

# Kryzys migracyjny z 2014+ a europejski system socjalny. Czy istnieje związek?

---

---

## 1. Wprowadzenie

Czy istnieje związek między kryzysem migracyjnym, który rozpoczął się w 2014 r., a europejskim systemem socjalnym? Na to pytanie nie ma jednoznacznej odpowiedzi i nie wynika to wyłącznie z trudności w uzyskaniu danych umożliwiających weryfikację tego związku. Problem polega na tym, że zbyt łatwo można dobrać argumenty przemawiające za istnieniem takiego związku albo przeciw niemu. Jeśli założymy, że on istnieje, miałby za nim przemawiać fakt, że większość ludzi, którzy przybyli obecnie do Europy z państw trzecich, nie pochodzi z ogarniętej wojną domową Syrii, nie są to zatem uchodźcy, a skoro zadają sobie trud tak długiej podróży do Europy, kierują się prawdopodobnie przesłankami o charakterze ekonomicznym. Europejski system socjalny może być zatem jednym z czynników przyciągających, zwłaszcza w sytuacji gdy imigranci nie zechcą lub nie będą mogli podjąć pracy.

Równie łatwo jest jednak znaleźć argumenty świadczące o braku związku pomiędzy kryzysem migracyjnym a europejskim systemem socjalnym. Wystarczy na przykład porównać liczbę uchodźców z Syrii, którzy przedostali się do Europy, z tymi, którzy uciekli do państw sąsiednich – Turcji, Jordanii i Libanu. Okazuje się wówczas, że w samej Turcji znajduje się więcej uchodźców niż we wszystkich państwach europejskich łącznie. Można zatem przypuszczać, że zdecydowana większość z nich stara się po prostu uniknąć wojny i przeżyć, a system socjalny ma w tym wypadku znaczenie drugorzędne, by nie powiedzieć żadne.

Jak już wspomniałam, nie ma pewnej odpowiedzi. Sygnalizuję to już na wstępie, aby nie zawieść czytelnika, który na takie rozwiązanie liczył. Postawione na wstępie pytanie posłuży nam jednak do tego, by bliżej przyjrzeć się dwóm powiązanim ze sobą kwestiom: tradycyjnemu systemowi zabezpieczenia społecznego w islamie (który jest często przeciwstawiany systemom zachodnim) oraz najnowszej historii obecności muzułmanów w Europie, a także wyjaśnić, z jakiego powodu w dyskursie publicznym obie te kwestie często się przeplatają.

---

## 2. Tradycyjny system zabezpieczenia społecznego w islamie

Kwestia tradycyjnego systemu zabezpieczenia społecznego w islamie przywoływana jest w związku z kryzysem migracyjnym, który rozpoczął się w 2014 r., w dwóch kontekstach. Pierwszy dotyczy sposobu funkcjonowania tego systemu oraz jego fundamentów moralnych, natomiast drugi odnosi się do granic jego inkluzywności, a zwłaszcza pozycji, jaką zajmują w nim niemuzułmanie.

Jedną z cech wyróżniających islam w momencie jego narodzin na tle obecnych na Półwyspie Arabskim religii politeistycznych był jego uniwersalizm i egalitaryzm. W przeciwieństwie do bóstw politeistycznych, które czciły tylko pewne grupy osób, a żadne z nich nie miało zasady wyłączności, Bóg muzułmański miał być jeden i jedyny, ale ponadto miłosierny i litościwy, co zresztą widać w muzułmańskiej inwokacji, zwanej *basmala*, która w tłumaczeniu brzmi: „W imię Boga miłosiernego i litościwego!”.

Mahomet oferował muzułmanom przynależność do wspólnoty religijnej funkcjonującej ponad dotychczasowymi podziałami plemiennymi – do *ummy*, w ramach której wszyscy byli sobie równi z religijnego (choć nie społecznego) punktu widzenia. To między innymi dzięki temu udało się plemionom arabskim tak skutecznie podbić świat. Wcześniej rywalizowały między sobą albo w pojedynkę atakowały znacznie silniejszego wroga, zjednoczone były siłą nie do powstrzymania.

## 2.1. Dobroczynność w islamie

Dwa spośród pięciu filarów islamu, a zatem rytuałów, które muzułmanie powinni praktykować, odnoszą się do idei równości i pomocy potrzebującym. Podczas *hadżdżu*, czyli pielgrzymki do Mekki, którą każdy muzułmanin powinien odbyć raz w życiu (o ile pozwala mu na to zdrowie i budżet), miliony wiernych idą obok siebie ubrane w takie same proste stroje, co ma podkreślać ich równość wobec Boga.

Innym filarem islamu jest *zakaat*<sup>1</sup>, czyli dawanie jałmużny na określone kategorie osób potrzebujących, np. sieroty, podróżnych czy ubogich. Jałmużnę powinien przekazywać muzułmanin, który ma określony majątek. Od wartości tego majątku liczy się ok. 2,5%. Warto zauważyć, że przyjęcie wartości majątku jako podstawy podatku zachęca muzułmanów do pomnażania swojego bogactwa, albowiem w przeciwnym razie po 40 latach zostałyby im tylko jedna trzecia tego, co pierwotnie mieli.

Elementy o dobroczynnym charakterze można także odnaleźć w kolejnym filarze islamu – poście w miesiącu ramadan. Towarzyszy mu wspólne świętowanie, podczas którego wierni dzielą się posiłkiem, a bogaci urządają niekiedy kolacje dla lokalnej biedoty.

