

# Myśl liberalna w zderzeniu z islamem

Traktat *Jek kaleme* (Jedno słowo) Mirzy<sup>1</sup>  
Jusuf-chana Mostaszara ad-Doulego

## Wstęp

Przedmiotem rozważań w niniejszym szkicu jest myśl liberalna w Iranie, czerpiąca inspiracje z dorobku intelektualnego Europy Zachodniej. Wpisywała się ona w krajobraz kulturowy, przynosząc nowe wzorce myślenia o władzy i rządzeniu państwem. Była próbą modyfikacji utrwalonego systemu norm, wartości i obyczajów w sferze państwowo-prawnej. Jako taka zalicza się do dziedziny kultury politycznej<sup>2</sup>. Zarazem jednak znacznie poza nią wykracza, proponując nowy wzorzec antropologiczny, zasadzający się na personocentryzmie<sup>3</sup>, czyli sposobie takiego postrzegania rzeczywistości, według którego człowiek jest wartością najwyższą. W konsekwencji

---

<sup>1</sup> *Mirza*, skrót od *mirzade* to tytuł książęcy oznaczający przynależność do rodu książęcego, gdy występował po imieniu, natomiast w prepozycji, przed imieniem, był przydomkiem, nadawanym dowódcom wojskowym zajmującym się finansami i sekretarzom. Tytuł *mirzy* mogli mieć także synowie głównych dowódców wojskowych i wodzów plemion i wówczas funkcjonował on jako tytuł książęcy. Por. *Mirza*, [hasło w:] Ali Akbar Dehchoda, *Loqatname-ye Dehchoda*, (Słownik Dehchody), <http://www.loghatnameh.org/dekhodaworddetail-d2b5ac02bffb44d190f53238a2a54015-fa.html> (dostęp: 18.12.2012).

<sup>2</sup> „Kultura polityczna jest to ogół postaw, wartości i wzorów zachowań dotyczących wzajemnych stosunków władzy i obywateli. Do kultury politycznej zaliczamy więc: a) wiedzę o polityce, znajomość faktów, zainteresowanie nimi; b) ocenę zjawisk politycznych, sądy wartościujące dotyczące tego, jak powinna być sprawowana władza; c) emocjonalną stronę postaw politycznych, jak na przykład miłość ojczyzny, nienawiść do wrogów; d) uznane w danym społeczeństwie wzory zachowań politycznych, które określają, jak można i jak należy postępować w życiu politycznym”. W. Markiewicz, *Kultura polityczna jako przedmiot badań naukowych*, „Kultura i Społeczeństwo” 1974, nr 4, s. 28.

<sup>3</sup> Personocentryzm to taki sposób postrzegania rzeczywistości, w którym jednostka uznawana jest za wartość nadrzędną, a wszystkie zjawiska rozpatruje przez pryzmat osobowości. A. Оболонский, *Драма российской политической истории: система против личности*, Москва 1994, s. 9.

niesie ze sobą potencjał przekształcenia relacji między człowiekiem a człowiekiem oraz człowiekiem a otaczającym go światem.

Świadomość polityczna nowoczesnej irańskiej inteligencji<sup>4</sup> kształtowała się pod przemożnym wpływem myśli zachodniej, zarówno rosyjskiej, jak i zachodnioeuropejskiej. Koncepcje prozachodniej inteligencji zderzyły się z tradycyjnymi sposobami ujmowania zjawisk w przestrzeni społeczno-politycznej, ukształtowanymi przez szyckie duchowieństwo na podstawie Koranu i szariatu<sup>5</sup>. Kontekst, a zarazem impuls dla zderzenia nowych i starych treści wkładanych w słowa *qanun* (prawo), *mellat* (lud/naród), *doulat* (państwo) stanowiła modernizacja.

## Iran w dobie modernizacji – wiek XIX

Modernizacja Iranu rozpoczęła się na początku XIX w. Wymusiły ją przegrane wojny Iranu z Rosją oraz będące ich konsekwencją traktaty pokojowe, zawarte w Gulistanie (1813 r.) i w Turkmanczaju (1828 r.). Rosnące wpływy carskiego imperium spowodowały zmobilizowanie się Wielkiej Brytanii do włączenia się w walkę o wpływy na Bliskim Wschodzie. Zmaganie się dwóch potęg kolonialnych historycy określili mianem „wielkiej gry”. Skutkowało ono rosnącą zależnością ekonomiczną i polityczną Iranu od obcych mocarstw. Sytuacja taka zdestabilizowała kraj wewnętrznie i sprowokowała niektórych szyckich duchownych, przywódców plemion oraz urzędników do działań zmierzających do zaspokojenia indywidualnych potrzeb i realizacji partykularnych interesów. Wśród działaczy społecznych i politycznych znaleźli się jednak również tacy, którzy postanowili wznieść się ponad podziały i przystąpić do urzeczywistniania tego, co postrzegali jako postęp. Ich reformy, zmierzające do wzmocnienia pozycji Iranu na arenie międzynarodowej i konsolidacji rozproszonych sił wewnątrz państwa, określamy mianem „modernizacji”.

Pierwszy etap reform miał charakter „techniczny”, a jego inicjatorami byli wysoce postawieni urzędnicy państwowi, bezpośrednio związani z dworem panującego wówczas szacha Fath Alego (1797-1834), a później jego następcy, szacha Mohammada (1834-1848). Proponowane przez nich zmiany obejmowały wojsko, administrację, finanse oraz sądownictwo. Następca tronu i namiestnik prowincji Azerbejdżan książę Abbas Mirza, wzorując się na swoim sąsiedzie, tureckim sułtanie Selimie III, zapoczątkował reformy w armii. Inny reformator, Mirza Taqi-chan Farahani Amir Kabir, był autorem zakrojonego na szeroką skalę projektu, który zawierał postula-

---

<sup>4</sup> Semantyka pojęcia *rouszanfekri* (inteligencja) nie jest jasna, badacze jednak pozostają zgodni co do tego, że fenomen ukształtowany w wieku XIX wyraźnie różni się od wcześniejszej elity intelektualnej. Por. M. Qezelsofi, *Sejr-e tarichi-je takwin-e rouszanfekri dar Iran* (Historyczny przegląd powstawania inteligencji w Iranie), [w:] i d e m, *Qarn-e rouszanfekran* (Wiek intelektualistów), Teheran 1380 (2002), s. 179.

