



Dlaczego trudno uczyć o świecie islamu?

Od kilkunastu lat świat islamu intensywnie przykuwa naszą uwagę. Nową erę w międzynarodowej geopolityce wyznaczyły zamachy z 11 września 2001 r., jednak późniejsze lata również obfitowały w napięcia – wojny (w Afganistanie i w Iraku, by wymienić tylko te największe) i zamachy terrorystyczne (w Londynie i Madrycie). Wszystkie te wydarzenia sprawiły, że trudno jest uczyć o islamie, szybko można wpaść w pułapkę zastawianą przez stereotypy. Warto jednak poruszać na lekcjach z uczniami tę tematykę – uświadamiać im, że muzułmanie to nie tylko mudżahidzi, którzy zagrażają globalnemu bezpieczeństwu.

Obecna sytuacja polityczna powstała pod dużym znakiem zapytania przyszłość wzajemnych relacji między „Zachodem” a „islamem”. Oba pojęcia ujęłam w cudzysłów, ponieważ uważam przeciwstawianie ich za krzywdzące w stosunku do wielu muzułmanów mieszkających w Europie, często od kilku pokoleń, którzy z powodu działań swoich radykalnych braci w wierze są poddawani coraz to nowym testom na lojalność wobec Europy. Ostatnim ku temu powodem była seria zamachów terrorystycznych w miastach zachodnich (Sydney, Paryż), przeprowadzonych przez osoby związane z Państwem Muzułmańskim – organizacją o aspiracjach państwowotwórczych działającą na terenie Syrii i Iraku.

Sytuacja ta sprawia, że niewątpliwie warto jest uczyć o świecie islamu, jednak jest to zadanie niezwykle trudne. Dostyc łatwo można bowiem popaść w skrajność. Po jednej stronie znajdują się ci, którzy mówią, że islam nie ma nic wspólnego z działalnością terrorystów, ponieważ islam to religia pokoju. Istnieją przynajmniej dwa zastrzeżenia do takiego podejścia. Po pierwsze, za-

klada ono odgórne definiowanie, kto jest muzułmaninem, a kto nie. Po drugie, radykałowie sami definiują się jako muzułmanie, a nie np. bruneci, Pakistańczycy czy fani rocka. Stosując zresztą tę samą argumentację w stosunku do innych muzułmanów – tym razem to radykałowie uważają ich za niemuzułmanów, gdyż według nich nie są wystarczająco radykalni. Po drugiej stronie znajdują się ci, którzy twierdzą, że islam wiąże się z radykalizmem. Od zarania dziejów islam był religią polityczną, chociażby dlatego, że Mahomet był prorokiem, przywódcą politycznym i wojownikiem, jednak zdecydowana większość z niemal półtora miliarda muzułmanów nie prowadzi usunąć działalności radykalnej, a co więcej – wielu z nich patrzy na poczynania terrorystów z odrazą i obrzydzeniem.

Od niemal dekady prowadzę zajęcia przybliżające kulturę arabsko-muzułmańską dla uczniów szkół ponadpodstawowych oraz nauczycieli. Ich trzon stanowią warsztaty „W kręgu kultury islamu” – będące inicjatywą Polskiego Komitetu ds. UNESCO. Jednym z jej trwałych efektów są wydane drukiem

materiały dydaktyczne, które zostały przetłumaczone na języki angielski i estoński (Górak-Sosnowska, Kubarek, 2007, s. 132)¹. Celem poszczególnych ćwiczeń jest przede wszystkim zmniejszenie dystansu psychologicznego do islamu i jego wyznawców. Na łamach TRENDÓW chciałabym skoncentrować się na tym, co jest przeszkodą w nauczaniu o islamie i muzułmanach, czyli na powszechnych wyobrażeniach.

Siła stereotypu

Jednym z największych wyzwania, z jakimi trzeba się zmierzyć, prowadząc zajęcia na temat świata muzułmańskiego, jest natężenie stereotypu. Muzułmanie są silnie stereotypizowani od niedawna, w porównaniu do np. społeczności pogranicza, jak Niemcy czy Rosjanie, albo innych historycznie zakorzenionych w Polsce grup, jak Żydzi

¹ *In the World of Islam. Didactic materials for secondary school teachers*, tłum. M. Kadłubowska, Warszawa: Polski Komitet ds. UNESCO, 2009 (tłumaczenie poszerzone na język angielski) oraz *Islamimaaailmas. Didaktiline materjal keskkooliõpetajatele*, tłum. Jaan Tõnisson Institute, Tallin : Eesti Arengukoostöö – Eesti Välispoliitika Institut, 2009, s. 115 (zmodyfikowane tłumaczenie na język estoński).

czy Romowie. Jednak stereotyp ten, choć świeży – więc potencjalnie łatwy do zmodyfikowania – jest zarazem bardzo silny i wewnętrznie spójny. Ma dwa komponenty: przekonanie o własnej wiedzy oraz o homogeniczności świata islamu.