Wychodząc poza sferę obowiązków religijnych, można odnaleźć kolejne tradycyjne instrumenty i instytucje muzułmańskie, których celem jest pomoc socjalna i działalność na rzecz innych. Obok wspomnianego już *zakatu* funkcjonuje też na przykład inny rodzaj jałmużny – *sadaka*. O ile sposób przekazywania *zakatu* jest sformalizowany, *sadaka* jest dobrowolna, można ją przekazać każdemu bezpośrednio. Niedługo po śmierci Mahometa w świecie islamu zaczęły funkcjonować *wakfy*, czyli majątki (zazwyczaj nieruchomości) przekazane przez fundatora na cele religijne lub publiczne (np. szkoły, szpitale, biblioteki). *Wakfem* zarządza administrator, a wszelkie wypracowane w jego ramach dochody przeznaczane są na cele statutowe *wakfu*.

<sup>1</sup> Więcej o *zakacie* i ogólnie o systemie zabezpieczenia społecznego w islamie napisałam z dr. Pawłem Kubickim w artykule *Zabezpieczenie społeczne w islamie*, „Polityka Społeczna” 2005, nr 2 (371) s. 24–26.

## 2.2. Zasady religii a filantropia

Wszystkie te praktyki dotyczące kwestii socjalnych opierają się na trzech fundamentalnych zasadach. Po pierwsze, Bóg chce, aby ludziom było dobrze w życiu. Wskazuje na to jeden z wersetów koranicznych „Bóg chce dać wam ulgę, a nie chce dla was utrudnienia”<sup>2</sup> (2:185). Człowiek nie powinien zatem umartwiać się w imię Boga, ponieważ nie ma takiej potrzeby, a ponadto mogłoby to zostać potraktowane jako sprzeciwienie się Boskiej intencji.

Nie oznacza to jednak, że islam jest religią hedonistów, ponieważ zasadą drugą jest dobro wspólnoty, które często przedkłada się nad dobro indywidualne. Przykładem może być jedno ze źródeł prawa muzułmańskiego o nazwie *istislah*. Jest to procedura pozwalająca wydawać decyzje w taki sposób, aby były one korzystne dla wspólnoty muzułmańskiej. Jednym z pierwszych przykładów przytaczanych w traktatach prawniczych islamu w kontekście wagi, jaką przykładano do dobra wspólnego, jest decyzja drugiego kalifa muzułmańskiego Umara Ibn al-Chattaba (zm. 644 r.) podczas wczesnych podbojów muzułmańskich. Gdy jego wojska zajęły Babilonię, należało zadecydować o losach tego terenu. Babilonia zostałaby tak czy inaczej włączona do tworzącego się imperium muzułmańskiego, jednak władzę lokalną można było przekazać albo żołnierzom, którzy ją podbili, albo utrzymać *status quo*. Kalif postanowił, że Babilonia zostanie włączona do imperium muzułmańskiego, a na jej mieszkańców nałożył podatek (ar. *charadż*), kierując się ogólnym interesem społeczności muzułmańskiej. W ten bowiem sposób podatki Babilończyków miały zasilać kasę imperium muzułmańskiego, z czego skorzystali wszyscy muzułmanie, a nie tylko grupa wojskowych<sup>3</sup>.

I wreszcie zasada trzecia – Bóg jest właścicielem wszystkiego, co jest na tym świecie, a człowiek dostaje te zasoby wyłącznie w swoje użytkowanie. Skoro dobra materialne, umiejętności czy instytucje zostały mu dane przez Boga, religijnym obowiązkiem staje się jak najlepsze ich wykorzystanie, czyli takie, które służy całej społeczności muzułmańskiej. Innymi słowy, angażując się w działalność dobroczynną czy społeczną, muzułmanin realizuje cele religijne. Warto zatem pomagać potrzebującym, co jest zresztą często przywoływane w Koranie, np. „I cokolwiek rozdacie z dobra, to zostanie wam w pełni odpłacone i nie doznacie niesprawiedliwości” (2:272). Każdy powinien pomagać potrzebującym na tyle, na ile jest w stanie – jak powiada jeden z hadisów, pół dirhama przekazane na potrzebujących przez osobę, której majątek ma wartość dirhama, to więcej niż 100 tys. dirhamów przekazanych przez bogacza. Nie należy zarazem afszować się działalnością charytatywną<sup>4</sup>, lepiej dać jałmużnę sąsiadowi niż osobie obcej, ponieważ w ten sposób umacniają się więzi rodzinne, lepiej dać w piątek, gdy wypada zbiorowa modlitwa, albo w ramadanie, czyli miesiącu postu. Dawanie jałmużny może być formą

2 Wszystkie tłumaczenia wersetów koranicznych są autorstwa Józefa Bielawskiego – zob. Koran, Warszawa 1991.

3 M. Khadduri, *Maşlahā* [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, t. 6, Leiden 1991, s. 378.

4 „O wy, którzy wierzyacie! Nie czynicie daremną waszej jałmużny przez wyrzuty i obrazę, tak jak ten, który rozdaje swój majątek przez wzgląd na ludzi, a nie wierzy w Boga i w Dzień Ostatni” (2:264), „Jeśli dajecie jawnie jałmużnę, to jest dobrze; ale jeśli ją ukrywacie i dajecie biednym, to jest lepsze dla was i to zmazuje wam nieco waszych złych czynów” (2:271).

pokuty, która ma uchronić człowieka od ognia piekielnego<sup>5</sup>. Pobożny muzułmanin nieposzcząjący w ramadanie może na przykład wykarmić określoną liczbę ubogich.