<sup>5</sup> Por. Dż. Tabatabai, *Ta'mmoli dar bare-je Iran. Maktab-e tabriz wa mabanije taddadchahi* (Rozmyślenia na temat Iranu. Szkoła tabryska i podstawy modernizacji), Teheran 1385 (2007), s. 57.

ty i konkretne rozwiązania najbardziej palących problemów<sup>6</sup>, łącznie z powołaniem do życia pierwszej w Iranie uczelni świeckiej – *Dar al-Fonun*. Każdy z reformatorów musiał liczyć się ze zdaniem i wpływami szyickiego duchowieństwa, które miało duży autorytet społeczny, w znacznej mierze było niezależne finansowo od szacha i skupiało w swoim ręku cały ówczesny system edukacji. Abbas Mirza, tworząc pokazowy oddział *Nezam-e Dżadid* (Nowy Porządek), zadbał o poparcie duchowieństwa dla swoich działań: wskutek jego zabiegów *szejjch al-eslam* Tabrizu stwierdził, że przedsięwzięta modernizacja armii pozostaje w pełnej zgodności z zasadami islamu, zaś nadworny kronikarz Abbasa Mirzy potwierdził, że książę dzięki przenikliwości umysłu odkrył taktykę, wymyśloną dawno temu przez proroka Mohammada, lecz zapomnianą wskutek ignorancji muzułmanów<sup>7</sup>. Amir Kabir nie działał tak dyplomatycznie jak książę Abbas, chociaż zdawał sobie sprawę ze skomplikowanych zależności między muzułmanami a ich duchowymi przywódcami – ulemami. Sam był człowiekiem bardzo pobożnym i ściśle przestrzegał wszystkich obowiązków nakładanych na wierzącego przez Koran i szariat. Twierdził też, że Iran może się modernizować, nie zmieniając podstaw religii. Występował natomiast przeciwko wpływom duchowieństwa w dziedzinie rządzenia państwem; domagał się również oczyszczenia religii z przesądów. Pomimo licznych sukcesów, do których w szerszej perspektywie należy zaliczyć założony z jego inicjatywy *Dar al-Fonun*, Amir Kabir miał wrogów praktycznie wśród wszystkich wpływowych grup społecznych; zginął tragicznie, zamordowany w łaźni.

Założenie pierwszej państwowej świeckiej uczelni rozpoczęło drugi etap modernizacji, który można nazwać „ideowym”. Towarzyszyła mu refleksja, prowadząca do wniosku, że reformy w Iranie mogą się powieść jedynie wówczas, gdy nastąpi zmiana w sposobie myślenia na temat państwa, władzy i prawa. Podobnie jak w przypadku reform wojskowych, administracyjnych i sądowniczych, impulsem były kontakty z Europą Zachodnią, głównie z Francją i Wielką Brytanią. Idee liberalne przenikały na grunt Iranu za pośrednictwem irańskich dyplomatów oraz poprzez młodych Irańczyków wyruszających na studia do Europy. Warto jednak podkreślić, że przejmowanie nowych idei odbywało się w kontekście porównania Iranu z Europą, jego zacofania z tym, co młodzi Irańczycy postrzegali jako postęp. Adaptacja myśli liberalnej była przejawem szerszego zjawiska: „przeглядania się Iranu w lustrze Europy”. Wraz z opisami podróży przedstawiciele misji dyplomatycznych i dziennikami pierwszych stypendystów w Iranie zaczęła kształtować się opozycyjna para: Europa – Iran, wraz z towarzyszącymi jej kolejnymi parami przeciwieństw: postęp – zacofanie, dynamiczny rozwój – marazm, porządek – chaos, rozkwit kultury europejskiej – schyłek kultury irańskiej.

Koncepcje tłumaczące przyczyny odmienności losów krajów europejskich i Iranu zderzały się z elementem, który w Europie stracił już nieco na znaczeniu: silnym wpływem duchowieństwa i religii na sprawy społeczne i polityczne. Szyicki islam,

<sup>6</sup> P. Afszari, *Sadr-e a'zamha-je selsele-je Qadžarije* (Wielcy wezyrowie dynastii Kadżarów), Teheran 1372 (1993), s. 152-153.

<sup>7</sup> E. Abrahamian, *Iran between two revolutions*, Princetown 1982, s. 52.

wraz z całym systemem przekonań na temat prawa i władzy, stanowił ten pierwiastek kulturowy, który dawał odpór liberalizmowi w takiej postaci, w jakiej został on wypracowany przez myśl europejskiego Oświecenia.

