

DEL CONCEPTO DE CIUDADANÍA EN EL PENSAMIENTO DE LOS PRECURSORES DE LA «NAHDA» O RENACIMIENTO ÁRABE¹

Maher al-Sharif

Este estudio parte de la hipótesis de que los precursores de la Nahda fueron conscientes de los significados del concepto de *ciudadanía* aunque no recurrieran al término. Tras el conocido como «shock» producido por el contacto con Occidente, aquellos precursores descubrieron los instrumentos de la modernidad de la sociedad que permitían que «el otro» se civilizase. Se propusieron «ilustrar» con ellos y postularon que se tomaran como préstamos con condiciones y no haciendo una imitación ciega. Entre esos instrumentos destacaban, en nuestra opinión, la idea de *wataniya* ('patriotismo') y la idea de *igualdad*.

Los precursores de la Nahda adoptaron las ideas modernas a través de tres canales. Rifa'a al-Tahtawi (1801-1873), Adib Ishaq (1856-1885), Khayr al-Din al-Tunisi (1820-1890), Ahmad Ibn Abi al-Diyaf (1802-1874), Qasim Amin (1863-1908) y Farah Anton (1874-1922) lo hicieron a través del contacto directo con los países occidentales. Butrus al-Bustani (1819-1883) y Salim al-Bustani (1848-1884) lo hicieron a través de las misiones evangelizadoras y de las escuelas modernas que aquellas crearon, y 'Abd al-Rahman al-Kawakibi (1854-1902), a través de los libros traducidos. En cuanto a la promoción de esas ideas, esos precursores se beneficiaron de la coyuntura favorable que se dio en el siglo XIX gracias a la política de las «organizaciones» reformistas adoptadas por el gobierno otomano y a las políticas de reforma que se seguían en Egipto y Túnez.

La definición de *watan*

La palabra *wataniya* se deriva de la palabra árabe *watan* y hubo un acuerdo para adjudicar una sola definición a la palabra *watan* que Rifa'a al-Tahtawi define como «el nido del ser humano en el que da sus primeros pasos y del que sale; el lugar que reúne a su familia y donde se le corta el cordón umbilical; el país que le cría, le educa, le ama». Al-Tahtawi formó el adjetivo de *watan* siguiendo el esquema del adjetivo que se deriva de la palabra *Egipto* y, por consiguiente, su significado sería 'el hijo de la patria': «quien vive en ella y hace de ella una patria es *watani*, como *masri* ('egipcio') de *Masr* ('Egipto') o *ahli* ('nacional') de *ahl* ('nación')».² Butrus al-Bustani definió *watan*, «una de las palabras más bellas del árabe», como «una cadena continua de muchos eslabones, uno de cuyos extremos es nuestra casa o nuestro lugar de origen con quien esté en él, y el otro extremo es nuestro país con quien haya en él. El centro de sus dos extremos y su imam es nuestro corazón o los dos extremos son el centro y el imam de nuestro corazón»; y Siria es la patria perseguida: «Siria, conocida como al-Sham y Arabistán, es nuestra

1 Trabajo presentado en la conferencia internacional *Traducir la ciudadanía*, organizada por el Institut Français du Proche-Orient y Transeuropéennes, 08-09 de octubre de 2012, Universidad de Jordania, Ammán.

2 Rifa'a al-Tahtawi (1973). *Al-murshid al-amin fi tarbiyyat al-banat wa al-banin*, en *Rifa'a al-Tahtawi y Mahmud Muhammad Imara [Estudio e investigación]*. *Al-a'mal al-kamilat dirasat wa-tahqiq Muhammad Imara; Al-siyasat wa-al-wataniyyat wa-al-tarbiyyat*. Vol. 2. Beirut: Al-mu'assasat al-'arabiyyat li-l-dirasat wa-al-nashr, p. 429 y p. 433.

patria con todas sus llanuras, regiones remotas, costas y montañas... los hijos de nuestra patria son de lo mejor que hay». ³ Adib Ishaq define el término *watan* como «la residencia en la que habita el ser humano» y «la región en la que se establece y se reproduce la comunidad». Afirma que «solo hay patria con la libertad» y «no puede haber patria con despotismo». ⁴

El patriotismo como resultado de la relación dialéctica de la patria y sus hijos

Para los precursores de la Nahda había una relación dialéctica entre la patria y sus hijos, entre los derechos y deberes de los hijos de la patria. Para al-Tahtawi, los hijos de una patria tienen derechos que les garantiza la patria, pero también obligaciones con ella, y el patriotismo «no solo requiere que el ser humano exija los derechos que le otorga la patria, sino que tiene que cumplir con los deberes que tiene para con la patria porque, si ninguno de los hijos de la patria cumple con ellos, pierden los derechos civiles que la patria les debe». Y, a cambio, «guiar al patriota a las raíces de su país requiere implícitamente garantizar que en su patria se disfrute de derechos civiles y de ventajas locales». Para garantizar esos derechos, «el verdadero patriota debe llenar su corazón de amor a su patria porque es uno de sus miembros». Al-Tahtawi encuentra la base del amor de los hijos de la patria por ella en la experiencia islámica, concretamente en las palabras del califa ortodoxo Omar Ben al-Jattab: «Dios hace florecer a los Estados a través del amor a la patria», ⁵ y afirma, asimismo, que el amor a la patria es «una virtud noble con la que solo cumplen los que son nobles..., sobre todo si la patria es fuente de orgullo, felicidad y gloria como Egipto, una patria gloriosa por sus hijos, algo por lo que merece la pena esforzarse». Es también «una característica noble que abarca a cada uno de esos hijos en todos los momentos de su vida y hace que cada uno de ellos sea amado por el resto. Qué feliz es el ser humano que tiene una inclinación natural a alejar el mal de su patria incluso haciéndose daño a sí mismo».

Butrus al-Bustani, por su parte, cree que para civilizar en serio a los sirios se requieren dos cosas: «Encontrar la armonía entre los individuos y sus grupos, concretamente una armonía civil» y «amar a la patria y anteponer sus intereses a nuestros intereses personales o confesionales» porque, «si los sirios no sienten que la patria es su patria, que el país es su país, no hay esperanza de que amen a su patria ni se puede hablar de un interés general». Al-Bustani advierte de los riesgos de proliferación del fanatismo doctrinal entre los hijos de la patria, del peligro de la guerra civil, en su opinión, «la peor y más repugnante forma de guerra» que casi siempre suele deberse a «razones insignificantes y a objetivos religiosos» y se contradice con «los más nobles derechos, el derecho de vecindad y de fraternidad

3 Butrus al-Bustani (1990 [1860]). *Nafir Suriya*. Beirut: Dar Fikr li-l-Abat wa-l-Nasr, p. 21 y pp. 86-87.

4 Adib Ishaq (1978). *Al-kitabat al-siyasiya wa-al-iytima'iyya* [Edición recopilada y prologada por Nayi Alush]. Beirut: Dar al-Talia, p. 66 y p. 74.