### 2.3. Rzeczywistość społeczna

Opisane przykłady opierają się przede wszystkim na zasadach religijnych, a zatem mają normatywny charakter. W dużej mierze opisują stan idealny, czyli to, w jaki sposób powinien postępować muzułmanin oraz jakimi zasadami powinno kierować się państwo muzułmańskie. Rzeczywistość społeczna jest jednak zdecydowanie bardziej złożona, chociażby dlatego, że nie wszyscy muzułmanie są idealnymi wyznawcami swojej religii (podobnie zresztą jak inni ludzie), a uwarunkowania polityczne w wielu państwach muzułmańskich pozostawiają wiele do życzenia. Obecnie w mało którym kraju *zakat* pobiera się jako obowiązkowy podatek dla muzułmanów, a i tam, gdzie można go wpłacać dobrowolnie, czyni to niewielu obywateli z tych, których na to stać<sup>6</sup>. Jednym z powodów niepłacenia *zakatu* jest niski poziom zaufania do instytucji państwowych pobierających podatek, obywatele wybierają zatem *sadakę*, którą można przekazać bezpośrednio potrzebującym<sup>7</sup>.

Równolegle można podać przykłady znaczącej dobroczynności muzułmanów i państw muzułmańskich. Według badania sondażowego Pew Research Center zdecydowana większość muzułmanów deklaruje wpłacanie *zakatu*. Praktyka ta jest mniej popularna wśród muzułmanów w Europie Wschodniej i Południowej, za to niemalże powszechna w Azji Południowo-Wschodniej, na Bliskim Wschodzie i w Afryce Subsaharyjskiej<sup>8</sup>.

Z kolei według badania sondażowego przeprowadzonego w Wielkiej Brytanii lokalni muzułmanie przeznaczają na działalność charytatywną najwięcej środków spośród wszystkich grup religijnych, a także więcej od ateistów. Na cele charytatywne środki przekazuje siedmiu na dziesięciu muzułmanów, średnio równowartość około 2200 zł rocznie; w przypadku Żydów było to około 1600 zł, a katolików – około 1100 zł<sup>9</sup>. Dzięki nowym technologiom coraz więcej muzułmanów decyduje się na przekazywanie *zakatu* online, a wpłaty są szczególnie częste podczas ramadanu. Zjednoczone Emiraty Arabskie należą do ścisłej czołówki państw świata pod względem środków przekazanych na pomoc rozwojową – przeznaczają na ten cel 1,09% PKB, więcej przekazuje jedynie Szwecja (1,4% PKB; w przypadku Polski jest to zaledwie 0,1% PKB,

5 T. Weir, *Şadağa* [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, t. 8, Leiden 1995, s. 711.

6 T. Kuran, *The Economic Impact of Islamic Fundamentalism* [w:] *Fundamentalisms and the State*, ed. M. Marty, R. Appleby, Chicago 1993, s. 320.

7 Zob. np. A. Muhammad, *Distrust one reason some won't pay zakat through gov't*, „Malaysiakini”, 20.11.2015, <https://www.malaysiakini.com/news/320311> (26.10.2016).

8 *The World's Muslims: Unity and Diversity*, Pew Research Center, 9.08.2012, <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-2-religious-commitment/> (26.10.2016).

9 H. Austin, *Muslims give more to charity than others, UK poll says*, „NBS News”, 22.07.2013, <http://www.nbcnews.com/news/other/muslims-give-more-charity-others-uk-poll-says-f6C10703224> (26.10.2016).

w wartościach liczbowych – dziesięciokrotnie mniej niż wpłacają Zjednoczone Emiraty Arabskie)<sup>10</sup>.

## 2.4. Status niemuzułmanów

Przedstawione powyżej działania obejmują przede wszystkim potrzebujących muzułmanów, ale nie wyłącznie ich. Ze względu na to, że kwestia otwartości islamu na inne religie jest przedmiotem kontrowersji, warto pokrótce ją omówić. W imperium muzułmańskim *ahl al-kitab*, czyli 'ludzie księgi', a zatem tacy, którym zostało objawione Pismo (chodzi o monoteistów, tj. żydów i chrześcijan), mieli specjalny status ludzi chronionych przez państwo muzułmańskie. Zatem nieprawdą jest, że żydów i chrześcijan określa się w islamie mianem niewiernych czy pogan. Musieli płacić specjalny podatek, zwany *dżizja*, i nie mogli pełnić w państwie pewnych funkcji zarezerwowanych dla muzułmanów oraz cieszyć się pełnią praw politycznych, jednak poza tym mieli takie same prawa jak muzułmanie, a ponadto mogli w określonych sferach stosować prawo oparte na własnej religii.

To, czy *ahl al-kitab* mogli korzystać z tradycyjnego systemu zabezpieczenia społecznego gwarantowanego przez państwo muzułmańskie, zależało w dużej mierze od praktyki lokalnych władców. Niektórzy byli zdania, że pierwszeństwo (a niekiedy wyłączenie) mają muzułmanie, inni mieli bardziej egalitarne poglądy. Zasadniczo Koran nie ogranicza nigdzie *zakatu* wyłącznie do muzułmanów, choć zwolennicy koncepcji, że należy się on tylko wyznawcom islamu, powołują się na werset: „To jest dla ubogich, którzy zostali doprowadzeni do biedy, działając na drodze Boga, i nie mogą wędrować po ziemi” (2:273); jak widać konieczna jest działalność na drodze Boga – w domyśle muzułmańskiego (choć można powiedzieć, że nie ma Boga muzułmańskiego, skoro jest jeden)<sup>11</sup>.

Na tym tle nowatorska wydaje się koncepcja „pobożnej obywatelskości” autorstwa Tariq Ramadana, muzułmańskiego intelektualisty mieszkającego w Szwajcarii, którą przedstawił przy okazji szerszych rozważań, czy i w jaki sposób mieszkający w Europie muzułmanie mogą stać się jej prawdziwymi obywatelami. Ramadan uważa, że kluczem do takiego podejścia, a zarazem do efektywnej integracji ze społeczeństwami europejskimi, jest właśnie pobożna obywatelskość, czyli czerpanie z islamu motywacji do tego, aby być dobrym obywatelem i działać na rzecz społeczności lokalnej, jak i swojego (europejskiego) państwa. Innymi słowami, muzułmanie nie powinni postrzegać siebie jako obcej mniejszości, ale poprzez zaangażowanie religijne aktywnie wzmocnić i budować całe społeczeństwo. Zyskają na tym i sami muzułmanie, i pozostali obywatele. W takim ujęciu działalność na rzecz innych, w tym niemuzułmanów, wydaje się oczywistym elementem składowym bycia dobrym muzułmaninem, a zatem uzyskuje religijną legitymację.