## Kulturowa i polityczna pozycja szyickiego duchowieństwa w Iranie

Szyicki kler w czasach Kadżarów był bardzo zróżnicowany pod względem autorytetu społecznego i wpływów politycznych. Na szczycie hierarchii znajdowali się *modżtahedi*<sup>8</sup>, a zaraz za nimi *szejch al-eslam* i *emam-e dżome* – duchowni mianowani przez szacha i prowadzący piątkowe modły w głównych meczetach. Wojny Iranu z Rosją na początku XIX w. stworzyły duchowieństwu tę dogodną okazję historyczną, że mogło aktywnie ingerować w sprawy polityczne kraju i powoli uzależniło szacha od swojego poparcia i wpływów<sup>9</sup>. Przez cały wiek XIX duchowieństwo umacniało swoje wpływy polityczne, a oddziaływanie autorytetu ulemów na społeczeństwo było bezprecedensowe. Należy w tym miejscu przypomnieć, że według szyickiego prawa, prawdziwa władza należy wyłącznie do ukrytego imama, natomiast na czas okultacji jego funkcje przejęli uczeni w prawie, tzw. *foqaha*. W konsekwencji władza państwowa nie ma legitymizacji i nie może zajmować się sprawami wynikającymi z tradycji religijnej. Ponadto każdy wierzący muzułmanin ma obowiązek zwrócenia uwagi rządzącym, gdy zauważy, że postępują oni niezgodnie z zasadami religii. Silną pozycję duchowieństwa, wynikającą z posiadanego autorytetu, dodatkowo jeszcze umacniał fakt, że była to grupa społeczna dysponująca dobrami materialnymi i osiągająca regularny przychód z racji otrzymywanych od wiernych podatków *zakat* i *chams*. W połowie XIX w. odżyły dyskusje na temat ukrytego imama i roli duchownych jako jego spadkobierców. Mufta Ahmad Naraqi rozpatrywał kwestię władzy duchowieństwa na poziomie teoretycznym, ale znaleźli się też tacy duchowni, którzy próbowali realizować swe poglądy w praktyce. Należący do tych ostatnich *sejjed* Szafti sięgnął po władzę w Isfahanie, zdobywając taką pozycję i wpływy, że uniezależnił się od władzy szacha; nie tylko ingerował on w wewnętrzną politykę Iranu, lecz także zawierał układy z przeciwnikami szacha na arenie międzynarodowej. *Sejjed* Szafti sprzymierzył się z ambasadorem Wielkiej Brytanii i wydał *fatwę*, orzekającą, że wyprawa szacha Mohammada na Herat jest grzechem<sup>10</sup>. W obliczu wpływów duchowieństwa irańscy władcy próbowali pozyskać je dla swoich celów, ze zmiennym szczęściem. Mianowa-

<sup>8</sup> *Modżtahed* – osoba duchowna, która osiągnęła najwyższy poziom w systemie kształcenia duchownych, mająca kompetencje do wydawania autorytatywnych interpretacji z zakresu prawa religijnego [...]. Najważniejszą funkcją szyickiego duchownego było podejmowanie *edżtehadu* [wysiłku – I.N.] w poszukiwaniu odpowiedzi na nowe pytania, w celu ogłoszenia nowych interpretacji prawa i doktryny. Por. N. Keddie, *Współczesny Iran. Źródła i konsekwencje rewolucji*, tłum. I. Nowicka, Kraków 2007, s. 16.

<sup>9</sup> Por. M. Adżudani, *Maszroute-je Irani* (Irańska rewolucja konstytucyjna), Teheran 1382 (2004), s. 97-98.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 99.

ni na stanowiska *szejk al-eslam* i *emam-e dżome'* duchowni z jednej strony popierali szacha, z drugiej natomiast dążyli do umocnienia swoich wpływów na dworze i stopniowego uniezależnienia się. Nie bez wpływu na siłę szyickiego kleru pozostawał fakt, że większość czołowych *modżtahedów* przebywała w Iraku, co pozwalało im bezkarnie krytykować szacha i postulować zmianę polityki rządu, powołując się na brak religijnej legitymizacji władzy Kadżarów.

Wszelkie próby modernizacji, podejmowane przez przedstawicieli świeckiej elity dworskiej, do której należał zarówno Amir Kabir, jak i Mirza Jusuf-chan, przynosiły sukces do momentu, gdy uwzględniały uprzywilejowaną pozycję duchowieństwa. Przekonał się o tym Amir Kabir, gdy próbując ograniczyć wpływy *emam-e dżome'* Teheranu, musiał zmierzyć się z naciskami ze strony Wielkiej Brytanii, której przedstawicieli duchowny poprosił o pomoc.

Newralicznymi punktami spornymi między duchowieństwem a świeckimi reformatorami było sądownictwo i system oświaty. Zwłaszcza próby zmian w zakresie tego ostatniego elementu budziły ostre sprzeciwy ze strony ulemów, ponieważ system edukacji pozwalał im kształtować całą kulturę. Jak zauważyła Irina Kuzniecowa: „Brak świeckich szkół w Iranie w drugiej połowie XIX wieku był gwarancją wpływów duchowieństwa nie tylko na dusze dzieci, ale i na cały system oświaty, a w konsekwencji na całą naukę i kulturę Iranu”<sup>11</sup>. Obserwację Kuzniecovej potwierdziła Nikki Keddie, pisząc:

Nauczanie pozostawało w rękach ulemów i władza nie miała nic do powiedzenia w sprawie programu czy w jakiegokolwiek innej kwestii. Nauczanie było konserwatywne i muzułmańskie, na niższych poziomach obejmowało głównie czytanie i pisanie oraz przyswajanie Koranu na pamięć (przy czym uczniowie często nie rozumieli arabskiego tekstu), na wyższych zaś – język arabski i tradycyjne nauki islamskie<sup>12</sup>.

Założony z inicjatywy Amira Kabira *Dar al-Fonun* był uczelnią wojskową, a jego kadre stanowili cudzoziemcy, głównie Austriacy, chociaż wśród nauczycieli znaleźli się też Włosi, Francuz i Holender<sup>13</sup>. Pomimo że przez ponad trzydzieści lat była to jedyna uczelnia świecka<sup>14</sup> i nie rościła ona sobie praw do kształtowania światopoglądu, stanowiła wyłom w niepodzielnym panowaniu duchownych nad umysłami Irańczyków. Amir Kabir kładł nacisk na dzielenie się wiedzą, pojmując rozprzestrzenianie nauki jako obowiązek moralny: „Nie jest moralne, że człowiek przyswaja

---

<sup>11</sup> И. А. Кузнецова, *Политическое и социально-экономическое положение Ирана в конце XVIII – начале XIX века*, [w:] *Очерки новой истории Ирана (XIX – начало XX века)*, ред. Л.Н. Кулагина, Москва 1978, s. 48 (tłum. – M.A.).