5 Rifa'a al-Tahtawi (1912). *Manahij al-albab al-Misriyah fi mabahij al-adab al-'asriyah*. Egipto: s. e. [2.^a ed.], pp. 10-11 y p. 15; y Rifa'a al-Tahtawi (1973). *Al-murshid al-amin fi tarbiyyat al-banat wa al-banin*, en *Rifa'a al-Tahtawi y Mahmud Muhammad Imara [Estudio e investigación]*. *Al-a'mal al-kamilat dirasat wa-tahqiq Muhammad Imara; Al-siyasat wa-al-wataniyyat wa-al-tarbiyyat*. *Op. Cit.*, pp. 433-434.

Del concepto de *ciudadanía* en el pensamiento de los precursores de la «Nahda» o Renacimiento árabe

patriótica». Afirma que «quienes cambian el amor a la patria por el fanatismo doctrinal y sacrifican el bien del país por miras personales no merecen que se les relacione con la patria porque son sus enemigos». ⁶

Tres formas de régimen político

Los pioneros de la Nahda descubrieron que en Occidente imperaban tres formas de régimen político: la monarquía absoluta, la república y la monarquía restringida.

Ahmad Ibn Abi al-Diyaf se detuvo en analizar con detalle esas tres formas de poder. Definió la monarquía absoluta como «el poder que consigue de la gente lo que quiere de ella a la fuerza y en función de sus intereses» y un régimen «al que se opone la ley porque dispone de los siervos de Dios y de su país a capricho», que «provoca la falta de cualidades humanas como la valentía, el desdén hacia el agravio, la defensa de la hombría, el amor a la patria, etcétera».

El gobierno republicano, «el sistema de los Estados Unidos», es aquel en el que «el pueblo elige a uno de los suyos para que esté al cargo de sus políticas e intereses durante un tiempo determinado, y al que le sucede otro también elegido por el pueblo y así sucesivamente; y no tiene la categoría elevada ni los distintivos de un monarca, sino que es uno más que ejecuta lo acordado por la gente consultada». Este sistema conlleva «un beneficio terrenal para todo el mundo, porque todo se consulta», pero no armoniza con las normas de la comunidad musulmana porque «el cargo de imam es un deber religioso de toda la *umma* ('comunidad de creyentes')».

La monarquía restringida por la ley se adapta más a las normas del islam porque, después del califato, «la monarquía es lo que une a sus súbditos, acaba con la corrupción y cumple sus demandas, y su titular (el rey) es la sombra de Dios en la tierra, quien ofrece justicia a las víctimas de la injusticia porque su gobierno está entre la razón y la ley religiosa y su titular gobierna según una ley conocida y razonable en todos sus asuntos, no sobrepasa los límites que esa ley marca, se compromete a actuar según esa ley en el momento en el que se le rinde pleitesía y la corrobora jurándola, pero si incumple lo prometido la gente se libera de la pleitesía jurada». ⁷

Sobre la gestión del Estado francés

Durante su residencia en París entre los años 1826 y 1831, al-Tahtawi fue testigo de la revolución de julio de 1830, tuvo conocimiento de los artículos de la Constitución y de las enmiendas constitucionales que se hicieron después de la revolución. Concluyó que el rey de Francia no era «un rey de comportamiento absolutista» y que la política francesa era una «ley restrictiva» porque quien gobernaba era el monarca «a condición de que lo haga según la ley con la que complace a los miembros de las cámaras». También destaca que las disposiciones legales francesas

6 Butrus al-Bustani (1990 [1860]). *Nafir Suriya. Op. Cit.*, pp. 21-23 y pp. 63-70.

7 Ahmad Ibn Abi al-Diyaf (1999). *Ithaf ahl al-zaman bi-akhbar muluk Tunis wa-'ahd al-aman*. Vol. 1 [1.ª parte]. Comisión del Ministerio de Cultura. Túnez: Al-Dar al-'Arabiyya lil-l-Kitab, pp. 9-32.

«no emanan de los libros sagrados, sino de otras leyes que son en su mayor parte políticas» llamadas «derecho francés, es decir, los derechos de unos franceses sobre otros».⁸

Al-Tahtawi señala que hay tres poderes en el Estado francés. El poder gobernante con sus subdivisiones, es decir, la monarquía como «una autoridad central de la que emanan tres poderosos rayos» o «pilares del gobierno y sus poderes». El primer poder es el que fija las leyes y las regula, el segundo poder es el de la justicia y la separación de poderes y el tercero es el que ejecuta las leyes una vez que los jueces dictaminan. El primer poder se divide en dos: «la Cámara de los Pares» o cámara alta, cuya función, hereditaria, era «la renovación de una ley perdida o el mantenimiento de una ley como está»; y «la cámara de los enviados de las prefecturas», formada por un grupo de enviados elegidos por los electores cuya función no era hereditaria y consistía en examinar las leyes, las políticas y los decretos, buscarle ingresos al Estado, defender los intereses de los súbditos cuando se les aplican impuestos y alejar la injusticia».⁹

Derechos y deberes de los franceses

Al-Tahtawi enumera los derechos que disfrutaban los franceses y cree que el mejor de ellos es la ley que han conseguido a través del sacrificio de sus vidas y la igualdad ante los dictámenes de la ley «independientemente de la importancia, cargo, honor y riqueza» del individuo. Añade que la ley «garantiza a todas las personas el disfrute de su libertad personal» y que, incluso, «no es posible detener a alguien si no es según lo establecido en los libros de disposiciones judiciales». Una persona solo puede ser juzgada «por jueces y en su lugar de residencia; además, las alegaciones tienen que ser públicas, las denuncias penales no pueden ser juzgadas si no es en presencia de un jurado y la sanción de confiscación de capital se anula».¹⁰ El individuo puede seguir la religión que elija «bajo la protección del Estado, se castigará a quien impida el culto a un devoto y no es posible dejar bienes o hacer regalos a las iglesias si no es con el permiso del Estado». Cualquier ciudadano francés «puede dar su opinión sobre un tema de política y religión a condición de no ir en contra de lo que consta en los escritos sobre disposiciones legales», lo que «anima a cualquier persona a dar su opinión y lo que le venga a la mente mientras no dañe a los demás; el individuo sabe lo que pasa en la mente de su compatriota gracias a las hojas que se publican diariamente, llamadas *periódicos* o *gacetas*, a través de los cuales la persona se informa de las novedades internas y exteriores». Además, «todas las propiedades son inviolables y nadie puede ser obligado a entregar sus bienes excepto por el interés general si previamente recibe su valor y a través de una sentencia judicial».¹¹

