168.

<sup>9</sup> Ḥayr ad-Dīn At-Tūnusī, *Aqam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik*, Tunus 2000, S. 93–208.

<sup>10</sup> *Ibid.*, S. 219–809.

<sup>11</sup> *Ibid.*, S. 813–909.

<sup>12</sup> Einen unbestrittenen Einfluss auf die Entstehung und Gestalt des „Sichersten Pfades... hatte – neben Erfahrungen und Beobachtungen, die während zahlreicher Reisen Ḥayr ad-Dīns nach Europa erworben wurden – das umfangreiche Wissen, das er dank reichen Bibliothekssammlungen des Bei-Schlusses erworben konnte, darin dank der Lektüre von historischen Büchern, beginnen mit *Murūḡ ad-dahab wa-ma'ādin al-ḡawāḥir* von Al-Mas'ūdī (10. Jh.), über *Al-Kāmil fī at-tārīḥ* von Ibn al-Aṭīr (12.–13. Jh.), bis *Tārīḥ al-umam wa-al-mulūk* von Aṭ-Ṭabarī,

geteilt: *Reformen (At-Tanzīmāt)*<sup>13</sup>, *Europäische Zivilisation (At-Tamaddun al-ūrubbāwī)*<sup>14</sup> und *Zusammenfassung der Entdeckungen und Erfindungen (Talḥiṣ al-muktaṣafāt wa-al-muḥtara'āt)*<sup>15</sup>.

Das zweite Kapitel mit dem Titel *Geschichte (At-Tārīḥ)*, das umfangsreichste in dem Werk *Der sicherste Pfad...*, besteht aus zwei Bänden, wovon der erste 20 Unterkapitel mit den Beschreibungen des Osmanischen Reiches und der europäischen Königreiche enthält, die der Autor persönlich während der Reisen in diplomatischen Missionen (1853–1867) besucht hat. Die Charakteristik dieser Länder, die ihre Geschichte mit Berücksichtigung der einzelnen Herrscher, der politischen und Verwaltungssysteme, wirtschaftliche Entwicklung, das Schulwesen und Bildung umfasst, weist folgende Reihenfolge auf: Türkei, Frankreich, England, Österreich, Russland, Preußen, Deutscher Bund, Italien, Spanien, Schweden und Norwegen, die Niederlanden, Dänemark, Bayern, Belgien, Portugal, die Schweiz, Kirchenstaat, Königreich Württemberg, Großherzogtum Baden, Griechenland. Der zweite Band der *Geschichte* umfasst sechs Unterkapitel mit Beschreibungen der Kontinente: Europa, Asien, Afrika, Amerika, Australien und Ozeanien, in denen Informationen vom erdkundlich-naturwissenschaftlichem Charakter enthalten sind<sup>16</sup>.

Das dritte Kapitel, das das Werk abschließt, ist eine Sammlung von viele Lobesworte und Würdigungen enthaltenden Rezensionen von der Feder der herausragenden Persönlichkeiten, die die wissenschaftlichen und politischen Kreise Tunesiens vertreten. Fast alle unter den 24 Rezensenten haben die Az-Zaytūna Universität beendet, und

---

und auch viele andere Werke zu diesem Themenbereich, in denen er neben historischen Ereignissen auch kausale Zusammenhänge und zahlreiche historische Kommentare vorfand. Mit großer Bewunderung betrachtete er von Ibn Ḥaldūn (1332–1406), wovon die Konstruktion des Werkes *Aqwam al-masālik fī ma'rifat ahwāl al-mamālik* sowohl hinsichtlich des Inhalts, als auch der Form deutlich zeugt, nämlich in Nachahmung des Vorgängers platzierte er darin *Prolegomena (Al-Muqaddima)* und *Geschichte (At-Tārīḥ)*, mit dem Unterschied, dass sie bei ihm die Geschichte der europäischen Länder umfasst, dagegen bei Ibn Ḥaldūn – die muslimische Geschichte. In der Biografie der beiden Autoren kann man ebenfalls viele Ähnlichkeiten erblicken, beginnend mit der Tatsache, dass beide Tunesier waren, bis zu der Tatsache, dass beide ihre Werke nach dem Rückzug aus dem politischen Leben geschrieben haben, und sie den Fragen der Sanation des Reiches gewidmet haben. Nach Albert Hourani war der *Sicherste Pfad...* ein Versuch der Wiederholung durch Ḥayr ad-Dīn der Errungenschaften des Vorgängers, siehe: Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, s. 88.

<sup>13</sup> At-Tūnusī, *Aqwam al-masālik*, S. 93–158.

<sup>14</sup> *Ibid.*, S. 159–174.

<sup>15</sup> *Ibid.*, S. 175–208.

