

Magdalena Lewicka

Zwischen Tradition und Moderne : Europäische Vorbilder und islamische gesellschaftspolitische Tradition aufgrund des *Kitāb tahqīq al-ibrīz fī talhīq sī Bārīz* von Rifā‘a at-Tahtāwī

Acta Philologica nr 49, 359-372

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Magdalena Lewicka

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

**Zwischen Tradition und Moderne.
Europäische Vorbilder und islamische
gesellschaftspolitische Tradition aufgrund des
Kitāb tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz von Rifā'a aṭ-Ṭaḥṭāwī**

Abstract

Between tradition and modernity: European models and Islamic sociopolitical tradition in *Kitāb tahlīṣ al-ibrīz fī talhīṣ Bārīz* by Rifā'a aṭ-Ṭaḥṭāwī

Reformatory ideas of Rifā'a aṭ-Ṭaḥṭāwī inscribed into an interesting discussion which has been going on in the Arabic and Muslim world since the beginning of the 19th century. The discussion centred around very important matters concerning the political system: social and political reforms, comparison of the representative system and democracy with their antithesis, despotism. The debate searched for the ways out of stagnation and backwardness, which essentially included the reform of the educational system – an idea emphasised by all thinkers. Rifā'a aṭ-Ṭaḥṭāwī's objective was to find the answer to the basic question vexing the representatives of the Muslim world: the question about the causes of its fall and backwardness and the basis of European supremacy, considering the role of oppressive governments, anachronistic state structures, lack of modern school system, among others. The polemic crystallizes but most of all – crystallisation of the ideas and notions concerning the relationship between tradition and modernity.

Key words: Arabic and Muslim civilisation, Arabic revival, An-Nahda, Arabic literature of the 19th century, socio-political thought, Muslim reformists, Rifā'a aṭ-Ṭaḥṭāwī

Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī – Wegbereiter der Renaissance in der arabisch-islamischen Welt

Der reformatorische Gedanke Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwīs kam im 19. Jh. auf, das durch Konfrontation zwischen dem entwickelten und sich immer größere Einflüsse erobernden Westen und der in der Stagnation versunkenen und der Macht Europas erliegenden arabisch-islamischen Welt geprägt war. Die Notwendigkeit dieser Konfrontation und das tiefe Bewusstsein der Ohnmacht der islamischen Gesellschaft angesichts der Dominanz und Vorrangstellung des Westens lagen einer jeden späteren arabischen politischen Idee zugrunde und ist zur Antriebskraft der Suche nach einem Weg geworden, welcher zur Wiedererlangung der alten Macht und Kraft führen sollte, was vom Anfang an eine

besondere Rolle in der islamischen Weltanschauung gespielt habt¹. Nach solch einem Weg suchte Aṭ-Ṭaḥṭāwī², Reformator, den – ähnlich, wie andere Vertreter der arabischen Erneuerung im 19. Jh.³ – die damalige Situation seiner Heimat, Ägyptens, und der ganzen islamischen Welt zutiefst bewegte. Deswegen richtete sich sein Interesse auf Analyse der Ursachen der Rückständigkeit und der Mechanismen, die zu einer erneuten zivilisatorischen Entwicklung dieser Welt und zur Wiedererlangung eines würdigen Platzes auf der internationalen Szene führen sollten. Er war davon überzeugt, dass Entwicklung und Wohlstand Europas ihren Anfang nicht in einem philosophisch-religiösen System nehmen, sondern ausschließlich im Wissen und Rationalismus, und postulierte deswegen einerseits – sie sich zu Nutze zu machen, um die arabisch-islamische Welt aus dem Verfall und der Krise zu heben, andererseits – ihre Quelle in der Scharia (*aš-šarīʿa*) zu finden, um sie mit dem Islam und mit der herkömmlichen islamischen Theorie der Politik in Einklang zu bringen.

Sein reformatorischer Gedanke war eingebettet in einen interessanten Diskurs, der in der arabisch-islamischen Welt seit Anfang des 19. Jh. geführt wurde, und zwar einen Diskurs über sehr wichtige Fragen der politischen Ordnung, der politischen und gesellschaftlichen Reformen, einen Vergleich des demokratischen Vertretungssystems mit dessen Gegenteil – dem Despotismus, und auch über die Suche nach Auswegen aus der Stagnation und Rückständigkeit, deren unerlässliches Element die von allen Denkern hervorgehobene Reform des Bildungssystems war. Sein Ziel war, eine Antwort auf die Vertreter dieser Welt bewegende Fragen nach Ursachen dessen Niedergangs und Rückständigkeit zu liefern, sowie nach Grundlagen der europäischen Vorrangstellung, unter Berücksichtigung der Rolle despotischer Regierungen, anachronistischer gesellschaftlicher Strukturen, des Fehlens eines modernen Schulwesens und andere Fragen, aber vor allem – Formulierung von Ideen und Vorstellungen über Beziehungen zwischen Tradition und Moderne – dem gegenwärtigen staatlichen, gesellschaftlichen und politischen System.

Aṭ-Ṭaḥṭāwī war einer der ersten arabischen Denker, die mit großer Tiefgründigkeit und mit einem tiefen Bewusstsein die neuzeitliche westliche Zivilisation beobachtet

-
- 1 Die Zeiten der arabischen Erneuerung und den gesellschaftlichen und intellektuelle Hintergrund der Epoche beschreiben u.a.: ‘Abd al-Malik, *Al-Fikr al-‘arabī*; ‘Ammāra, *Mustaqbalunā*; ‘Ammāra, *Aṣ-Ṣaḥwa al-islāmiyya*; Hourani, *Arabic Thought*; Ḥūrānī, *Al-Fikr al-‘arabī*; Hourani, *Historia Arabów*; Al-Ḥuṣri, *Al-Bilād al-‘arabiyya*; Jamsheer, *Historia powstania*; Jamsheer, *Reforma władzy*; Lewicka, *Europa w arabskiej*; Lewicka, *Relacje świata*; Lewis, *Arabowie w historii*; Lewis, *Islam*; Lewis, *Muzułmański*; Mūsā, *Al-Fikr al-‘arabī*; Mūsā, *Al-Fikr as-siyāsī*; Al-Qāḍi, Ṣawwāh, *Al-Fikr al-islāhī*; Aš-Šayyāl, *Tārīḥ at-tarğama*; Šarābī, *Al-Muṭaqqafūn al-‘Arab*.
 - 2 Über das Leben und Tätigkeit des Reformators siehe: Altman, *The Political*; Abū Ḥamdān, *Rifāʿa Rāfi*; ‘Ammāra, *Al-Aʿmāl al-kāmila*; ‘Ammāra, *Rifāʿa at-Ṭaḥṭāwī*; Danecki, *Podstawowe wiadomości*; Ḥiğzālī, *Uṣūl al-fikr*; Jamsheer, *Historia powstania*; Jamsheer, *Reforma władzy*; Lewicka, *Europa w arabskiej*; Lewicka, *Rifāʿa at-Taḥṭāwī*; An-Nağğār, *Rifāʿa at-Ṭaḥṭāwī*; Aš-Šayyāl, *Rifāʿa Rāfi*.
 - 3 Ğamāl ad-Dīn al-Afğānī (1838–1897), Muḥammad ‘Abduh (1849–1905), Aḥmad Ḥān (1817–1898), Muḥammad Iqbāl (1877–1938), ‘Abd ar-Raḥmān al-Kawākibī (1855–1902), Muḥammad Rašīd Riḍā (1865–1935), Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusi (1822–1890). Über die Hauptvertreter der arabischen Erneuerung siehe: Abū Ḥamdān, *Mawsūʿat ‘aṣr*; Amīn, *Zuʿamāʾ al-islāhī*; Danecki, *Podstawowe wiadomości*; Al-Husry, *Three Reformers*; Jamsheer, *Historia powstania*; Jamsheer, *Reforma władzy*.

