

RYSZARD VORBRICH
Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej
Uniwersytet im. A. Mickiewicza
Poznań

EUROPA W ISLAMSKIEJ WIZJI ŚWIATA. OD KRAJU NIEWIERNYCH DO KRAJU MISYJNEGO

Kwestia relacji międzykulturowych stanowi jeden z kluczowych problemów współczesnej antropologii kulturowej. Problem ten stał się w ostatnich latach niezwykle ważny także dla Europy integrującej się i budującej swą współczesną tożsamość.

Historia polityczna ostatnich stuleci sprawiła, iż w wizji świata Europejczyków przeważał etno-, czy może należałoby powiedzieć kulturocentryzm. Eurocentryzm podbudowany był bezsprzecznym sukcesem, z jakim Europejczycy narzucali innym kontynentom, innym kręgom kulturowym swoją kulturę i swoje języki. Kultura europejska, a raczej kultura euroamerykańska aspiruje zatem do miana uniwersalnej. W konsekwencji w europejskiej wizji świata ugruntował się dychotomiczny układ przeciwstawiający Europejczyków – nie-Europejczykom. Zależnie od fazy rozwoju refleksji nad społecznościami odmiennymi od cywilizacji typu europejskiego w literaturze i świadomości zbiorowej pojawiały się opozycyjne kategorie społeczne: *civis* – *barbari*, chrześcijanin – poganin, człowiek cywilizowany – dziki, społeczeństwo europejskie (cywilizowane) – społeczeństwo pierwotne (prymitywne)¹.

W rezultacie europejska wizja świata, skażona europocentryzmem, z trudem akceptowała istnienie odmiennych układów odniesienia dla własnej kultury. Od średniowiecza istniał jednak odrębny – i traktowany jako konkurencyjny – krąg kulturowy, którego siła, żywotność i ekspansja przyczyniły się do budowy europejskiej tożsamości. Tym odmiennym światem był świat islamu. Nie bez słuszności zauważył L. Kołakowski, iż „Europa być może głównie dzięki zagrożeniu tureckiemu doszła do jasnej świadomości własnej tożsamości”².

Warto być może przyrzeć się – nieczym w krzywym zwierciadle – jak Europa jest postrzegana przez islam, jakie miejsce zajmuje w islamskiej wizji świata. Wizja ta – pozornie niezmienna, ukształtowana bowiem przez Koran i Sunnę (tradycję islamską), źródła prawa muzułmańskiego – zmieniała się jednak, zależnie od zmiany warunków politycznych i demograficznych. Ogromnego znaczenia nabrało w tym wypadku zjawisko masowej migracji kilkunastu milionów

¹ Por.: R. Vorbrich, *Ludzi niepiśmienni*, w: Z. Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Poznań 1987, s. 213-217.

² Zob.: L. Kołakowski, *Szukanie barbarzyńscy*, w: L. Kołakowski (red.), *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 14-15.

muzułmanów, którzy napłynęli do Europy w ciągu ostatnich 30 lat³. Obecność tak znacznej liczby muzułmanów pociągnęła za sobą nie tylko reperkusje w krajach osiedlenia. Reperkusje te objęły również zmiany w systemie prawno-filozoficznym krajów pochodzenia imigrantów – w obrębie świata islamu.

W świecie islamu imię Europy było przez wieki nie znane i praktycznie przed końcem XIX wieku nie stosowane. W społeczeństwie islamu, które definiowało się wedle kryterium religijnego, wspólnota wiary nadawała tożsamość i wewnętrzną spistość. Oparte na Koranie i Sunnie klasyczne prawo muzułmańskie dzieliło zatem świat na dwie ostro przeciwstawiane części: *dar el islam* i *dar el harb*⁴. Pierwszą tworzyły (i tworzą) kraje muzułmańskie, kraje zamieszkałe przez muzułmanów lub niekoniecznie tylko przez muzułmanów, lecz znajdujące się pod władzą muzułmanów, kraje w których znajduje zastosowanie *szariat* – prawo islamu. *Dar el harb* natomiast oznacza dosłownie „kraj wojny”. Termin ten odnosi się do ziem zamieszkałych przez niewiernych, do krajów wymykających się władzy islamu. Stąd też synonimem *dar el harb* jest *dar el kufr* (dosłownie: „kraj niewiernych”). W myśli prawnej islamu status *dar el harb* jest przejściowy. Logika historii, wola boska sprawi, iż prędzej czy później religia będąca ostateczną i doskonałą formą objawienia zapanuje na całym świecie. Cały świat stanie się *dar el islam*.

Z teologicznego punktu widzenia, pomiędzy *dar el islam* i *dar el harb* trwa nieusuwalny konflikt, narzucony przez prawo stan wojny o charakterze religijnym – *dżihad*. Ten stan wojny może zakończyć się dopiero z chwilą opanowania całego świata przez islam.

Należy jednak zaznaczyć, iż arabski termin *dżihad* był na przestrzeni wieków różnie interpretowany przez muzułmańskich teologów i przywódców politycznych. Zależnie od interpretacji Koranu, dostarczano argumentów zarówno zwolennikom dosłownego traktowania hasła „wojny” – stosowania „argumentu siły”, jak i tym, którzy pod hasłem *dżihadu* chcieli widzieć pokojowe metody perswazji – „siłę argumentu”.

Zwolennicy pokojowej drogi szerzenia objawienia Allacha mogą powoływać się na słowa Proroka (dla wierzących były to słowa Boga), pozwalające na użycie broni (jedynie) w obronie: „Pozwala się brać do ręki broń tym, przeciwko którym prowadzona jest wojna, ponieważ zostali poszkodowani” (22:40); „Jeżeli okażecie cierpliwość wówczas zaiste najlepsze jest to dla tych, którzy są cierpliwi” (16:127)⁵.