8 Rifa'a al-Tahtawi (1973). *Tajlis al-ibriz fi taljis bariz: aw al-diwan al-nafis bi-iwan Baris*, en *Rifa'a al-Tahtawi y Mahmud Muhammad Imara [Estudio e investigación]. Al-a'mal al-kamilat dirasat wa-tahqiq Muhammad Imara; Al-siyasat wa-al-wataniyyat wa-al-tarbiyyat. Op. Cit.*, p. 95 y p. 106.

9 *Ibidem*, p. 94 y p. 99.

10 *Ídem*, p. 106.

11 *Ídem*, p. 105.

Al-Tahtawi dice también que «todos los seres humanos son iguales en derechos y deberes» y que «los deberes son inherentes a los derechos». A cambio de los derechos que disfrutaban, todos los franceses «tienen que aportar al Estado dinero en la medida de sus posibilidades». Y añade: «Si los impuestos y demás fuesen regulados en los países del islam como allí, las conciencias estarían tranquilas». Todo individuo «debe, además, participar con su persona en la defensa militar del reino».¹²

Legitimar el préstamo de las instituciones del Estado de derecho

Para los pioneros de la Nahda, la posibilidad de tomar prestadas las instituciones del Estado de derecho presentes en algunos países occidentales no entraba en contradicción con la *sharia* o ley islámica.

Khayr al-Din al-Tunisi concebía el mundo como una unidad compacta en la que viven comunidades que se influyen mutuamente: «No dejamos de concebir el mundo como una población unida habitada por diversas comunidades que se necesitan mutuamente... Los logros públicos de un pueblo son necesarios para sus semejantes». Al-Tunisi habló en su obra *Muqaddima kitab aqwam al-masalik li maarifat ahwal al-mamalik* «sobre cómo han conseguido los Estados nación la fuerza y el poder terrenal que tienen» y cómo «debemos elegir para nosotros lo que sea adecuado... y tal vez recuperar lo que nos quitaron de las manos y usarlo para salir de la negligencia que hay en nosotros».¹³

Khayr al-Din al-Tunisi estaba convencido de que los países islámicos debían optar por la civilización europea de forma voluntaria porque eso era mejor para su futuro que si les venía impuesto, y escribió: «He escuchado a algunas personalidades de Europa referirse a lo que significó que la civilización europea fluyera como un torrente y que nada la frenase y del temor a que pudiera llegar a los Estados nación vecinos, que solo podrían salvarse del hundimiento adoptando organismos terrenales».¹⁴

Al-Tunisi hace un llamamiento a tomar en préstamo la experiencia occidental y, concretamente, «el avance de los francos en las instituciones como resultado de una organización basada en la libertad y la justicia». Muestra su asombro por aquellos que censuran su postura, pero que «no renuncian a seguir la moda europea en la ropa, los muebles, las viviendas, etcétera». Y añade: «Si nos detenemos en esos que reniegan de lo bueno de los francos, veremos que no aceptan los sistemas que pueden valer, pero aceptan lo que les perjudica y ahí les vemos rivalizando en ropa, muebles, vivienda, etcétera».¹⁵

12 *Ídem*, pp. 103-105.

13 Khayr al-Din al-Tunisi (1978). *Muqaddima kitab aqwam al-masalik li maarifat ahwal al-mamalik* [Investigación y estudio de Maan Ziyada]. Beirut: Dar al-Talia, pp. 44-46.

14 *Ibidem*, pp. 84-86.

15 *Ídem*, pp. 52-54.

La adaptación de las instituciones del Estado de derecho al entorno árabo-islámico

Los precursores de la Nahda recurrieron a dos vías para adaptar las instituciones del Estado de derecho al entorno árabo-islámico: traduciendo los nombres de esas instituciones a la lengua árabe, por una parte, y afirmando que comprenden aspectos similares a otros presentes en el pensamiento y la jurisprudencia islámicos, por otra.

Al-Tahtawi intentó con mucha dificultad definir las instituciones parisinas que conoció usando términos que aparecían por primera vez en la lengua árabe, bien arabizando los nombres franceses de esas instituciones, bien empleando términos árabes a los que al-Tahtawi añadía un significado diferente, bien traduciendo literalmente los términos europeos.

En cuanto a la segunda vía, al-Tahtawi afirma que «todas las deducciones a las que llegaron los derechos de la población de las demás naciones civilizadas fueron la base de sus leyes y solo unas pocas se contradicen con la jurisprudencia islámica sobre las que se levantó el acervo jurídico que regula las relaciones humanas. Lo que en los países islámicos es conocido como “ciencia de las fuentes de la jurisprudencia” en Occidente se conoce como “derecho natural o leyes naturales”, una normas racionales en las que, para lo bueno o lo malo, se basan los estatutos civiles; lo que se conoce como “jurisprudencia aplicada” es en Occidente el “derecho o estatutos civiles”; lo que en el islam se llama “justicia y espiritualidad” en Occidente se conoce como “libertad e igualdad”; y lo que los musulmanes denominan “amor a la religión”, para ellos es “amor a la patria”». ¹⁶

Al-Tunisi dividió en dos la libertad de Occidente, por un lado, la libertad personal y, por otro, la libertad política, e intentó buscar un equivalente islámico para ese concepto de *libertad*: «Y esto es como dijo el segundo califa ortodoxo Omar Ben al-Jattab: “Si uno de vosotros ve que me desvío, que me corrija”, y por desviación se está refiriendo aquí a su política para con la *umma*». En la experiencia histórica del islam, el equivalente al organismo que regula las libertades, es decir, a la Asamblea General de los Diputados, es lo que se conoce como *Ahl al-hal wal-'aqd* ('organización de grandes ulemas'). Al-Tunisi justifica que estos musulmanes no fueran elegidos por el pueblo con la obligación de *kifaya* de la ley islámica, en virtud de la cual si uno hace algo, los demás están exentos de hacerlo, pero, si lo hace un grupo, se aplica la obligación de *ayn*, es decir, que todos están obligados a hacerlo. ¹⁷