haben⁴, doch seine Ansichten über den Staat und die Gesellschaft waren keine einfache Widerspiegelung der im Ausland kennengelernten Ideen, auch keine Wiederholung der herkömmlichen religiösen Weltanschauung, sondern ein Versuch, einen Kompromiss zwischen den europäischen Vorbildern und der Scharia zu erarbeiten und ihn in der islamischen Tradition zu verankern, mit dem Ziel, ihn mit dem Islam und seiner gesellschaftspolitischen Theorie in Einklang zu bringen. Dieser Methode lag die Notwendigkeit zugrunde, nachzuweisen, dass erstens – dieses europäische Wissen und Wissenschaften einst der arabisch-islamischen Welt gehört haben, bevor sie vom Westen übernommen wurden, und zweitens – es gibt keinen Widerspruch zwischen dem Glauben und Modernisierung, im Gegenteil – Weiterentwicklung des Staates und der Gesellschaft gehören zu religiösen Pflichten der Machthaber, die sich um Verwirklichung des Allgemeinwohls, um Vermehrung von Gütern und Entwicklung des Öffentlichkeitsbereichs, das Walten der Gerechtigkeit und Abschaffung der Ungerechtigkeit und Unterdrückung, Sicherung von Bürgerfreiheiten, um Unterstützung der Wirtschaftstätigkeit und der gesellschaftlichen Aktivität kümmern sollen. Somit implizierte seine Bewunderung für europäische politische Ideen in Bezug auf Macht, Gesellschaft, rechtliche, politische und gesellschaftliche Systeme, keineswegs den Verzicht auf islamische Tradition oder Indifferentismus ihr gegenüber, ganz im Gegenteil – dieser Bewunderung lag die Überzeugung zugrunde, dass das gesellschaftspolitische Gedankengut Islams seit Anbeginn Ideen verkündete, die den Grundstock des europäischen Aufklärungsgedankens bildeten. Auf solch eine Art und Weise wurde die gesellschaftspolitische Doktrin dieses Denkers an Ideen der Großen Französischen Revolution angelehnt, und an den Grundsatz, dass das Volk in Genuss von Privilegien der politischen und persönlichen Freiheiten kommen sollte, dagegen Mechanismen, welche Verhältnisse zwischen der Obrigkeit und Gesellschaft regeln, auf der Achtung der Rechte beruhen sollen. Die Regierenden und Regierten (*al-ḥākīm wa-al-maḥkūm*) bedeuten für Aṭ-Ṭaḥṭāwī zwei Pfeiler des Staates, die einander komplementär sind und sich in einem Zustand der gegenseitigen Interessen befinden, also des Verhältnisses von Rechten und Pflichten der einen gegenüber den anderen: „Die Machthaber sind wie die Seele, und die Untertanen wie das Leib, und das Leib kann ohne Seele nicht existieren“ (101). Die Regierten sollen den Machthabern (*ad-dawla, al-mamlaka, al-ḥukūma, walī al-amr*) für die im Gegenzug erhaltenen Nutzen und Schutz Vertrauen schenken und gleichzeitig das Recht auf volle Freiheit (*kamāl al-ḥurriyya*) und auf Genuss der öffentlichen Nutzen (*al-manāfi' al-'umūma*) beibehalten, d.h. der nationalen Reichtümer, die unter Untertanen gerecht verteilt werden sollen (101).

Als Wegbereiter der Renaissance in der arabisch-islamischen Welt postulierte Aṭ-Ṭaḥṭāwī die Konzeption der zivilisatorischen Entwicklung (*at-tamaddun*), um anachronistische Strukturen des politischen und gesellschaftlichen Lebens zu sanieren, Lebensbedingungen und Bildung zu verbessern, und was damit einhergeht – Fortschritt und Wohlstand, und Attribute dieser Entwicklung sollten sein, Beachtung des islamischen Rechts (*aš-šarī'a*) und Übernahme der Wissenschaften und Künste vom Westen (*al-'ulūm wa-al-ma'ārif*), also dessen Weg einzuschlagen, was nur dank der Öffnung der

4 Aṭ-Ṭaḥṭāwī verweilte 5 Jahre (1826–1831) in Paris, indem er (als Imam) die ägyptische Studienmission begleitete.

islamischen Welt auf die Errungenschaften der europäischen Kultur und Zivilisation möglich sei. Diese Überzeugung bildete den Ausgangspunkt für seine Betrachtungen verschiedener Aspekte des Problemgefüges der Reform der Macht und der Gesellschaft, und diente der Schaffung von Grundpfeilern der eigenen Doktrin um der Durchführung einer politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Transformation willen, die die Entwicklung der Fähigkeiten und des Potentials der *Umma* zum Ziel hatten, und die Wiedererlangung durch die arabisch-islamische Welt eines gehörigen Platzes auf der internationalen Szene.

Was in diesem Zusammenhang wichtig ist, ist das charakteristische Merkmal Aṭ-Ṭaḥṭāwī's Verknüpfung von zwei Persönlichkeiten in einer: die des Denkers und eines tätigen Teilnehmers am gesellschaftspolitischen Leben, dank der Bekleidung einer Reihe von öffentlichen Funktionen im Bereich der Bildung, Kultur und Volksbildung: er war Dozent an der Al-Azhar, Imam des ägyptischen Heeres und Geistlicher der ägyptischen Studienmission in Paris, Übersetzer an Spezialschulen in Kairo, Direktor der Sprachschule (*Madrasat al-Asun*), Hauptredakteur der Zeitung „Al-Waqā'i' al-Miṣriyya“ („Ägyptische Ereignisse“), Übersetzer und Koordinator der Übersetzung von europäischen Werken in die arabische Sprache, Autor von Lehrbüchern, Mitglied der nacheinander folgenden Bildungsausschüsse und Ideengeber einer Reihe von erzieherisch-kulturellen Institutionen. Dieser ägyptische Reformator ist Verfasser einer Reihe von Werken und Artikeln, deren verlagsmäßige Bearbeitung Muḥammad 'Ammāra w *Al-A'māl al-kāmila li-Rifā'a aṭ-Ṭaḥṭāwī* (*Gesammelte Werke von At-Tahtawi*) übernommen hat, und welche in Beirut 1973 durch den Verlag Al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-ad-Dirāsāt wa-an-Naṣr verlegt wurden, dagegen den Ausgangspunkt für die von ihm formulierte Konzeption der Reform der Macht und Gesellschaft bildet *Kitāb taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* (*Förderung von reinem Gold oder kurze Beschreibung von Paris*)⁵.