Ten pierwszy czynnik wynika z dostępności i powszechności informacji na temat świata islamu w środkach masowego przekazu. To z kolei wiąże się z zamachami terrorystycznymi z 11 września 2001 r. na World Trade Center i późniejszą „wojną z terroryzmem”, która na zawsze przypieczętowała obecność muzułmanów w globalnym dyskursie medialnym i geopolityce. Jest on jednak ukierunkowany na wydarzenia polityczne albo problematykę społeczno-religijną (por. Hafez, 2002). W pierwszym przypadku są to informacje dotyczące konfliktów w państwach muzułmańskich oraz międzynarodowego terroryzmu, w drugim – materiały ilustrujące pozycję wybranych kategorii społecznych: kobiet, chrześcijan, a także coraz częściej związków międzykulturowych między Polkami-chrześcijkami a Arabami-muzułmanami. Dobór tych tematów współgra z trzonem negatywnego stereotypu muzułmanina (Górak-Sosnowska, 2008, s. 39–46), a tym samym go wzmacnia.

Istotną cechą dyskursu publicznego jest jego siła i natężenie. Ze względu na zasadniczy wzrost zainteresowania islamem i muzułmanami wyznawcy islamu stali się jego biernym przedmiotem. W niewielkim stopniu mają kontrolę nad swoją tożsamością, która jest definiowana i wartościowana poza nimi. Rola otoczenia kulturowego i społecznego w kształtowaniu tożsamości jakiegokolwiek grupy jest nie do przecenienia, a w przypadku muzułmanów wpływ ten wydaje się szczególnie silny (Cesari, 2004, s. 21). Tak skonstruowany dyskurs stanowi

zasadniczą barierę utrudniającą prowadzenie zajęć dotyczących świata muzułmańskiego. Słuchacze przychodzą bowiem na zajęcia z ukształtowanym już obrazem islamu i jego wyznawców, utrwalonym za pomocą środków masowego przekazu.

Przeszczepiony dyskurs

Drugą cechą dyskursu jest jego pochodzenie. Zasadnicza większość informacji dotyczących świata islamu,

jakie są dostępne w Polsce, nie dotyczy polskich muzułmanów. Tym samym dyskurs o islamie konstruowany jest w oparciu o informacje zewnętrzne, dotyczące islamu (zazwyczaj bliskowschodniego) oraz społeczności muzułmańskich z Europy Zachodniej. Muzułmanie mieszkający w Polsce nie stanowią wyzwania dla pozostałych mieszkańców naszego państwa – ani pod względem ekonomicznym (zabieranie pracy, życie na zasiłku), ani politycznym (próby wprowadzenia prawa





muzułmańskiego), ani społecznym (tworzenie gett), ani liczebnym (jest ich około 40 tys. – na 38 mln mieszkańców Polski).

Co więcej, zważywszy na brak kolonialnej przeszłości oraz niższy stopień rozwoju gospodarczego w porównaniu do wielu państw starej Unii Europejskiej zamieszkiwanych przez znaczne społeczności muzułmańskie, w bliższej czy nawet dalszej przyszłości Polsce nie grozi udział wyznawców islamu w populacji na poziomie zbliżonym do brytyjskiego czy francuskiego. Znaczna część muzułmanów mieszkających

w naszym kraju – może z wyjątkiem uchodźców (głównie Czeczenów, ok. 5 tys. osób) oraz najnowszej fali imigrantów z państw muzułmańskich pracujących głównie w sektorze gastronomicznym – jest dobrze zintegrowana ze społeczeństwem polskim. Dotyczy to nie tylko liczącej około 5 tys. osób społeczności tatarskiej, lecz także imigrantów, którzy w latach 60–70. przyjechali do Polski na studia, osiedlili się i poślubili Polki.