Zwolennicy metod militarnych mogą natomiast znaleźć zachętę w poniższym wersecie Koranu: „A zabijajcie tych grzeszników zawsze, gdy ich spotka-

³ Zob.: Tendances des migrations internationales. Rapport Annuales 1993. Système d'observation permanente des migrations (SOPEMI). Organisation de Coopération et de Développement Économiques.

⁴ Zob.: F. Maoulawi. *Les bases juridiques des relations entre musulmans et non-musulmans*. Beyrouth 1987.

⁵ W niniejszym studium tłumaczenie Koranu podają za: *Święty Koran. Tekst arabski i tłumaczenie polskie*. Ahmadiya Muslim Association. Islamabad – Tifford 1996.

cie oraz wypędzajcie ich stamtąd, skąd oni przedtem wypędzili was...” (2:191); „A jeśli chodzi o tych, którzy nie wierzą w Znaki Allacha, to Allah z pewnością nie będzie nimi kierował i otrzymają oni srogą karę” (16: 105).

Dosłowne traktowanie wezwania do dżihadu odnaleźć można w radach średniowiecznego muzułmańskiego prawnika (prekursora muzułmańskiego prawa międzynarodowego) – Mawerdi (zm. w 1058 r.): „Walcz z tymi, którzy, po otrzymaniu wezwania, nadal odmawiają przyjęcia islamu, aż do momentu gdy się oni nawrócą lub zaczną płacić haracz, wtedy ustanowisz prawa Allacha”⁶.

Niezależnie od znaczenia, jakie egzegeci nadawali terminowi *dżihad*, między *dar el islam* a *dar el harb* istniała ideologiczna przepaść. Obie części dychotomicznego układu były mało przenikalne. Obu częściom teologicznej wizji świata odpowiadał różny zespół norm społecznych. W obu częściach świata obowiązywały muzułmanina nieco odmienne zasady zachowania.

Nim omówimy odmienne normy dla obu części teologicznie podzielonego świata, skupmy się na chwilę nad statusem *dar el harb*. Pojawia się pytanie: Czy jeśli muzułmanin chciałby traktować termin *harb* – „wojna” dosłownie, to starcie zbrojne między *dar el islam* (światem islamu) a *dar el kufr* (światem niewiernych) byłoby dla niego imperatywem.

Należy zacząć od stwierdzenia, że wojna jako forma realizacji celów politycznych jest od zarania obecna w tradycji islamskiej, tradycji arabskiej, podobnie zresztą jak i w tradycji wielu innych kultur. W tradycji islamskiej zakorzeniło się jednak silne przeciwstawienie sprawiedliwej i słusznej wojny prowadzonej w imieniu islamu i wojny pozbawionej sankcji moralnej – wojny prowadzonej przez niewiernych. Już Ibn Chaldun (zm. w 1406 roku) wyraźnie rozróżniał *dżihad* – wojnę prowadzoną przez muzułmanów i wojnę wywołaną przez *kafrów* – „niewiernych”. Ofensywną wojnę muzułmanów legitymizuje według niego uniwersalna misja islamu. Wyznawcy innych religii – nie posiadających misji uniwersalnej – mogli prowadzić według niego jedynie wojnę obronną⁷.

Tutaj należałoby zasygnalizować wyraźne rozróżnienie, jakie czyni islam między niemuzułmańskimi religiami monoteistycznymi i kultami politeistycznymi („bałwochwalcami”). Wyznawcy judaizmu i chrześcijaństwa (zwani „ludźmi księgi”) – jako korzystający z wcześniejszych, przedislamskich, niedoskonale i zafalszowanych, ale jednak uważanych za boskie, objawień – korzystają z pewnych warunkowych praw. Wyznawcy pozostałych religii postawieni są poza prawem.

Według tradycji, prorok Mahommed, jeszcze za swego życia wystosował pismo do władców ościennych państw (m.in. do Negusa z Abisynii, szacha perskiego Chozroesa i bizantyjskiego cesarza Herakliusza) wzywając ich do przyjęcia islamu. Monoteistom pozostawił możliwość pozostania przy starej wierze,

⁶ Mawerdi, *Les statuts gouvernementaux*. Paris 1982; cyt za: S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *La migration dans la conception musulmane*. „Orient Moderno” nr 7, 1994, s. 223.

⁷ Ibn Chaldun, *Muqaddimat Ibn Chaldun. Matba'at Ibn Saqrin*. Kair (bez daty), s. 202, podaje za Sami A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *La migration....* s. 223.

pod warunkiem płacenia odpowiedniego haraczu. Odmowa nawrócenia lub płacenia trybutu oznaczała wojnę a w konsekwencji śmierć lub niewolę. „Bałwochwalcom” pozostawił Mohammed tylko nawrócenie na islam lub wojnę⁸.

Alternatywą wojny był rozejm, chwilowy pokój (*ahd*). Ponieważ jednak obowiązkiem każdego muzułmanina, każdej wspólnoty muzułmańskiej jest szerzenie islamu, pokój z niewiernymi mógł być zawierany tylko czasowo, z formalnego punktu widzenia mógł on przybierać jedynie postać rozejmu⁹. Według wspomnianego już islamskiego prawnika – Mawerdi, rozejm z niewiernymi powinien być tak krótki jak to możliwe, a jego długość nie powinna przekraczać 10 lat, po tym okresie traci on bowiem ważność¹⁰.

Według Abu Yusufa z Bagdadu (zm. w 798 roku) – wielkiego klasyka prawa muzułmańskiego – pokój z niewiernymi mógł być zawierany tylko z silniejszym przeciwnikiem i to pod warunkiem, że będzie to prowadziło do nawrócenia wrogów¹¹. Według egzegetów, Abu Yusuf uzasadniał swą wykładnię treścią Koranu: „Zaprawdę, tym, którzy nie wierzą i powstrzymują się przed wejściem na drogę Allacha, a potem umrą, będąc niewierzącymi, Allah niechybnie nie przebaczy. Zatem nie bądźcie ospali i nie proście o pokój, albowiem wy niechybnie będziecie górą” (47:35-36)¹².