***Kitāb taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* – das Hauptwerk der arabischen Renaissance**

Im Werk *Kitāb taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz*⁶, das bis 1850 die einzige detaillierte Beschreibung eines europäischen Landes in der arabischen Sprache war, und bis zum Ersten Weltkrieg zur Pflichtlektüre aller ägyptischen Beamten gehörte, lieferte Aṭ-Ṭaḥṭāwī eine Beschreibung der politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und Bildungsinstitutionen,

5 Das Werk wurde vom Verfasser mit zwei Titeln versehen: *Kitāb taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* (*Förderung von reinem Gold also kurze Beschreibung von Paris*) und *Ad-Dīwān an-nafīs bi-īwān Bārīs* (*Kostbarer Teppich im Pariser Salon*). Zum ersten Mal wurde es 1834 im Verlag Al-Būlāq verlegt, dann 1849, doch die nächste Ausgabe erlebte es erst 1974. In den letzten Jahren wurde es mehrmals wiederverlegt, die von der Verfasserin angeführten Zitate stammen aus dem im Verlag Dār al-Hilāl 2001 veröffentlichten Band.

6 Übersetzung in die englische Sprache: *An imam in Paris: account of a stay in France by an Egyptian cleric (1826–1831)*. Transl. Daniel Newman. London: Saqi, 2004; in die deutsche Sprache: Aṭ-Ṭaḥṭāwī in Paris: ein Dokument des arabischen Modernismus aus dem frühen 19. Jahrhundert. Übers. Karl Stowasser. Münster: Univ. Diss., 1968; in die polnische Sprache: *Wydobyć czyste gołota, czyli krótki opis Paryża*. Tłum. Magdalena Lewicka. [in Vorbereitung].

mit welchen er in Paris in Berührung kam, und die er als mustergültig und würdig betrachtete, in seine Heimat übertragen zu werden, indem er sich dabei auf Hadithe berief „Sucht das Wissen, sei es auch in China“ (18) und „Klugheit ist eine Waffe des Gläubigen, sucht sie überall, auch unter den Ungläubigen“ (18), und das Ganze stand unter dem arabischen Motto: „Der Vorrang gebührt dem, der vorausgeht“ (16). Der Ägypter hatte nämlich keine Zweifel daran, dass „das Wissen das höchste Gut, das Wichtigste von den wichtigen Sachen sei, und derjenige, der es besitze, ernte seine Früchte sowohl im Diesseits, als auch im Jenseits“ (10) und war voll davon überzeugt, dass sein Werk, in dem er eine Charakteristik „der Wissenschaften und Künste geliefert hat, indem er sie so beschrieben hat, wie dies die Europäer tun, und indem er das skizzierte, was sie davon halten und wie sie sie schaffen“, „die Gesellschaft in allen islamischen Ländern aus dem Tiefschlaf erwecken“ wird (12).

Das aus sechs umfangreichen Kapiteln bestehende Buch wird mit einer *Einführung* (*Al-Muqaddima*)⁷ eröffnet, in dem der Autor nach Erläuterung der Beweggründe der Reise nach Frankreich und nach Bestätigung der Notwendigkeit, das Wissen zu erwerben, und sich mit Wissenschaft, Kunst, Handwerk und Produktion vertraut zu machen, eine Charakteristik dieses Landes vor dem Hintergrund anderer europäischer Ländern liefert, und auch der Merkmale, die seine Einwohner auszeichnen, und die der Wahl Frankreichs als Ziellandes für ägyptische Stipendiaten zugrunde lagen, die dort nach guter Bildung und entsprechenden zivilisatorischen Vorbildern suchten. Wie in den ersten Versen des Hauptteils dieses Bandes, die gleich nach der *Einleitung* erscheinen, formuliert wurde; wird in *Kitāb taḥlīs al-ibriz fī talḥīs Bārīz* von

einer Reise von Ägypten nach Paris die Rede sein, und vom Ungewöhnlichen, das uns vergönnt war, während dieser Reise zu sehen, vom Aufenthalt in dieser Stadt, welche aller Arten der Wissenschaften und Künste voll ist, und einer bewunderungswerten Gerechtigkeit und eines ungeheuer rechtmäßigen Vorgehens, die es verdient haben, zu Fragen der ersten Kategorie in der Welt des Islams und in den Ländern zu werden, in denen die Scharia des Propheten, Friede sei mit Ihm, herrscht. Und dies ist eben jenes Ziel, das in den einzelnen in Unterabschnitte gegliederten Kapiteln enthalten ist. (33)

Das erste Kapitel, *Darüber, was sich von der Ausreise aus Ägypten bis zum Zeitpunkt des Eintreffens in Marseille zugetragen hat* (34–46), das aus vier Unterabschnitten besteht⁸, widmet Aṭ-Ṭaḥṭawī Alexandria, das zweite: *Darüber, was sich seit dem Aufbruch nach*

7 *Kitāb taḥlīs al-ibriz fī talḥīs Bārīz*, (13–33). Die Einleitung besteht aus 4 Kapiteln, die mit entsprechenden Titeln versehen sind: *Kapitel eins – Darüber, was mir als Beweggrund meiner Reise in dieses Land [Frankreich – M.L.], in der Welt der Andersgläubigen erscheint, die so weit von uns, und so teuer ist, wegen der übermäßig hohen Preise daselbst* (14–19), *Kapitel zwei – Verbunden mit erwünschten Wissenschaften und Künsten* (20–21), *Kapitel drei – Über die Situation der fremden Länder im Vergleich mit anderen Ländern, über die Überlegenheit der französischen Nation über andere Gesellschaften dieser Länder, über ihre Bestellung durch unsere Vorgesetzten als Ziel unserer Reise innerhalb der fremdländischen Königreiche* (22–31), *Kapitel vier – Über Solche, die an der Spitze unserer Expedition standen* (32–33).