<sup>12</sup> N. Keddie, *Współczesny Iran...*, s. 27.

<sup>13</sup> Por. A. Haszemijan, *Tahawwalat-e farhangi-je Iran dar doure-je Kadżarije wa madrase-je Dar al-Fonun* (Zmiany kulturalne w Iranie w okresie Kadżarów i szkoła Dar al-Fonun), Teheran 1379 (2001), s. 121.

<sup>14</sup> Istniały lokalne placówki oświatowe, otwierane przez mniejszości etniczne i narodowe oraz misje zagraniczne. Por. A. Biraśk, *Education*, [hasło w:] *Encyclopedia Iranica*, <http://www.iranica.com/newsite/articles/unicode/v8f2/v8f207xi.htm> (dostęp: 18.12.2012).

wiedzę jedynie dla własnej korzyści, moralne jest, gdy człowiek podporządkowuje swoją wiedzę – o ile to możliwe – dobru całej ludzkości”<sup>15</sup>. Pomimo że przekonanie o możliwości przekształcania rzeczywistości poprzez naukę i pracę było jedną z najważniejszych idei europejskiego Oświecenia, Amir Kabir nie odwoływał się bezpośrednio do zagadnienia swobód jednostki. Los człowieka widział on w szerszym kontekście dobrobytu państwa, zaś nauka miała służyć jako narzędzie osiągnięcia celu. Myśl reformatora zdominowało pragnienie wzmocnienia państwa, gdyż, jak twierdził: „Tylko nauka jest w stanie wykorzystać doświadczenie z pożytkiem dla ojczyzny, dla dobrobytu i bezpieczeństwa współbraci oraz dla ich ochrony przed złymi zamiarami wrogów”<sup>16</sup>. W obliczu zdecydowanego oporu duchowieństwa, dworskich intryg i niewydolności aparatu wykonawczego, reprezentowanego przez szacha, późniejsi reformatorzy zwrócili się ku prawu, rozumianemu jako uporządkowany zbiór przepisów, zrozumiały dla wszystkich zainteresowanych i obowiązujący wszystkich obywateli w państwie. Próbę pogodzenia interesów jednostki i władzy podjął m.in. Mirza Jusuf-chan Mostaszar ad-Doule. Zmierzył się on również ze sprzecznością interesów między duchowieństwem a elitą świecką, dowodząc, że na poziomie sensów nie istnieje sprzeczność między europejskimi kodeksami a Koranem.

## Mirza Jusuf-chan Mostaszar ad-Doule – adaptacja myśli liberalnej

Źródłem informacji o życiu Mirzy Jusuf-chana są jego własne pisma, a także opracowania, dotyczące przełomu wieków XIX i XX oraz okresu rewolucji konstytucyjnej (1905-1911). Urodził się w Tabrizie, w rodzinie kupca. Przebył drogę edukacji typową dla chłopców tamtych czasów: w tabryskiej *maktabie* studiował literaturę arabską i perską, czytał Koran oraz poznał podstawy islamskiego prawa. Jego zainteresowania europejską kulturą obudziły się, gdy otrzymał stanowisko sekretarza w konsulacie angielskim. W 1853 r. rozpoczął karierę dyplomatyczną, otrzymując stanowisko sekretarza w Ministerstwie Spraw Zagranicznych Iranu. Początki swojej kariery opisuje w traktacie *Jek kaleme* (Jedno słowo). Z opisów wyłania się postać młodego, ciekawego świata dyplomaty, któremu podróże: do miasta Astrachań, następnie do Sankt Petersburga i do Paryża – skąd odbywa kilka prywatnych podróży do Londynu – pozwoliły naocznie przekonać się o odmienności Europy (pod którą to nazwą rozumiał również Rosję).

Mirza Jusuf-chan wrócił do Teheranu w 1285/1868-1869 roku i próbował kontynuować reformatorską działalność, opartą na przekonaniu, że fundamentem i źródłem wszelkiego postępu i dobrobytu jest *qanun*<sup>17</sup>, rozumiane przezeń jako

<sup>15</sup> Cyt. za: M. Анаркулова, *Социально-политическая борьба в Иране в середине XIX века*, Москва 1983, s. 90.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> We wczesnym okresie islamu termin *qanun* stosowano do określenia regulacji prawnych i administracyjnych, ustalonych przez rządzących niezależnie od prawa islamskiego (szariatu). Na

skodyfikowane prawo, powszechnie dostępne i regulowane w oparciu o racjonalne argumenty. W *Jek kaleme* wielokrotnie podkreślił, że bez zrozumienia sensu *qanun* i uporządkowania prawa w krajach islamskich nie uda się rządzącym i religijnym liderom „otworzyć szeroko drzwi dla postępu<sup>18</sup>”. Przypisując rozwój Europy wyłącznie istnieniu kodeksów prawnych, Jusuf-chan pomijał szereg faktów historycznych, jak chociażby ten, że zachodziło sprzężenie zwrotne między bogaceniem się krajów europejskich i kształtowaniem się własności prywatnej a porządkowaniem relacji między jednostką a państwem oraz jednostką a jednostką. Kraje muzułmańskie, zasobne gospodarczo, mogły kupić technologię, czego przykładem była sąsiednia Turcja czy kraje arabskie, jak Egipt. Jednak nie następowała tam zmiana modelu antropologicznego i upodobnienie go do europejskiego, chociaż stosunki społeczne i polityczne ulegały modyfikacjom wskutek rozwoju gospodarczego.