<sup>16</sup> Wegen des Inhalts und des Titels, der von der Arbeit Al-Bakrī (11. Jh.) – *Kitāb al-mamālik wa-al-masālik* (Das Buch der Königreiche und der Straßen) entlehnt wurde, und der Themen der beschreibenden Erdkunde suggeriert, haben die Historiker zunächst *Den sichersten Pfad...* Reisebüchern zugeordnet. Die literarische Gattung mit dem Namen *al-masālik wa-al-mamālik* („Straßen und Königreiche“) ist eine der Strömungen der arabischen erdkundlichen Literatur, die sich seit dem 9. Jh. entwickelt hat. Seine Vertreter waren u.a.: Al-Ya'qūbī (verst. 891) – Autor von *Kitāb al-buldān*, Ibn Ḥawqal (verst. 973) – Autor von *Kitāb al-masālik wa-al-mamālik*, Al-Bakrī (verst. 1094) – Autor von *Kitāb al-masālik wa-al-mamālik* und Al-Idrīsī (verst. 1251) – Autor von *Kitāb Ruḡar*. Khaldun S. Al-Husry im Buch unter dem Titel *Three Reformers* schlägt vor „*Den sichersten Pfad...*“ vergleichenden Werken aus dem Bereich der Machtssysteme zuzuordnen, im Hinblick darauf, dass es Besprechung der Verfassung, der Regierungsformen und Tätigkeit der politischen Institutionen des Osmanischen Imperiums und neunzehn Staaten des damaligen Europas enthält. Khaldun S. Al-Husry, *Three Reformers*, Khayats, Beirut 1966, S. 36.

ein Drittel davon machten *al-‘ulamā*<sup>17</sup> aus: Sālim Bū Hāğib<sup>18</sup>, Muḥammad Bayram<sup>19</sup>, Aḥmad Kurayyim<sup>20</sup>, Aḥmad al-Wartatānī<sup>21</sup>, Aḥmad Ğamāl ad-Dīn<sup>22</sup>, Aḥmad Ibn al-Ḥūğā<sup>23</sup>, Muḥammad aš-Šarīf<sup>24</sup>.

Was wichtig ist, kann *Prolegomena* als selbstständiges Werk betrachtet werden, unabhängig vom verbleibenden Teil des *Sichersten Pfades...*, was zahlreiche Abdrucke in den arabischen und muslimischen Ländern bestätigen, wo *Al-Muqaddima* als eine getrennte Ausgabe erschienen ist<sup>25</sup>, und zur Inspiration und zum Analysegegenstand der Intellektuellen, Wissenschaftler und Politiker geworden ist. Sehr hoch haben das Werk

<sup>17</sup> Die meisten tunesischen muslimischen Gelehrten unterstützten die reformatorischen Bestrebungen Ḥayr ad-Dīns nicht. Unter seinen Mitarbeitern fand sich eine kleine Gruppe der Vertreter der beiden Rechtsschulen, die in Tunesien vertreten sind, der malikitischen und hanafitischen, und die aktivsten von ihnen waren: Sālim Bū Hāğib, Muḥammad Bayram, Aḥmad Kurayyim, Aḥmad al-Wartatānī, Aḥmad Ibn al-Ḥūğā.

<sup>18</sup> Sālim Bū Hāğib (1828–1925) – studierte an der Az-Zaytūna Universität und verkehrte in den Kreisen der größten Wissenschaftler und Politiker seiner Epoche, darin mit Bayram IV. und Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī, beteiligte sich an der Herausgabe von *Aqḡam al-masālik fi ma‘rifat aḥwāl al-mamālik*, 1861 Mitglied des Obersten Rates, 1871 reiste er mit Ḥayr ad-Dīn nach Istanbul, um ein Dekret zu erwirken, das Beziehungen zum Osmanischen Reich festigte, 1879 besuchte er Paris, in den Jahren 1848–1912 las er an der Az-Zaytūna Universität. Er führte eine aktive reformatorische Tätigkeit, hatte Kontakt mit Muḥammad ‘Abduh während seiner Visite in Tunesien 1884 und 1903, in den Jahren 1888–1912 Redaktionsmitglied der Zeitung „Al-Ḥāğira“ („Aktualitäten“).

<sup>19</sup> Muḥammad Bayram (1840–1889) – studierte an der Az-Zaytūna Universität, nahm aktiv an der politischen und reformatorischen Tätigkeit in der Kooperation mit Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī teil, leitete die Zeitschrift „Ar-Rā‘id at-Tūnusī“, reiste viel, insbesondere seit 1878, Autor des Werkes *Šafwat al-i‘tibār*, zu seinem Lebensende ließ er sich in Ägypten nieder, wo er seit 1884 die Zeitschrift „Al-I‘lām“ („Nachrichten“) herausgab.

<sup>20</sup> Aḥmad Kurayyim (1826–1897) – Theologe der hanafitischen Schule, studierte seit 1848 an der Az-Zaytūna Universität, 1863 optierte er für die hanafitische Strömung, seit 1895 Scheich der hanafitischen Schule, aktiver Teilnehmer der reformatorischen Bewegung. Autor einer Poesiesammlung *As-Siḡr al-ḡalāl*, und auch einer Sammlung von Predigten, Traktaten und literarischen Arbeiten, die den Fragen des islamischen Rechts gewidmet waren.

<sup>21</sup> Aḥmad al-Wartatānī (verst. 1885) – übte die Aufsicht über Bildung der Töchter des Premierministers Muṣṭafā Ḥazna Dār, war Dozent der höchsten Klasse, wurde zur rechten Hand von Muḥammad Bayram V. in der Zeit, als Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī das Amt des Premierministers übernahm (*wazīr akbar*), nach seiner Ausreise aus Tunesien übernahm er seine leitende Funktionen in *waqf* und der Zeitschrift „Ar-Rā‘id at-Tūnusī“.

<sup>22</sup> Aḥmad Ğamāl ad-Dīn (1846–1924) – in der koranischen Schule genoss er Grundschulausbildung im Lesen, Schreiben und Rezitieren des *Korans*, studierte an der Az-Zaytūna Universität, später wurde zu einem ihrer Dozenten, Berater des Sultans ‘Abd al-Ḥamīd II, Gegner und Widersacher Rašīd Riḡās.