8 *Kapitel eins – Über Ausreise aus Ägypten bis zum Einlaufen im Hafen von Alexandria* (35), *Kapitel zwei – In aller Kürze über die mit dieser Stadt verbundenen Informationen, die aus arabischen und französischen Werken entnommen wurden, und darüber, welche davon uns als richtig erscheinen*

Marseille bis zur Ankunft in Paris zugetragen hat (47–56), das lediglich zwei Unterkapitel⁹ umfasst – *Marseille*, im dritten dagegen: *Über die Ankunft in Paris und darüber, was uns vergönnt war, dort zu sehen und zu erfahren* (S. 57–198), gegliedert in dreizehn Teile¹⁰, geht er zur detaillierten Beschreibung Frankreichs und Paris über, beginnend mit der geographischen Lage, mit Bodenschätzen und mit der Charakteristik der Region und des Landes, über Präsentation der gesellschaftlichen und sozialen Fragen, welche Bedingungen und das Lebensniveau umfassen, die Art sich zu kleiden, und die freie Zeit zu verbringen, Esssitten, konfessionelle Situation, Gesundheitsfürsorge, und besonderes Interesse, welches den medizinischen Wissenschaften, und darüber hinaus Wohlfahrtseinrichtungen, dem Fortschritt und Errungenschaften im Bereich der Wissenschaft und Kunst – bis hin zu den Fragen der Staatsverwaltung, darin über die den Franzosen zustehenden Rechte, die Art der Machtausübung durch Judikative, Legislative und Exekutive und Teilhabe der Gesellschaft am Regieren. Im vierten Kapitel (199–230), das in sechs Teile gegliedert¹¹ und mit der Überschrift versehen ist: *Über Anstrengung und Maßnahmen im Bereich der geforderten Künste, die wir aufnehmen mussten, um das Ziel zu erreichen und voraus ich Nutzen habe, über die Organisation von periodischen Arbeiten im Lesen, Schreiben und anderen Wissenschaften, über beträchtliche Kosten seitens der Vorgesetzten, über meinen Briefwechsel über Bildungsvermittlung mit gebildeten Ausländern, über Bücher, die ich in Paris gelesen habe*, beschäftigt sich der Reformator mit der Situation der ägyptischen Studenten, welche das Studium in Paris aufnehmen,

(36–38), Kapitel drei – *Über die Durchquerung eines salzigen Meeres, das mit dem Hafen in Alexandria verbunden ist* (39–41), Kapitel vier – *Über Berge, Länder und Inseln, die wir besichtigen konnten* (42–46).

- 9 Kapitel eins – *Über unseren Aufenthalt in Marseille* (48–54), Kapitel zwei – *Über die Ausreise aus Marseille bis zur Ankunft in Paris und über die Entfernung zwischen diesen zwei Städten* (55–56).
- 10 Kapitel eins – *Über die Karte Paris von Seite der geographischen Lage der Stadt, der Naturbedingungen, der charakteristischen Merkmale der Region und des Landes* (58–75), Kapitel zwei – *Über Einwohner Paris* (76–97), Kapitel drei – *Über Verwaltung des französischen Staates* (98–115), Kapitel vier – *Über Wohnsitten der Einwohner Paris und die sich daraus ergebenden Fragen* (116–123), Kapitel fünf – *Über Ernährung der Einwohner von Paris und ihre Ess- und Trink-sitten* (124–129), Kapitel sechs – *Über Kleidung der Franzosen* (130–132), Kapitel sieben – *Über die Pariser Parks* (133–141), Kapitel acht – *Über Gesundheitspolitik in Paris* (142–144), Kapitel neun – *Über medizinische Wissenschaften in Paris* (145–164), Kapitel zehn – *Über Wohlfahrt in Paris* (165–168), *Über Errungenschaften und Fertigkeiten der Einwohner Paris* (169–174), Kapitel zwölf – *Über Religion der Einwohner von Paris* (175–178), Kapitel dreizehn – *Über Fortschritte der Einwohner von Paris im Bereich der Wissenschaft, Kunst und des Handwerks, über deren Klassifizierung und die damit verbundenen Fragen* (179–198).
- 11 Kapitel eins – *Darüber, was uns am Anfang im Bereich des Schreib- und Lesesystems und in anderen Wissenschaften widerfahren ist* (202–204), Kapitel zwei – *Über Verordnungen betreffend das Verlassen der Pensionen* 205–207), Kapitel drei – *Über unseren Wunsch, Arbeit und Anstrengung aufzunehmen* (208–210), Kapitel vier – *Über meinen Briefwechsel mit französischen Gelehrten* (211–217), Kapitel fünf – *Über Bücher, die ich in Paris gelesen habe, über die Art und Weise des Prüfens, darüber, was mir Herr Ğümār darüber geschrieben hat, was er sich über die Ergebnisse der letzten Prüfung gemerkt hat* (218–224), Kapitel sechs – *Über Prüfungen, denen ich in Paris unterzogen wurde, und insbesondere über die letzte, die meiner Rückkehr nach Ägypten voranging* (225–230).

und mit Problemen, die sie während des Aufenthalts im Ausland meistern mussten, dann präsentiert er seinen Briefwechsel mit Vertretern der französischen Welt der Wissenschaft, und Werke, welche ihm vergönnt war, während der Mission kennenzulernen. Im Kapitel fünf (231–258), *Über Zwietracht in Frankreich und Absetzung des Königs vor unserer Rückkehr nach Ägypten*, das aus sieben Unterkapiteln besteht¹², bezieht er sich auf die Situation Frankreichs: Ausbruch der Julirevolution von 1830, Sturz Karls X. und Einsetzung Louis Philippe I. und gesellschaftspolitische Veränderungen, die ein Ergebnis dieser Ereignisse waren. Kapitel sechs (259–286), *Über den Abriss der Wissenschaften und Künste (wovon im Kapitel zwei der Einführung die Rede war)*, gliedert in sieben Teile¹³, widmet er ganz der Wissenschaft und Kunst, beginnend mit der von den Europäern eingeführten Klassifizierung dieser Bereiche, darin die genetische Klassifizierung der Sprachen bis zur Beschreibung der Literatur, Rhetorik, Philosophie und Arithmetik. Eine Zusammenfassung der Erwägungen über Fragen des französischen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Lebens bildet *Das Schlusswort (Al-Ḥātima)*, mit dem Titel *Über unsere Rückkehr aus Paris nach Ägypten und verschiedene andere Fragen*, das einen Versuch darstellt, Beobachtungen und Überlegungen des Autors zusammenzufassen, Frankreich, das Westen vertritt, und Ägypten als eines der Länder der islamischen Welt miteinander zu vergleichen, und schließlich – den Weg Europas einzuschlagen, was eine zivilisatorische Entwicklung dieser Welt gemäß dem arabischen Motto: „Der Vorrang gebührt dem, der vorausgeht“ möglich macht.

