

## FIKH MNIEJSZOŚCI – ROZWÓJ I ZNACZENIE DLA ZACHODNICH MNIEJSZOŚCI MUZUŁMAŃSKICH

**ABSTRACT:** Muslim communities, living as ethnic minorities, constitute nearly half of the world's whole Muslim population. The number of Muslims in Germany, Great Britain, and other West European countries is constantly growing. Until recently, Muslims were scarcely visible to the receiving society, and Islamic law was silent about their specific situation. Nevertheless, in this growing population, charismatic thinkers sometimes emerge, who are actively involved in further developing the Muslim perspective by incorporating new issues vital to contemporary Muslims. Participation in civil society, as well as many other phenomena compounded by globalization, are among the most important factors.

While functioning in non-Muslim societies, the thinkers are aware of the pressing need for updating and verifying Islamic law so that it can be practiced without restraint within a non-Muslim environment, without having to resort to alienation from the rest of society. The term “fiqh of a minority” (*fiqh al-aqalliyyat*) was used for the first time in 1994 by Taha Jabir al-Alwani. Another theoretician and supporter of the fiqh of a minority is Jusuf al-Qardawi.

The concept of the fiqh of a minority, as viewed by the two alims, will be presented in the article.

**KEYWORDS:** *fiqh al-aqalliyyat*, minority, Islam, Muslim, Europe

Pojęcie *fikhu* jest terminem określającym prawodawstwo muzułmańskie. Jeszcze częściej używanym terminem, w kontekście prawa muzułmańskiego jest szariat. Warto jednak wskazać, że prawo od początku nazywano fikhem czyli nauką (Danecki, s. 26), czy też rozumieniem (Al-Husayni, s. 471). Z czasem przyjęło się rozróżnienie na fikh rozumiany jako teoretyczne rozważania nad obowiązkami muzułmanina, definiujące to, co dozwolone i to, co zakazane oraz szariat, będący zbiorem gotowych przepisów, do których muzułmanin powinien się stosować, a wywiedzionych z tekstu koranicznego. Muzułmanie uważają szariat za prawo boże. Interesujący nas fikh jest natomiast ludzką interpretacją tegoż.

„Szariat oznacza boskie nakazy zawarte w Koranie i te pochodzące z boskiej inspiracji, a zawarte w Sunnie. Równolegle, istnieje ludzkie rozumienie owych nakazów, ujęte w ramach norm prawnych. Fikh jest zatem ludzkim wysiłkiem popartym rozbudowaną znajomością boskich nakazów” (Ali, s. 28). Jaser Auda, znany współczesny profesor prawa z Egiptu o zachodnim rozumieniu prawa muzułmańskiego mówi z kolei, że zawiera ono łącznie cztery dziedziny, określane oddzielnymi arabskimi terminami: szariat, fikh, *kanun* oraz *‘urf* (Górska, s. 42). Przy czym *kanun* moglibyśmy przełożyć jako zbiór przepisów, a *‘urf* jako prawo zwyczajowe.

Przytoczmy jeszcze to, co o interesującym nas fikhu pisał w XI wieku wielki teolog muzułmański Abu Hamid al-Ghazali (zm. 1111) w swoim dziele *Ihya ulum ad-din*: „W pierwszym okresie nazwę fikh nadawano wiedzy o zaświatach, znajomości szczegó-

łów i wad dusz, niecnych uczynków, [nadawano też] sposobom usuwania podłości tego świata doczesnego, mocy zdążania ku wspaniałości tamtego świata” (Danecki, s. 213).

Do niedawna teologowie muzułmańscy zajmowali się zagadnieniami związanymi z życiem muzułmanów mieszkających w społeczeństwach i państwach muzułmańskich, a muzułmanie żyjący jako mniejszości religijne na Zachodzie nie byli przedmiotem szczególnej troski teologów. Wprawdzie podział świata na *dar al-islam* (‘teren islamu’), i *dar al-harb* (‘teren wojny’), ukształtował się dość szybko. W X wieku wspominał już o nim At-Tabari, a koncept rozwijał się wraz z docieraniem muzułmanów, na coraz rozleglejsze tereny (Chen). Terminy te jednak dość rzadko bywały charakteryzowane przez muzułmańskich myślicieli w kontekście geopolitycznym czy teologicznym. Dotyczyły raczej kwestii prawa podatkowego czy handlowego (Chen). Co więcej, analizy słowników języka arabskiego wskazują, że terminy te w średniowiecznych zbiorach nie były omawiane, tak przynajmniej wskazuje analiza haseł „dar” i „islam” (Calasso, s. 2).

Fragment poświęcony temu podziałowi znajdujemy za to w *Księdze zasad władzy* (arab. Kitab al-ahkam as-sultaniyya) Al-Mawardiiego (zm. 1058), jednego z wybitnych twórców muzułmańskiej teologii politycznej. Przy czym autor definiuje te terytoria w odniesieniu do ówczesnego kontekstu geopolitycznego, a zatem i władzy kalifa.