Praktycznie zatem imperatyw wojny świętej, wojny prowadzonej w celu szerzenia islamu mógł być obchodzony lub zawieszany. *Dar el harb* mógł korzystać z błogosławieństwa pokoju, mógł stać się *dar el ahd* – „krajem pokoju”. W muzułmańskich kodeksach można znaleźć szczegółowe zasady zawierania rozejmów z niewiernymi. *De facto* przyjmują one postać muzułmańskiego prawa międzynarodowego.

Według prawa islamu Europa należy zatem formalnie do świata zewnętrznego, do *dar el kufr* („kraju niewiernych”). Zależnie od układów politycznych i siły militarnej islamu (zawarcia pokoju, lub nie), Europa jest *dar el harb* („krajem wojny”) lub *dar el ahd* („krajem pokoju”).

Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż prawo muzułmańskie nie przewiduje możliwości oddania pola przez islam. Podobnie jak konwersja na rzecz innej religii karana jest śmiercią¹³, tak i muzułmanin nigdy nie powinien pogodzić się z oddaniem nawet najmniejszego skrawka *dar el islam* niewiernym¹⁴. Znamien-

⁸ Zob.: Ibn Ishaq, *The Life of Muhammad*, tłum. A. Guillaume, Oxford 1955, s. 652.

⁹ Por.: K. Michalski (red.), *Europa i co z tego wynika*, Warszawa 1990, s. 309.

¹⁰ Mawerdi, *op. cit.*, s. 31.

¹¹ Abou Yousof Ya'koub, *Le livre de l'impôt foncier (kitab al-kharadż)*, trad. E. Fagnan, Paris 1921, cyt. za S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *La migration...*, s. 223.

¹² W niektórych wydaniach niniejszy werset jest tłumaczony bardziej dobitnie: „Nie wzywacie do pokoju, gdy jesteście najsilniejsi” (47:36), cyt. za: A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *La migration...*, s. 223.

¹³ „Jeśli kto przestanie wierzyć w Allacha po tym jak uwierzył - z wyjątkiem tego, kto zmuszony jest zadeklarować niewiarę, podczas gdy jego serce znajduje pokój w wierze - i jego pierś otwarta jest dla niewiary, na niego spadnie gniew Allacha. Dla takich wyznaczona jest sroga kara” (16: 107).

¹⁴ Por. cytowany już werset Koranu: „Wypędzajcie ich stamtąd, skąd oni przedtem wypędzali was” (2:192).

ne będą tu raporty ambasadora marokańskiego w Hiszpanii. Jeszcze w XIX wieku, nazwie każdej hiszpańskiej miejscowości, którą odwiedził ambasador, towarzyszyła formuła: „Oby Bóg rychło przywrócił ją islamowi”¹⁵. Nawet Kamieniec Podolski, który znajdował się w rękach Turków niecałe 30 lat, traktowany był w źródłach tureckich w podobny sposób¹⁶.

Jeśli zatem relacje między światem islamu a krajami niewiernych mogły przybierać pokojowy charakter, to także prawo islamskie, prawo regulujące przecież jak wiemy wszystkie sfery życia człowieka, musiało dopracować się szczegółowych reguł określających zasady życia w kraju, gdzie nie obowiązują, jako powszechnie, zasady *szariatu*. Podział na *dar el islam* i *dar el harb* miał też w konsekwencji istotne znaczenie dla historii i rozmiarów migracji w świecie islamu. Należy zacząć od stwierdzenia, iż klasyczne prawo islamskie nie przewidywało w ogóle możliwości emigracji muzułmanina z *dar el islam* do *dar el harb* (*dar el kufr*).

Co prawda podstawowe dla islamu źródła prawa: Koran i Sunna (*Hadisy* – przypowieści z życia Proroka) często wspominają o migracji, ale czynią to zawsze w kontekście przyjazdu lub ucieczki muzułmanina do *dar el islam*. Nigdy w kierunku przeciwnym – z *dar el islam* do *dar el harb* (!). Termin „migracja” (ar. *hidżra*) pojawia się aż 27 razy w Koranie, lecz przeważnie w rozumieniu opuszczenia ojczyzny w obawie przed prześladowaniami ze strony niewiernych¹⁷.

Tak pojęta „emigracja” pojawiła się zresztą u zarania islamu, towarzyszy też, jako stały motyw, dziejom wspólnoty muzułmańskiej. *Hadisy* – biografie Mohammeda – przekazują nam informacje, jak to Prorok, w początkowym okresie działalności, nakazał swoim zwolennikom wyjazd do Abisynii, gdzie mogliby przeczekać okres prześladowań w Mekce. W końcu – najistotniejsze – sam początek ery muzułmańskiej liczony jest przecież od *hidżry* – emigracji (ucieczki) Proroka z Mekki do Medyny. Z punktu widzenia pierwszych muzułmanów celem migracji było zatem uwolnienie się od prześladowań i znalezienie miejsca, w którym można było swobodnie oddawać cześć Allahowi. Należy podkreślić, iż było wręcz obowiązkiem muzułmanina opuścić swój kraj, jeśli dostał się on pod władzę niewiernych¹⁸.

Nakaz ten motywowany był przez muzułmańskich prawników dwojako; po pierwsze praca muzułmanina mogłaby wspierać niewiernych, po drugie przybycie muzułmanina do *dar el islam*, przyczyniało się do jego wzmocnienia i efektywniejszego prowadzenia *dżihadu*.

Dobrowolne pozostanie w *dar el harb* nie było w ogóle brane pod uwagę. Dla pochodzącego z Sycylii i zmarłego w Północnej Afryce (1141) Al-Mazari, obeznanego zatem z problemami, z jakimi borykali się muzułmanie na ziemiach

¹⁵ Zob.: B. Lewis, *Europa a islam*, w: K. Michalski (red.), *Europa i co z tego wynika*, Warszawa 1990, s. 309.