Eine besondere Bedeutung hatte die im Werk enthaltene Beschreibung der Staatsverwaltung und der politischen Institutionen, sowie der Umfang der Gesellschaft zustehenden Rechte im Unterkapitel *Über Verwaltung des französischen Staates* (98–115). Der ägyptische Reformator erläuterte dort die mit französischen Mustern der Machtausübung verbundenen Begriffe (98–101), hat die französische Verfassung von 1830 übersetzt

12 Kapitel eins – *Über die ersten Ereignisse, welche das Verstehen der Gehorsamsverweigerung durch Franzosen dem Herrscher gegenüber ermöglichen* (232–234), Kapitel zwei – *Über Veränderungen, die erfolgt sind, und über die dadurch bewirkte Zwietracht* (235–240), Kapitel drei – *Wie benahm sich der Herrscher in jener Zeit, über seine Zufriedenheit mit der gütlichen Einigung im Laufe der Zeit, und auch über seine Entthronung* (241–243), Kapitel vier – *Darüber, was die Unstimmigkeit der öffentlichen Meinung hervorgerufen hat und darüber, wie diese Zwietracht zur Übergabe der Königsmacht an Louis von Orléans, geführt hat* (244–249), Kapitel fünf – *Darüber, was den Ministern widerfahren ist, die die königlichen Juliordonnanzen unterschrieben haben, und die zur Ursache des Untergangs der Monarchie des ersten Königs geworden sind, der das begangen hat, was er begangen hat, über die unvorhergesehenen Folgen und über Begierde, die nicht gesiegt hat* (250–253), Kapitel sechs – *Über den Spott der Franzosen über Karl X. nach jener Unstimmigkeit und Unzufriedenheit der Franzosen aus diesem Grunde* (254–256), Kapitel sieben – *Über die Reaktion der fremden Länder auf die Kunde von der Entthronung des ersten Königs und die Übergabe der Macht an den zweiten König und deren Zufriedenheit aus diesem Grunde* (257–258).

13 Kapitel eins – *Über Klassifizierung der Wissenschaften und Künste nach Art der Fremden* (260–261), Kapitel zwei – *Über Klassifizierung der Sprachen als solche und über den Terminus französische Sprache* (262–269), Kapitel drei – *Über Schreibkunst* (270–271), Kapitel vier – *Über Rhetorik, umfassend die Redekunst, Semantik und Kunst des schönen Wortes* (272–273), Kapitel fünf – *Über Logik* (274–277), Kapitel sechs – *Über zehn Werke, die Aristoteles zugeschrieben werden* (278–280), Kapitel sieben – *Über Rechenkunst, genannt in der Sprache der Fremden Arithmetik* (281–286).

(101–109) und seine Bewunderung für diesen Akt geäußert, indem er darauf verwies, dass Franzosen durch Implementierung der Verfassungsgrundsätze das „Aufblühen ihres Landes, Entwicklung der Wissensgebiete, Kumulation von Reichtum und Ruhe der Herzen erreicht haben. Sie haben ein rationales Vorgehen im Einklang mit Grundsätzen der Gerechtigkeit (*al-‘adl*) und Rechtsstaatlichkeit (*al-inṣāf*) gewählt, und so verschwindet Ungerechtigkeit; und Gerechtigkeit wird zur Grundlage der zivilisatorischen Entwicklung (*al-umrān*)“ (100). Er hob hervor, dass der König von Frankreich keine absolute Macht innehatte, sie war nämlich durch Recht beschränkt, während die von ihm bestellte Pairskammer (Höhere Kammer) Interessen des Monarchen vertrat, und die aus den Wahlen stammende Deputiertenkammer (Zweite Kammer) vertrat die Bevölkerung des Landes, und übte somit Kontrolle über Gesetzgebung, Politik der Behörden, Einnahmen und Ausgaben des Staates aus (100). Er führt Bestimmungen der Urkunden an, die Franzosen und deren Freiheit und Gleichheit (Gleichheit vor dem Gesetz und Übernahme von staatlichen Funktionen, Rede-, Religions- und Meinungsfreiheit, Recht auf Schutz des Eigentums usw.) schützen, und andererseits – Privilegien des Herrschers – seine zentrale Stellung im Staat oder Recht auf gesetzgebende Initiative festigen (98–100).

Viel Aufmerksamkeit (Kapitel *Über Zwietracht in Frankreich und Entthronung des Königs vor unserer Rückkehr nach Ägypten*, 231–258) widmet Aṭ-Ṭaḥṭāwī den französischen politischen Ereignissen aus der Zeit direkt vor der Rückkehr des Denkers nach Ägypten, nämlich der sog. „Julirevolution“ (27. – 29. Juli 1830), die den Versuch Karls X. (1824–1830) der Rückkehr zum Absolutismus durch dessen Sturz und Übergabe der Königsmacht an Ludwig Philipp (1830–1848) vereitelte. Unter Hinweis, dass die Ereignisse „zu den Zeiten gehörten, an die sich die Franzosen positiv erinnern“ (257), erläutert er deren Ursprung: das Herauskristallisieren im Lande von zwei Optionen: die Royalisten, deren hauptsächlich aus klerikalischen Kreisen stammenden Anhänger sich für die Übertragung der Staatsbelange in die Hände des Herrschers aussprachen, ohne den Umfang seiner Berechtigungen in Frage zu stellen, und was damit einhergeht – für eine absolutistische Monarchie, und die Liberalen, die neben der Mehrheit von Bürgern eine Reihe von Philosophen, Gelehrten und Weisen vereinten, die für Anwendung des Rechts und Einschränkung der absoluten Macht des Königs, für Einführung einer konstitutionellen Monarchie oder Republik (232–234) optierten. Die „Julimonarchie“ als Periode der Umwandlungen in allen grundlegenden Bereichen des gesellschaftlichen Lebens – die Herausbildung des Parlamentarismus und der modernen politischen Parteien, die Entwicklung des modernen Kapitalismus und Veränderungen in der Wirtschaft, als auch kulturelle Verwandlungen (Romantik), und die von Ludwig XVIII. verkündete Verfassung: die französische Chartre Constitutionnelle (die in dem Werk ins Arabische übersetzt wurde) bedeutete für Aṭ-Ṭaḥṭāwī eine Bestätigung der Rechte und Pflichten der Bürger Frankreichs (112–115).

Im Interessenkreis des Denkers (109–115) befand sich auch die Frage der Freiheit oder Bürgerfreiheiten, die von ihm mit dem Terminus *al-ḥurriyyāt al-‘amma* (allgemeine Freiheiten) oder *al-ḥuqūq al-madaniyya* (Zivilrechte) umschrieben werden, die grundlegende Bedingung der Entwicklung sind (*al-umrān*). Sie enthalten – in der Fassung von Aṭ-Ṭaḥṭāwī– zwei Elemente: Gleichheit (*at-taswiya*) und Freiheit (*al-ḥurriyya*), und ein jedes davon bildet ein natürliches und unveräußerliches Recht

eines Individuums. Das erste davon bedeutet Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz, und das Fehlen von irgendwelchen Differenzen bis auf den Grad der Beachtung des Rechts und des Handelns im Einklang mit dessen Bestimmungen: „Jeder Mensch verfügt über sein Vermögen oder Rechte so, wie die anderen es tun“ (110). Das zweite – neben der Privatsphäre des Lebens eines Individuums – umfasst auch politische und religiöse Freiheiten, Äußerungs- und Eigentumsfreiheit. Wie er formuliert: „Die Freiheit bildet den eigentlichen Weg zum Glück der Bevölkerung der Länder. Freiheit, die im Herzen des Menschen seit Anbeginn geprägt ist, ist die Quelle seiner Würde. Sie bringt einen Nutzen der Heimat, den Bürgern und dem Staatsführer“ (110). Die Reform des Systems und der Gesellschaft freier Bürger soll zu einem Zustand der vollen zivilisatorischen Entwicklung (*at-tamaddun*) in Anlehnung an zwei Haltungen führen: die moralische – also die moralische Entwicklung, welche mit der Religion und der religiösen Gesetzgebung verbunden ist, die materielle – also das Erreichen des Fortschritts im Bereich der öffentlich nutzbringenden Bereichen, d.h. Landwirtschaft, Handel, Industrie (112).