Koncepcje podziału terytoriów i praw na nich obowiązujących podlegały praktycznym redefinicjom wraz z nastaniem kolonializmu. Znamienna w tym kontekście jest fatwa, czyli opinia prawna, Szaha Abd al-Aziza Dahlawiego (zm. 1824), w której ogłosił, że wraz z nastaniem władzy brytyjskiej w Indiach stały się one *dar al-harb*, a zatem każdy muzułmanin powinien walczyć o wyzwolenie Indii (Misra). Podobne stanowisko prezentowali uczeni muzułmańscy w innych częściach świata, a dawny podział stał się ważnym argumentem przy wzywaniu do obrony przed kolonizatorem.

Te rozważania dotyczące ogólnego pojmowania wskazanych terminów należy zawęzić i spojrzeć na nie z perspektywy rozwijania koncepcji dotyczących mniejszości muzułmańskich. W tym ujęciu istotne wydaje się przekonanie, z którego wynika, że muzułmanin nie powinien mieszkać na stałe poza terenem islamu. Ukształtowało się ono w czasach rekonkwisty, a zwolennicy tego poglądu wskazywali, że niemuzułmańska władza nie gwarantuje poszanowania praw własności muzułmanom (Xi 6). Teoretycy *dar al-akallijjat* podjęli dyskusję z tym historycznym przekonaniem.

Obecnie szacuje się, że blisko 50% wszystkich muzułmanów żyje w warunkach mniejszości w państwach niemuzułmańskich. Jako mniejszość od pokoleń mieszkają w Chinach czy Indiach i tam są licznie reprezentowani – w Indiach blisko 161 mln, w Chinach nieco ponad 21 mln, w Etiopii mniejszość muzułmańska liczy 28 mln, a Rosja z 16 milionami liczy więcej muzułmanów niż Libia i Jordania wspólnie (PRC 7). W innych przypadkach (np. w Polsce) mniejszości muzułmańskie nie są liczne, ale przez wieki wkomponowały się w wyznaniowy pejzaż kraju i są tradycyjnie tam mieszkającymi grupami religijnymi.

Od kilku dekad obserwujemy nowy fenomen – masową imigrację muzułmanów do zachodnich krajów niemuzułmańskich. W ciągu ostatnich dziesięcioleci liczba wyznawców islamu w niektórych krajach Europy wzrosła wielokrotnie, za przykład niech posłuży muzułmańska wspólnota szwajcarska, która w 1970 roku liczyła około 16 tysięcy a w 2000 roku 310 tysięcy osób – odpowiednio 0,26% i 4,3% całego społeczeństwa. Liczbę muzułmanów we Francji szacuje się obecnie na około 5 milionów<sup>1</sup>. Nieustannie

<sup>1</sup> We Francji prawo zabrania pytania o wyznawaną religię, stąd szacunkowe i bardzo rozbieżne dane – od 2,1 mln (INSEE) do 5,8 mln (IFOP).

wzrasta liczba muzułmanów w Niemczech 5,6 mln, Wielkiej Brytanii – 3,9 mln i innych państwach Zachodu.

Do niedawna muzułmanie byli tu niemal niewidoczni dla społeczeństwa przyjmującego, a i prawo islamu w zasadzie milczało na temat ich szczególnego położenia. Jednak wśród tej powiększającej się grupy muzułmanów żyjących w krajach Zachodu, czyli państwach niemuzułmańskich znajdują się czasem charyzmatyczni myśliciele, którzy czynnie uczestniczą w rozwijaniu muzułmańskiej perspektywy o nowe zagadnienia, które otaczają współczesnych muzułmanów. Zalicza się do nich uczestniczenie w społeczeństwie obywatelskim, ale i wiele innych zjawisk, dodatkowo potęgowanych przez globalizację. Funkcjonując w społeczeństwie niemuzułmańskim dostrzegają oni potrzebę uaktualnienia, zrewidowania prawa muzułmańskiego, w taki sposób, by jego pełne praktykowanie było możliwe w niemuzułmańskim otoczeniu, bez konieczności alienacji ze społeczeństwa.

Już na wstępie warto zaznaczyć, że wśród intelektualistów muzułmańskich, zarówno tych żyjących w krajach muzułmańskich, jak i na Zachodzie są tacy, którzy sprzeciwiają się zasadności konstruowania nieco prowizorycznego „zestawu fatw” na potrzeby mniejszości. Inni argumentują, że nie chodzi tu o żadną nowość, a jedynie dodatkową specjalizację, o nowoczesnym podejściu w ramach tradycyjnego fikhu (Taha, s. 2).

Celem niniejszego artykułu jest omówienie powstania i rozwoju koncepcji, zaprezentowanie sylwetek pomysłodawców i ich rozważań oraz ustalenie na ile fikh mniejszości (*fikh al-akallijjat*) spełnia potrzeby zachodnich muzułmanów i czym są one warunkowane.

#### UWAGI METODOLOGICZNE

Właściwe omówienie zagadnienia wymaga zastosowania metodologii, interdyscyplinarnej czerpiącej z podstaw religioznawstwa, ze szczególnym uwzględnieniem islamologii i kulturoznawstwa oraz etnologii uzupełnionej o znajomość języka orientalnego – arabskiego. Taki horyzont badawczy pozwoli bowiem w miarę sprawnie zanalizować zjawisko.

W artykule omówimy działalność dwóch alimów – powszechnie uznawanych za twórców fikhu mniejszości. Przedstawimy ich wytyczne i opinie, gdyż to one dały początek stosunkowo nowemu zjawisku w ramach jurysprudencji muzułmańskiej. Omówienia wymaga też Europejska Rada Fatw i Badań, gdyż jest to organizacja, która od lat realizuje w praktyce założenia fikhu mniejszości.