<sup>10</sup> OECD, *Development aid in 2015 continues to grow despite costs for in-donor refugees*, 13.04.2016, s. 6, <http://www.oecd.org/dac/stats/ODA-2015-detailed-summary.pdf> (26.10.2016).

<sup>11</sup> Por. np. K. Pędziwiatr, *Być blisko Boga[...] walcząc o swoje prawa – wywiad z Tarikiem Ramadanem* [w:] *Islam i obywatelskość w Europie*, red. K. Górak-Sosnowska, P. Kubicki, K. Pędziwiatr, Warszawa 2006, s. 11–13.

\*\*\*

Powyższe rozważania nie mają kompleksowego charakteru, zresztą nie taki był mój zamiar. Abstrahując od tego, że tradycyjny islam nie wypracował takiego holistycznego systemu zabezpieczenia społecznego (trudno zresztą, aby tak było, skoro sama koncepcja zabezpieczenia społecznego pojawiła się niemalże półtora tysiąca lat po jego narodzinach), współczesna praktyka w państwach muzułmańskich oraz wśród muzułmańskich diaspor jest zbyt różnorodna. Chciałam jednak ukazać wielość wątków i powiązanych z nimi interpretacji funkcji i znaczenia tradycyjnego zabezpieczenia społecznego w islamie oraz jego konsekwencji, zwłaszcza w zakresie dobroczynności motywowanej religijnie.

## 3. Dlaczego muzułmanie przybywają do Europy?

Druga część odpowiedzi na postawione na wstępie pytanie dotyczy przyczyn obecności muzułmanów w Europie. Odpowiedź wydaje się prosta: bo im się to opłaca. Warto jednak sięgnąć do historii – odpowiedź wcale nie będzie tak oczywista.

### 3.1. Od średniowiecza do XIX w.

W początkowych wiekach islamu muzułmanie przejawiali stosunkowo nikłe zainteresowanie Europą. Północ zamieszkiwały bowiem ludy może i waleczne, ale z punktu widzenia ówczesnych muzułmanów niewiele można było się od nich nauczyć. Frankowie – bo w ten sposób określano Europejczyków – byli chrześcijanami, a zatem wyznawali religię monoteistyczną, ale jednak w „nieaktualizowanej” wersji. Islam bowiem jest kontynuacją chrześcijaństwa, tak samo jak chrześcijaństwo jest kontynuacją judaizmu. Co więcej, w świecie islamskim mieszkali przecież chrześcijanie – i to historycznie starsi od swoich braci w wierze z Europy. Co więcej, na tle rozkwitającej kultury arabsko-muzułmańskiej świat Franków wydawał się dość ubogi, mroczny, a sami Frankowie – nieokrzesani, prymitywni i nieznający higieny (w porównaniu do muzułmanów, którzy np. depilowali swoje ciała i pięć razy dziennie dokonywali ablucji przed modlitwą). Europa interesowała muzułmanów na poziomie poznawczym, pierwszy opis Polski wyszedł wszak spod pióra Ibrahima Ibn Jakuba, żydowskiego podróżnika pochodzącego z kalifatu kordobańskiego. Muzułmanie starali się wprawdzie podbić i nasz kontynent – opanowali część Hiszpanii, a odpór dał im dopiero Karol Młot w bitwie pod Poitiers w 732 r. – ale chodziło im głównie o dotarcie do Bizancjum od północy. Europa z pewnością nie była wówczas postrzegana jako wymarzone miejsce do osiedlenia się.

W toku różnych wydarzeń historycznych sytuacja ta stopniowo zaczęła ulegać zmianie. Przypieczętował ją okres kolonialny i jego spuścizna. W XIX w. okazało się,

że Europejczycy są w stanie bez specjalnych nakładów militarnych podporządkować sobie niemalże cały świat muzułmański. Nowa kolonialna rzeczywistość była dla muzułmanów podwójnie dotkliwa, nie tylko ze względu na to, że znaleźli się pod panowaniem obcych sił, lecz także ze względu na to, że dotychczas mieli lekceważący stosunek do tego, co się dzieje w Europie, a nawet nie wyrażali tym zainteresowania<sup>12</sup>. Na tym gruncie narodził się muzułmański modernizm, który postulował zgodność islamu z duchem zachodniej nowoczesności oraz konieczność przejścia z Europy tamtejszych zdobyczy nauki i techniki. Wówczas to wysyłano do Europy misje, których celem było zapoznanie się z tamtejszym dorobkiem i wykorzystanie go do zreformowania państw muzułmańskich.

Jeden z najznamienszych myślicieli muzułmańskiego modernizmu Rifa'a at-Tahtawi (1801–1873) przez kilka lat mieszkał we Francji, a swoje obserwacje zawarł w książce o znamionym tytule *Wydobycie czystego złota, czyli krótki opis Paryża (Tachlis al-ibriz fi talchis Bariz)*. Według at-Tahtawiego muzułmanie powinni wykorzystać europejski dorobek w zakresie nauk ścisłych i technicznych, a także starać się rozwijać te nauki na własnym gruncie. Ponadto na podstawie swoich obserwacji rozwinął koncepcję patriotyzmu. Jego stosunek do Europy nie był bałwochwalczy – choć doceniał jej rozwój społeczny, polityczny i ekonomiczny, podkreślał, że było to możliwe dzięki temu, że wcześniej skorzystała z dorobku cywilizacji muzułmańskiej. Teraz muzułmanie muszą zrobić to samo – wykorzystać dorobek cywilizacji zachodniej, aby odbudować swoją potęgę<sup>13</sup>.