Die Bewunderung für die französischen Errungenschaften und Konzepte im Bereich der Macht, der Gesellschaft, der politischen, rechtlichen und sozialen Systeme lag der Bestrebung zugrunde, sie mit der islamischen politischen Theorie durch den Nachweis zu verknüpfen, dass das gesellschaftspolitische Gedankengut des Islams schon immer Ideen enthielt, die den Kern der europäischen Aufklärungsidee ausmachten, sei es das Recht des Individuums auf Leben in der Freiheit und deren Genuss in der freien Gesellschaft, sowie Begründung einer Idealgesellschaft auf Gerechtigkeit und Freiheit:

Wer mit der Lehre über Grundlagen der islamischen Gesetzgebung zu tun hatte (*'ilm usūl al-fiqh*), musste mit Sicherheit zu denselben rationalen Schlussfolgerungen gelangen, wie sie von hervorragenden Denkern der anderen zivilisierten Völker formuliert wurden (*al-mutamaddūn*), indem sie zur Grundlage der Gesetzgebung geworden sind, welche die Basis ihrer zivilisatorischen (*al-umrān*) und politischen Entwicklung bilden – und dies geht selten über die grundlegenden Regeln eines Zweiges der islamischen Gesetzgebung (*furu' al-fiqh*) hinaus. Das, was wir bei uns als Grundlagen der Gesetzgebung bezeichnen, bezeichnen sie als eine Art natürlicher Rechte oder atavistischer Praktiken (*an-nawāmis al-fitriyya*). Sie sind Regeln des Verstandes, worauf die Völker ihre Zivilinstitutionen aufbauen. Das, was wir als Zweige der Gesetzgebung bezeichnen, bezeichnen sie als Zivilrechte oder -grundsätze, und das, was wir Gerechtigkeit oder das richtige Vorgehen nennen (*al-iḥsān*), bezeichnen sie als Freiheit und Gleichheit. (114)

So verstanden, bedeuten die Postulate der Modernisierung des Staates und der Gesellschaft sowie Anerkennung solcher Begriffe wie: Demokratie, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit, Bürgerrechte keine Abweichung von Traditionen und Grundsätzen des Islams, denn sie sind darin immanent präsent, obwohl unter anderen Namen.

Was interessant ist, obwohl Aṭ-Ṭaḥṭāwī religiöse Kreise vertrat, im Vordergrund in seinem gesellschaftspolitischen Gedankengut steht das Kriterium der Entwicklung und nicht der Religiosität. Die Forschungsmethode dieses Denkers im Bereich der Theorie der Macht und Gesellschaft ist vom Rationalismus geprägt, denn nach ihm bildet eben der Verstand die Grundlage der Handlungen des ägyptischen Staates und

der Gesellschaft. Bei der Analyse der Regierungstheorie und Praxis in Frankreich und in Ägypten verweist er auf eine grundlegende Differenz zwischen deren Begründung, die in Westeuropa einen rationalen Charakter hat, dagegen in der arabisch-islamischen Welt – einen theologischen. Unter Berücksichtigung dieser Kluft rief er seine Landsleute zur Anwendung eines rationalen Maßes *at-taḥṣīn wa-at-taqbīḥ* (Wahl zwischen dem Besseren und Schlechteren) auf.

Der Reformator war entschieden gegen eine unbeschränkte despotische Machtausübung, und an der Spitze der Staatsmacht steht – im Einklang mit seinem Gedanken – ein absoluter Herrscher mit Kompetenzen der Exekutive, die vom Erfordernis der Achtung der Rechte und des Respekts vor Menschen, die sie überwachen, beschränkt werden. Er war Anhänger einer gesetzlich beschränkten Königsgewalt, aber nicht der des osmanischen Sultans. Gleichzeitig unterstützte und billigte er das Walten von Muḥammad ‘Alī, der eine Verselbstständigung Ägyptens aus der Hohen Pforte anstrebte. In Bezug auf die Macht selbst, nannte er das Beispiel der französischen konstitutionellen Monarchie, war jedoch bemüht, die Spitze der Doktrin, die gegen herrschende Despoten gerichtet war, zu entschärfen und vor allem – sie in der islamischen Tradition einzubetten. Indem er die Ansicht zurückwies, dass der Islam keine Beschränkung der Macht der Regierenden kennt, hob er die Übereinstimmung der modernen Verfassungen mit dem Geist des Islams hervor, die Kompetenzen der Regierungen einschränken, denn das Prinzip der übergeordneten Stellung des Rechts entspricht dem grundlegenden Prinzip der islamischen Regierungen: Unterwerfung des Herrschers den Regeln der Scharia.

Aṭ-Ṭaḥṭāwī verwarf nicht die von den Denkern der Aufklärung im 19. Jh. angenommenen Grundlagen, und präzise gesagt – die Grundlagen, die für Verhältnisse zwischen der islamischen und der europäischen Zivilisation angenommen wurden, welche auf einem eigentümlichen Kompromiss beruhen, der Konzeptionen des Westens mit den durch arabisch-islamische Gesellschaft vererbten Ideen verknüpft, so dass die einen nicht im Widerspruch zu den anderen standen. Solch ein Kompromiss war nicht immer leicht und realisierbar, denn die westlichen Konzeptionen fielen hier auf einen ganz fremden Boden der arabisch-islamischen Welt, wofür der Versuch als Beispiel dienen soll, die islamische *aṣ-ṣūra* mit der Konzeption der westlichen Demokratie, oder *ahl al-ḥall wa-al-‘aqd* mit der Idee der Volksrepräsentanten zu versöhnen. Der Reformator war – ähnlich, wie andere arabische Denker des 19. Jh. – bestrebt, jene Kompromisslösungen herauszuarbeiten, d.h. die Mittel, welche den europäischen Ländern zur heutigen Kraft und Macht verholfen haben mit dem Sinn des islamischen Rechts zu versöhnen: „Ich will meine Beurteilung darüber verbreiten, wie hoch ich manche Sachen in diesen Ländern schätze [...]. Und man weiß, ich könnte nichts gut heißen, was mit dem Schariatext in Widerspruch steht“ (11).