En cuanto a la ley que garantiza la justicia y la igualdad, que considera dos pilares del progreso, al-Tunisi la apoya en dos puntos: «La ley divina y la política racional». Para al-Tunisi, la ley islámica «no se contradice con la creación de organizaciones políticas fuertes por razones civilizadoras» y defiende que las leyes nuevas que exigen las condiciones de vida en continuo cambio no pueden ser guiadas siempre por las bases de la ley islámica «por razones que nos llevaría mucho tiempo explicar», lo que obliga a «crear nuevas leyes que añadir a los prin-

16 Rifa'a al-Tahtawi (1973). *Al-murshid al-amin fi tarbiyyat al-banat wa al-banin*, en *Rifa'a al-Tahtawi y Mahmud Muhammad Imara [Estudio e investigación]. Al-a'mal al-kamilat dirasat wa-tahqiq Muhammad Imara; Al-siyasat wa-al-wataniyyat wa-al-tarbiyyat*. Op. Cit., p. 469.

17 Khayr al-Din al-Tunisi (1978). *Muqaddima kitab aqwam al-masalik li ma'arifat ahwal al-mamalik*. Op. Cit., pp. 61-62.

«cipios de la ley islámica». Y añade que quienes aplican la ley divina «son *Ahl al-hal wal-'aqd*» y quienes se encargan de aplicar la política racional «son los miembros de los consejos electos»; no obstante, debe tenerse en cuenta que «los dos grupos pretenden lo mismo», es decir, «exigir cuentas al Estado para que vaya por el buen camino» con el sentido de «exigir cuentas o juzgar el comportamiento de los responsables».¹⁸

Ahmad Ibn Abi al-Diyaf considera que las ramas de la ley que rigen el gobierno restringido en los países islámicos pueden dividirse en dos vertientes, a saber, una legal basada en los textos, y otra política basada en la razón. En su opinión, esta segunda vertiente armoniza «con el hecho de que la gente esté más cerca de la honradez y más alejada de la corrupción, aunque sea una ley que no tenga origen religioso ni haya sido revelada [...] porque los dictámenes de la ley islámica aspiran a que se preserven sus principios en la Creación y la justicia es el más grande de esos principios». Ahmad Ibn Abi al-Diyaf dice que el Senado en los países europeos, elegido por la gente, está «para proteger y defender sus derechos humanos sin salirse de la obediencia». Y quien interpela a los ministros y se opone a ellos es una «asamblea respetable», según la ley islámica, porque «es un modo de unificar esfuerzos, de no desunir a la *umma*, de amor entre el pastor y su rebaño, de proteger vidas y capital».¹⁹

La separación religión-Estado como base del vínculo patriótico

El *sheij* de al-Azhar, Rifa'a al-Tahtawi, no abordó de forma clara el principio de separación de religión y Estado, pero sí se refirió a los peligros que amenazan a la patria si el gobierno interviene en las creencias de sus súbditos y si quienes gobiernan ponen una religión en contra de otra.

Butrus al-Bustani, quien fue testigo de los choques confesionales entre drusos y maronitas en el Monte Líbano en 1860, hizo un llamamiento a hacer una separación clara entre las religiones y *al-madaniyyat* (o 'conjunto de deberes, derechos y privilegios de los ciudadanos'): «Como nuestra patria no distingue entre la religión, que es un asunto entre el creyente y su creador, y *al-madaniyyat*, en las que se basan las relaciones sociales y políticas, que es un asunto entre el ser humano y el hijo de la patria o entre este y su gobierno, y no se separan esos dos conceptos de naturaleza distinta, ninguno de ellos podrá triunfar ni juntos ni por separado». También se refiere al «deber de establecer una separación entre la Presidencia, es decir, el poder espiritual, y la política, es decir, el poder civil», ya que «la mezcla de esos dos poderes, de naturaleza distinta y de contenidos contradictorios, puede provocar fallos evidentes y daños claros a las leyes y a las religiones, y no exageramos si decimos que hace imposible la civilización y el crecimiento».²⁰

Su hijo, Salim al-Bustani, advierte de las consecuencias de mezclar política y religión y se opone a la injerencia de los hombres de religión en los temas temporales y civiles que no les atañen partiendo de la idea de que someterse al vínculo político en la

18 *Ibidem*, pp. 67-69 y p. 82.

19 Ahmad Ibn Abi al-Diyaf (1999). *Ithaf ahl al-zaman bi-akhbar muluk Tunis wa-'ahd al-aman*. *Op. Cit.*, pp. 67-68.

20 Butrus al-Bustani (1990 [1860]). *Nafir Suriya*. *Op. Cit.*, p. 49 y pp. 57-58.

sociedad es un tema «obligatorio», mientras que someterse a la religión es algo «optativo». Cree que la mezcla de religión y política provoca graves daños y la proliferación del extremismo, en su opinión, es «una de las principales causas del retraso del progreso de la humanidad».²¹

En el mismo sentido, Faris Shidyaq dice que uno de los componentes esenciales de civilización es la conciencia de la necesidad de diferenciar entre la lealtad religiosa, como «lealtad espiritual» que se forma en los corazones de todos los seres humanos, y el vínculo político y social «que debe apoyarse en la fidelidad a la patria y tiene como objetivo la cooperación entre todos sus hijos en los asuntos civiles y en la convivencia general».²²

‘Abd al-Rahman al-Kawakibi advirtió del peligro de mezclar los ámbitos de la política y la religión. Afirmó que el poder religioso y el poder político solamente estuvieron unificados en la era de los califas ortodoxos. También advirtió del peligro de «comerciar» con la religión y de explotarla para atizar los conflictos confesionales y la discriminación religiosa. Y como prueba citó a las naciones occidentales «guiadas por el saber en todos los caminos, las sólidas bases de la unión patriótica al margen de la religión, el consenso al margen de lo doctrinal, el vínculo político al margen de lo administrativo»; e hizo un llamamiento a su patria, a «musulmanes y cristianos», a emular a esas naciones, a frenar a «quienes incitan al odio a los no árabes y a los forasteros», a hacer que las religiones «rijan solamente en el otro mundo», a que haya una unidad en este mundo basada en estas palabras: «Viva la *umma*, viva la patria, que vivan los poderosos hombres libres».²³

La postura hacia los derechos y la igualdad de la mujer

Al intelectual árabe de la Nahda le gusta hablar del lugar que ocupa la mujer en las sociedades occidentales con las que entró en contacto y puntualizar que la mujer occidental no hubiera progresado en la sociedad y no hubiera tenido los mismos derechos que el hombre sin el nivel de conocimiento que alcanzó y gracias a que se abrieron ante ella las puertas del mundo laboral.