Polska jest państwem homogenicznym pod względem struktury etniczno-religijnej, a większość Obcych to

albo mniejszości narodowe z państw ościennych, albo grupy etniczne tradycyjnie zamieszkujące Polskę. Większość Polaków nie miała zatem możliwości kontaktu z wyznawcą islamu czy jakimkolwiek przedstawicielem kultury pozaeuropejskiej. Strach przed „Eurabią” czy „islamizacją Europy” wydaje się zatem nieuzasadniony.

Tymczasem – według corocznego sondażu CBOS – Arabowie i Romowie od dekady cieszą się najmniejszą sympatią Polaków (CBOS, 2011). W tym samym sondażu Turcy plasują się na pozycji porównywalnej do innych narodów pozaeuropejskich z Azji i Afryki. Można zatem powiedzieć, że niechęć do muzułmanów ma charakter platoniczny (Górak-Sosonowska, 2006) – to znaczy odnosi się do praktycznie nieistniejących w Polsce wyznawców islamu (stanowiących około 0,1% populacji). Tym samym dyskurs funkcjonujący w polskich środkach masowego przekazu jest w dużej mierze przeszczipiony (por. Górak-Sosonowska, 2011, s. 12–26). Podobnie zarzuty polskich krytyków islamu, niezależnie od orientacji – ateistycznej, chrześcijańskiej czy europejskiej – nie odnoszą się do krajowych realiów².

Zewnętrzny dyskurs niechęci działa przede wszystkim ze szkodą dla muzułmanów mieszkających w Polsce. Nie są oni jego przedmiotem, a mimo to on ich dotyka. Co więcej, nieupodmiotowieni nie są w stanie mu przeciwdziałać. Wyjątkiem są polscy Tatarzy, których wyróżnia spośród innych muzułmanów w Polsce kilkusetletnia tradycja obecności na ziemiach polskich. Mogą zatem odnieść się do kryterium polskości i w ten sposób stać się „dobrymi polskimi muzułma-

² Jako przykład posłużyć może istniejąca od lutego 2012 r. grupa na Facebooku *Dialog muzułmańsko-...*, opisana jako „grupa dialogu muzułmanów i niemuzułmanów”, służąca dyskusji muzułmanów i krytyków islamu.



Seminarium „21 sposobów przeciwdziałania mowie nienawiści”

Ośrodek Rozwoju Edukacji, Fundacja im. Stefana Batorego oraz Towarzystwo Edukacji Antydyskryminacyjnej (TEA) zapraszają na seminarium „21 sposobów przeciwdziałania mowie nienawiści – Prezentacja

podręcznika Rady Europy *Zakładki*”. Seminarium odbędzie się 23 kwietnia 2015 r. w Warszawie, w siedzibie Ośrodka Rozwoju Edukacji.

[Więcej informacji](#)



nami” (przeciwstawianymi „złym muzułmańskim imigrantom”).

Determinizm

Po ataku na World Trade Center 11 września 2001 r. muzułmanie pojawili się w dyskursie publicznym jako nowa kategoria społeczna i zaczęli być postrzegani przez pryzmat wyznawanej religii. Przedtem społeczności muzułmańskie zamieszkujące państwa zachodnie były odbierane przede wszystkim w kategorii Obcych – imigrantów, których religia stanowiła jeden, niedominujący wyróżnik. Zmianę w sposobie postrzegania muzułmanów ilustruje wypowiedź jednego z tureckich uczniów w Niemczech: „Byliśmy cudzoziemcami. Po 11 września staliśmy się muzułmanami” (Jonker, 2006, s. 19). Islam stał się aktorem społecznym i politycznym. Przyjęto, że determinuje zachowania, postawy i działania muzułmanów, niezależnie od ich indywidualnych cech czy uwarunkowań sytuacyjnych (Zemni, Parker, 2002, s. 239), a także zróżnicowania społeczności muzułmańskich.

Determinizm zakłada istnienie spójnej kategorii muzułmanina, która dotyczy 1,3 mln wyznawców islamu, gdyż tyle liczy ich globalna *summa*. Skonstruowanie takiej spójnej kategorii umożliwia swobodny dobór cech typowego muzułmanina, zazwyczaj zgodnych z trzonem przeszczepionego dyskursu.