<sup>23</sup> Aḥmad Ibn al-Ḥūğā (1830–1896) – hanafitischer Scheich, einer der größten Lehrer seiner Epoche und der berühmteste Anhänger Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusīs. Er studierte an der Az-Zaytūna Universität, war einer der Autoren des postulierten Reformprogramms der Hochschule und einer der Begründer von Al-Ma‘had aš-Šādiqī, die 1875 gegründet wurde. Autor zahlreicher Gedichte, wovon er einen Teil in der Zeitschrift „Ar-Rā‘id at-Tūnusī“ veröffentlicht hat, sowie Traktate und Abhandlungen über Themen des islamischen Rechts und Religion.

<sup>24</sup> Muḥammad Ibn Muḥammad aš-Šarīf (gest. 1889) – einer der hervorragendsten tunesischen Befehlshaber, er bekleidete den Posten *naqīb al-išrāf*.

<sup>25</sup> In die europäischen Sprachen wurde *Al-Muqaddima* zwei Mal übersetzt: *Réformes nécessaires aux états musulmans* (Paris 1868) und *Necessary Reforms of the musliman states. Essay which forms the first part of the political and statistical work entitled The Surest Path to Knowledge regarding the Condition of Countries* (Athen 1874). Die Übersetzung des Werkes in die polnische Sprache besorgte die Verfasserin des vorliegenden Beitrags (in Vorbereitung zum Druck).

hervorragende muslimische Reformatoren, der Ägypter Rifā'a aṭ-Taḥṭāwī<sup>26</sup> und der Syrer 'Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī<sup>27</sup> geschätzt. Der zuletztgenannte hat At-Tūnusi als einen der wenigen zeitgenössischen, arabischen, gesellschaftspolitischen Schriftstellern anerkannt, die beachtungswürdig sind.

### Die Notwendigkeit der Nachahmung des Westens

Die von At-Tūnusi durchgeführte Analyse der europäischen und islamischen Zivilisation sollte als Ausgangspunkt des grundlegenden Elements seiner reformatorischen Konzeption dienen, und zwar der Adaptation fremder Muster für die Welt des Islams, ohne das überkommene System von Werten und Normen anzutasten, was eine Grundlage zur Modernisierung dieser Welt dienen sollte, zur ihrer Angleichung an neue Umstände und Erhebung aus dem Niedergang zur Entwicklung und zum Fortschritt in allen Lebensbereichen. Die von ihm postulierten Reformen konzentrierten sich auf eine wichtige Frage, und zwar die Notwendigkeit der Nachahmung des Westens (*al-iqtibās 'an al-Ġarb*), der sich auf der Spitze der zivilisatorischen Entwicklung befindet, durch die arabisch-islamische Welt, die auf diesem Weg zurückgeblieben ist, und auf die Frage, die eine direkte Ableitung dieser Frage ist, d.h. Legitimierung dieser Nachahmung und deren Bestätigung durch das islamische Recht (*aš-šarī'a al-islāmiyya*). Diese Reformen sollten auf der Belebung solcher islamischen Werte, wie Konsultation (*aš-šūrā*), Freiheit (*al-ḥurriyya*) und Gerechtigkeit (*al-'adl*) und der Sanierung des Machtsystems beruhen, das sich – infolge der Abweichung vom islamischen Recht – in eine despotische, absolute Macht verwandelt hat (*al-ḥukm al-muṭlaq al-istibdādī*), und dies hat die arabisch-islamische Welt zur Krise und zum Untergang geführt. Seine Postulate richtete er vor allem an Führer der arabisch-islamischen Völker, insbesondere an „Menschen der Religion“ (*riġāl ad-dīn*), die mit „Menschen der Politik“ (*riġāl as-siyāsa*) an der Begründung der absoluten Macht (*al-ḥukm al-muṭlaq*) beteiligt waren, und auch an Europa, das die Bereitschaft der arabisch-islamischen Welt zur Durchführung von Reformen und Erneuerung anzweifelte. Sein Werk sollte eine Entgegnung auf Zweifel des Westens und ein Argument sein, das

<sup>26</sup> Rifā'a aṭ-Taḥṭāwī (1801–1873) – genannt Schöpfer des ägyptischen Modernismus, postulierte die Notwendigkeit der Einführung von sozialen, wirtschaftlichen und politischen Reformen, sowie die Reinterpretation von *šarī'a* für die Belange der modernen islamischen Welt. Er entwickelte eine Konzeption des Patriotismus (*ḥubb al-waṭan*) und Theorie der kulturellen Vererbung und Wiedergewinnung, wonach der einst rückschrittliche Westen sich dank dem Wissen zivilisiert hat, das er von Arabern übernommen hat, und dieses Wissen sollte nun der Erneuerung der islamischen Welt dienen. Er war Autor von *Taḥlīs al-ibriz fi taḥlīs bariz*. Siehe: Janusz Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Dialog, Warszawa 2007, S. 433–434; Hassan Ali Jamsheer, *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*, Dialog, Warszawa 2009, S. 89–110; Hassan Ali Jamsheer, *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Ibidem, Łódź 2008, S. 13–36.