A la pregunta de cuáles son las razones de la involución de la mujer oriental con respecto a la occidental, el intelectual esgrime varios motivos, entre los que destacan el totalitarismo imperante en la sociedad, la ignorancia consecuencia de su aislamiento dentro de la casa y de que no tenga oportunidades de recibir una educación y de trabajar, el hecho de que se la vea como un ser inferior, a lo que suma algunos fenómenos sociales que inciden negativamente en su vida como la poligamia, el matrimonio a una edad temprana o el recurso fácil del repudio.

En el preámbulo de su libro *Tahrir al-mara’a*, publicado en 1898, Qasim Amin afirma que, cuando el totalitarismo domina a la *umma*, se transforma en un fenómeno social porque «insufla su espíritu en los fuertes, quienes controlan a los

21 Mayid Fajri (1992). *Al-harakat al-fikriyya wa ruwwaduha al-lubnaniyya fi asr al-Nahda 1880-1922*. Beirut: Dar al-Nahar li-l-Nashr, p. 28.

22 *Ibidem*, pp. 30-31.

23 ‘Abd al-Rahman al-Kawakibi (1931). *Taba’i’ al-istibdad wa-masari’ al-isti’bad*. El Cairo: Al-Maktaba al-tiyariyya al-kubra, pp. 110-111.

Del concepto de *ciudadanía* en el pensamiento de los precursores de la «Nahda» o Renacimiento árabe

débiles en cuanto les es posible» y, como la mujer es débil, «el hombre conculca sus derechos y la trata con desprecio, la humilla y le pisa la personalidad». Añade: «La mujer ha vivido una gran inferioridad independientemente de la posición que ocupa en la familia, esposa, madre o hija, sin voz ni voto, sometida al hombre porque es hombre y porque ella es una mujer. Su persona desapareció en la del hombre, su universo se redujo a los rincones de su casa, se hizo competente en ignorancia y se tapó con las cortinas de la injusticia. El hombre la usa para su placer, divirtiéndose con ella cuando le apetece, arrojándola a la calle cuando le viene en gana».²⁴

Bahitat al-Badiya (1886-1918) abordó con detalle los fenómenos sociales relacionados con la vida de la mujer y con su relación con el hombre y dijo que el matrimonio en Egipto era «un profundo camino tortuoso casi siempre resultado de la falta de acuerdo entre los cónyuges». Añadió: «La legitimación del repudio y la poligamia es lo que ha hecho que el matrimonio sea algo fácil para nosotros (los musulmanes)» aunque no sea la intención del legislador: «A pesar del caos en los vínculos sociales, de la violación de los acuerdos de las familias y de la alteración de su orden que estamos viviendo, las religiones no fueron creadas para atraer a la miseria, sino para hacer feliz al ser humano». Para Bahitat al-Badiya, la poligamia es «el más acérrimo enemigo de la mujer y su único demonio», «corrompe al hombre, pero también la salud, el dinero, la ética, a los hijos y los corazones de las mujeres». Y también se opuso al matrimonio de la mujer a una edad temprana y a la opinión que dice que «la edad de la pubertad debe ser también la edad del matrimonio» alegando que una niña de doce años «no entiende en absoluto lo que significa el matrimonio y no sabe nada de las cosas de la casa», así como que el matrimonio a una edad temprana «provoca dificultades de diferente índole a la *umma*: problemas en el matrimonio cuyo resultado es siempre la desunión o la división, mucha mortandad infantil, dificultades para procrear, enfermedades nerviosas y otras enfermedades de mujeres».²⁵

Qasim Amin también pidió al hombre oriental que se deshiciera de algunos de sus hábitos sociales degenerados, y destaca el matrimonio con más de una mujer: «Nada disculpa al hombre que se case con más de una mujer excepto si es por razón de fuerza mayor como que la primera mujer padezca una enfermedad que no la permita cumplir con sus deberes matrimoniales» o «si ella es estéril y no puede concebir, porque muchos hombres no aceptan no tener descendencia». En los demás casos, escribió, «solo considero la poligamia un recurso legal para saciar una libido animal y una seña de amoralidad, de alteración de los sentidos, de voracidad en la demanda de placer».

Qasim Amin afirma que quien investigue minuciosamente los textos coránicos sobre la poligamia verá que «se la legitima y se la prohíbe al mismo tiempo» y, para ello, recurre a la «Azora de las mujeres» en una primera aleya, la número 3: «Casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si

24 Qasim Amin (1905). *Tahrir al-mar'a*. El Cairo: Al-Maktaba al-Sharqiyya [2.ª edición], pp. 15-17.

25 Bahitat al-Badiya (1999). Al-zawach; Ta'addud al-zawyat aw al-darair; Sinn al-zawach, en *Muhammad Kamil al-Jatib. Qadiyat al-mara'a* [Preparación e introducción]. Vol. III. Damasco: Wizarat al-Thaqafah fi al-Jumhuriyah al-'Arabiyah al-Suriyah, pp. 37-53.

teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas» (aleyas 3); y, luego, la número 129: «No podéis ser justos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso. Si ponéis paz y teméis a Dios..., Dios es indulgente, misericordioso». ²⁶ A partir de estas dos aleyas queda claro, afirma él, que el legislador «supedita el deber de conformarse con una mujer al miedo a ser injusto, puesto que después aclara que no se puede ser justo». ²⁷

En ese mismo sentido, al-Taher al-Haddad (1899-1935) afirma en su libro *Imraatuna fi al-Sharia wa-al-Mujtama'* que la opresión de la mujer no es consecuencia de la religión, sino de un hecho histórico, ya que la religión concedió a las mujeres derechos que luego les privaron los musulmanes; y declara que los dictámenes de la ley religiosa, que tienen mucho que ver con la denigrante situación de la mujer, no son los dictámenes de Dios en su libro o los que pusiera de manifiesto el profeta con sus dichos y sus hechos, «sino dictámenes de alfaquies más sometidos a la coyuntura de su época y a su entorno que al espíritu del texto y de sus grandes propósitos». Convencido de esto, al-Haddad lanzó una campaña contra la poligamia, hizo un llamamiento a que se diera a la mujer el derecho a elegir esposo, se opuso a las vías de repudio pidiendo que el asunto se remitiera a la justicia especializada y que la mujer tuviera derecho a pedir el divorcio. Y dijo que ningún texto del Corán impedía que la mujer tuviera un puesto en el Estado o en la sociedad siempre que fuera un empleo digno. ²⁸