¹⁶ *Tamże*.

¹⁷ Por.: S. A. Aldeeb Abu-Sahleh, *La migration...*

¹⁸ *Tamże*, s. 226-228.

świeżo oderwanych od *dar el islam*, pobyt w *dar el ahd* (kraju pokoju) usprawiedliwiony był natomiast jedynie pod pewnymi warunkami¹⁹:

- 1) gdy pobyt w kraju niewiernych miał miejsce w sprawach nagłych, lub w służbie islamu (np. w ramach poselstwa muzułmańskiego władcy),
- 2) gdy dobrowolnie przebywający tu muzułmanin nie był świadomy istniejącego zakazu,
- 3) gdy pobyt w kraju niewiernych wiązał się z nadzieją odbicia go z rąk niewiernych.

Dla zwolenników szkoły malickiej (np. dla Al-Baqillani, zm. w 1012 roku) pobyt w *dar el harb* mógł być usprawiedliwiony także chęcią wybawienia muzułmanów z niewoli niewiernych²⁰.

Ogólnie biorąc, pobyt muzułmanina w kraju niewiernych w celach handlowych był w zasadzie naganny. Traktowany był natomiast jako ciężki występki, jeśli wiązał się z przekazywaniem niewiernym towarów o strategicznym znaczeniu (metali szlachetnych i półszlachetnych, stali – w tym nawet igieł, koni, lin okrętowych itp.).

Postępy rekonkwisty na Półwyspie Iberyjskim pociągnęły za sobą nowe problemy prawno-teologiczne dla tamtejszych muzułmanów. W obliczu przesładowań ze strony chrześcijańskich władców, musieli oni znaleźć nowe reguły postępowania i formy życia religijnego.

Po zajęciu Andaluzji przez chrześcijan, ówczesny największy autorytet prawa islamskiego mufti Ahmed Ibn Gumayah wydał w 1504 roku *fatwę* (wykładnię prawną), w której zawarł zasady zachowania się muzułmanina we wrogim środowisku „niewiernych”. W wykładni tej znalazła zastosowanie zasada zachowania czystości religijnej „w głębi duszy”. Oto jej podstawowe zasady:

- 1) Gdy muzułmanin zmuszany jest do znieważenia Mohammeda powinien on wymawiać zniekształcone imię Proroka (Hamed), tak jak czynią to chrześcijanie, lub głośno złorzecząc Mohammedowi kierować – w myśli – słowa przekleństwa do jakiegoś Żyda noszącego imię Mohammed.
- 2) Rytualne ablucje należały wykonywać w nocy, kąpiąc się w morzu lub stosując zamiast wody piasek.
- 3) Muzułmanin zmuszany do spożycia wieprzowiny lub alkoholu mógł to czynić zachowując czyste intencje. Nawet zmuszony do wyrzeczenia się wiary Andaluzyjczyk mógł pozostać muzułmaninem przecząc w głębi duszy publicznemu oświadczeniu²¹.

Inne przepisy prawa koranicznego dotyczące zasad postępowania muzułmanina w kraju niewiernych zwalniały go z wielu obowiązków, udzielały dyspen-

¹⁹ *Tamże*, s. 230-231.

²⁰ *Tamże*.

²¹ L. Cardaillac, *Morisques et chrétiens, un affrontement polémique 1492-1640*. Paris 1977, s. 88-90, cyt. za S. A. Aldeeb Abu-Salih, *La migration dans la conception Musulmane*, „Orientale Moderno” 1994, anne 13, nr 7-12, s. 232.

sy podobnej do tej jaką otrzymują podróżni. Warunkowa dyspensa dotyczyła zakazów spożywczych oraz obowiązku odprawiania obowiązkowych modlitw.

Prawo islamskie nakładało jednak na muzułmanów mieszkających w kraju niewiernych także pewne ograniczenia. Muzułmanin nie powinien na przykład poślubić kobiety niewiernej. Groziło to bowiem przejściem przez jego dzieci moralności niewiernych lub popadnięciem w przyszłości w niewolę – po zajęciu kraju przez muzułmanów.

Jak starałem się wykazać, nie tylko stan stosunków politycznych, lecz także bariery prawne i obyczajowe sprawiły, iż do końca XIX wieku oba światy *dar el islam* i *dar el harb* były mało przenikalne. Co prawda, od średniowiecza europejscy uczeni zgłębiali język arabski, tłumaczyli Koran i inne teksty oraz studiowali doktrynę islamu. Wysiłki te zaowocowały powstaniem nowoczesnej orientalistyki. Przez długie wieki, niemal do czasów współczesnych, proces ów nie znajdował jednak żadnej analogii po stronie islamu. Wprawdzie wraz z rozwojem tendencji modernistycznych muzułmanie zaczęli od XVIII wieku przejmować od Europejczyków coraz więcej elementów ich kultury, dotyczyło to jednak głównie zagadnień technologii i organizacji wojskowości.

Wymianie myśli nie towarzyszyła jednak na podobną skalę wymiana ludzi. Stopniowo jednak następstwem ekspansji gospodarczej i politycznej mocarstw europejskich stało się zjawisko masowej migracji. Masowe osiedlanie się w Europie imigrantów z krajów muzułmańskich doprowadziło do przewartościowania, redefinicji i zmiany statusu Europy w muzułmańskiej wizji świata.

Zjawisko migracji z krajów muzułmańskich do Europy Zachodniej pojawiło się dopiero u schyłku XIX wieku. Jeśli nie liczyć okresów dwóch wojen światowych, przez blisko 100 lat liczba imigrantów muzułmańskich nie przekraczała 20-30 tys. osób²².