<sup>27</sup> 'Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī (1855–1902) – syrischer Denker, entwickelte Konzeptionen des arabischen Nationalismus und des Panarabismus. Seine Hauptwerke: *Ṭabā'i' al-istibdād wa-mašāri' al-isti'bād* und *Umm al-Qurā*. Siehe: Danecki, *Podstawowe wiadomości*, S. 452–453; Jamsheer, *Historia powstania*, S. 134–152; Jamsheer, *Reforma władzy*, S. 67–88.

Vorbereitung und Entschlossenheit der Araber bestätigte, den Weg des Fortschritts zu beschreiten, daraus resultierte die Sorge des Autors für Übersetzungen des *Sichersten Pfades*... in die französische und englische Sprache.

### Legitimierung der Nachahmung des Westens

Im Zusammenhang damit, dass Ḥayr ad-Dīn vollkommen überzeugt war, dass sowohl Vorrangstellung Europas, als auch Rückständigkeit der Muslime eine unstrittige Tatsache seien und keiner zusätzlichen Beweise bedürfen, hat er sich im Werk *Aqṭaw al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik* vorgenommen, eine Analyse der Ursachen des westlichen Fortschritts in Anlehnung an europäische Vorlagen (Länder, die er beschrieben hat) durchzuführen, indem er dieser Beschreibung die *Prolegomena* vorangestellt hat. Nach ihm konnte die Wiedererlangung der Macht und des Reichtums durch die islamischen Welt nur und ausschließlich über Adaptation der europäischen Praktiken und politischen Institutionen erfolgen, denn sie liegen ja dem jetzigen Entwicklungsgrad der Länder des Westens zugrunde. Deswegen leitete er *Al-Muqaddima* mit dem Unterkapitel mit dem Postulat der Adaptation der europäischen Kultur ein, wobei als Ausgangspunkt seines reformatorischen Gedankens dienten: Vergleich, Dialog und Aufgeschlossenheit, und schloß er es mit zwei wichtigen Unterkapiteln ab: *Europäische Zivilisation* und *Zusammenfassung der europäischen Entdeckungen und Erfindungen*, um dem Leser das Bild dieser Zivilisation unter Berücksichtigung deren Errungenschaften im Bereich der Technik, Wirtschaft, Politik und Gesellschaft näher zu bringen.

Die von ihm postulierte Art der Sanierung der muslimischen Welt stieß jedoch auf Widerstand vieler Muslime, darin der eine wichtige Rolle spielenden *riḡāl as-siyāsa* und *riḡāl ad-dīn*. Daher sollte der erste und geradezu wichtigste Zug die Überzeugung dieser Gruppen sein, und mit ihnen des verbleibenden Teils der *al-umma* von der Notwendigkeit der Einführung von Veränderungen nach dem europäischen Vorbild. Solch eben ein Ziel stellte sich der Autor des *Sichersten Pfades*...: „Der wichtigste Nutzen, der das Ziel dieses Werkes ist, ist die Aufmerksamkeit der *al-'ulamā'* auf Maßstäbe zu richten, die bestimmen, was vom zeitgenössischen Wissen zu beachten ist, und jene unter den Politikern, Eliten und Allgemeinheit wachzurütteln, die durch Ignoranz gekennzeichnet sind, indem man sie an ihre Pflichten erinnert, die sie sich und der *al-umma* gegenüber haben“.<sup>28</sup>

Das grundlegende Element in den Betrachtungen Ḥayr ad-Dīns ist die Zivilisation (*at-tamaddun*), die von ihm als „Klugheit, welche die Waffe eines Gläubigen ist, er soll sie dort aufheben, wo er sie findet“ (*Al-Ḥikma dāllat al-mu'min ya'ḥduhā ḥaytu waḡadahā*)<sup>29</sup> anerkannt wurde, und besonders verpflichtet sind dazu „Menschen der Politik“ und „Menschen der Religion“, deswegen sollte sich die Begründung jener Notwendigkeit auf rationale (*al-ḥuḡaḡ al-'aqliyya*) und historische (*al-ḥuḡaḡ an-naqliyya*) Argumente stützen.

<sup>28</sup> At-Tūnusī, *Aqṭaw al-masālik*, S. 96.

<sup>29</sup> *Ibid.*, S. 99.

Wie er sagt: „Um an Methoden zu erinnern, die europäische Königreiche zu ihrer Macht und Herrschaft verholfen haben, sind daraus solche auszuwählen, die unserer Situation entsprechen würden, sowie uns hilfreich und mit dem Text der *aš-šarī'a* vereinbar wären. Vielleicht gelingt es uns, das wiederzugewinnen, was uns aus den Händen weggenommen wurde, und Verschwendung abzuschaffen. Wir werden nicht imstande sein genau zu bestimmen, was für uns gut ist, wenn wir den nicht kennenlernen, der nicht einer von uns ist, insbesondere, wenn er uns eingekreist hat und sich gleich neben uns breit macht“.<sup>30</sup>

Ḥayr ad-Dīn hört nicht auf, die Muslime vor der Abneigung gegen die Nachahmung des Westens zu warnen, deswegen macht er zu einer der Hauptaufgaben seines Werkes: „Die Warnung jener Muslime, die bei den anderen die lobenswerten Sachen geringschätzen, welche aber im Einklang mit unserem Recht stehen, denn in ihren Köpfen hat sich die Überzeugung eingepägt, dass man alle nichtmuslimischen Grundsätze und jegliche nichtmuslimische Vorgehensweise meiden soll.“<sup>31</sup>