El *sheij* al-Tahtawi fue uno de los primeros en insistir en la importancia de que la mujer recibiera educación y trabajara porque eso tendría muchas consecuencias positivas para toda la sociedad: «Es importante que niños y niñas estudien juntos en pro de una mejor intimidad conyugal, que las niñas aprendan a leer, escribir y a hacer cuentas, etcétera, para que sean más educadas y más inteligentes, estén más instruidas y puedan compartir con los hombres conversación y opiniones y así tengan mayor valor para ellos y ocupen un lugar más destacado». La educación ayuda a la mujer a llamar a la puerta del trabajo, que le «protege de lo inconveniente y le acerca a la virtud. Y, si el desempleo es reprochable para los hombres, aún más lo es para las mujeres, porque la mujer que no tiene un trabajo se pasa el tiempo hablando con los vecinos de lo que comen, de lo que beben, de lo que visten, de muebles, de lo que tienen ellos, de lo que ella tiene, etcétera». ²⁹

Como al-Tahtawi, Butrus al-Bustani considera que la educación de la mujer es una de las condiciones de una civilización correcta, una de las razones del renacimiento (*nahda*) de la sociedad: «No hay conocimiento en el hombre si no lo hay en la mujer», y cree que la educación de la mujer tiene muchas ventajas «que revierten en

26 Las traducciones de los textos del Corán corresponden a la traducción de Julio Cortés (1992). *El Corán*. Barcelona: Herder [Nota de la traductora].

27 Qasim Amin (1999 [1898]). *Ta'addud al-zawiyat*, en *Muhammad Kamil al-Jatib. Qadiyat al-mara'a*. *Op. Cit.*, pp. 123-130.

28 'Abd al-Razzaq Hammami, *Al-mara'a fi mashru'i al-hadaza al-Tunisi*, <<http://almaraalinsaan.maktoobblog.com>> [Consultado el 26 de agosto de 2014].

29 Rifa'a al-Tahtawi (1999 [1872]). *Fi tashrik al-banat ma' al-subiyat fi al-ta'ullum wa-ta'lim wa-kasb al-'irfan*, en *Muhammad Kamil al-Jatib. Qadiyat al-mara'a* [Preparación e introducción]. Vol. I. *Op. cit.*, pp. 233-236.

la propia mujer instruida, otras que revierten en su marido, otras en sus hijos, y otras que afectan a la comunidad». Para al-Bustani, la educación de la mujer es «el primer peldaño de la escalera de la reforma de la patria».³⁰

Algunos intelectuales de la Nahda criticaron la opinión que afirma que la mujer es inferior al hombre en cuanto a capacidades mentales y que el hombre destaca por encima de ella en las ciencias, las artes y las letras con el argumento de que «el cerebro de la mujer es más pequeño que el del hombre y el del hombre es además más pesado». Adib Ishaq se dedicó a demostrar que algunos ilustrados franceses estaban en un error, como Jean-Jacques Rousseau, quien afirmó que «la naturaleza había distinguido al hombre con la fuerza y la razón y su poder es esa fuerza y esa razón, mientras que a la mujer le concedió la belleza y su poder desaparece cuando aquella desaparece», extrañado de que «un sabio de esa talla» dijese algo así. Ishaq declaró: «No es apropiado decir algo así en el siglo XIX; yo defiendiendo públicamente y sin miedo a ser censurado que la mujer es igual al hombre aunque no es un hombre, y que elevarla a la posición que se merece no significa que sea un equivalente exacto del hombre porque eso es corromper su naturaleza, alterar sus características innatas, sino que se desarrolle continuamente para que haya igualdad con el otro sexo».³¹

La obligatoriedad de la educación política

Los precursores de la Nahda consideran que la propagación de la conciencia patriótica entre los hijos e hijas de la patria requiere animarles a interesarse por los asuntos públicos y a participar en la actividad política, lo que solo se consigue a través de una educación política.

Y, si el individuo tiene derechos y deberes, exigir sus derechos y cumplir sus deberes de forma completa implica, según al-Tahtawi, «tener conocimiento de los derechos y los deberes, un conocimiento basado en el entendimiento de aquellos, y un entendimiento expresión del conocimiento de las leyes del gobierno que son la política», y señala que el aprendizaje de los principios de las ciencias políticas ha sido «desatendido» en los países islámicos, incluido Egipto, a pesar de que la enseñanza de esos principios a la población de esos países «es de interés público». Al-Tahtawi se pregunta: «¿Qué inconveniente hay en que en cada circunscripción municipal haya un profesor que lea a los chicos, después de terminar de enseñar el noble Corán, los artículos de fe y los principios árabes, los principios de la política y la administración y que les señale sus beneficios? ¿No es eso poner al corriente a la gente de la patria de sus derechos y deberes?». Al-Tahtawi considera, asimismo, que esa enseñanza «tiene un efecto moral sobre el perfeccionamiento de la ética y, a través de ella, la gente entiende que solo puede conseguir sus intereses personales

30 Butrus al-Bustani (1999 [1849]). *Kitab fi Ta'lim al-nisa'*, en *Muhammad Kamil al-Jatib. Qadiyat al-mara'a* [Preparación e introducción]. Vol. I. *Op. Cit.*, pp. 213-231.

31 Adib Ishaq (1999 [1881]). *Huquq al-mara'a*, en *Muhammad Kamil al-Jatib. Qadiyat al-mara'a* [Preparación e introducción]. Vol. III. *Op. Cit.*, pp. 233-237.

a través del interés público, que es el interés del gobierno y de la patria». ³²

Adib Ishaq, quien se negó a que la política fuera una propiedad privada o un monopolio, afirma que entre los derechos y deberes del individuo está «examinar los asuntos terrenales y las cuestiones sociales que le tocan o le rodean» y que el individuo con instrucción política es un «individuo civil con todos sus derechos y obligaciones» y «conoce el interés público y los límites personales». Aclara que esta instrucción no da frutos tras ser adquirida si la política no tiene un objetivo definitivo o un «frente conocido» sobre el que todo el mundo esté de acuerdo en un marco de «aglutinamiento patriótico» al margen de la diversidad de «opiniones, la variedad de tendencias y la gama de concepciones». ³³

El Pacto Fundamental: la ley que gobierna el Estado tunecino

De entre los códigos fundamentales y las leyes promulgadas por los precursores de la Nahda, nos detendremos en los artículos del Pacto Fundamental, al que dio forma Ahmad Ibn Abi al-Diyaf a petición del mariscal Muhammad Pasha Bey de Túnez y que vio la luz el 20 de *muharram* de 1274, del calendario musulmán, o el 9 de septiembre de 1857, del calendario cristiano, cuando el bey otorgó a toda la gente del reino el Pacto Fundamental.