Emigracja nabrała masowego charakteru od lat 60. naszego wieku. Związana była z deficytem na zachodnioeuropejskim rynku pracy w okresie europejskiej prosperity lat 60. i 70., kiedy to do Francji przyjeżdżało rocznie ponad 30 000 samych tylko Marokańczyków. Obecnie pomimo wprowadzonych ograniczeń migracyjnych, liczba muzułmanów rośnie nadal choć w wolniejszym tempie (np. we Francji: 3-4 tys. imigrantów rocznie)²³. Na tempo wzrostu populacji muzułmańskiej w Europie ma również trudna do oszacowania liczba nielegalnych migrantów oraz wyższy od przeciętnej europejskiej przyrost naturalny w grupie muzułmanów²⁴.

²² Por.: R. Vorbrich, *Muzułmanie z Maghrebu w Europie Zachodniej*, „Sprawy Narodowościowe. Seria Nowa” t. 4, z. 1 (6), s. 100-101.

²³ Zob.: A. Bencherifa (coordin.), *Étude de mouvements migratoires du Maroc vers la Communauté Européenne*, Rabat 1993, s. 20.

²⁴ Np. jeżeli przeciętna Francuzka rodzi 1,84 dzieci (Zob. M. Llaumett, *Les jeunes d'origine étrangère. De la marginalisation à la participation*, Paris 1987, s. 26), to Tunezyjka zamieszkała we Francji rodzi przeciętnie od 5,27 do 6,28 dzieci (Zob.: M. Tribalant-Brahimi, *Fecondité et mortalité des étrangères en France*, „Dossier Migrations” nr 3, 1981).

Ustalenie obecnej liczby muzułmańskich imigrantów w Europie okazuje się zatem nadzwyczaj trudne, zarówno z powodu stałej fluktuacji populacji, niejednorodności kryteriów (odmienne definiowanie „drugiej generacji”) oraz zjawiska imigracji nielegalnej.

Na ogół populację imigrantów z krajów muzułmańskich szacuje się w Europie Zachodniej na 8-16 mln. osób. Największe skupisko muzułmanów znajduje się we Francji (2,5-6 mln.), Wielkiej Brytanii (2,5-4 mln.) oraz Niemczech (2-3 mln.). Po kilkaset tysięcy imigrantów muzułmańskich przebywa w Belgii, Holandii, Hiszpanii i we Włoszech. Po uszczelnieniu granic Unii Europejskiej, największą dynamiką wzrostu ludności muzułmańskiej odznaczają się właśnie kraje południowoeuropejskie: Hiszpania i Włochy²⁵.

Główne skupiska ludności muzułmańskiej w Europie Zachodniej ciągną się wzdłuż tradycyjnie uprzemysłowionych regionów pogranicza francusko-belgijskiego i wzdłuż południowego wybrzeża Francji. Obejmują południową Holandię oraz portowe miasta Hiszpanii (Alicante) lub Włoch (Neapol). Znacznymi regionami koncentracji muzułmanów są również wielkie aglomeracje: Paryż, Lyon, Frankfurt n. Menem. W Wielkiej Brytanii skupiają się oni w większych miastach południowej i środkowej Anglii. Tak jak głównym miastem muzułmanów brytyjskich stało się Birmingham, tak stolicą diaspory muzułmańskiej na kontynencie pozostaje Marsylia, gdzie mieszka ok. 90 000 osób wywodzących się z Maghrebu. Stanowią oni kilkanaście procent mieszkańców tego portowego miasta²⁶.

Kilkunastomilionowa mniejszość muzułmańska ginie pozornie w blisko 500 milionowej rzeszy Europejczyków. Pominąwszy Rosję, stanowią oni zaledwie 5% ogółu mieszkańców naszego kontynentu. Fenomen opisywanej grupy polega jednak nie na jej liczebności, lecz na dynamice wzrostu populacji, podwajającej się co kilkanaście lat.

Trwałe zainstalowanie się milionów muzułmanów w Europie nie pozostało, jak już zaznaczyłem, bez konsekwencji zarówno dla jej mieszkańców, jak i dla świata islamu.

Z punktu widzenia Europy najważniejszą konsekwencją są procesy i zjawiska, jakie rodzi fala imigrantów muzułmańskich zasiedlających obecnie tereny nie znające lub pozbawione od 500 lat rodzimej mniejszości muzułmańskiej. Problemy, jakie wiążą się z integracją nowej mniejszości, która nie partycypowała w historycznym procesie kształtowania się współczesnych narodów europejskich, rodzą u antropologów poglądy o kryzysie państwa jako formy kulturowej, innych zaś autorów skłaniają do tworzenia koncepcji państwa postnarodowego²⁷.

²⁵ R. Vorbrich. *Musulmanie....* s. 99-102.

²⁶ *Tamże*.

²⁷ Por.: R. Haleber. *Transformation de la raison islamique. Discours islamique traditionnels et modernes face au défi idéologique de l'État-Nation*, w: *La Recherche scientifique au service du développement*, Rabat 1977. s. 391-418.

Stopień integracji imigrantów muzułmańskich ze społeczeństwami krajów przyjmujących zależy od wielu czynników o charakterze formalnoprawnym i ekonomicznym²⁸.