### 3.2. XX wiek

Kolonialna spuścizna nie jest oceniana jednoznacznie, zresztą trudno byłoby o taką ocenę, skoro dotyczyła ona bardzo wielu płaszczyzn życia oraz milionów ludzi na świecie. Z jednej strony to dzięki niej do świata islamu został wprowadzony nowy, świecki model, w ramach którego doszło do zasadniczych reform społecznych. Z drugiej strony mocarstwa europejskie nie pozostawiały ludności lokalnej wyboru, a narzucony przez nie porządek postrzegany był jako obcy i zaburzający dotychczasowy ład<sup>14</sup>. Od tego czasu świat muzułmański rozpoczął poszukiwanie swojej własnej drogi między tradycją a nowoczesnością, gdzie bardzo często ta pierwsza oznaczała wartości religijne, a druga – świat zachodni. Proces dekolonializacji i formalnego uniezależnienia się od Europy nie rozwiązał tego problemu: państwa muzułmańskie jako formalnie niezależne decydowały się albo na tradycjonalizm, albo na forsowny program modernizacyjny, połączony niekiedy z lansowanym na siłę sekularyzmem. Niektóre państwa w ciągu zaledwie kilkudziesięciu lat zdążyły wykonać woltę. Najbardziej spektakularnym przykładem

12 H. Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München 2004, s. 498.

13 J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007, s. 434.

14 K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005, s. 183.



jest niewątpliwie Islamska Republika Iranu, która przed rewolucją z lat 1978–79 była ostoją świeckości i westernizacji, by następnie przekształcić się w fundamentalistyczną republikę muzułmańską.

Wzmoczona imigracja muzułmanów do Europy, która rozpoczęła się w połowie XX w., miała dwa główne źródła. Pierwszym był proces dekolonizacji. Do Europy przybywali wówczas nie tylko kolonizatorzy, ale i niektórzy mieszkańcy kolonii. Ci ostatni szukali w byłych mocarstwach pracy, podejmowali studia, a niekiedy zbyt mocno związali się z kolonizatorami. W ten sposób do Wielkiej Brytanii trafiło dużo osób z terytorium Indii Brytyjskich, z których wiele wyznawało islam, do Francji przybywali mieszkańcy państw Maghrebu i Afryki Subsaharyjskiej, a do Holandii – Indonezji. Drugim źródłem były umowy podpisywane pomiędzy państwami Europy Zachodniej a uboższymi państwami Europy Wschodniej i Południowej oraz Bliskiego Wschodu. Dotyczyły one transferu taniej siły roboczej. Powojenna Europa potrzebowała rąk do pracy przy odbudowie wojennych zniszczeń. W ten sposób od początku lat 60. do Niemiec napływały tysiące robotników z Turcji, których określano słowem *Gastarbeiter*, czyli ‘pracownicy gościnni’. Zakładano bowiem, że ich obecność w Europie jest tymczasowa i ustanie, gdy zniknie popyt na ich usługi – innymi słowy, że goście, jak to goście, w końcu pojedą do siebie.

Kryzys gospodarczy lat 70. zweryfikował to założenie negatywnie. Wykorzeni z swoich ojczyzn muzułmańscy imigranci mimo kryzysu zdecydowali się osiedlić w Europie, a nawet zaczęli sprowadzać swoje rodziny. Do podjęcia ostatecznej decyzji o przeprowadzce do Europy skłaniała ich często restrykcyjna polityka poszczególnych państw, które starały się ograniczyć napływ imigrantów zarobkowych. Miała ona jednak zazwyczaj odwrotny efekt: od lat 70. muzułmanów w Europie przybywało, zamiast ubywać. To właśnie wtedy na ulicach europejskich miast zaczęły pojawiać się kobiety w hidżabach, a do lokalnych szkół zaczęły uczęszczać muzułmańskie dzieci – coraz częściej urodzone w Europie i znające ojczyzn swoich rodziców wyłącznie z opowieści.

W jakim stopniu muzułmańscy imigranci, podejmując decyzję o osiedleniu się w Europie Zachodniej, brali pod uwagę lokalny system zabezpieczenia społecznego? Najpewniej w niewielkim. Mieszkańcy kolonii nierzadko zdecydowali się na wyjazd do Europy z powodów politycznych, w obawie przed represjami. Z kolei *gastarbeiterzy* przybywali do Europy na kontrakt, aby zarobić i wrócić do swoich państw. Ich postrzeganie Europy jako docelowego miejsca osiedlenia się uległo zmianie dopiero w latach 70. wskutek kryzysu gospodarczego i zmian w polityce migracyjnej państw europejskich. Trudno jednak nie zgodzić się z tym, że muzułmańscy imigranci przybywali do Europy Zachodniej w dużej mierze ze względu na warunki umożliwiające im podjęcie pracy zarobkowej oraz wyższy standard życia niż w ich ojczyznach. W tym sensie europejski system zabezpieczenia społecznego mógł być jednym z czynników przyciągających imigrantów. Co więcej, wielu muzułmanów, którzy osiedlili się w Europie, przekazywało wiedzę o europejskim dobrobycie swoim rodakom, co dało początek migracjom łańcuchowym.