Jeszcze przebywając w Teheranie, na dworze szacha, Mirza Jusuf-chan został uwikłany w dworskie intrygi: przyjaźniąc się z Hadżdżim Mirzą Hosejn-chanem Sepahsalarem, ówczesnym wielkim wezyrem, oraz z Mirzą Mahmudem-chanem (Naser al-Molkkiem) został zmuszony przez Sepahsalara do zerwania znajomości z tym drugim. Odmowa wpływowemu dworzaninowi spowodowała niełaskę i zesłanie do Chorasanu. Wydawało się, że los uśmiechnął się do irańskiego reformatora w roku 1299/1881-1882, gdy został zaproszony do udziału w pracach gabinetu ministra sprawiedliwości Mirzy Jahji-chana Moszira ad-Doulego Qazwiniego – człowieka wykształconego za granicą, obeznanego z europejskim systemem prawnym. Niestety, wskutek intryg został skazany na areszt domowy, na krótko zwolniony, po czym ponownie wezwany przed oblicze szacha Naser ad-Dina, który – po barbarzyńskim potraktowaniu wiekowego już myśliciela<sup>19</sup> – rozkazał go uwięzić w Qazwinie. Myśliciel-reformator został zwolniony z więzienia i wrócił do Teheranu dzięki wstawianictwu księcia Zill as-Soltana, który wówczas był zarządcą Isfahanu. Zapłacił karę w wysokości 3 tys. tumanów, co było ogromną sumą jak na tamte czasy i resztę swojego życia przeżył w biedzie. Zmarł w 1313/1895 r.

Na uwagę zasługuje fakt, że pomimo okrutnego potraktowania go przez szacha, nigdy nie opowiedział się przeciwko panującemu, a umocnienie władzy było jednym z jego priorytetów. Umierając, nie porzucił nadziei na odgórne reformy, czego do-

---

początku ery modernizacji w Turcji *qanun* było podstawowym schematem dla adaptacji systemów prawnych w znaczeniu zachodnim. W Iranie proces modernizacji prawa przebiegał drogą zapożyczeń. Mirza Malkom-chan był pierwszym irańskim reformatorem, który użył słowa *qanun* w nowym znaczeniu – skodyfikowanego prawa – w traktacie *Ketabcze-je qaëbi ja daftar-e tanzimat* (Ukryty kod lub projekt reform). Szyckie duchowieństwo, podkreślając odmiennosc koncepcji świeckiego reformatora od tej utrwalonej przez religię, zaczęli używać sformułowania *qanun-e eslami*, podkreślając z jednej strony fakt, że „ich” prawo jest prawdziwe i słuszne, z drugiej – że różni się od proponowanego przez Malkom-chana i jego zwolenników.

<sup>18</sup> Mirza Jusuf-chan Mostaszar ad-Doule, *Resale-je be mousum-e Jek kaleme* (Traktat pod nazwą Jedno słowo), Teheran 1386 (2008), s. 11.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 30. Autor pisze, że szach kazał bić go po głowie egzemplarzem *Jek kaleme* dotąd, aż cały spuchł, a oczy nabiegły mu krwią.

wodzi list do księcia (następcy tronu) Mozaffar ad-Dina, napisany w 1306/1888 r.<sup>20</sup>, praktycznie już na łożu śmierci. Jest to rodzaj duchowego testamentu. Mirza Jusuf-chan wyraził w nim przekonanie, że jego obowiązkiem jest przekazanie prawd, w które wierzył, pomimo prześladowań. Pismo stworzył kierowany obowiązkiem służenia państwu i doradzania rządzącym. Zdaniem autora listu, nie należy pozostawiać odpowiedzialności za losy państwa wyłącznie w rękach ulemów; oświecona warstwa urzędników powinna wziąć ster w swoje ręce i zapraszając szyickie duchowieństwo do współpracy, wypracować konsensus<sup>21</sup>. W liście do Mozaffara ad-Dina Mirza Jusuf-chan prosił o wcielenie w życie idei zawartych w *Jek kaleme*. Uważał, że spełnił swój obowiązek jako człowiek, a w obliczu śmierci należy myśleć o tym, kto jest adresatem jego służby w wymiarze pozaziemskim:

Kiedy już umrę, po moim odejściu, spuście mnie na linach do grobu, gdy nikt nie będzie patrzył, ponieważ idę do Najwyższego, stwórcy wszelkiego stworzenia, którego majestat i potęga są niezmierzone. Może zlituje się nad jego biednym sługą i pogrzeży moją duszę w morzu jego łaski<sup>22</sup>.

Pod pewnymi względami list stanowi dopełnienie wyrażanych w traktacie poglądów. Dowodzi przekonania autora co do możliwości i konieczności przeprowadzenia odgórnych reform w dziedzinie relacji jednostka – państwo. Rozwiązania proponowane przez Mostaszara ad-Doulego mają, w mniemaniu autora, stworzyć sytuację, w której z jednej strony są zabezpieczone wolności jednostki, z drugiej natomiast – wzmocnieniu ulega pozycja szacha. Dowodzą one pewnej naiwności autora lub niechęci do wyciągnięcia oczywistego wniosku: „zrównanie w prawach żebraka i szacha” czy „brak miejsca na własne opinie czy osobiste zachcianki w kwestii spraw publicznych”<sup>23</sup> jest osłabieniem, nie zaś umocnieniem pozycji absolutnego monarchy. Wskazując na niedostatki systemu władzy, autor *Jek kaleme* przestrzega przed rewolucją, przewidując, że nastąpi dzień, gdy lud zechce wziąć siłą to, czego nie może otrzymać drogą odgórnych reform.

Skierowanie Iranu na drogę postępu jest obowiązkiem moralnym, nałożonym na muzułmanów przez siłę pozaziemską. Mirza Jusuf-chan przedstawia swoją koncepcję jako przesłanie otrzymane od posłańca, który ukazał mu się we śnie; nadszedł z Zachodu, a twarzą skierowany był ku Wschodowi<sup>24</sup>.