Er führt hier somit ein rationales Argument (*al-ḥuġġa al-'aqliyya*) zur Unterstützung dieser Feststellung und der Denkweise an, die er als falsch ansieht: „Und wenn die Generation unser rechtmäßigen Vorfahren das Wissen, darin Logik von anderen geschöpft und Übersetzungen aus dem Griechischen gemacht hat, sobald sie nur Vorteile darin erblickt hat, was bewirkte, dass Al-Ġazālī gesagt hat: „Man darf dem Wissen desjenigen nicht trauen, der Logik nicht kennt“, dann welche Gegenanzeigen haben wir heute, um aus dem Teil ihres Wissens nicht zu schöpfen, die, wie wir selbst bemerken, sehr brauchen, um das abzulehnen, was uns schadet, und dies zu übernehmen, was uns Nutzen bringt?“<sup>32</sup>

Sodann führt er ein historisches Argument an (*al-ḥuġġa an-naqliyya*): „Als Salmān al-Fārisī<sup>33</sup> – Gott sei mit ihm zufrieden – dem Propheten – Friede sei mit ihm – den Rat erteilte, indem er sagte, dass der Brauch der Perser ist, Städte mit einem Graben zu umgeben, wenn sie vom Feind eingekreist sind und einen Angriff befürchten, hat er den Rat befolgt und einen Graben um Medina während der Schlacht Al-Aḥzāb ziehen lassen<sup>34</sup>. Ja mehr noch, er hat selbst daran gearbeitet, um die Muslime zu ermuntern. Unser Herr 'Alī – gelobt sei sein Name – sagte: „Betrachte nicht den, der das gesagt hat, sondern das, was er gesagt hat“ (*Lā tanzur ilā man qāla wa-unzur ilā mā qāla*).<sup>35</sup>

In der Meinung Ḥayr ad-Dīns mieden die unbesonnenen Muslime europäische Praktiken und politische Institutionen, obwohl sie nicht im Widerspruch zu der *aš-šarī'a* standen, nur deswegen, weil sie voll überzeugt waren, dass alles abzulehnen ist, was von Nicht-Muslimen stammt. Unterdessen, findet solch eine Haltung keine Begründung, insbesondere,

<sup>30</sup> Ibid., S. 97.

<sup>31</sup> Ibid., S. 98–99.

<sup>32</sup> Ibid., S. 100.

<sup>33</sup> Salmān al-Fārisī (gest. 656) – Sklave, Christ, dann Muslim, wurde nach der Erlangung der Freiheit Mitglied „des Hauses des Propheten“, ging in die Geschichte ein dank seinem Vorschlag Medina mit einer für die Perser charakteristischen Befestigung durch Aushebung des Grabens zu schützen, was bewirkte, dass die Stadt den Angriff der Mekkaner abgewehrt hat.

<sup>34</sup> Dieses Ereignis fand 627 statt und ging in Geschichte unter dem Namen *die Grabenschlacht* ein.

<sup>35</sup> At-Tūnūsī, *Aqḥam al-masālik*, S. 99.



als dass jene Praktiken und Institutionen nicht nur mit dem Text des islamischen Rechts nicht übereinstimmen, sondern geradezu ihre Wurzeln darin haben, sie wurden nämlich von Muslimen selbst praktiziert: „Wenn ein Ding von Fremden stammte, aber laut Beweisen richtig war, insbesondere, dass sie einst uns gehörte und uns weggenommen wurde, besteht kein Grund, sie abzulehnen und geringzuschätzen. Ganz im Gegenteil – man soll bestrebt sein sie wiederzugewinnen und anzuwenden.“<sup>36</sup>

Ein Argument, das die Notwendigkeit der Nachahmung des Westens bestätigt, ist die Übernahme durch Europäer fremder Muster, die sie als richtig erachtet haben, was dann eine Antriebskraft deren Entwicklung und des Fortschritts war: „Für Gläubiger gibt es kein Problem der Nachahmung der im Glauben Irrenden in dem, was von Maßnahmen, die mit weltlichen Dingen verbunden sind, lobenswert ist. So gehen die Europäer vor. Sie ahmten das nach, was sie bei den anderen gut fanden, bis sie ihre Unabhängigkeit erreicht haben.“<sup>37</sup>

Ḥayr ad-Dīn ruft also die Muslime auf, religiöse Hindernisse zu überwinden und dazu, was wir heute „Offenheit“ (*at-tafattuḥ*) nennen: „Die Aufgabe eines aufmerksamen Beobachters ist, die Wahrheit durch eingehende Analyse des Untersuchungsgegenstandes zu erkennen, unabhängig davon, ob das Worte oder Taten sind, und wenn er festgestellt hat, dass sie richtig sind, akzeptiert er sie und geht ihnen nach – ohne Rücksicht darauf, woher sie stammen.“<sup>38</sup> Er fasst es zusammen mit der Feststellung, dass dies, was richtig ist, nachahmenswert sei, denn: „Gute Werke erkennt man nicht an den, die sie vollbringen, sondern Menschen erkennt man nach deren guten Werken“ (*Fa-laysa bi-ar-riḡāl yu‘araf al-ḥaqq bal bi-al-ḥaqq tu‘araf ar-riḡāl*)<sup>39</sup>, und dazu fügt er eine Sentenz an, die in der muslimischen Tradition bekannt ist: „Die Klugheit ist Waffe des Gläubigen, er soll sie überall dort mitnehmen, wo er sie findet“ (*Al-Ḥikma dālat al-mu‘min, ya’dūḥuhā haytu waḡadahā*).<sup>40</sup>