#### FIKH MNIEJSZOŚCI I JEGO TEORETYCY

Terminu *fikh al-akallijjat* użył po raz pierwszy Taha Dżabir al-Alwani (zm. 2016) w 1994 roku, gdy wydał fatwę pozwalającą amerykańskim muzułmanom uczestniczyć w wyborach. Alim urodził się w Iraku w 1935 roku. W 1973 roku uzyskał tytuł doktora *usul al-fikh* na najbardziej prestiżowym uniwersytecie muzułmańskim Al-Azharze w Egipcie. Spędził kilka lat w Ar-Rijadzie, wykładając na tamtejszym uniwersytecie, następnie przeniósł się do Stanów Zjednoczonych. Był jednym z założycieli Międzynarodowego Instytutu Myśli Muzułmańskiej (IIIT), przewodniczył też Północnoamerykańskiej Radzie Fikhu. Instytucje te powstały z inicjatywy grup zwolenników islamu politycznego, w duchu ideologii Braci Muzułmanów (arab. Ihwan al-muslimin).

Samego Al-Alwaniego określa się jednym z najważniejszych i najbardziej wpływowych amerykańskich muzułmanów. Jego artykuł poświęcony koncepcji fikhu mniejszości po arabsku ukazał się w 2001 roku w zbiorze zatytułowanym *Makasid asz-szari'a* (Dar al-Hali, Bejrut), tekst przetłumaczony na angielski ukazał się w 2003 roku, a francuski przekład wydano w 2007 roku.

Drugim teoretykiem i zwolennikiem fiku mniejszości był Jusuf al-Karadawi (zm. 2022). Znany szerokiej muzułmańskiej opinii publicznej z cotygodniowego niedzielnego programu *Szariat i życie (Asz-Szari'a wa-al-hajat)* emitowanego w telewizji Al-Dżazira. Uznawany za jednego z najbardziej wpływowych intelektualistów muzułmańskich.

Znany na całym świecie szajch urodził się w 1926 roku w Egipcie, ukończył Al-Azhar ze specjalnością *usul al-fikh* i *usul ad-din*. Współtworzył Wydział Szariatu i Islamologii na uniwersytecie w Katarze i przez wiele lat nim kierował. W 1997 roku założył Europejską Radę Fatw i Poszukiwań, którą kierował. Wielka popularność Al-Karadawiego wynikała z faktu, że umiejętnie wykorzystywał współczesne narzędzia komunikacji, do tego stopnia, że poświęconą mu książkę zatytułowano *Globalny mufti. Fenomen Jusufa Karadawiego* (Peterson).

Obaj teoretycy fikhu mniejszości wywodzą się ze środowiska blisko związanego z Braćmi Muzułmanami, ruchem założonym przez Hasana al-Bannę, którego pierwsza komórka powstała w 1928 lub 1929 roku (Jamsheer, s. 124). Warto przypomnieć, że „Członkowie i sympatycy Braci zaczęli przybywać do Europy od końca lat 50. XX wieku, jako uchodźcy polityczni i studenci.” (Marechal, s. 49). Nie są oni szczególnie liczni, ale za to bardzo aktywni, mają też spore doświadczenie w konstruowaniu struktur opartych na stowarzyszeniach, formalnie nie związanych z Braćmi, lecz realizujących ich cele. Obecnie stowarzyszenia te zrzesza Unia Organizacji Muzułmańskich w Europie. Organizacje te koncentrują się na edukacji, odpowiadają na potrzeby duchowe europejskich muzułmańskich kobiet i dzieci, dbają o obecność islamu w europejskiej sferze publicznej i zmierzają do reprezentowania wszystkich muzułmanów. Ideałem jest dla nich bowiem zorganizowanie ogólnoswiatowej solidarnej *ummy* – wspólnoty muzułmańskiej, bez względu na miejsce zamieszkania czy więzy etniczne muzułmanów. Korzystając z rozproszenia ideologiczno-światopoglądowego europejskich muzułmanów i braku realnej reprezentacji zabierają głos w imieniu całej wspólnoty, przypisując wszystkim muzułmanom własne poglądy.

#### TAHA JABIR AL-ALWANI

Taha Jabir al-Alwani przedstawia swoje opinie w publikacji *Wprowadzenie do statutu mniejszości. Ku fikhowi mniejszości muzułmańskiej na Zachodzie* (2003, s. 12). Już we wstępie gloryfikuje złoty wiek islamu i w charakterystyczny dla Braci Muzułmanów sposób pisze: „dawniej, w złotym wieku islamu, nie przywiązywano takiej wagi do sytuacji mniejszości muzułmańskich. Muzułmanie byli siłą dominującą na świecie. Budzili ogólny postrach i wzbudzali szacunek. I żadna inna potęga nie ośmieliła się ich zaatakować.” (s. 13). Przede wszystkim sytuacja życia w warunkach mniejszościowych dotyczyła tylko niewielkiej liczby muzułmanów, po drugie, jeśli już istnieli, nie kontaktowali się z większością muzułmańską, lub okazjonalnie i prywatnie, na przykład przy okazji hadżdżu. Z tych mniejszości wywodzili się też alimowie, którzy rozumiejąc kontekst lokalny i znając trudności, z jakimi borykali się muzułmanie, żyjący w niemuzułmańskim środowisku przyjmującym dostosowywali prawodawstwo do szczególnej sytuacji. Praktyki te nie przyciągnęły nigdy uwagi większości alimów i niewiele o nich wiemy, mówiło się o *fikh nawwaazil* lub *darurat* (s. 15). *Fikh an-nawazil* oznacza konieczność wydania fatwy, skorzystania z interpretacji prawnej, by rozwiązać trudność jeszcze prawem muzułmańskim nieopisaną (Albab, s. 4). Podobne znaczenie można przypisać terminowi *fikh ad-darurat* oznacza on bowiem zasady prawne powstałe, dlatego że zaszła taka konieczność (arab. darura).