### 3.3. Współczesność

Obecnie stosunek mieszkańców wielu państw muzułmańskich do Europy jest nadal bardzo złożony, co ilustrują na przykład badania sondażowe zrealizowane przez Centrum Studiów Strategicznych Uniwersytetu Jordańskiego w pięciu państwach arabskich. Jeden z bloków pytań dotyczył stosunku do państw zachodnich. Mieszkańcy wszystkich badanych państw poza Libańczykami mieli zdecydowanie negatywny stosunek do Stanów Zjednoczonych i Wielkiej Brytanii, natomiast umiarkowanie pozytywny do Francji. Pytani o to, gdzie chcieliby pracować, arabscy respondenci wybierali najczęściej Stany Zjednoczone (ponad połowa Libańczyków, dwóch na pięciu Jordańczyków, co trzeci Palestyńczyk i co czwarty Egipcjanin i Syryjczyk) i w drugiej kolejności Francję (co trzeci Syryjczyk i Egipcjanin oraz co czwarty Palestyńczyk i Libańczyk). Stany Zjednoczone okazały się także państwem, do którego respondenci chętnie by wyemigrowali (zadeklarował to niemal co drugi Libańczyk, co trzeci Jordańczyk i co szósty Palestyńczyk, Syryjczyk i Egipcjanin); podobnie wysoko w rankingu emigracji plasowała się Francja (osiedliłby się tam co trzeci Syryjczyk, Libańczyk i Egipcjanin, a także co piąty Palestyńczyk i Jordańczyk)<sup>15</sup>.

Przedstawione badania wskazują na to, że mieszkańcy świata arabskiego traktują państwa zachodnie w dużej mierze instrumentalnie. Choć często mają do nich negatywny stosunek, to jednak chcieliby podjąć na Zachodzie pracę lub tam wyemigrować. Anegdotyczną ilustracją tej dwoistości niechaj będzie napotkany przeze mnie ubiegłej wiosny w Chicago taksówkarz pochodzący z Uzbekistanu – niearabskiego państwa muzułmańskiego. Z jednej strony cenił sobie możliwość pracy w Stanach Zjednoczonych i z niecierpliwością odliczał miesiące, po których będzie mógł wystąpić o formalne uregulowanie swojego statusu w tym państwie, umożliwiające osiedlenie się na stałe. Z drugiej jednak stwierdził, że jeżeli tylko zostanie ojcem, wyjedzie z dziećmi do Uzbekistanu, ponieważ nie może dopuścić, aby okazywały mu taki brak szacunku jak dzieci amerykańskie swoim rodzicom.

---

## 4. Krzywe zwierciadła dyskursu

Kryzys migracyjny z 2014 r. był w Europie wielokrotnie omawiany i dyskutowany i doczekał się wielu uogólnień – często przeciwstawnych. „Dobre” naloty koalicji międzynarodowej na Syrię i Irak są przeciwstawiane „złym” nalotom sił rosyjskich; obraz kilkuletniego muzułmańskiego chłopca, który utonął, próbując z rodziną przedostać się do Europy, kontrowany jest doniesieniami o tym, że muzułmanie

---

<sup>15</sup> Center of Strategic Studies University of Jordan, *Revisiting the Arab Street. Research from within*, Amman 2005, s. 14–18.

wyrzucają z łódek chrześcijan; informacje o agresywnym tłumie uchodźców koczujących we francuskim Calais przenikają się z relacjami z włoskiego Amatrice zniszczonego przez trzęsienie ziemi, gdzie uchodźcy ruszyli na pomoc lokalnym mieszkańcom.

Wszystkie te uogólnienia mają jedną wspólną cechę – tworzone są na podstawie jednostkowych przypadków, o które nie trudno wśród tak dużej liczby ludzi poszukujących w Europie lepszego życia. Często zarazem dochodzi w dyskursie publicznym do zbitki słów „muzułmanin” i „uchodźca” bądź „imigrant”, która następnie przeciwstawiana jest „rdzennym” Europejczykom. Stosuje się w tym wypadku swoisty determinizm religijny, przypisując ludziom określone cechy wyłącznie na podstawie wyznawanej religii. W ten sposób w tej samej kategorii znajdzie się mieszkająca w Holandii od czterech pokoleń rodzina rdzennych obywateli tego państwa wywodząca się z Algierii, świetnie funkcjonująca w swojej ojczyźnie, oraz nieumiejący czytać ani pisać imigrant ekonomiczny z Afganistanu, który na fali kryzysu migracyjnego przybył do Europy, aby zapewnić sobie lepsze życie. Zestawianie możliwości integracyjnych tych kategorii osób wydaje się nieuprawnione, podobnie jak zakładanie, że wspomniana rodzina jest w swojej ojczyźnie – Holandii – obcym elementem.

Jeżeli chodzi o tytułowy związek pomiędzy europejskim systemem socjalnym a kryzysem migracyjnym i muzułmanami, to jest on wykorzystywany w sposób skrajny przez obie strony dyskursu. W jednym przypadku wykazuje się wrodzoną bądź uwarunkowaną religijnie skłonność do nadużywania systemu socjalnego przez imigrantów lub muzułmanów. W przypadku drugim to sami muzułmanie uważają, że można traktować pozostałych mieszkańców Starego Kontynentu w instrumentalny sposób i perfidnie wykorzystywać możliwości, jakie daje system zabezpieczenia społecznego. Obie te narracje warto pokrótce przedstawić.

Pełną gamę strachów związanych z obecnością muzułmanów w Europie w kontekście korzystania przez nich z pomocy społecznej przedstawił zespół badaczy kierowany przez Abdulkadera Sinno z Indiana University, który dokonał analizy przekazów medialnych podejmujących ten konkretny wątek<sup>16</sup>. Zakres i wielość sposobów łączenia muzułmanów z pomocą społeczną jest bardzo szeroki. Można na przykład dodać kolejny element – terrorizm – i otrzymać dwie uzupełniające się narracje. Z jednej strony oferowanie muzułmanom pomocy socjalnej ma powstrzymać ich przed zaangażowaniem się w działalność terrorystyczną i radykalny islam. Z drugiej strony środki wydawane przez państwa na pomoc społeczną dla muzułmanów są w istocie przekazywane na finansowanie działalności terrorystycznej.