Istotną barierą asymilacyjną imigrantów muzułmańskich jest jednak głównie ich tradycja kulturowa, silnie sprzęgnięta z islamem. Religia i związana z nią sfera wartości i obrzędowości traktowane są jako najważniejsze elementy tożsamości muzułmanów. Sama zaś idea asymilacji jest odrzucana przez elity muzułmańskie. Muzułmańscy emigranci nie dążą do wtopienia się w społeczeństwo krajów osiedlenia. Ich aspiracje ujawniają się raczej w żądaniach równouprawnienia ich wyznania i wymiany wartości kulturowych a nie w żądaniach usprawnienia mechanizmów sprawnej integracji i asymilacji. Opisywanym postawom towarzyszy zjawisko reislamizacji drugiego pokolenia imigrantów. Podstawowym czynnikiem identyfikacji staje się tu nie język, lecz religia, a konkretnie cechy symboliczne, wyznaczające przynależność do społeczności wiernych: obrzezanie i broda (u mężczyzn) i strój (chusty u kobiet). Manifestowanie poprzez strój przynależności do wspólnoty muzułmańskiej stało się zatem dodatkowym czynnikiem utrudniającym asymilację. We Francji publiczne okazywanie symboli religijnych otworzyło bowiem nowe pole konfliktu z państwem o tradycji laickiej. Na współczesnym stosunku muzułmanów do Zachodu zaciążyło doświadczenie historyczne i jednostronne, przesiąknięte uprzedzeniem do chrześcijaństwa, podejście historiozoficzne. Głębsze zainteresowanie Europą, jej mieszkańcami i „sekretem” ich sukcesów przypadło bowiem na wiek XIX, a Wielka Rewolucja Francuska stała się pierwszym europejskim wydarzeniem politycznym, które wzbudziło żywe zainteresowanie władców świata islamu. Dlatego percepcja kultury europejskiej wśród obserwatorów i badaczy muzułmańskich dokonywała się przez pryzmat europejskich idei Oświecenia. Jak zauważyła Elżbieta Podhorska-Reklajtis, ówczesni „muzułmanie pilnie słuchali głosów zachodnich wolnomyślicieli, gdyż interesowały ich argumenty wytaczane przeciw chrześcijaństwu”²⁹. Równocześnie obserwatorzy muzułmańscy pomijali i nie dostrzegali najczęściej tych elementów i aspektów cywilizacji europejskiej, które wyrastały z tradycji chrześcijańskiej. Związane to jest być może z faktem, iż tradycja islamska nie zna oddzielenia *sacrum* od *profanum* a przez to muzułmanie nie są w stanie oddzielić współczesnych, wysoce zlaicyzowanych nurtów cywilizacji europejskiej od jej chrześcijańskich korzeni. W efekcie współczesna zsekularyzowana kultura europejska postrzegana jest przez nich jako uwspółcześniona forma chrześcijaństwa, podczas gdy tworzącą fundament nowoczesnej Europy epokę pozytywizmu określa się mianem „stulecia bez Boga”³⁰. Jeśli dla muzułmanów Europa pozostaje krainą ludzi żyjących „bez Boga”, to tym bardziej uzasadniona i na czasie staje się tu dzia-

²⁸ Tamże, s. 102-109.

²⁹ E. Podhorska-Reklajtis, *W oczach Arabów*, w: A. Zajęzowski (red.), *Obrazy świata białych*, Warszawa 1973, s. 260.

³⁰ „Al-Hikmah” 1997, nr 34, s. 7.

łałość misyjna. W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera fakt zainstalowania się w krajach zachodnioeuropejskich mniejszości muzułmańskiej. Istnienie milionów nowych „Europejczyków” – wyznawców islamu, a zwłaszcza zwiększająca się liczba nawróceń na islam wśród autochtonicznej ludności europejskiej, pociąga jednak za sobą konieczność rewizji dotychczasowego, dychotomicznego podziału świata na *dar el islam* i *dar el habr*.

Fakt istnienia licznej diaspory muzułmańskiej w Europie, której nie grożą prześladowania religijne, i która nie jest ograniczona w swych praktykach religijnych, wyprowadził ten kontynent z obszaru *dar el harb*. Europa zamieszkiwana przez niewiernych, czy to przez chrześcijan (*rumi*), czy to przez ludzi żyjących „bez Boga”, miała status *dar el kufr*. Europa zamieszkała przez znaczącą mniejszość muzułmańską nie jest już kontynentem wrogim, nie jest jednak jeszcze w pełni ziemią islamu – *dar el islam*. Na określenie jej statusu prawno-teologicznego zastosowano znane już wcześniej w prawie islamskim terminy: *dar el ahd* – „kraj pokoju” oraz *dar el dawā* (*dar al da'wah*) „kraj misyjny”, „kraj na drodze do nawrócenia”³¹. Ostatni z terminów używany jest w wypowiedziach skierowanych do muzułmanów, pierwszy jako bardziej neutralny używany jest w publikacjach adresowanych także do Europejczyków. Wśród myślicieli muzułmańskich zarysowały się dwa typy reakcji na pojawienie się mniejszości muzułmańskiej w dawnym *dar el harb*. Pierwszy, apelując o przeniesienie do „krajów misyjnych”, jako równoprawnych praw islamu, zakłada zarazem utrzymanie dystansu do społeczeństw i kultury niewiernych. Drugi natomiast, potwierdzając chęć i potrzebę islamizacji „bezbożnej” Europy, kładzie zarazem nacisk na konieczność dostosowania praw i zwyczajów muzułmańskich – na ile to możliwe (nie podważając przesłania Koranu) – do realiów kulturowych krajów osiedlenia.

Pierwszy typ reakcji można nazwać fundamentalistycznym. Traktuje on byt muzułmanina w Europie jako niebezpieczeństwo. Zwolennicy tendencji fundamentalistycznej formułują zespół zakazów i nakazów mających pełnić rolę – jak sami mówią – „szczepionki duchowej przeciw wpływowi niewiernych”. Świadectwem tej tendencji jest opublikowana w 1990 roku w Libanie książka pt. *Przewodnik muzułmanina za granicą*³². *Przewodnik* odradza w ogóle podróż do Europy. W wypadkach wyższej konieczności, gdy pobyt w Europie jest konieczny, nakazuje muzułmanom utrzymywanie dystansu między nimi a niewiernymi, zgodnie ze wskazówką Koranu: „O wy, którzy wierzycie! Zaprawdę, bałwochwalcy są nieczyści” (9:28). Muzułmankom, które znalazły się jednak za granicą (w krajach niewiernych) doradza on noszenie chust, muzułmanom przebywającym poza *dar el islam* radzi zaś powstrzymać się od golenia brody, podawania rąk kobietom, spożywania wieprzowiny i alkoholu. Muzułmanin załatwiający potrzeby naturalne w Europie powinien zwracać szczególną na to, by nie czynił tego w pozycji zwróconej w stronę Mekki, toalety europejskie nie odpowiadają bowiem pod tym względem normom islamskim. Muzułmanin

³¹ Por.: J. Cesari. *Être musulman en France*. Aix-en-Provence 1994.