### Umfang der Nachahmung des Westens

Der Text der *Al-Muqaddima* verweist eindeutig auf die Tatsache, dass Ḥayr ad-Dīn nicht zur Nachahmung der christlichen Religion aufruft, die eines der wichtigen Elemente der Kultur und Zivilisation des Westens ist, sondern ausschließlich dazu, was sich in ihrem Bereich von dem – wie er es nennt – „weltlichen Nutzen“ (*al-maṣāliḥ ad-dunyawiyya*) befindet. Dass er eine Stellung bezogen hat, die nicht Übervorteilung einer Religion über die andere bedeutete, hatte ein konkretes Ziel – Vertrauen und Unterstützung der Theologen und Gelehrten zu gewinnen.

<sup>36</sup> Ibid., S. 99.

<sup>37</sup> Ibid., S. 99.

<sup>38</sup> Ibid., S. 99.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid.

Er beginnt seine Überlegungen mit der Erinnerung daran, dass die europäische Gesellschaft am Anfang ihrer Geschichte keine Zivilisation gekannt hat: „Die Situation, in welcher die jetzigen europäischen Länder sind, war nicht immer so stabil. Nach dem Angriff der Barbaren vom Norden und dem Untergang des Römischen Reiches 476 befanden sie sich im Zustand einer abscheulichen Zerstörung, Aggression und Ungerechtigkeit, sahen dem Verfall entgegen, der – wie man weiß – viel schneller ist als der Fortschritt. Sie blieben gefangen in den Fesseln der Sklaverei seiner Könige und der Nachbarmächte, bis zu den Anfängen der Herrschaft Karl des Großen (768), Königs von Frankreich und der meisten europäischen Reiche, welcher Verbesserung der Lage der Untertanen anstrebte und versuchte u.a. einen Beitrag zur Entwicklung der Wissenschaft zu leisten. Nach seinem Ableben kehrte Europa in die Finsternis des Unwissens und der Ungerechtigkeit seiner Herrscher zurück.“<sup>41</sup> Zum zweiten Mal äußert er das Argument, das er mit Ibn Ḥaldūn und einem Teil der europäischen Philosophen des 18. Jh. wiederholt: „Im Zusammenhang mit der Neigung der menschlichen Natur, den Königen volle Handlungsfreiheit zu belassen, war der Ursprung der Ungerechtigkeit mit deren ganzen Ausprägung. Dies ist heute in einigen muslimischen Ländern der Fall, und passierte auch in den Königreichen Europas in der Jahrhunderten des Despotismus deren Könige, die damals nicht an das weltliche Recht gebunden waren, das ihre Pflichten gegenüber den Untertanen bestimmte. Sie waren auch an das Religionsrecht nicht gebunden, denn sie besaßen keines.“<sup>42</sup> Schließlich kommt er auf die christliche Religion zu sprechen, die die Entwicklung Europas nicht impliziert: „Und dies ist nicht der Einfluss ihrer Religionen, denn selbst wenn die christliche Religion die Regierung zur Verwirklichung der Gerechtigkeit angeregt hätte, so trotz alledem greift sie nicht in die politischen Fragen ein, denn ihre Grundlagen sind das fromme Leben und Gleichgültigkeit den Belangen der Welt gegenüber.“<sup>43</sup>

Nach Ḥayr ad-Dīn sollen also deren politische Institutionen (*at-tanzīmāt*) nachgeahmt werden: „Die Europäer haben diese Ziele erreicht und auch den Fortschritt in der Wissenschaft und Produktion dank Institutionen, die auf der politischen Gerechtigkeit basierten, und auch dank der Wirtschaftstätigkeit, dem Abbau der Bodenschätze und Kenntnissen der Landwirtschaft und des Handels. Ihre Grundlage war Sicherheit und Gerechtigkeit, die in diesen Ländern zur Selbstverständlichkeit geworden ist.“<sup>44</sup> Daher auch die Frage des Autors: „Kann man heute jene Bereitschaft erreichen, ohne Fortschritt im Bereich des Wissens und der Kenntnis von Gründen der zivilisatorischen Entwicklung, die bei den anderen zu sehen ist? Ist dieser Fortschritt möglich, ohne Reformen<sup>45</sup> der politischen Institutionen durchzuführen, die wir bei den anderen sehen, und die auf zwei Pfeilern aufgebaut sein müssen: Gerechtigkeit und Freiheit, die Grundsätze des muslimischen Rechts sind, und ohne Zweifel Grundlage der Kraft und der richtigen

---

<sup>41</sup> Ibid., S. 103–104.

<sup>42</sup> Ibid., S. 106.

<sup>43</sup> Ibid., S. 104.

<sup>44</sup> Ibid., S. 105.

<sup>45</sup> Ḥayr ad-Dīn gebraucht hier die Bezeichnung *tanzīmāt* in ihrer detaillierten Bedeutung als Reformen, die im osmanischen Reich und dessen Provinzen in den Jahren 1839–1876 durchgeführt wurden.

Funktionsweise aller Reiche ausmachen?<sup>46</sup> Die Antwort auf diese Fragen erscheint auf den nächsten Seiten der *Prolegomena*.