Przechodząc do konkretnych Al-Alwani wyjaśnia, że wszystko, co nie zostało jasno określone jako *halal* lub *haram* stanowi miejsce dla rozwijania refleksji i *idżtihadu*.

*Idżtihad* jest terminem złożonym i ważnym z perspektywy rozwoju prawa muzułmańskiego. Oznacza wysiłek prawników muzułmańskich lub po prostu wiernych (zależnie od źródła) w celu najlepszego przeanalizowania i wyinterpretowania rozwiązań prawnych na podstawie źródeł prawa muzułmańskiego (Hallaq, s. 6).

Przyjęło się twierdzenie, że „bramy *idżtihadu* zostały zamknięte” około X wieku w islamie sunnickim, a powrót do tej praktyki datuje się na rozwój odrodzenia arabskiego czyli XIX-wiecznej *An-Nahdy*. Jednak niektórzy muzułmańscy uczeni kwestionują ten pogląd. Argumentują oni, że w tekstach historycznych nie ma jednoznacznych nawiązań do zakazania *idżtihadu*, a w kolejnych wiekach pojawiali się wybitni uczeni, którzy rozwijali myśl prawną islamu (Hallaq, s. 6).

Al-Alwani przekonuje czytelnika, że islam jest jedyną religią, która prawo oddaje w ręce wyznawców i oni, poprzez wspólny wysiłek, powinni je współtworzyć. Kolejno, tłumaczy wpływ otaczającej kultury na postawy i opinie muzułmanów oraz ich potrzeby.

O ile mogą się odseparować od społeczeństwa przyjmującego, by praktykować religię, o tyle nie wolno im nie angażować się w życie kraju: polityczne, kulturalne czy społeczne. Zaangażowanie jest konieczne, gdyż obecnie żyje już 3 i 4 pokolenie po imigracji, które nie ma odniesień kulturowych do kraju pochodzenia, a jest całkowicie zasymilowane i zachodnie – uważa Al-Alwani.

Szajch dowodzi w ten sposób konieczności stworzenia bazy dla prawa, które obok islamu za podstawę będzie miało wartości i kulturę Zachodu, a przez zarządzenia nie będzie utrudniało koegzystencji muzułmanów z niemuzułmanami, szczególnie że – jak pisze: „spore grupy muzułmanów we Francji, Niemczech, Szwecji i Wielkiej Brytanii oraz innych krajach są integralną częścią europejskich społeczeństw. Cieszą się coraz większymi swobodami praktyki religijnej i zaangażowania w społeczeństwo obywatelskie, kwestie kultury i polityki. Mimo uprzedzeń i islamofobii relacje między wspólnotą muzułmańską i niemuzułmańską rozwijają się dynamicznie i ewoluują w dobrym kierunku” (s. 26) ocenia al-Alwani.

Według niego zachodnim muzułmanom potrzeba jeszcze prawa dostosowanego do warunków w jakich żyją. W ten sposób tłumaczy potrzebę stworzenia fikhu mniejszości. Widzi go jako naukę uwzględniającą wszystkie dziedziny teologii, jej teorii i praktyki, nie zaś jako prawodawstwo regulujące pomniejsze kwestie.

Fikh mniejszości uwzględniać ma, oprócz decyzji o charakterze religijnym również warunki i miejsce życia muzułmanów, ponieważ, jak pisze „fikh ten ma mieć zastosowanie wobec specyficznej grupy, która żyje w specyficznych warunkach” (Al-Alwani, s. 28). Autor zaznacza przy tym, że praktykowanie fikhu wymaga szerokiej wiedzy z dziedzin niereligijnych jak socjologia, ekonomia, politologia czy sprawy międzynarodowe. Przy czym celem ostatecznym nie jest uprzywilejowanie zachodnich muzułmanów czy nadanie im praw, których inni muzułmanie nie mają, chodzi raczej, w opinii al-Alwaniego, o „ukształtowanie jasnych norm, by zachodni muzułmanie mogli stać się wzorową, idealną wspólnotą” (Al-Alwani, s. 28).