³² *Dalil al-muslim fi bilad alğurbah*. Beyrouth 1990.

nie powinien dotyczyć obcej (niewiernej) kobiety. Małżeństwo z chrześcijanką lub żydówką powinno mieć charakter czasowy, a w wypadku rozwodu dzieci nie mogą być pozostawione matce. W przypadku choroby muzułmanin powinien być badany przez lekarza – mężczyznę, a muzułmanka (z wyjątkiem sytuacji niezbędnych) – przez kobietę. W wypadku śmierci za granicą muzułmanin nie może być pochowany na cmentarzu chrześcijańskim. Muzułmański student medycyny nie może też dokonywać sekcji na ciele innego muzułmanina. Muzułmański emigrant powinien też prowadzić działalność misyjną, co będzie formą odkupienia za grzech opuszczenia „kraj islamu”³³. Według *Przewodnika* muzułmanin nie powinien pracować w supermarketach, w których sprzedaje się alkohol lub wieprzowinę. Nie powinien też sprzedawać ani kupować biletów loteryjnych lub instrumentów muzycznych. Dla zwolenników tendencji fundamentalistycznych nie do przyjęcia jest europejska koncepcja prawa. Przeciwstawiają jej prawa islamu. „Nie są one nadane – mówią – ani przez króla, ani przez żadne zgromadzenie ustawodawcze. (...) Nawet Karty Narodów Zjednoczonych, ani ich proklamacji i rezolucji, nie można przyrównywać do praw zatwierdzonych przez Allacha. (...) Wszyscy muzułmanie albo ci, którzy rządzą w imieniu islamu muszą je nie tylko zaakceptować i uznać, ale również w praktyce ich przestrzegać”³⁴.

Wedle konstytucji Rady Islamskiej – obowiązkiem państwa jest upowszechnianie przesłania Koranu i skłanianie do przyjęcia islamu³⁵. Rozwinięciem tego punktu widzenia jest stwierdzenie, iż podstawowym zadaniem państwa jest zywianie do stosowania i przyjęcia zasad islamu a *dżihad* (niezależnie od treści tego terminu) jest obowiązkiem (*fard*) muzułmanina. W konsekwencji fundamentaliści nie wykluczają „wojny świętej” dla ustanowienia władzy islamu, a zawieranie rozejmów z niewiernymi uważają za szkodliwe, wyznaczają one bowiem i podtrzymują sztuczną granicę między *dar el islam* a *dar el kufir*³⁶. Zwolennicy tendencji fundamentalistycznej, nawet jeśli odrzucają „argument siły”, odrzucają także europejskie formy ustrojowe i wzory kulturowe, jako pozbawione pierwiastka duchowego i apelują do muzułmanów żyjących w Europie o upodobnienie krajów ich pobytu do *dar el islam*. Jak ujął to jeden z moich rozmówców: „Tak jak Europejczycy żądają od nas dostosowania naszych praw do «praw człowieka», tak my żądamy zastosowania prawa islamu w krajach chrześcijańskich”. Logiczną konsekwencją takiej postawy są poja-

³³ Jedna z gazet saudyjskich daje następujące rady studentom wyjeżdżającym na studia do Europy: „Jest niedopuszczalne, aby student mieszkał z (miejscową) rodziną, ponieważ ryzykuje skażenie moralnością niewiernych i ich kobiet. Należy zatem unikać podróży do krajów niewiernych, chyba że w wypadkach skrajnej konieczności”. Jeśli jednak podróż podjęta będzie w celu szerzenia islamu, podróż taka „będzie chwalebna”. Zob.: „Mağallat al-buhut al-islamiyyah” (Riyad), nr 27, 1990. Cyt. za: S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *La migration...*, s. 252.

³⁴ *Prawa człowieka w islamie*, druk ulotny Stowarzyszenia Studentów Muzułmańskich w Polsce, bez daty i miejsca wydania.

³⁵ S. A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Les musulmans face aux droits de l'homme. Religion & droit & politique, étude et documents*, Bochum 1994, s. 557-565.

³⁶ Por.: *tamże*, s. 452-453, 528-540.

wiąjące się postulaty uwzględnienia przez europejskie prawo cywilne zwyczajów muzułmańskich (np. poligamii) i ustanowienia odrębnych trybunałów dla ludności muzułmańskiej³⁷. Te zaskakujące z pozoru żądania zgodne są jednak z tradycją islamską, pozostawiającą chrześcijanom a zwłaszcza Żydom (żyjącym w wyizolowanych przestrzennie gettach) dużą autonomię prawną³⁸.

Drugi typ reakcji określić można jako adaptacyjny. Dążąc do legalizacji zasad prawa muzułmańskiego w Europie, dopuszcza on zarazem możliwość pewnej adaptacji tradycyjnych wzorów kulturowych islamu do tradycji europejskiej.