Er war voll davon überzeugt, dass der jetzigen Kraft und der guten politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Situation Europas dessen politische Lösungen zugrunde liegen, deren grundlegende Merkmale Gerechtigkeit (*al-‘adl*) und Freiheit (*al-ḥurriyya*) sind, und die Darstellung des Bildes der westlichen Zivilisation sollte eines der Elemente seiner reformatorischen Konzeption werden, das zum nächsten Punkt weiterführt – die Adaptation fremder Muster an die arabisch-islamische Welt, ohne

dabei das herkömmliche System der Werte und Normen zu verletzen. Nur so nämlich konnte sich die Modernisierung dieser Welt vollziehen, deren Anpassung an die neuen Umstände und Herauskommen aus dem Verfall in Richtung der Entwicklung und des Fortschritts in allen Bereichen des Lebens.

Abschluss

Die Konzeptionen Aṭ-Ṭaḥṭāwīs über das Funktionieren des Staates waren nichts Neues, denn man kann darin ganz leicht eine Reihe von Bezügen auf Ideen der europäischen politischen Denker des 18. Jh. entdecken, und vor allem – auf die von Montesquieu und seine Theorie des Staatsaufbaus in Anlehnung an Gewaltenteilung und Freiheit des Individuums, deren wirkliche Widerspiegelung das dem Reformator zeitgenössische Europa war. Das Neue im Schaffen des Ägypters beruht auf der Methode, mit der er versucht hat, die entlehnten Ideen mit der herkömmlichen arabisch-islamischen politischen Theorie und Praxis zu identifizieren, und sie mit Bedingungen und Erfordernissen der Epoche in Einklang zu bringen. Er war bemüht, die Konzeptionen des Rechtsstaates in der Gesellschaft auf den islamischen Boden auf eine einfache Art und Weise zu übertragen, indem er diese Rolle der *aš-šarī'a* zugewiesen hat, Er war nämlich überzeugt, dass das islamische Recht, wenn es entsprechend interpretiert und auf die sich verändernde Wirklichkeit angewandt wird, imstande ist, den gegenwärtigen Herausforderungen gerecht zu werden. Um die Tradition mit dem zeitgenössischen europäischen politischen Gedankengut und dessen Elementen in Gestalt eines Systems der Kontrolle und Gewaltenteilung unter eine Hut zu bringen, vollzog er eine eigentümliche Umdeutung der islamischen politischen Theorie, vor allem in Bezug auf das Kalifat, was ihm erlaubt hat, die Konzeption der Konsultation und Vertretung (*aš-šūrā*), der Gerechtigkeit (*al-'adl*) und Freiheit (*al-ḥurriyya*) zu begründen.

Das Werk Aṭ-Ṭaḥṭāwīs trug bedeutend zur Vorbereitung der Gemüter und Verbreitung der Idee des modernen ägyptischen Staates und der Gesellschaft bei, es nahm Bezug auch auf andere arabische und islamische Länder. Die Erneuerung deren politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und Bildungsinstitutionen, die Aṭ-Ṭaḥṭāwī in seinen Arbeiten und in seine Wirken postulierte, um aus der von Osmanen und Mamelucken geerbten Rückständigkeit herauszukommen, kann sich nur mit Hilfe der modernen Wissenschaft und des Wissens vollziehen, und was damit einhergeht – eine Öffnung des Orients auf Errungenschaften der westlichen Kultur und Zivilisation bewirken. Diese Überzeugung bildete den Ausgangspunkt für seine Überlegungen über verschiedene Aspekte der Problematik der Macht- und Gesellschaftsreform, trug zur Schaffung von Grundpfeuern der eigenen Doktrin um des Vollzugs der politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Transformation willen bei, die Entfaltung der Möglichkeiten und des Potentials der *umma* und Wiedererlangung eines der arabisch-islamischen Welt gebührenden Platzes auf der internationalen Szene zum Ziel hatte.

Die Bedeutung des von ihm formulierten reformatorischen Planes und der Gesamtheit seines politischen Gedankengutes bewirkte, dass Rifā'a Rāfi' aṭ-Ṭaḥṭāwī den Beinamen: „Vorläufer des europäischen Modernismus“ und „Pionier der Erneuerung in

der arabisch-islamischen Welt“ erhielt, und sein *Kitāb taḥlīṣ al-ibrīz fī talḥīṣ Bārīz* wird als Hauptwerk der arabischen Renaissance angesehen.

Literatur

- ‘Abd al-Malik, Anwar. *Al-Fikr al-‘arabī fī ma ‘raka an-nahḍa*. Bayrūt: Dār al-Ādāb, 1978.
- Abū Ḥamdān, Samīr. *Mawsū‘at ‘aṣr an-nahḍa*. Bayrūt: Aš-Šarika al-‘Ālamiyya li-al-Kitāb, 1992–1994.
- Abū Ḥamdān, Samīr. *Rifā‘a Rāfi‘ at-Ṭahtāwī: Rā‘id at-taḥdīṭ al-Ūrūbī fī Miṣr*. Bayrūt: Aš-Šarika al-‘Ālamiyya li-al-Kitāb, 1992.
- Altman, Israel. *The Political Thought od Rifa‘ah Rafi‘ at-Tahtawi, a Nineteenth Century Egyptian Reformer*. Los Angeles: University of California, 1976.
- ‘Ammāra, Muḥammad. *Al-A ‘māl al-kāmila li-Rifa‘at-Ṭahtāwī*. Al-Qāhira: Dār aš-Šurūq, 2010.
- ‘Ammāra, Muḥammad. *Mustaqbalunā bayna at-taḡdīd al-islāmī wa-al-ḥadāṭa al-ḡarbiyya*. Al-Qāhira: Maktabat aš-Šurūq ad-Duwaliyya, 2003.
- ‘Ammāra, Muḥammad. *Rifā‘a at-Ṭahtāwī: Rā‘id at-tanwīr fī al-‘aṣr al-ḥadīṭ*. Al-Qāhira: Dār aš-Šurūq, 1984.
- ‘Ammāra, Muḥammad. *Aṣ-Ṣaḥwa al-islāmiyya wa-at-taḥaddā al-ḥadārī*. Bayrūt – Al-Qāhira: Dār aš-Šurūq, 1997.
- Amīn, Aḥmad. *Zu‘amā’ al-iṣlāḥ fī al-‘aṣr al-ḥadīṭ*. Al-Qāhira: Maktabat an-Nahḍa al-Miṣriyya, 1965.
- Danecki, Janusz. *Podstawowe wiadomości o islamie*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2007.
- Ḥiḡāzī, Maḥmūd. *Uṣūl al-fikr al-‘arabī al-ḥadīṭ ‘inda Aṭ-Ṭahtāwī: ma‘a an-naṣṣ al-kāmīl li-kitābihi Taḥlīṣ al-ibrīz*. Al-Qāhira: Al-Hay‘a al-Miṣriyya al-‘Āmma li-al-Kitāb, 1974.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. London: Oxford University Press, 1998.
- Hourani, Albert. *Historia Arabów*. Übers. Janusz Danecki. Gdańsk: Marabut, 2002.
- Ḥūrānī, Albirt. *Al-Fikr al-‘arabī fī ‘aṣr an-nahḍa 1798–1939*. Übers. Karīm ‘Azqūl. Bayrūt: Nawfal, 2001.
- Al-Ḥuṣri, Ḥaldūn., *Al-Bilād al-‘arabiyya wa-ad-dawla al-‘uṭmāniyya*. Bayrūt: Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn, 1960.
- Husry, Khaldun. *Three Reformers: a study in modern Arab political thought*. Beirut: Khayats 1966.
- Jamsheer, Hassan, Ali. *Historia powstania islamu jako doktryny społeczno-politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2009.
- Jamsheer, Hassan, Ali. *Reforma władzy i społeczeństwa w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*. Łódź: Wydawnictwo Ibidem 2008.
- Lewicka, Magdalena. „Between the East and the West. Aqḡam al-masālik fī ma‘rifat aḥwāl al-mamālik of Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusī (1822–1890)“. *Planeta literatur. Journal of Global Literary Studies* 1 (2014): 53–68.