Al-Alwani poddaje krytyce imamów, którzy dążą do odseparowania muzułmanów od reszty społeczeństwa i opowiada się za kontekstualną lekturą źródeł. Na pierwszym miejscu stawia Koran – główne, ostateczne i niedyskutowalne źródło prawa, oraz sunnę proroka jako źródło uzupełniające Koran, rozwijające i wyjaśniające. Ich interpretacji powinien przyswiecać uniwersalny charakter islamu. Warto podkreślić, że Koran jest dla

niego źródłem niepodważalnym, a lektura i interpretacja nie powinny opierać się na dawnych i regionalnych wierzeniach i tradycjach, powinno się jej dokonywać mając zawsze na uwadze kontekst współczesny. Sunna nie musi być traktowana w ten sposób, służy jedynie dopełnieniu objawienia koranicznego tam, gdzie to konieczne, gdyż nie ma zgody co do tego, że wszystkie hadisy są prawdziwe i mają taką samą wartość intelektualną.

Autor zwraca też uwagę na specyfikę *idżtihadu*, potrzebnego do konstruowania fikhu mniejszości. Aktualne, złożone pytania wynikają zarówno z szybko zmieniającej się rzeczywistości, jak i w kontekście europejskiego czy szerzej zachodniego islamu, z coraz dłuższej obecności muzułmanów w mniejszościowych warunkach. Potrzebne analizy nie dotyczą już tylko kwestii produktów *halal* czy małżeństw mieszanych, a szeroko pojętej tożsamości zachodnich muzułmanów, ich roli w nowych ojczyznach, stosunku do innych muzułmanów w ramach światowej ummy czy przyszłości islamu poza naturalnymi, dotychczasowymi granicami geograficznymi. Wszystko to należy w dodatku rozpatrywać ze świadomością, że religię trzeba przededefiniować, eksponując jej uniwersalny charakter na potrzeby zglobalizowanej rzeczywistości. Nieustanny rozwój wszystkich dziedzin nauki i szybkie rozprzestrzenianie informacji sprawiają, że uczyony zajmujący się uprawianiem fikhu mniejszości powinien dysponować bardzo szeroką wiedzą z niemal wszystkich dziedzin nauki oraz zdolnością szybkiego przyswajania nowych informacji i zmieniających się, unowocześnianych metod nauki i edukacji. Al-Alwani wskazuje, że *idżtihad* jest charakterystycznym dla islamu i wspólnoty wiernych elementem, świadczącym o „nowoczesności” tej religii w stosunku do innych systemów religijnych, które nie dają takiej autonomii interpretacyjnej i swobody w konstruowaniu zarządzeń prawnych. Islam, jako jedyna religia, zdaniem autora, bierze pod uwagę aspekt ludzki przy ocenie człowieka, a na potwierdzenie własnego przekonania przywołuje cytat koraniczny (5;48) „dla każdego z was uczyniliśmy normę i drogę otwartą”.

W *idżtihadzie* widzi siłę skłaniającą wiernych do nieustannej refleksji i racjonalnego myślenia, nie wymaga zaś ślepego podążania za dogmatem – przy czym, znając poglądy i ideologię środowiska, z jakiego wywodzi się pomysłodawca fikhu mniejszości trudno nie zadać tu pytania: gdzie według Al-Alwaniego zaczyna się ta dowolność niepodążania za dogmatem. Pytanie to narzuca się w sposób oczywisty jeśli znamy szerzej dorobek omawianego intelektualisty i środowisko, jakie współtworzył uczestnicząc w powołaniu i kierowaniu wspomnianymi wcześniej instytucjami muzułmańskimi w USA. Rodowód tych organizacji łączy je z ideologią islamu politycznego, wywiedzionego z inspiracji Braćmi Muzułmanami.

Nie jest więc niespodzianką, że autor nie stroni od krytyki nadmiernego wykorzystywania wolności interpretacyjnej jaką daje *idżtihad* i pisze: „wielu dzisiaj głosi konieczność wznowienia praktykowania *idżtihadu*, zwolennicy całkowitej laicyzacji używają tej praktyki jako pretekstu do łagodzenia i deformowania zasad szariatu, a nadmiernie zachowawczy widzą w *idżtihadzie* narzędzie, które posłuży im do powrotu do dawnych zarządzeń i zasad. [...] My pilnie potrzebujemy *idżtihadu*, który przygotowuje islam i muzułmanów do odegrania istotnej roli na świecie w przyszłości (Al-Alwani, s. 41).

By islam stał się religią ogólnoswiatową konieczne jest obalenie zasadności podziału świata na *dar al-islam* i *dar al-harb*. Przytaczając wiele muzułmańskich autorytetów Al-Alwani wskazuje, że wszędzie tam, gdzie muzułmanie mogą żyć i swobodnie praktykować religię mamy do czynienia z *dar al-islam*. Dochodzi do przekonania, że czasem, mimo że rządzący są muzułmanami i kraj zamieszkuje muzułmańska większość,

ze względu na prześladowania, terytorium należałoby zaliczyć do *dar al-kufr* (Al-Alwani, s. 55) — czyli terytorium niewiernych. Również w tym twierdzeniu wybrzmiewa ideologia islamizmu. Historia Braci Muzułmanów obfituje przecież w prześladowania dokonywane przez reżimy państw muzułmańskich.

Można zatem skonstatować, że fikh mniejszości wedle koncepcji Al-Alwaniego wykorzystuje wszystkie znane elementy analizy charakterystyczne dla fikhu, jak kijas (analogię), idźmę (konsensus), istihsan (szukanie najlepszych rozwiązań) czy istislah (dobro wspólnoty), ale centrum zainteresowania stanowi mniejszość muzułmańska, żyjąca pośród niemuzułmańskiej większości. Ta specyfika sprawia, że poruszane zagadnienia dotyczyć będą przede wszystkim zachowania i ugruntowania muzułmańskiej tożsamości poprzez obyczaje, ale i prawa.