W przypadku muzułmanów mieszkających na Zachodzie determinizm religijny pełni dodatkową funkcję. Umożliwia bowiem przypisanie ich niższych kompetencji i mniejszego kapitału kulturowego wyznawanej religii, a nie zmiennym społecznym czy demograficznym. Imigranci z państw muzułmańskich w Europie Zachodniej cechują się niskim wykształceniem, często nie znają języka państwa, do którego przybywają, nie zawsze

uzyskują jego obywatelstwo. Zajmują zatem najniższe szczeble struktury społecznej. Nic dziwnego, że ich potomstwo ma utrudnione możliwości awansu społecznego. To przekłada się na tworzenie się gett i swoistej podklasy.

Przedstawione powyżej mechanizmy utrudniają uczenie o świecie islamu. Polega ono bowiem coraz częściej nie na dostarczaniu wiedzy i pobudzaniu do dyskusji, a raczej na rozbijaniu utrwalonego przez dyskurs publiczny homogenicznego obrazu świata muzułmańskiego. To z kolei najlepiej robić, odwołując się do potwierdzonych faktów i/lub wskazując na różnorodność muzułmańskiego kręgu kulturowego.

Jednym z przykładów może być kwestia kamienowania za cudzołóstwo. Po pierwsze, koraniczną karą za cudzołóstwo jest sto batów, a dotyczy ona zarówno cudzołożnika, jak i cudzołożnicy³. Pojawia się zatem pytanie, skąd wziął się ten zwyczaj. Po drugie, warto zwrócić uwagę na liczbę tego typu zabójstw – czy faktycznie są reprezentatywne dla całego świata islamu? W niektórych państwach muzułmańskich faktycznie kamienowanie jest wpisane do kodeksu karnego, jednak jak dotąd nie wykonano żadnego wyroku (np. w Nigerii), w Iranie przynajmniej od dekady toczy się dyskusja na temat usunięcia tego przepisu, a przypadków kamienowania było niewiele, ze względu na ilość wymaganego materiału dowodowego. W Sudanie, Afganistanie i Arabii Saudyjskiej zdarzają się przypadki kamienowania – zarówno prawomocne, jak i samowolne (z przewagą tych ostatnich). W pozostałych kilkudziesięciu państwach kamienowanie

³ Sura Światło (24:2): *Cudzołożnicy i cudzołożnikowi wymierzcie po sto batów, każdemu z nich obojga! W imię religii Boga, jeśli wierzycie w Boga i w Dzień Ostatni, niech nie powstrzyma was żadna względem nich pobłażliwość. I niech pewna grupa wiernych będzie obecna przy ich karze* (Koran w tłumaczeniu J. Bielawskiego, Warszawa: PIW, 1991).



Międzynarodowy Dzień Książki dla Dzieci 2015

Międzynarodowy Dzień Książki dla Dzieci został ustanowiony w celu promowania pięknej literatury i grafiki dla młodego czytelnika. Obchodzony jest 2 IV, w dniu urodzin Andersena. Co roku inny kraj jest gospodarzem tego dnia, projektuje i rozsyła plakat z mottem. Polska była gospodarzem tego dnia w roku 1980, motto „Książka moim oknem na świat” wymyślił Wojciech Żukrowski, a sam plakat projektował Jerzy Czerniawski.

W tym roku gospodarzem dnia są Zjednoczone Emiraty Arabskie, plakat projektowała Nasim Abaeian, a autorką przesłania jest Marwa Obaid Rashid Al Aqroubi.

[Tekst](#) tego przesłania w tłumaczeniu Anny Onichimowskiej

Źródło

nie występuje. I wreszcie po trzecie, warto wspomnieć o „uśpionych embrionach”, czyli sposobie tłumaczenia ciąży rozwódki bądź wdowy. Otóż taki embrion został zapłodniony przez jej męża, a następnie przestał się rozwijać



i tkwił w ciele kobiety. W zależności od szkoły prawa czas takiego uspienia mógł wynosić od kilku do kilkunastu lat. Jeszcze w połowie ubiegłego stulecia „uspiiony embrion” posłużył za wyjaśnienie ciąży pewnej kobiety w Libii, która od kilkunastu lat nie

była zameżna (Kruk, 2011). Jeżeli ciąża przytrafiała się pannie, wówczas mogła wybronić się za pomocą łaźni. Z łaźni bowiem korzystali mężczyźni i kobiety w różnych dniach i jeżeli po dniu mężczyzn nie została ona odpowiednio domyta, mogło dość do

zapłodnienia (Ruthven, 1997, s. 99)⁴. Oba przykłady wskazują na elastyczność prawa muzułmańskiego i wbrew pozorom nie świadczą o niewiedzy ówczesnych teologów. Ci bowiem byli najczęściej żonaci, a i średniowieczna wiedza medyczna cywilizacji arabsko-muzułmańskiej stała na bardzo wysokim poziomie. Może to być kolejnym tematem do dyskusji i porównań...