- Lewicka, Magdalena. „Europa w arabskiej myśli społeczno-politycznej doby odrodzenia“. *Litteraria Copernicana* 1.13 (2014): 82–97.
- Lewicka, Magdalena. „European patterns versus Muslim political tradition in the Arab reformist ideas in the 19th century“. *Aspects of contemporary Asia: Culture, Education, Ethics*. Ed. Joanna Marszałek-Kawa. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, 2015. 39–59.
- Lewicka, Magdalena. „Kompromis pomiędzy cywilizacją islamu a cywilizacją Zachodu jako podstawa myśli reformatorskiej Chajr ad-Dina at-Tunusiego“. *Islam w Europie. Bogactwo różnorodności czy źródło konfliktów*. Red. Marta Widy-Behiesse, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog, 2012. 123–134.
- Lewicka, Magdalena. „Koncepcja wolności (ḥurriya) w Aqwam al-masālik fi ma'rifat aḥwāl al-mamālik Ḥayr ad-Dīna at-Tūnusiego“. *Orient w literaturze – Literatura w Oriencie. Między tradycją a współczesnością*. Red. Adam Bednarczyk, Magdalena Kubarek, Maciej Szatkowski. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2015.
- Lewicka, Magdalena. „Mądrość jest bronią wiernego. Aqwam al-masālik fi ma'rifat aḥwāl al-mamālik Ḥayr ad-Dīn at-Tūnusi“. *Orient w literaturze – Literatura w Oriencie. Spotkania*. Red. Adam Bednarczyk, Magdalena Kubarek, Maciej Szatkowski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2014. 179–197.
- Lewicka, Magdalena. „Relacje świata arabskiego i państw islamu z cywilizacją Zachodu w dobie odrodzenia arabskiego na podstawie Aqwam al-masālik fi ma'rifat aḥwāl al-mamālik (Najprostsza droga do poznania sytuacji w Królestwach) Ḥayr ad-Dīna at-Tūnusiego“. *Gdańskie Studia Międzynarodowe* 10. 1–2 (2012): 156–165.
- Lewicka, Magdalena. „Wizerunek cywilizacji europejskiej w Najprostszej drodze do poznania sytuacji w królestwach Hayr ad-Dina at-Tunisiego“. *Przegląd Historyczny* 3 (2013): 549–560.
- Lewicka, Magdalena. „Rifa' at-Tahtawi – między islamem a Europą“. *Muzułmanie Rzeczypospolitej* 2–3. 14–15 (2012): 18–21.
- Lewicka, Magdalena. „Wizerunek cywilizacji muzułmańskiej w Najprostszej drodze do poznania sytuacji w królestwach Ḥayr ad-Dīna at-Tūnusiego“. *Studia historyczne* 2 (2015).
- Lewicka, Magdalena. „Wzory europejskie a muzułmańska tradycja polityczna – Hayr ad-Din at-Tunisi (1822–1890)“. *Dialogi polityczne. Polityka – Filozofia – Społeczeństwo* 14 (2011): 59–80.
- Lewis, Bernard. *Arabowie w historii*. Übers. Janusz Danecki. Warszawa: PIW, 1995.
- Lewis, Bernard. *Islam in History. Ideas, People and Events in the Middle East*. Chicago: Open Court, 1993.
- Lewis, Bernard. *Muzułmański Bliski Wschód*. Übers. J. Danecki, Gdańsk: Marabut 2003.
- Madeyska, Danuta. *Historia świata arabskiego. Okres osmański 1516–1920*. Warszawa: Wydawnictwo UW, 1988.
- Mūsà, Munīr. *Al-Fikr al-'arabī fi al-'aṣr al-ḥadīth*, Bayrūt: Dār al-Ḥaḳīqa, 1973.
- Mūsà, Munīr. *Al-Fikr as-siyāsī al-'arabī fi al-'aṣr al-ḥadīth*, Ṭarābulus, Maktabat as-Sā'ih 1995.
- An-Nağğār, Ḥusayn, Fawzī. *Rifā'a at-Tahtāwī: Rā'id fikr wa-imām nahḍa*. Al-Qāhira: Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-al-Kitāb, 1987.

- Al-Qāḍī, Muḥammad. Ṣawwāh, ‘Abd Allāh, *Al-Fikr al-iṣlāhī ‘inda al-‘Arab fī ‘aṣr an-nahḍa*. Tūnis: Dār al-Ġanūb, 1992.
- Aš-Šayyāl, Ġamāl ad-Dīn. *Rifā‘a Rāfi‘ at-Taḥtāwī: 1801–1873*. Al-Qāhira: Dār al-Ma‘ārif, 1958.
- Aš-Šayyāl, Ġamāl ad-Dīn. *Tārīḥ at-tarġama wa-al-ḥaraka at-ṭaqāfiyya fī ‘aṣr Muḥammad ‘Alī*. Al-Qāhira: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1951.
- Šarābi Ḥiṣām. *Al-Muṭaqqafūn al-‘Arab wa-al-Ġarb*. Bayrūt: Dār an-Nahār li-n-Našr, 1978;
- Aṭ-Taḥtāwī, Rifā‘a, Rāfi‘. *Kitāb taḥlīṣ al-ibriz fī talḥiṣ Bāriz*. Bayrūt: Al-Mu‘assasa al-‘Arabiyya li-d-Dirāsāt wa-an-Našr, 2002.
- Aṭ-Taḥtāwī, Rifā‘a, Rāfi‘. *An imam in Paris: account of a stay in France by an Egyptian cleric (1826–1831)*. Übers. Daniel Newman. London: Saqi, 2004.
- Aṭ-Taḥtāwī, Rifā‘a, Rāfi‘. *Aṭ-Taḥtāwī in Paris: ein Dokument des arabischen Modernismus aus dem fruhen 19. Jahrhundert*. Übers. Karl Stowasser. Münster: Univ. Diss., 1968.