Stosunkowo często w prasie pojawia się inny wątek o charakterze ilościowym. Zakłada się bowiem, że muzułmanie przybywają do tych państw europejskich, które

<sup>16</sup> A. Sinno, E. Tatari, S. Williamson, A. Schwennicke, H.B. Nassif, *Discourses on Muslims and welfare across the Atlantic* [w:] *Race, Ethnicity and Welfare States*, red. P. Kettunen, S. Michel, K. Petersen, Cheltenham 2015.

mają szczerą politykę socjalną – innymi słowy, przyjeżdżają do Europy z założeniem, że nie będą pracować, tylko utrzymywać się z pomocy społecznej. Podobnie ilościowy charakter ma narracja, która wskazuje na to, że muzułmanie w Europie nadużywają pomocy społecznej, przy czym robią to albo z premedytacją, wykorzystując luki w systemie i naiwność urzędników, albo nieświadomie, na przykład dlatego, że mają po prostu więcej dzieci i dzięki temu otrzymują wyższy zasiłek. Dodatkowym elementem wskazującym na nadużycia są tzw. muzułmańskie postulaty – np. budowa meczetu, wprowadzenie do lokalnej stołówki jedzenia *halal* – które przedstawiane są jako kosztowne zachcianki, dodatkowo niesprzyjające integracji (choć autorzy pewnie chcieliby raczej asymilacji) muzułmanów w Europie.

Z tak sformułowanymi argumentami trudno polemizować, albowiem w dużej mierze dotyczą kwestii niejawnych (powiązania z terroryzmem) albo wewnętrznych motywacji ludzi (skłonność do nadużyć). Niewątpliwie jednak trzeba stwierdzić, że muzułmanie w Europie zajmują niższe segmenty w strukturze społecznej, cechują się niższym poziomem wykształcenia i zarobków niż inni mieszkańcy danego państwa, a także mają średnio więcej dzieci. W tym sensie rzeczywiście mogą częściej korzystać ze świadczeń pomocy społecznej. Należy jednak dodać, że przybywający do Europy imigranci muzułmańscy cechowali się zazwyczaj niskim kapitałem kulturowym, stąd też trudno się spodziewać, że kolejne generacje szybko dokonają awansu społecznego.

Po drugiej stronie skrajnego dyskursu znajdują się różnej maści fundamentaliści muzułmańscy. W ich przypadku punktem wyjścia do przekonania, jakoby muzułmanom należały się wszelkie zdobycze cywilizacji europejskiej, w tym to, co oferuje system zabezpieczenia społecznego, jest przekonanie, że współczesny sukces ekonomiczny Europy zawdzięcza średniowiecznej cywilizacji arabsko-muzułmańskiej. Jeden z teoretyków fundamentalizmu muzułmańskiego i socjalizmu zarazem, członek Braci Muzułmanów, Mustafa as-Siba'i (zm. 1964) uważał na przykład, że europejski system zabezpieczenia społecznego jest wtórny wobec muzułmańskiego, który rozwinął się już za czasów Mahometa, czyli ponad tysiąc lat wcześniej. Skoro Europa zawdzięcza swój rozwój cywilizacji arabsko-muzułmańskiej, to po pierwsze jest z pewnością gorsza od pierwowzoru, a po drugie muzułmanie mają immanentne prawo do korzystania z europejskich zdobyczy cywilizacyjnych. Nie oznacza to jednak, że Europę należy cenić za to, co oferuje, gdyż jej mieszkańcy są z natury zdemoralizowani i gorsi od muzułmanów. Tym razem w tego typu poglądach przebrzmiewają średniowieczne rozważania na temat statusu *ahl al-kitab* w społeczeństwie muzułmańskim. Pomimo że pełnili oni często wysokie funkcje w kalifacie, postrzegani byli jednak jako wyznawcy gorszej wersji mono-teizmu. Wreszcie należy wspomnieć o najbardziej wojowniczej grupie fundamentalistów, którzy starają się siłą zaprowadzić swój porządek w Europie, przekształcając ją w część domu islamu, czyli *dar al-islam*. Metoda siłowa może polegać na wojnie demograficznej, czyli zwiększaniu się populacji muzułmanów w Europie, albo na zachęcaniu do użycia przemocy. W tym ostatnim wypadku pomoc społeczna pojawia się jako

tw. *jihadseeker's allowance* – muzułmanie powinni korzystać z pomocy społecznej i przekazywać zdobyte środki na džihad<sup>17</sup>.

W tym wypadku również trudno polemizować z tak sformułowanymi argumentami, albowiem odnoszą się one do własnych przekonań fundamentalistów i wyznawanej przez nich specyficznej ideologii. Innymi słowy, jeżeli ktoś uważa, że inne osoby są gorsze ze względu na wyznawaną religię, trudno będzie zmienić jego pogląd. Z psychologii moralności wiadomo, że ocena moralna pojawia się pierwsza, a racjonalna argumentacja dochodzi do głosu w dalszej kolejności<sup>18</sup>. Trudno jest zmienić ocenę moralną za pomocą racjonalnych argumentów, tak więc powoływanie się na wersety koraniczne nakazujące szacunek dla innych monoteistów najpewniej nie odniosłoby żadnego skutku. Pozostają jedynie środki prawne uniemożliwiające takim fundamentalistom publiczne wyrażanie swoich poglądów. Taki los spotkał niedawno autora koncepcji *jihadseeker's allowance* Anjema Choudary'ego, mieszkającego w Wielkiej Brytanii muzułmańskiego radykała, który wreszcie został skazany na karę kilkuletniego więzienia za nawoływanie do przemocy w imię religii.