Wenn es um den Umfang der Nachahmung des Westens und deren Ausrichtung geht, bezeichnet *Der sicherste Pfad...* detailliert ihre Ausmaße und Gestalt – beschränkt diese Nachahmung auf die Französische Revolution, die 1789 ausgebrochen ist, und auf die industrielle Revolution, deren Entfaltung um die Mitte des 19. Jh. einsetzte und auch auf die Folgen dieser Ereignisse im ideellen und zivilisatorischen Sinne sowie, was damit einhergeht, deren Resultate im Bereich der Entwicklung und des Fortschritts. All das sind Beispiele, auf die sich Ḥayr ad-Dīn beruft, wenn er zur Nachahmung des Westens aufruft; und bei der Erläuterung der Grundsätze, von denen man sich bei der Nachahmung leiten sollte.

In den Worten At-Tūnusī bemerken wir deutlich eine Kritik der Haltung eines Teils der muslimischen Gesellschaft gegenüber den materiellen und nichtmateriellen Aspekten der europäischen Kultur, und insbesondere des Widerspruchs, den er in dieser Haltung erblickt, und zwar – Akzeptanz der einen und Verwerfung der anderen Entlehnungen aus dem Westen: „Wenn wir uns die Situation deren anschauen, die das, was in den Errungenschaften der Europäer gut ist, verneinen, werden wir feststellen, dass sie die Nachahmung dessen ablehnen, was in den politischen Institutionen und den Ergebnissen ihres Wirkens nützlich ist, und weisen das nicht zurück, was ihnen schadet. Wir sehen, wie sie beim Kauf der Bekleidung, Innenraumausstattung und anderer unerlässlichen Dinge, wie Waffen und Kriegszubehör wetteifern“.<sup>47</sup> Er erblickt darin einen Mechanismus, der zur Verarmung und Schwächung der Position der muslimischen Welt führt, infolge der fehlenden wirtschaftlichen Unabhängigkeit und der Anlehnung an die anderen bei der Beschaffung von Grundprodukten: „Hirten, Seiden- und Baumwolleproduzenten arbeiten schwer das ganze Jahr über, und das, was sie produziert haben, verkaufen sie zum niedrigen Preis an Europäer. Bald danach kaufen sie das von ihnen zurück in Form von verarbeiteten Gütern und bezahlen doppelt so viel, wie sie zunächst erhalten haben.“<sup>48</sup>

Eine besondere Gefährdung sieht Ḥayr ad-Dīn in der Abhängigkeit der arabisch-muslimischen Welt von Anderen in Fragen der Bewaffnung und des Militärwesens, was politische Schwäche und Schwierigkeiten beim Streben nach Souveränität impliziert. Hier beruft er sich zum erneuten Mal an die Worte des Propheten Muḥammad, welcher verkündete: „Wer kämpft, soll so wie der Gegner kämpfen“ (*Man qātil falyuqātil kamā yuqātil*)<sup>49</sup>, indem er damit unterstellt, dass Muslime Militärerregenschaften ihrer Feinde und Taktik, die in diesem Bereich eingesetzt wird, ausnutzen sollen. Der Autor war bestrebt, diese Feststellungen über die militärischen Inhalte hinaus zu erweitern, indem er damit die Frage der Nachahmung der politischen, wirtschaftlichen und Bildungsinstitutionen umfasste. Er überzeugte, dass der Kraft und der politischen Macht, die zur Erlangung der Unabhängigkeit und Stärke des Reiches unerlässlich sind, ein entsprechendes Wissen und Fortschritt zugrunde liegen, und diese sind wiederum vom Vorhandensein entsprechender politischer Organisationen abhängig.

<sup>46</sup> At-Tūnusī, *Aqḡam al-masālik*, S. 103.

<sup>47</sup> *Ibid.*, S. 101.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, S. 102.

## Die Art und Weise der Nachahmung des Westens

At-Tūnūsī lehnt vollkommen die „blinde“ Nachahmung (*at-taqlīd al-a'mā*) des Westens ab und kritisiert deren Anhänger, die er im osmanischen Kalifat sieht, und die „beim Kauf der Bekleidung, Innenraumausstattung und anderer unerlässlichen Dinge, wie Waffen und Kriegszubehör wetteifern“. Er verweist auf Folgen eines solchen Vorgehens: „Es ist kein Geheimnis, welche Demütigung und zivilisatorische und politische Schäden dies für die Gemeinschaft mit sich bringt. Wenn es um Demütigung geht, wird sie durch das Abhängigmachen von den Anderen im Bereich all dessen, was für die Gemeinschaft wegen ihrer Rückständigkeit im Bereich des Wissens unerlässlich ist. Dagegen wenn es um zivilisatorische Schäden geht, werden sie durch fehlende Unterstützung des heimischen Handwerks und Schaffung der Absatzmärkte hervorgerufen, die eines der wichtigen Fundamente des Handels sind. (...) Wenn es um politische Schäden geht, ist es die Abhängigkeit des Reiches von den anderen, was Mangel an Souveränität und Schwächung dessen Macht mit sich bringt.“<sup>50</sup>