O, podróżujący ścieżką szariatu, władco ludzkości, i wy, gorliwi przywódcy muzułmanów! Gdzie jest wasze zwycięstwo i gdzie jest wasz dobrobyt oraz zrozumienie. Dlaczego w tych czasach siedzicie obojętni i beзуżyteczni i dlaczego nie

<sup>20</sup> List powstał w 1888 r., natomiast Mozaffar ad-Din wstąpił na tron w 1895 r. Por. A.A. Seyed-Gohrab, S. McGlinn, *The Essence of Modernity. Mirza Yusof Khan Mustashar ad-Dowla Tabrizi's Treatise on Codified Law (Yak Kalima)*, Amsterdam, Indiana 2008, s. XVIII-XXVII.

<sup>21</sup> *Ibidem* s. XX.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. XIII.

<sup>23</sup> Mirza Jusuf-chan Mostaszar ad-Doule, *Resale-je be mousum-e...*, s. 6.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 7.



zwracacie żadnej uwagi na postęp, jakiego dokonały inne ludy? Wasi sąsiedzi włączyli w krąg cywilizacji dzikie, górskie ludy, podczas gdy wy ciągle odrzucacie postęp Europy. [...] W sąsiednich krajach wszystkie sprawy ludzi są określone całkowicie przez trybunały oparte na kodeksach prawa. Dzisiaj wasze sądy nie mają ani jednego kodeksu; ludzie zmuszają rząd, by wyznaczał poborców podatkowych i im podobne osoby, dzięki którym sędziowie stosujący prawo zwyczajowe wiedzą, jakie są ich obowiązki. [...] Ta niewiedza i brak starannego zarządzania zniszczy dobra wasze i waszych dzieci; spowoduje stratę i wielki żal. W Dni Zapłaty zostaną wam zadane pytania i będziecie się wstydzić. Obudźcie się ze snu niewiedzy. Wzbudźcie żal z powodu was samych i pokoleń, które po was przyjdą. Z pomocą i pod przewodnictwem wybitnych przedstawicieli rządu oraz we współpracy i jedności z religijnymi uczonymi znajdźcie swoją własną ścieżkę postępu<sup>25</sup>.

Odwołując się do idei postępu jako opozycji niemocy i zacofania, Mirza Jusuf-chan pomijał w rozważaniach fakt, iż u źródeł zjawisk określonych mianem *qanun* leżał konkretny wzorzec antropologiczny. Zmiana w sposobie postrzegania człowieka i jego relacji do rzeczywistości zrodziła w epoce Oświecenia odpowiadający temu nowemu światopoglądowi system prawny, który kształtował się poprzez niezgodę na wyzysk i w trakcie mniej lub bardziej krwawych rewolucji. Antropocentryzm jako idea dał impuls do stworzenia prawa, służącego człowiekowi za narzędzie do kształtowania rzeczywistości. Nacisk położono na przekonanie, że człowiek jest istotą rozumną, myślącą racjonalnie; a nie że jest istotą śmiertelną. Średniowieczne *memento mori*, wymuszające ciągłe pamiętanie o ulotności ludzkiej egzystencji i konieczności zasłużenia na raj, a poprzez to nadające ludzkiemu życiu ukierunkowanie wertykalne, zostało zmarginalizowane na rzecz nauki i pracy ułatwiającej działanie w ramach ziemskiej egzystencji, o kierunku horyzontalnym.

Można zatem wywnioskować, że Mirza Jusuf-chan nie uchwycił tej fundamentalnej idei – na której wyrosła oświeceniowa Europa – iż centrum świata jest człowiek, a nie Bóg. Człowiek kształtuje otaczającą go rzeczywistość i chociaż wertykalny kierunek ludzkich dążeń nie zanika zupełnie, to jednak zostaje zmarginalizowany na rzecz życia „tu i teraz”. Boże Objawienie przestaje być źródłem wzorca postępowania i odpowiedzią na pytanie: „Jak żyć?”. Ludzka wiedza na ten temat zaczyna być gromadzona od zera, czas rusza, a człowiek pisze Historię, która już nie jest historią powrotu stworzenia do Boga.

## Okoliczności powstania traktatu *Jek kaleme* i zawarte w nim tezy

Traktat rozpoczyna się opisem okoliczności otrzymania przekazu:

Pewnego razu myślałem tak intensywnie, że nie mogłem zasnąć. W myślach zobaczyłem posłańca od Niewidzialnego, stojącego między niebem a ziemią, który przyszedł

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 9.

z Zachodu, a twarzą zwrócony był ku ziemiom islamskim. Wykrzyknął on głośno: O, podążający ścieżką szariat, władający rodzajem ludzkim i wy, gorliwi przywódcy ludzi islamu! Gdzie jest wasze zwycięstwo i władza, gdzie wasze bogactwo i zrozumienie [...]. Kiedy posłaniec od Niewidzialnego przestał przemawiać, obudziłem się<sup>26</sup>.

Mostaszar ad-Doule wzmocnił swoje przesłanie, popierając je logicznymi argumentami. We wstępie pisze, że po przebudzeniu zwrócił się do przyjaciela, który znał dobrze islamską historiografię oraz religijną tradycję i poprosił go o interpretację snu oraz udzielenie odpowiedzi na pytanie o narzędzia, dzięki którym kraje Zachodu osiągnęły tak imponujący postęp. Ten odpowiedział, że u źródeł ich sukcesu leży jedno słowo: *qanun* (kodeks praw), i bez zrozumienia istoty tego słowa nie uda się krajom zrozumieć mechanizmów rozwoju Europy na podstawie obserwacji zewnętrznych przejawów tego, co dla oka jest niedostrzegalne.