Las circunstancias de la promulgación del Pacto Fundamental, como cuenta Ahmad Ibn Abi al-Diyaf, son las siguientes: un militar asesinó a un judío y le cogió su mercancía y, a continuación, el militar fue condenado a muerte. Después, un judío fue asesinado a golpe de espada acusado de insultar, en estado de embriaguez, a un musulmán y de maldecir su religión. Entonces, los judíos de París protestaron y los gobiernos de Francia e Inglaterra presionaron al gobierno tunecino, a continuación de lo cual el bey ordenó a Ahmad Ibn Abi al-Diyaf que redactara el Pacto Fundamental. ³⁴

Y sobre este pacto dice: «El interés de la patria primó de inmediato a la hora de aceptar este asunto, dada su peligrosidad, y se fundamentó en las reglas que vienen a continuación. Primero: queda garantizada la seguridad completa de todos nuestros súbditos, de todos los habitantes de nuestros Estados independientemente de su religión, lengua y color. Esta seguridad se extenderá a sus personas respetadas, a sus bienes inviolables y a su honorable reputación excepto en los casos legales cuyo conocimiento corresponderá a los tribunales. La causa nos será a continuación remitida y nosotros tendremos que ordenar la ejecución de la sentencia o conmutar la pena o prescribir una nueva instrucción. Segundo: todos los sujetos están sometidos al impuesto en vigor hoy —o al que pueda ser establecido más adelante— en función de la fortuna de cada individuo, de tal modo que los grandes no

32 Rifa'a al-Tahtawi (1973). *Al-murshid al-amin fi tarbiyyat al-banat wa al-banin*, en *Rifa'a al-Tahtawi y Mahmud Muhammad Imara [Estudio e investigación]. Al-a'mal al-kamilat dirasat wa-tahqiq Muhammad Imara; Al-siyasat wa-al-wataniyyat wa-al-tarbiyyat. Op. Cit.*, pp. 350-352.

33 Adib Ishaq (1978). *Al-kitabat al-siyasiya wa-al-iytima'iyya. Op. Cit.*, p. 70; Adib Ishaq (1886). *Al-Durar* [Edición recopilada y seleccionada por Jirjis Mikha'il Nahhas]. Alejandria: Al-Mahrusa, pp. 61-65 y pp. 242-246.

34 Ahmad Ibn Abi al-Diyaf (1999). *Ithaf ahl al-zaman bi-akhbar muluk Tunis wa-'ahd al-aman*. Vol. 2 [4.ª parte]. Comisión del Ministerio de Cultura. Túnez: Al-Dar al-'Arabiyya lil-l-Kitab, pp. 232-240.

estén exentos debido a su posición elevada ni los pequeños tampoco lo estén por su debilidad. El desarrollo de este artículo se hará de una manera clara y precisa. Tercero: los musulmanes y los demás habitantes del país son iguales ante la ley porque así lo merecen como individuos sea cual sea su condición. La justicia en la tierra es una balanza nivelada. Cuarto: los súbditos no musulmanes no estarán obligados a cambiar de religión ni se les impedirá que cumplan con ella, sus lugares de culto serán respetados y estarán a salvo de insultos y humillaciones. Quinto: solo procederemos a reclutar soldados por un orden o un sorteo y el recluta no prestará servicio más allá del tiempo estipulado. [...] Octavo: todos los súbditos, musulmanes y no musulmanes, serán sometidos por igual a los reglamentos y usos en vigor en el país y ninguno tendrá privilegio sobre los demás».³⁵

A partir de este pacto que salvaguardaba la igualdad entre los tunecinos independientemente de su religión, el día 5 de *safar* del año musulmán de 1275 y día 14 de septiembre de 1858, el bey ordenó anular las disposiciones discriminatorias con los judíos permitiéndoles que «llevaran el *tarbush* rojo, compraran viviendas e inmuebles en áreas urbanas y otros lugares y se dedicaran a la agricultura ajustando lo estipulado por el Pacto Fundamental y la justicia y la coyuntura de cada momento. Señalar con una indumentaria diferente a los súbditos no musulmanes no está en las bases de la religión».³⁶

Conclusiones

Los precursores de la Nahda no recurrieron al empleo del término *ciudadanía*, que no apareció en la literatura política árabe sobre todo hasta después de la Segunda Guerra Mundial. Como ejemplo, el de dos precursores egipcios posteriores a los padres de la Nahda, Ahmad Lutfi al-Sayyid y Taha Husein,³⁷ que no emplearon ese término en sus escritos y se limitaron a hablar de la *umma* egipcia, de los hijos de la *umma*, del individuo y el grupo, de la personalidad egipcia, del concepto de *solidaridad*, de «la solidaridad del egipcio con el egipcio, del respeto del egipcio hacia el egipcio, de la confianza del egipcio en el egipcio» y de la garantía de la separación de los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial.

Los pioneros de la Nahda fueron conscientes de los significados de la *ciudadanía moderna* al entrar en contacto con Occidente a través de diversos canales e intentaron tomar prestadas las instituciones del Estado de derecho, base de la ciudadanía, tras adaptarlas a un medio árabe-islámico bien traduciendo los nombres de las instituciones occidentales a la lengua árabe, bien buscando un equivalente a esas instituciones en la experiencia histórica árabe-islámica. Y también lucharon por la igualdad ante la ley de los hijos de la patria, por la igualdad entre el hombre y la mujer en derechos y deberes.

35 *Ibidem*, pp. 240-244.

36 *Ídem*, p. 259.

37 Para más detalles, véanse: Ahmad Lutfi al-Sayyid (1973). *Al-Muntajabat* [1.ª parte]. El Cairo: Dar al-Nashr al-Hadith; Ahmad Lutfi al-Sayyid (1945). *Al-Muntajabat* [2.ª parte]. El Cairo: Al-Maktaba al-Anglu al-Misriyya; y Taha Husein (2001). *Mustaqbal al-taqafa fi Misr*. Túnez: Dar al-Ma'arif.