Ciekawe, że uczyony pisze: „fikh mniejszości nie jest dziedziną indywidualną, powinien być praktykowany wspólnie. Wieloaspektowość tego fikhu sprawia, że podejście indywidualistyczne może być niebezpieczne. Zagadnienia rozpatrywane zawierają elementy polityki, ekonomii, kultury, społeczne, prawne”. (Al-Alwani, s. 62). By zapewnić kompletne ujęcie rozpatrywanego tematu potrzeba kilku osób, o różnych specjalnościach. Zwraca też uwagę, że wydając fatwę trzeba rozważyć, jaki obraz islamu daje sugerowane rozwiązanie w rzeczywistości niemuzułmańskiej i jakie będą konsekwencje długoterminowe. Potrzeba kompletnej znajomości i świadomości społeczno-kulturalnej środowiska, otoczenia. Trudno nie odnieść też wrażenia, że Al-Alwani daleki jest od oddania idżtihadu w ręce wszystkich wiernych, w konsekwencji alimowie utraciliby bowiem kontrolę nad fikhem, a następnie nad wiernymi i kształtem religii.

Pomysłodawca fikhu mniejszości uważa, że najlepiej by było, gdyby w już istniejących instytucjach zostały powołane struktury, umożliwiające znawcom prawa muzułmańskiego i specjalistom różnych dziedzin dyskusje nad fatwami, których zakres tematyczny wykracza poza tradycyjne rozumienie fikhu. Fikh mniejszości dotyczy bowiem obok zagadnień prawnych i etycznych też kwestii kulturowych i społecznych.

#### JUSUF AL-KARADAWI

Inny charakter ma publikacja Al-Karadawiego poświęcona tematowi. We wstępie do *O fikhu mniejszości. Życie muzułmanów pośród niemuzułmańskiej większości* Al-Karadawi wskazuje, że muzułmanie żyjący w krajach niemuzułmańskich podlegają lokalnemu — niemuzułmańskiemu prawu, które w niektórych przypadkach może być wręcz sprzeczne z szariatem, trzeba im zatem wskazać właściwe rozwiązania, dostosowane do ich specyficznej sytuacji. Kolejno precyzuje podstawowe przyczyny, dla których tworzenie fikhu mniejszości jest konieczne:

- 1) mniejszość muzułmańska stanowi integralną część *ummy* — ogólnoswiatowej wspólnoty muzułmańskiej, jest też integralną częścią społeczeństw, w których żyje i oba elementy powinny znaleźć odzwierciedlenie w fikhu mniejszości;
- 2) złożoność dzisiejszej rzeczywistości wymaga istnienia fikhu medycyny, ekonomii, polityki, a pośród nich i fikhu mniejszości, powinny one się uzupełniać i czerpać z zasad zdefiniowanych dla fikhu z uwzględnieniem kontekstu lokalnego;
- 3) i na zakończenie swej argumentacji szczególnie ciekawie wyjaśnia konieczność obecności muzułmańskiej na Zachodzie pisząc: „jako muzułmanie mamy do zrealizowania uniwersalne posłannictwo, powinniśmy efektywnie podtrzymywać obecność muzułmańską na Zachodzie, biorąc pod uwagę, że niezaprzeczalnie Zachód przewodzi światu determinując

światową politykę, ekonomię i kulturę” (Al-Karadawi, s. 4). Nie należy się zatem godzić z tymi, którzy uważają za niewłaściwe, by muzułmanie osiedlali się i żyli w krajach niemuzułmańskich, bo utracilibyśmy wtedy możliwość wpływania na światowe realia.

Kolejno definiuje podstawowe cele dla fikhu mniejszości:

- 1) pomoc mniejszości muzułmańskiej – jednostkom, rodzinom i całej wspólnocie w prowadzeniu życia zgodnego z wymogami islamu;
- 2) pomoc w podtrzymaniu ich muzułmańskiej tożsamości znanej z przywiązania do wartości, zasad, moralności i etyki, a wszystko to w ramach całkowitego oddania się Allahowi;
- 3) zachęcanie muzułmanów do przekazywania posłannictwa islamu współobywatelom w znanym im języku;
- 4) danie im podstawy do zintegrowania i pozytywnego udziału w życiu społeczeństwa, ale bez asymilowania się z nim;
- 5) pobudzenie muzułmanów do dopominania się i korzystania z praw związanych z praktyką religijną, kulturą, ekonomią czy polityką;
- 6) wspomaganie wspólnot muzułmańskich w wypełnianiu religijnych, społecznych i innych obowiązków;
- 7) udzielanie odpowiedzi na dręczące ją pytania, w zgodzie ze współczesnym szariatem i w oparciu o nowoczesny idżtihad praktykowany przez wykwalifikowanych uczonych (Al-Karadawi, s. 6–7) oraz współczesny kontekst i szczególne lokalne okoliczności.

Nowy rodzaj fikhu ma uwzględniać dziedzictwo 14 wieków tradycji muzułmańskiej oraz osiągnięcia i warunki współczesności. Ma też za zadanie pogodzić muzułmańską tożsamość i pozytywne interakcje z niemuzułmańskimi wspólnotami.