Za każdym razem, gdy któryś z muzułmańskich uczonych pisze na ten temat, wyłączenie w imię służby ojczyźnie, opisuje historię i przemysł Europy bez odwoływania się do podstaw i korzeni ich działań administracyjnych. Właśnie dlatego wysiłki urzędników rządów islamskich są bezowocne, a pisma autorów na ten temat są bezużyteczne i nie wywierają wpływu<sup>27</sup>.

Charakteryzując europejskie kodeksy prawne, Mostaszar ad-Doule zwraca uwagę na ich następujące cechy: są uaktualniane, zgodnie z wymogami czasów; drukuje się je i rozpowszechnia wśród wszystkich mieszkańców państwa; na bieżąco określa się obowiązki i prawa ludzi, co sprzyja porządkowi, a zatem i postępowi. Według autora *Jek kaleme*, słowo *qanun*: „To jedno słowo, które obejmuje całą administrację w Europie, to księga prawa, w której są zapisane wszystkie warunki i ustalone procedury administracyjne, odnoszące się do spraw ziemskich”<sup>28</sup>. Kontynuując opis schematu, który ma posłużyć irańskim myślicielom za punkt odniesienia przy przeprowadzaniu zmian we własnym prawodawstwie, Mirza Jusuf-chan podkreśla istnienie pięciu różnic między francuskim kodeksem praw a Koranem. Zauważa, że kodeks jest spisany przy aprobacie rządu i ludzi, a nie według opinii jednego człowieka. Ponadto łączy on i porządkuje wszystkie istniejące kodeksy; zawarte w nim opinie są uzasadnione i nie zawiera on twierdzeń sprzecznych ze sobą. Z tego powodu nie wymaga dodatkowych interpretacji, tak jak dzieje się to w przypadku prawodawstwa islamskiego. Co więcej, został napisany prostym językiem, a to z kolei warunkuje jego przystępność również dla zwykłych ludzi, a nie tylko uczonych w piśmie. Twierdzenia są wyrażone w sposób niepozostawiający wątpliwości, nie wymagają dodatkowych objaśnień i przypisów. Zawarte w nim regulacje dotyczą wyłącznie spraw świeckich. Z tego też powodu kodeks obejmuje wszystkich obywateli danego kraju bez względu na wyznawaną religię. Sprawy duchowe regulują odrębne księgi. Istotną różnicę stanowi fakt, że istnieje rozdzielność między sferą publiczną (*urfijja*) i prywatną (tu: religijną, *adij-*

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

ja), podczas gdy w islamie obydwie sfery przenikają się. Regulacje dotyczące każdej z tych sfer w Europie również zostały spisane, podczas gdy w islamie obok tekstów istnieje tradycja ustna, a to z kolei prowadzi do błędów w interpretacji oraz stwarza potencjalnie niebezpieczeństwo popełniania niegodziwości w imię tradycji religijnej oraz obyczaju.

Skodyfikowane prawo jawiło się autorowi *Jek kaleme* jako remedium na problemy, które dręczyły dziewiętnastowieczny Iran. Należały do nich: nadmiernie rozwinęta biurokracja, samowola urzędników państwowych w ustalaniu przepisów i egzekwowaniu rozporządzeń, brak wyraźnych wytycznych w zakresie praw i obowiązków każdego urzędnika, co uniemożliwiało jednostkom szlachetnym i oddanym państwu oraz społeczeństwu działanie adekwatne do ich pozycji. Mirza Jusuf-chan postrzegał kodeks prawny jako narzędzie porządkujące przepisy i instrukcje oraz dające jasne wytyczne tym, którzy pragną służyć państwu. Skodyfikowany zbiór praw miał ograniczać samowolę urzędników, którzy realizowali partykularne interesy kosztem dobra publicznego, „zajmują się plądrowaniem Iranu i wyzyskiem biednych ludzi”<sup>29</sup>. Funkcją porządkującą prawa była dla Mirzy Jusuf-chana najistotniejszą cechą proponowanego prawa. Jawiła się również jako narzędzie ograniczenia wpływów obcych państw na Iran poprzez określenie pozycji każdego z urzędników w strukturze administracyjnej. Zadania irańskiego rządu sprowadzały się do obrony swoich interesów oraz ustanowienia przyjaznych relacji z innymi państwami. Mając na uwadze rozgrywkę Wielkiej Brytanii i Rosji o wpływy w Iranie nie było to zadanie łatwe. Pod koniec XIX w. żaden z irańskich myślicieli nie łudził się, że można odzyskać utracone ziemie i pozycję na arenie międzynarodowej poprzez działania zbrojne. Jedynym wyjściem z impasu, spowodowanego zależnością ekonomiczną i polityczną, było skonsolidowanie elity Iranu lub przynajmniej skłonienie jej przedstawicieli, by skupili się na wspólnej sprawie odzyskania niezależności, zamiast dbać o partykularne interesy, wysługując się to Rosjanom, to Brytyjczykom. Mirza Jusuf-chan pragnął obudzić poczucie świadomości narodowej, chociaż w jego pismach nie znajdujemy tej myśli sformułowanej wprost.

Inną, również ważną cechą skodyfikowanego prawa miała być jego moc zaprowadzania sprawiedliwości. Nawoływanie do sprawiedliwości było bardzo nośnym hasłem w Iranie, zwłaszcza w drugiej połowie XIX w. Wykorzystując słowo znajdujące tak duży oddźwięk emocjonalny, Mirza Jusuf-chan nie sięgał jednak do jego semantyki, lecz eksponował sprawiedliwość jako jedną z najbardziej pożądanых cech nowego społeczeństwa. Odwoływał się do Koranu i szariatu, promujących sprawiedliwość, i stwierdzał, że nie znajduje żadnej sprzeczności między Koranem a prawem świeckim, które w Europie obejmuje wyłącznie sprawy państwowe:

Przysięgam na czystą istotę jedyne Boga, że ustalenie kodeksu praw w żaden sposób nie jest sprzeczne z prawdziwą doktryną islamu i nie przyniesie żadnej szkody islamowi i muzułmanom. [...] A wręcz przeciwnie, wprowadzając skodyfikowane pra-

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 14.

wo, islam i muzułmanie zyskają korzyści, przekraczające ich oczekiwania. [...] Zostaną uwolnieni i będą żyli bez ingerencji obcych<sup>30</sup>.