Er wehrt sich entschieden gegen Bestrebungen Europas, die Zerstörung der arabisch-muslimischen Identität zum Ziel haben, darin der Gerichtsbarkeit und der Gerechtigkeit der Muslime durch Bestellung von Räten und europäischen Rechte, was die Menschen des Westens damit belegen, dass die muslimischen Gerichte nicht fähig sind, ihre Aufgaben und Zuständigkeiten zu erfüllen, wegen der fehlenden Flexibilität und Stagnation, was bewirkte, dass sie zur „Marionette“ in den Händen einer absolutistischen Macht geworden sind. „Wenn es um Bürger der europäischen Länder geht, die ihre Sachen bei Gerichten geltend machen, sollten sie keines Falls das Vertrauen in die muslimischen Richter aufgeben, unabhängig davon, ob sie Mitglieder der konfessionellen oder weltlichen Gerichte sind, denn – wie allerseits bekannt ist – haben die muslimischen Rechtsgelehrten einen umfangreichen Gerichtswissen, sowohl in grundlegenden als auch in weniger wichtigen Fragen. Es geht hier also um nichts anderes, als Bevorzugung der weltlichen Gerichte von ihnen, sie sind ja keine Muslime. Offensichtlich ist also die Unbegründetheit des Vorwurfs, der sich aus dem Unwissen der Europäer ergibt.“<sup>51</sup>

Schließlich – lehnt er voll und ganz die Meinung der Fundamentalisten, und insbesondere der *al-'ulamā'*, die sich jeglicher Öffnung auf den Westen und den Dialog damit widersetzen, und zur Rückkehr an die Wurzel aufrufen: „Ein Teil der *al-'ulamā'*, denen wegen ihrer Redlichkeit und Rechtschaffenheit Sorge um Übereinstimmung des Rechts mit Erfordernissen der Zeit anvertraut wird, also ihre Aufgabe sollte auf der Erörterung inländischer Ereignisse und Öffnung der Gemüter auf das von außen kommende Wissen beruhen, kommt deutlich ihr nicht nach. Es ist kein Geheimnis, dass dies die größte Hürde auf dem Weg zum Erwerb eines Wissens ist, die entsprechend zu berücksichtigen ist.“<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Ibid., S. 101.

<sup>51</sup> Ibid., S. 142.

<sup>52</sup> Ibid., S. 95.

Wenn es um Lösungen geht, die Ḥayr ad-Dīn anbietet, soll dies eine Nachahmung in den Grenzen des muslimischen Rechts sein: „Zwecks Erinnerung an Methoden, die europäische Königreiche zu ihrer Macht und Herrschaft verholfen haben, sind daraus solche auszuwählen, die unserer Situation entsprechen und uns behilflich sein würden und mit dem Text der *aš-šarī'a* übereinstimmen.“<sup>53</sup>

Der Umfang der Nachahmung umfasst das Wissen der Europäer (*al-ma'ārif*) und politische Institutionen (*at-tanzīmāt*), die auf der Gerechtigkeit (*al-'adl*) und Freiheit (*al-ḥurriyya*), aufbauen, und die ihrer Natur nach zum muslimischen Recht gehören, und dies führt At-Tūnusī zur Lösung dieser Frage durch Belebung der muslimischen Werte, die durch das Aufkommen der Häresie und Neuigkeiten in Vergessenheit geraten sind, darin der absolutistischen Macht (*al-ḥukm al-muṭlaq*).

Dies bewirkte, dass Bewunderung des Autors *Des sichersten Pfades...* für das europäische politische Gedankengut in Bezug auf Macht, Gesellschaft, rechtspolitische und soziale Systeme, weder einen Verzicht auf muslimische Traditionen, noch den Indifferentismus ihr gegenüber implizierte, ganz im Gegenteil, dieser Bewunderung lag die Überzeugung zugrunde, dass das gesellschaftspolitische Gedankengut des Islams von Anfang an Ideen verkündet hat, die den Kern des europäischen Aufklärungsgedankens bilden. Eben aus der muslimischen und nicht der europäischen Tradition leitet sich das Recht des Individuums auf Leben in Freiheit ab, und das Recht sie in einer freien Gesellschaft in Anspruch zu nehmen, und auch Anlehnung eines ideellen Staates und der Gesellschaft an Gerechtigkeit und Harmonie zwischen dem Herrscher und den Untertanen. Dank diesem Umstand dürfen Postulate der Modernisierung des Staates und der Gesellschaft sowie der Verpflanzung auf den arabisch-muslimischen Boden von solchen Begriffen, wie Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit oder Bürgerrechte nicht als Abweichung von der Tradition und der Grundsätze des Islams betrachtet werden, sondern – nach seiner Meinung – waren sie darin schon immer präsent, obwohl unter einem anderen Namen.

Die Beschreibungen der muslimischen und europäischen Zivilisation erlaubten ihrem Autor Überlegungen zu Ursachen der Rückständigkeit und des Niedergangs der arabisch-muslimischen Welt anzustellen, und auch zu Grundlagen der europäischen Vormachtstellung, unter Berücksichtigung der Rolle der despotischen Regierungen, der anachronistischen sozialen Strukturen, zum Fehlen eines modernen Bildungssystems, und zu anderen Fragen, doch vor allem zur Herauskristallisierung der Ideen und Vorstellungen über Relationen zwischen Tradition und Modernität, der zeitgenössischen Staats-, Gesellschafts- und politischen Ordnung. Das bewirkte, dass das Buch *Aqwam al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik*, Quintessenz des reformatorischen Gedankengutes von Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī ist, und als eines der hervorragendsten arabischen Werke des 19. Jh. im Bereich der Politik und als ein führendes Werk der arabischen Erneuerung (*An-Nahda*) angesehen wird.

<sup>53</sup> Ibid., S. 97.