Problem adaptacji kulturowej i jej granic, wyznaczonych przez przesłanie Koranu, jest w dobie obecnej największym wyzwaniem, jakie stanęło przed islamem. Uczeń muzułmański pracują nad „stworzeniem, na bazie prawa muzułmańskiego, systemu reguł pozwalających muzułmanom żyć na Zachodzie, realizować ich podstawowe cele i utrzymać tożsamość bez ryzyka popadnięcia w dysharmonię ze społeczeństwem, które zachęca ich do integracji”³⁹. Jak zauważył rektor Wielkiego Meczetu Paryskiego mówiąc o tradycyjnym podziale na *dar el islam* i *dar el harb*, „ten układ teologiczno-prawny, stary i niebezpieczny, nie przystaje już do mniejszości muzułmańskiej. Trzeba zatem opracować nową teologię, zdesakralizować naszą spuściznę, aby odkryć autentyczny sens objawienia Bożego. (...) Islam umiarkowany i autentyczny jest szansą dla uduchowienia Europy”⁴⁰. Zwolennicy tendencji adaptacyjnej apelują do muzułmanów europejskich, aby ograniczyli poligamię do wypadków szczególnych, zgodnie z prawdziwym duchem islamu, i aby ograniczyli ilość rozwodów przeprowadzonych na wzór islamski (poprzez jednostronne zerwanie umowy ślubnej przez męża)⁴¹.

Ostatnią próbą adaptacji islamu do warunków europejskich jest propozycja powołania we Francji Kościoła Islamskiego – instytucji powołanej na wzór Federacji Kościołów Protestanckich lub Konsystorza Izraelitów⁴². Przyszłość pokaże, czy ta propozycja, całkowicie obca duchowi islamu, przybierze realne kształty.

Dla prostych muzułmanów świadomość zmiany statusu prawnoreligijnego Europy z *dar el harb* na *dar el dawla*, ma bezpośrednie konsekwencje praktyczne. Nie ma już dla nich dyspensy od obowiązku modlitwy. W miejscu ich osiedlenia, na równi z krajem pochodzenia, zaczęły obowiązywać zakazy i nakazy dotyczące pożywienia. Wspólnota muzułmańska poczuła się „jak u siebie”. Zmieniło to polityczne i kulturalne aspiracje diaspory muzułmańskiej w Europie.

³⁷ Por.: S. A. Aldeeb Abu-Sahleh, *La migration...*, s. 253.

³⁸ Por.: R. Vorbrich, *Görale Atlasu marokańskiego. Peryferyjność i przejawy marginalności*. Wrocław 1996, s. 179-181 i n.

³⁹ F. Riad, *Pour un code européen de droit musulman*, w: J.-Y. Carlier, M. Verwilghen (red.), *Le Statut personnel des musulmans, droit comparé et droit international privé*, Bruxelles 1992, s. 379-380.

⁴⁰ Zob.: M. Gozlan, *L'Islam et la République: des musulmans de France contre l'intégrisme*, Paris, s. 177, cyt. za: S. A. Aldeeb Abu-Sahlich, *La migration...*, s. 259.

⁴¹ Por.: S. A. Aldeeb Abu-Sahlich, *La migration...*, s. 254.

⁴² *Être français aujourd'hui et demain. Rapport remis au Premier ministre par M. Long, président de la Commission de la nationalité*, t. 2, Paris 1988, s. 135.

Muzułmanie urodzeni i wychowani w Europie przeważnie już odrzucają, choć niekiedy kierując się odmiennymi motywami, podział na *dar el islam* i *dar el harb*. Słabiej zintegrowani dążą do odtworzenia w Europie tradycyjnego środowiska – struktur i praw świata islamu. Lepiej zintegrowani chcą natomiast być pośrednikami między Wschodem i Zachodem, tak np. formułują swoją misję dziejową polscy Tatarzy⁴³, lub „pomostem pomiędzy Północą (...), coraz bardziej materialistyczną i egoistyczną, a Południem (...) spragnionym chleba i wolności”, jak widzą swą rolę muzułmanie francuscy⁴⁴.

Jak zauważył Bernard Lewis, wielki znawca islamu: „Powstanie idącej w miliony społeczności muzułmanów, urodzonych i wykształconych w Europie, uważających się za Europejczyków, będzie miało ogromne i nie dające się przewidzieć konsekwencje dla Europy, islamu i stosunków między nimi”⁴⁵.

Ryszard Vorbich

EUROPE IN THE ISLAMIC VISION OF THE WORLD.
FROM THE COUNTRY OF INFIDELS TO A MISSIONARY COUNTRY

(Summary)

Inasmuch as the European vision of the world is tinted with Europocentrism, the Islamic perception of culturally different regions is also passed through the “prism” of typically Muslim values. In the Islamic society, defined according to a religious criterion, a common faith defines the identity and integrity of a group. The Muslim law, based on *Koran* and *Sunna*, divides the world into two juxtaposed spheres: *dar el islam* (the Islamic world) and *dar el harb* (“the world of war” – the world of infidels).

This article discusses the doctrinal bases and practical consequences of such a division of the world, and it shows the place that in the dichotomous division of the world is occupied by Europe, which for centuries has been treated as “the world of infidels.” The Islamic vision of Europe is not however a static one: it changed and it has been changing, depending on political and demographic conditions.

In the beginning, Muslims perceived both worlds as impenetrable, a consequence of which was a ban to emigrate to Europe. Those individuals who by chance (because of the shrinking of *dar el islam*) happened to settle in the country of “infidels” (i.e. in Christian Europe) had to obey specific orders and prohibitions; they were also dispensed from following some religious duties.

The last dozens years have witnessed a massive economic migration of Muslims to European countries, which led to a change of a status of that continent in the Islamic vision of the world: from the country of “infidels”, Europe has turned into the “missionary” continent (*dar el dawa*). On the one hand, this transformation changed the demands raised for the local followers of Islam, who were no longer dispensed from performing their religious duties; on the other hand, however, it has triggered a theological and social discussion about the possibilities and limits of permeability of cultures and about the adaptation of Muslims to the lifestyle outside the Islam-dominated world.

⁴³ Por.: S. Chazbijewicz, *Ideologie Muzułmanów – Tatarów Polskich 1918-1939*, „Rocznik Tatarów Polskich” t. 1, 1993, s. 15-42.

⁴⁴ J.-H. et P.-P. Kaltenbach, *La France, une chance pour l'Islam*, Paris 1991, s. 20.

⁴⁵ Zob.: B. Lewis, *op. cit.*, s. 300.