Rozstrzygnięcia wymaga pytanie, czy Jusuf-chan rzeczywiście wierzył w zbieżność Koranu i zachodnioeuropejskiego systemu prawnego, czy też przekonywał, że takie podobieństwo istnieje, pragnąc pozytywnie usposobić elitę rządząca, z szachem na czele, do swojej wizji reform. Asghar Seyed-Gohrab stwierdził wręcz, że autor traktatu „pisze nie jako islamski reformator, lecz jako zwolennik modernizacji, prezentujący reformy w przebraniu możliwym do zaakceptowania przez islam”<sup>31</sup>. Wiemy jednak, że chociaż Mirza Jusuf-chan dystansował się do postaw ortodoksyjnych duchownych, to zdecydowanie nie można postawić go w jednym rzędzie z Mirzą Malkom-chanem czy Mirzą Fath Alim Achundzade. Mostaszar ad-Doule widział dla duchowieństwa miejsce w kształtowaniu porządku prawnego i doceniał jego ogromną rolę. W *Jek kaleme* głosił, iż zacofanie Iranu jest konsekwencją faktu, że większość mieszkańców kraju nie rozumie Koranu i hadisów. Rolą ulemów miało być spisanie najważniejszych zasad zawartych w religii w formie zrozumiałej dla przeciętnego człowieka. Jednak pozostałe koncepcje: oddzielenia religii od państwa i zrównanie w prawach wszystkich mieszkańców Iranu, obalają tezę o przystawalności systemu propagowanego przez Jusuf-chana do szariatu.

Niewątpliwie autor ma rację, twierdząc, iż do zmiany charakteru instytucji państwowych potrzebne jest prawo – rozumiane jako idee, uporządkowane w postaci spójnego tekstu<sup>32</sup>. Jednak traci z oczu fakt, że idee, które legły u podstaw europejskiego prawodawstwa, są różne od tych, stanowiących fundament Koranu. Najbardziej kontrowersyjne i rozłączne w obydwu typach porządkowania rzeczywistości są sprawiedliwość i równość. Ta pierwsza w myśl kodeksów zachodnich wynika z równości ludzi wobec prawa – przez nich samych ustalonego – i odnosi się do odpowiedzialności za czyny w wymiarze ziemskim, horyzontalnym. Równość wobec prawa wynika z antropocentryzmu – uznania człowieka za wartość najwyższą, bez względu na płeć czy pozycję społeczną. Koran wprowadza wyraźną hierarchiczność, przyporządkowując jednostce określone miejsce w przestrzeni społeczno-politycznej, wynikające z możliwości realizacji nadrzędnego celu ludzkiej egzystencji, jakim jest zbawienie, powrót do okresu sprawiedliwych rządów. A zatem, w świetle Koranu, ukierunkowanie ludzkiej egzystencji przyjmuje wymiar wertykalny, obejmując nie tylko sprawy ziemskie, lecz również boskie.

Mirza Jusuf-chan stoi na stanowisku, że Iran nie potrzebuje przejmować zachodnioeuropejskiego systemu konstytucyjnego, lecz jedynie wykorzystać go jako wzór do uporządkowania praw, które już posiada. Zauważamy tu istotną sprzeczność między przekonaniem, które głosi, a proponowanymi, konkretnymi przemianami. O ile bowiem można upierać się, że sprawiedliwość – jakkolwiek różnie pojmowana w eu-

<sup>30</sup> *Ibidem*, s. 23.

<sup>31</sup> A. Seyed-Gohrab, S. McGlinn, *The Essence of Modernity...*, s. XIV.

<sup>32</sup> Por. Mirza Jusuf-chan Mostaszar ad-Doule, *Resale-je be mousum-e...*, s. 21.

ropejskim prawodawstwie i w islamie – stanowi jedną z podstawowych wartości, o tyle równość – nie.

## Zakończenie

Impuls do rozważań nad kodyfikacją prawa oraz przejęciem niektórych osiągnięć europejskiego liberalizmu stanowił postęp jako pewna idea, którą należało urzeczywistnić. Pragnienie postępu zrodziło się z porównania kondycji Rosji oraz krajów zachodnioeuropejskich ze stanem dziewiętnastowiecznego Iranu. Porządek konstytucyjny jawił się jako remedium na zacofanie. Przy czym, co Jusuf-chan wielokrotnie podkreślał, konieczne jest dostosowanie formułowanego prawa do potrzeb kraju i szacha. Proponując przekład treści, a nie naśladownictwo czy adaptację, Mostaszar ad-Doule nie precyzował potrzeb szacha, mgliście jedynie przekonując, że irański monarcha potrzebuje wzmocnienia swojej władzy oraz szacunku ze strony innych państw. Nie rozvodził się też nad charakterem potrzeb kraju – chyba że odniesiemy się do kwestii uporządkowania administracji państwowej – i nie precyzował samego pojęcia „kraju”; nie znajdujemy w *Jek kaleme* wyraźnej odpowiedzi, czy chodziło mu o kraj jako własność absolutnego monarchy, czy o kraj jako dobro wspólne, zamieszkane przez obywateli. Można przypuszczać, że sygnalizował pojawienie się myśli nacjonalistycznej, postrzegając skodyfikowane prawo jako element jednoczący różne nacje w naród.