Al-Karadawi zgadza się z Al-Alwanim, że Koran jest głównym źródłem fikhu mniejszości, a wszystkie inne źródła, nawet sunna, powinny być analizowane w świetle tekstu koranicznego.

Po tym teoretycznym wstępie intelektualista przechodzi do omawiania konkretnych najistotniejszych zagadnień, których rozważenie ułatwić ma mniejszości muzułmańskiej funkcjonowanie na Zachodzie. Porusza takie kwestie jak: budowa meczetów i centrów muzułmańskich ze środków pochodzących z zakatu, pochówek na chrześcijańskich cmentarzach czy niezłożenie ofiary z okazji Id Al-adha w przypadku panującej epidemii, małżeństwo z niemuzułmanką, konwersję na islam i rozwód z mężem, który nie zmienił wyznania, przyjęcie spadku od niemuzułamnina, składanie życzeń z okazji niemuzułmańskich świąt, przyjęcie zaproszenia na kolację, na której może być podane wino czy wreszcie zakup domu lub mieszkania na kredyt w warunkach zachodnich.

#### ZACHODNI MUZUŁMANIE O FIKHU MNIEJSZOŚCI

Proponowane rozwiązania zawarte w fatwach nie mają liberalnego charakteru, co może tłumaczyć, dlaczego koncepcja sprowokowała krytykę. Wymieńmy choćby Abdelwahaba Meddaba czy Maleka Chebela (Chebel, s. 45–6), a wśród jeszcze bardziej radykalnych – Irshad Manji. Do krytyków fikhu mniejszości, choć nie tak skrajnych, zalicza się też Tariq Ramadan, europejski intelektualista muzułmański, który często występuje jako samozwańczy rzecznik europejskich muzułmanów. W swoich publikacjach i argumentacji często odwołuje się do koncepcji propagowanych przez konserwatywne środowiska muzułmańskie, dodając jednocześnie pewne własne koncepcje.

Tariq Ramadan przekonuje zachodnich muzułmanów, że potrzebne jest wypracowanie nowego, kompleksowego ujęcia, obejmującego zarówno wszystkie aspekty ludzkiej



egzystencji, jak i pozostającego w zgodzie z realiami panującymi obecnie na Zachodzie. Uważa, że należy skończyć z fabrykowaniem rozwiązań pojedynczych zagadnień i ciągłym „prawniczym majsterkowaniem” (270), jak w jego opinii czynią rzecznicy fikhu mniejszości.

Celem Ramadana miałyby być wpasowanie się w globalny system, którego istnienia ciągle się doświadcza. Postępowanie praktyków fikhu mniejszości sprawia, że muzułmanie potwierdzają istnienie owego systemu dostosowując się do niego, zamiast go współtworzyć, kształtować i reformować. „Zarówno w sferze politycznej, jak i ekonomicznej lepiej byłoby wrócić do podstawowych, uniwersalnych zasad islamu, by móc opracować w całości życie tutaj i sposoby ogólnego zaangażowania na rzecz dobra i sprawiedliwości.” (s. 271) Przesłanie islamu wymaga od muzułmanów, by w oparciu o uniwersalne zasady i system wartości uczestniczyli w życiu otaczającego ich społeczeństwa, nie zaś przywoływali historyczne, wyidealizowane wzorce, licząc wady współczesności i „w najlepszym przypadku próbując się do niej zaadaptować” (Ramadan, s. 271), ale w sposób bierny lub, co gorsza, tylko się przed współczesnością broniąc.

\* \* \*

Fikh mniejszość jest pomysłem i inicjatywą ciekawą, choć pozostaje w kręgu konserwatywnej myśli muzułmańskiej, co sprawia, że proponowane rozwiązania nie różnią się radykalnie od tych charakterystycznych dla tradycyjnego nurtu religii. Wbrew głównemu założeniu nie zmieniają też sytuacji praktykujących muzułmanów żyjących na Zachodzie.

Wśród zachodnich muzułmanów jest wielu intelektualistów i aktywistów, którzy uważają, że omawiana koncepcja fikhu nie jest postępową, a niektórzy kwestionują wręcz zasadność korzystania z tekstu koranicznego i potrzebę tworzenia nowego prawodawstwa muzułmańskiego. Wychodzą oni z założenia, że zachodni muzułmanie i państwa muzułmańskie powinny, w oparciu o własne wartości, dojść do przekonania i światopoglądu dominującego na Zachodzie.

Trudno stwierdzić jaka liczba muzułmanów decyduje się podążać za wytycznymi fikhu mniejszości szczególnie że:

- 1) nie możemy oszacować liczby zachodnich muzułmanów. Dane, którymi dysponujemy są niedokładne i mało wiarygodne, gdyż w wielu krajach spisy ludności i sondaże nie zawierają pytań o przynależność religijną np. we Francji, Belgii, Niemczech;
- 2) wspólnota muzułmańska jest bardzo podzielona i pozostaje pod różnymi, często wykluczającymi się wpływami (Wielka Brytania – m.in. ruch deobandich, barelwici, Szwajcaria – klanowe podziały Albańczyków, Europejcy muzułmanie pochodzenia tureckiego – wpływ Diyanet – zależnej od tureckiego rządu i Milli Gorus, Francja – kraje pochodzenia, salafijja, Tabligh, wzrastająca popularność tarik sufickich, wpływ marabutów z Mali czy Senegalu). Dowodem na różnorodność światopoglądową europejskich muzułmanów może być także wielość i różnorodność w nazewnictwie stowarzyszeń muzułmańskich w różnych krajach Zachodu.