\*\*\*

Oba krzywe zwierciadła dyskursu wokół muzułmanów/uchodźców i europejskiego systemu socjalnego pokazują nie to, że kwestia ta jest istotna, lecz raczej jak daleko obie strony są w stanie sięgnąć, aby znaleźć argumenty przemawiające za swoją tezą. Nie da się ukryć, że problem adaptacji i integracji osób, które przybyły z państw muzułmańskich w ramach kryzysu migracyjnego, jest ważki. Wymaga przemyślanej strategii, długofalowych i znaczących nakładów finansowych, a przede wszystkim dużo czasu. W polskiej debacie publicznej temat ten jest jednak poruszany nad wyraz rzadko. Znacznie częściej stosuje się retorykę, której celem jest wywołanie strachu przed uchodźcami i migrantami.

## 5. Podsumowanie

W kontekście obecnego kryzysu migracyjnego przywoływane są również współczesne doświadczenia państw europejskich w zakresie integracji lub asymilacji imigrantów z państw muzułmańskich, gdyż zakłada się, że to religia jest głównym czynnikiem determinującym zachowania muzułmanów. Również niektórzy muzułmanie ulegają pokusie uogólnień, sięgając do czasów średniowiecznych i starając się literalnie przenieść obowiązujące wówczas zasady na współczesne realia społeczne. Nie trzeba dodawać,

17 'Claim jobseeker's allowance and plan holy war': Hate preacher pocketing £25,000 a year in benefits calls on fanatics to live off the state, „Daily Mail Online”, 17.02.2013, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2279972/Anjem-Choudary-Hate-preacher-pocketing-25-000-year-benefits-calls-fanatics-live-state.html> (26.10.2016).

18 J. Haidt, *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*, Sopot 2014.

że prowadzi to do wielu nieporozumień, by nie powiedzieć – wzajemnych oskarżeń i uprzedzeń.

Najpewniej faktem pozostanie to, że do Unii Europejskiej w stosunkowo krótkim czasie przybyło ok. 2 mln ludzi, których nie da się tak po prostu usunąć. Zamiast rozważać, co można było zrobić, aby do tego nie dopuścić, i jaką winę ponoszą poszczególne państwa członkowskie poprzez swoje deklaracje, warto zastanowić się, w jaki sposób te osoby zagospodarować, aby było to jak najbardziej efektywne w krótkim, a zwłaszcza w długim okresie. Niewątpliwie jednym z elementów składowych takiej strategii będzie system zabezpieczenia społecznego, ale to już temat na osobne opracowanie. Jest to też przede wszystkim poważne zadanie dla praktyków.

*dr hab. Katarzyna Górak-Sosnowska, prof. SGH  
Szkoła Główna Handlowa w Warszawie*

## ŹRÓDŁA

- *'Claim jobseeker's allowance and plan holy war': Hate preacher pocketing £25,000 a year in benefits calls on fanatics to live off the state*, „Daily Mail Online”, 17.02.2013, <http://www.dailymail.co.uk/news/article-2279972/Anjem-Choudary-Hate-preacher-pocketing-25-000-year-benefits-calls-fanatics-live-state.html> (26.10.2016).
- Armstrong K., *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005.
- Austin H., *Muslims give more to charity than others, UK poll says*, „NBS News”, 22.07.2013, <http://www.nbcnews.com/news/other/muslims-give-more-charity-others-uk-poll-says-f6C10703224> (26.10.2016).
- Center of Strategic Studies University of Jordan, *Revisiting the Arab Street. Research from within*, Amman 2005.
- Danecki J., *Podstawowe wiadomości o islamie*, Warszawa 2007.
- *Development aid in 2015 continues to grow despite costs for in-donor refugees*, OECD, 13.04.2016, <http://www.oecd.org/dac/stats/ODA-2015-detailed-summary.pdf> (26.10.2016).
- Górak-Sosnowska K., Kubicki P., *Zabezpieczenie społeczne w islamie*, „Polityka Społeczna” 2005, nr 2 (371), s. 24–26.
- Haidt J., *Prawy umysł. Dlaczego dobrych ludzi dzieli religia i polityka?*, Sopot 2014.
- Khadduri M., *Maşlaḥa* [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, t. 6, Leiden 1991.
- Koran, tłum. J. Bielawski, Warszawa 1991.
- Küng H., *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München 2004.
- Kuran T., *The Economic Impact of Islamic Fundamentalism* [w:] *Fundamentalisms and the State*, ed. M. Marty, R. Appleby, Chicago 1993.
- Muhammad A., *Distrust one reason some won't pay zakat through gov't*, „Malaysiakini”, 20.11.2015, <https://www.malaysiakini.com/news/320311> (26.10.2016).

- Pędziwiatr K., *Być blisko Boga[,] walcząc o swoje prawa – wywiad z Tarikiem Ramadanem* [w:] *Islam i obywatelskość w Europie*, red. K. Górak-Sosnowska, P. Kubicki, K. Pędziwiatr, Warszawa 2006, s. 11–13.
- Sinno A., Tatari E., Williamson S., Schwennicke A., Bou Nassif H., *Discourses on Muslims and welfare across the Atlantic* [w:] *Race, Ethnicity and Welfare States*, red. P. Kettunen, S. Michel, K. Petersen, Cheltenham 2015.
- *The World's Muslims. Unity and diversity*, Pew Research Center, 9.08.2012, <http://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-2-religious-commitment/> (26.10.2016).
- Weir T., *Ṣadaqa* [w:] *The Encyclopaedia of Islam*, t. 8, Leiden 1995.