En el trasfondo de la apertura de esos precursores de los significados de la *ciudadanía moderna*, estaba el convencimiento de que la modernidad, que nació en Occidente y a cuyo nacimiento contribuyó el averroísmo, se convirtió con el tiempo en una adquisición humana que quedó abierta desde un punto de vista objetivo a añadidos no europeos y, por lo tanto, su adopción no obligaba a los musulmanes ni a «occidentalizarse» ni a deshacerse de su identidad.

BIOGRAFÍA DEL AUTOR

Maher al-Sharif, doctor en Letras y Humanidades por La Sorbona (1982), ha sido investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Socialistas del Mundo Árabe (1983-1989, Damasco) y miembro del Consejo de Redacción de la revista trimestral *Al-Nahch*, publicada por este centro. Igualmente, fue redactor jefe de la famosa revista *Sawt al-Watan* (1989-1993, Nicosia, Chipre), profesor de Historia Árabe e investigador en el Instituto Francés del Próximo Oriente, IFPO (por sus siglas en francés) en Damasco y, luego, en Beirut (diciembre 1993-junio 2014). Desde diciembre de 2013, es investigador y miembro del Instituto de Estudios Palestinos (Beirut) y profesor en el Departamento de Historia y Relaciones Internacionales de la Facultad de Letras y Humanidades San José (2012, Beirut). Entre otras publicaciones, destacamos sus libros en árabe: *El comunismo y la cuestión panarabista en Palestina 1919-1948* (Centro de Investigaciones de la Organización para la Liberación de Palestina, 1981); *En busca de una entidad. Estudio sobre el pensamiento político palestino 1908-1993* (Centro de Investigaciones y Estudios Socialistas del Mundo Árabe, 1995); *Las apuestas de la Nahda en el pensamiento árabe* (Dar al-Mada, 2000); *Palestina en los archivos secretos del KOMINTERN* (Dar al-Mada, 2004); *Evolución del concepto yihad en el pensamiento islámico* (Dar al-Mada, 2008); y *Un siglo de conflicto árabe-sionista: ¿Hay perspectiva de paz?* (Dar al-Mada, 2011).

RESUMEN

Este estudio parte de la hipótesis de que los pioneros de la Nahda árabe fueron conscientes de los contenidos del concepto de *ciudadanía* aunque no recurrieron al término en sí. Aquellos pioneros descubrieron los medios de la modernidad social que permitieron que «el otro» se civilizara, y lo hicieron a través del roce directo con los países occidentales o a través de las misiones evangelizadoras y las escuelas modernas que estas misiones fundaron o de los libros traducidos. Quisieron que se produjera una Ilustración con esos medios e hicieron un llamamiento a tomarlos prestados, pero no de forma ciega, sino con condiciones. En la promoción de las ideas modernas, esos pioneros se beneficiaron de la oportuna coyuntura del siglo XIX que proporcionaba la política de las «organizaciones» reformistas que adoptó el gobierno otomano, así como de las políticas de reforma que siguieron los gobiernos de Egipto y Túnez. Su apertura a los contenidos de la ciudadanía fue posible por su convencimiento de que la modernidad, que había nacido en Occidente y a la que abrió camino el averroísmo latino, se había transformado con el tiempo en un logro de la humanidad y estaba abierta desde un punto de vista objetivo a añadidos no europeos. También estaban

convencidos de que, si los árabes musulmanes adoptaban esas ideas, no se verían empujados a la «occidentalización» ni tampoco se desharían de su identidad.

PALABRAS CLAVE

Nahda e Ilustración, modernidad, nacionalismo, Estado de derecho, derechos y deberes, igualdad de la mujer, educación política.

ABSTRACT

This study is based on the hypothesis that, despite not using the term themselves, the pioneers of the Arab Nahda were aware of the content of the concept of *citizenship*. Those pioneers discovered the means of social modernity which enabled the civilization of «the other», and did so through direct contact with Western countries, through evangelist missions and the modern schools that these missions founded, and through translated books. They wanted to use these means to produce an Age of Enlightenment and reached out to borrow them; not blindly, but on their own terms. In promoting modern ideas, these pioneers benefited from the crucial juncture of the nineteenth century, which provided the policy of the reformist «organisations» adopted by the Ottoman Empire as well as reform policies followed by the governments of Egypt and Tunisia. Their openness to the content of citizenship was made possible by their belief that modernity, born in the West and which paved the way for Latin Averroism, was transformed over time into an achievement of mankind that was open to non-European contributions from an objective point of view. They were also convinced that if Arab Muslims adopted these ideas they would not be pushed towards «Westernisation», nor would they lose their identity.

KEYWORDS

Nahda and Age of Enlightenment, modernity, nationalism, rule of law, rights and obligation, gender equality, political education.

الملخص

تنطلق هذه الدراسة من افتراض يزعم أن رواد النهضة العربية قد استوعبوا مضامين مفهوم المواطنة، حتى وإن لم يلجأوا إلى المصطلح نفسه. فقد اكتشف أولئك الرواد وسائل الحدثة المجتمعية، التي مكنت «الأخر» من التمدن، عبر احتكاكهم المباشر بالدول الغربية، أو من خلال الإرساليات التبشيرية والمدارس الحديثة التي أنشأتها، أو من خلال الكتب المترجمة، فسعوا إلى التنوير بهذه الوسائل، ودعوا إلى اقتباسها وذلك على قاعدة الاقتباس المشروط وليس التقليد الأعمى. وقد استفاد أولئك الرواد، في ترويج الأفكار الحديثة، من ظروف ملائمة برزت في القرن التاسع عشر، وتمثلت في سياسة «التنظيمات» الإصلاحية التي تبنتها الحكومة العثمانية، وفي سياسات الإصلاح التي اعتمدها حكام مصر وتونس. وكانت تكمن في خلفية انفتاحهم على مضامين المواطنة قناعة بأن الحدثة، التي ولدت في الغرب وساهمت «الرشدية اللاتينية» في تمهيد الطريق أمام ولادتها، قد تحوّلت مع الزمن إلى مكتسب إنساني، بات منفتحاً من الناحية الموضوعية على إضافات غير أوروبية، بحيث إن تبني العرب المسلمين لما أنتجته لن يدفعهم إلى «التغرب» والتخلي عن هويتهم.

الكلمات المفتاحية

النهضة والتنوير، الحدثة، الوطنية، دولة القانون، الحقوق والواجبات، مساواة المرأة، التربية السياسية.