⁴ O obu przykładach dowiedziałam się z wykładu prof. dr hab. Katarzyny Pachniak podczas warsztatów regionalnych „W kręgu kultury islamu” dla nauczycieli województwa katowickiego, które odbyły się w Katowicach w październiku 2011 r. z inicjatywy Polskiego Komitetu ds. UNESCO.

Bibliografia

CBOS, (2011), *Stosunek Polaków do innych narodów*, Warszawa: Fundacja Centrum Badania Opinii Społecznej (dostęp dn. 13.03.2015). | Cesari J., (2004), *When Islam and Democracy Meet. Muslims in Europe and in the United States*, Nowy Jork: Palgrave Macmillan. | Górak-Sosnowska K., (2006), *Platoniczna islamofobia?* (dostęp dn. 13.03.2015). | Górak-Sosnowska K., (2008), *Licealiści wobec świata islamu – wiedza o kulturze i stosunek do religii*, „Edukacja”, nr 2(102), s. 39–46. | Górak-Sosnowska K., (2011), *Muslims in Europe – different communities, one discourse? Adding the Central and Eastern European perspective*, [w:] *Muslims in Poland and Eastern Europe. Widening the European Discourse on Islam*, pod red. tejże, Warszawa: Uniwersytet Warszawski, s. 12–26. | Górak-Sosnowska K., Kubarek M., (2007), *W kręgu kultury islamu. Materiały dydaktyczne dla nauczycieli szkół ponadpodstawowych*, Warszawa: Polski Komitet ds. UNESCO, Stowarzyszenie ARABIA.pl. | Hafez K., (2002), *Die politische Dimension der Auslandsberichterstattung. Bd. 1: Theoretische Grundlagen; Bd. 2: Das Nahost- und Islambild in der deutschen überregionalen Presse*, Baden-Baden: NOMOS. | Jonker G., (2006), *Europe's Muslim Communities: Security and Integration post 11 September. Final Country Report Germany*, Brunzwick: Georg-Eckert Institute for international Textbook Research. | *Koran*, (1991), tłum. Bielawski J., Warszawa: PIW. Kruk R., *Rākid*, [hasło w:] *Encyclopaedia of Islam*, Boston: Brill. | Zemni S., Parker C., (2002), *Islam, the European Union, and the Challenge of Multiculturalism*, [w:] *Islam, Europe's second religion: the new social, cultural, and political landscape*, Hunter S.T. (red.), Westport: Praeger.



Katarzyna Górak-Sosnowska

Absolwentka Międzynarodowych Stosunków Gospodarczych i Politycznych oraz Zarządzania i Marketingu w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie, a także psychologii w Szkole Wyższej Psychologii Społecznej. Od

2002 r. pracuje w Szkole Głównej Handlowej w Warszawie, w tym od października 2011 r. w Zakładzie Socjologii Ekonomicznej Instytutu Filozofii, Socjologii i Socjologii Ekonomicznej na stanowisku adiunkta (przedtem w Katedrze Socjologii). Od 2012 r. jest Prodziekanem Studium Magisterskiego SGH.

Autorka ponad 100 publikacji naukowych na temat społeczno-ekonomicznych problemów Bliskiego Wschodu i Północnej Afryki, muzułmańskiej kultury popularnej oraz islamu i muzułmanów w Polsce i na Zachodzie. Wydała cztery monografie *Świat arabski wobec globalizacji* (2007), *Perspektywy świata arabskiego w kontekście Milenijnych*

Celów Rozwoju (2007), *Muzułmańska kultura konsumpcyjna* (2011), *Deconstructing Islamophobia in Poland* (2014), kilka prac zbiorowych oraz liczne materiały z zakresu edukacji międzykulturowej i rozwojowej. Członek redakcji kwartalnika „Studia i Prace” oraz „Warsaw Forum of Economic Sociology”.

Obok pracy dydaktycznej prowadzi warsztaty edukacyjne, głównie wokół projektu „W kręgu kultury islamu”. Komentuje bieżące wydarzenia krajowe i międzynarodowe dotyczące świata islamu w polskich środkach masowego przekazu.