Fikh mniejszości wywodzi się ze środowiska ideologicznego Braci Muzułmanów, a z ruchem związana jest Unia Organizacji Muzułmańskich w Europie i jej lokalne oddziały. Można zatem przypuszczać, że zwolennicy i działacze tych organizacji, choć w części za punkt odniesienia uznają wytyczne omawianego fikhu.

Nie są dostatecznie jasno wyjaśnione powiązania omawianego tematu z Braćmi Muzułmanami.

Trudno jednoznacznie ocenić fikh mniejszości, podobnie jak jednoznacznej ocenie wymyka się cały ruch powstały w oparciu o ideologię Braci Muzułmanów. O jaki ruch chodzi? Jak bowiem jednoznacznie ocenić fikh, z którego wynika, że z jednej strony konwertytka nie musi rozwodzić się z mężem nie muzułmaninem, z drugiej zaś muzułmanka potrzebuje zgody męża na wizytę u fryzjera i obcięcie włosów. To tylko jeden przykład, a takich zestawień wśród fatw można znaleźć, nie presadzając, setki.

Przyjmując optykę zachodnich społeczeństw można zrozumieć ich obawę, gdy środowisko wyrosłe z Braci Muzułmanów deklaruje chęć uczestniczenia w reformowaniu i kształtowaniu zachodniej rzeczywistości, wykorzystując do tego celu swobody obywatelskie, które muzułmanie uzyskali przybywając na Zachód, ale z drugiej strony, czy można mieć komuś za złe, że pragnie wykorzystać dostępne możliwości dla szzerzenia swoich poglądów i przekonań?

## BIBLIOGRAFIA

- Albab M. U. *Methods and Stages of Ijtihad in Fiqh Nawazil: Correlation and Implementation in Fatwa of the Indonesia Ulama Council Related to Covid-19*, Al-Hurriyya: Jurnal Hukum Islam, vol. 7 (1), January–June 2022, <https://ejournal.uinbukittinggi.ac.id/index.php/alhurriyah/article/view/5482/1159>
- Ali S. S. *Modern Challenges to Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- Alwani T. J. -al. *Introduction au statut des minorites. Vers un fikh des minorites musulmanes en Occident*, IIIT France, 2007.
- Calasso G. Introduction: Concepts, Words, Historical Realities of a “Classical” Dichotomy, w: *Dār al-islām / dār al-ḥarb Territories, People, Identities*, Giovanna Calasso and Giuliano Lancioni Red., Brill, 2017.
- Chebel M. *Manifeste pour un islam de Lumières*, Paris 2004.
- Chen E. X. *An Unbeliever Can Rule Dār al-Islām: Hanafī Law in the Wake of the Mongol Invasion*, w: Chen, E. X., *Islamic Law and Society* (published online ahead of print 2023). doi: <https://doi.org/10.1163/15685195-bja10039> [10.07.2023].
- Danecki J. *Podstawowe wiadomości o islamie*, Dialog, Warszawa, 1998.
- Hallaq W. *Was the gate of ijthihad closed*, *Journal of Middle East Studies*, vol. 16, Cambridge University Press, 1984.
- Al-Ḥusaynī, Āyatullāh Sayyid Muḥammad Taqī al-Mudarrisī. *The Laws of Islam*, <https://web.archive.org/web/20190802163247/http://almodarresi.com/en/books/pdf/TheLawsofIslam.pdf> [10.06.2023].
- Górska E. *Współczesna dynamika prawa muzułmańskiego wobec problemów bioetycznych*, Nomos, 2020.
- Jamsheer H. *Reforma władzy i społeczeństkiej w arabsko-muzułmańskiej myśli politycznej wieków XIX i XX*, Ibidem, 2008.
- Kardawi J. -al. *Fi fikhi al-aqallijaati-l-muslimati. Hajatu-l-muslimiin wasati al-mugtamati-l-uhra*, Dar al-Iman, 1998.
- Khan A. *The Fiqh of Minorities. The New Fiqh to Subvert Islam*, Istinarab Press, 2017.
- Koran w przekładzie Józefa Bielawskiego*, PIW, 1986.
- Maréchal B. *Les Frères musulmans en Europe. Racines et discourse*. PUF, 2009.
- Misra A. *Two Communalisms and the Season of Hate*, Timesofindia.com [10.06.2023].
- Ramadan T. *Les musulmans de l'Occident et l'avenir de l'islam*, Actes sud 2003.
- Sikand Y. *Muslims in India: Contemporary Social and Political Discourses*, Hope India Publications, 2006.
- Skaovgaard-Peterson J.; Graf B. *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, Hurst & Co, 2009.
- Taha D. *Muslim Minorities in the West: between Fiqh of Minorities and Integration*, EJIMEL vol. 1 (2013), <https://www.ejimel.uzh.ch/en/archive/2013.html>
- Global Muslim Population, A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population*, Pew Research Centre, October 2009.