

Maria Joanna Gondek

Rozumienie pracy w cywilizacji arabskiej

Człowiek w Kulturze 17, 101-118

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Maria Joanna Gondek

Rozumienie pracy w cywilizacji arabskiej

Gdy spojrzymy na dzieje ludzkości rozwijającej się w obrębie poszczególnych cywilizacji to dostrzeżemy, że praca ludzka stanowi istotny czynnik wpływający na sposób życia danej społeczności. Przy tym, to właśnie w kontekście społecznym, na kanwie przyjętych w danej społeczności celów i dominujących sposobów-metod życia, człowiek pracuje. Zjawisko pracy dotyczy człowieka w jego uwarunkowaniu osobowym, odzwierciedla bowiem charakterystyczną strukturę bytu człowieka jako osoby. Pracę możemy określić jako nakierowaną społecznie realizację-aktualizację osobowych potencjalności ludzkich — potencjalności rozumowych, woliowych i twórczych¹. Człowiek pracuje — gdy doskonali siebie (aktualizując swe potencjalności) i świat (gdy aktualizuje potencjalność rzeczywistości zewnętrznej). Zjawisko pracy zachodzi zarówno wtedy, gdy człowiek np. doskonali swe relacje religijne, jak i gdy umacnia swą egzystencję w aspektach fizycznych. Wyrazem i rezultatem tej różnorodnej pracy człowieka: pracy rozumu, pracy woli, pracy twórczej, a także pracy fizycznej (pracy ciała) jest wytworzona poprzez pokolenia ludzka kultura. Dlatego próbując określić rozumienie pracy w cywilizacji arabskiej poszukujemy, w kontekście kulturowym, zasadniczych punktów wpływających na ogólnie przyjętą i realizowaną wizję pracy właściwą dla tej społeczności.

Z wizją pracy właściwą dla cywilizacji arabskiej kultura Zachodu zetknęła się zarówno na gruncie dróg wojennych (symbolem ich są wyprawy krzyżowe, panowanie Arabów w Hiszpanii, południowej Francji i na Sycylii oraz klęska Wielkiej Porty Otomańskiej pod Wiedniem), jak i na polu pracy intelektualnej, gdy przede wszystkim cywilizacja ta, na kanwie podbojów, dokonując asymilacji filozofii greckiej, a także wiedzy perskiej i hinduskiej, wypełniła rolę przekaziciela jej dla rozwijającej się cywilizacji łacińskiej. Należy zwrócić uwagę na funkcjonowanie terminu „cywilizacja

¹ Zob. M. A. Krapiec, *O ludzką politykę*, w: *Deelo*, t. XVII, Lublin 1998, s. 167.

arabska", które często bywało źródłem nieporozumień. Nazwa „cywilizacja arabska” związana jest pierwszoplanowo z językiem arabskim, a nie z czynnikiem etnicznym, czyli semickimi plemionami arabskimi, zamieszkującymi w okresie przedmuzułmańskim tereny Arabii. Język arabski odegrał pierwszoplanową rolę, „niosąc” rozwój cywilizacji arabskiej na Wschodzie, jego znaczenie przyrównuje się do roli języka łacińskiego na Zachodzie. Wyparł on i zastąpił z powodzeniem międzynarodowy język syryjski².

Zazwyczaj badaczowi z Zachodu cywilizacja arabska jawi się jako ta, w której zasadniczy trzon i oś wpływów stanowi islam, zaś jej świat postrzegany jest jako zjednoczony wokół celów głównie religijnych. Choć w zasadniczej mierze tak jest, to nie należy jednak zapominać, iż to właśnie islam stanowi przykład religii łatwo poddającej się wpływowi cywilizacyjnym, czyli przystosowującej się do istniejących w danych okolicznościach przedislamskich uwarunkowań społecznych, do praktykowanych w danym obszarze sposobów życia ludności „nawracanej” czy podbijanej. Można tu przywołać przykładowo za Konecznym funkcjonowanie prawa małżeńskiego oraz istnienie niewolnictwa. Islam zezwala bowiem na poligamię (Koran dopuszcza posiadanie czterech żon), ale możliwa jest tu również monogamia, na gruncie islamu dopuszcza się również niewolnictwo, choć nie jest ono obowiązkowe. Stąd, jak lapidarnie podsumowuje Koneczny, „islam wytwarza w znacznym stopniu cywilizację, lecz możliwy jest przy różnych cywilizacjach”³. W myśl tych uściśleń jasne staje się też sformułowanie, że cywilizacja arabska często wykraczała poza ramy islamu. I tak nauka w cywilizacji arabskiej rozwinęła się na kanwie stanowiska, że dozwolone jest to wszystko, co przez Koran nie jest zakazane. Jej rozkwit na gruncie wysoko rozwiniętych w łonie cywilizacji arabskiej kultur bagdadzkiej i mauretańskiej (w Hiszpanii) stoi w opozycji do znikomej roli

² N. W. Pigulewska, *Kultura syryjska we wczesnym średniowieczu*. Warszawa 1989, s. 27. Autorka uważa, że to właściwa dla syryjskiego możliwość oddawania abstrakcyjnych pojęć filozoficznych - przejęta później przez Arabów - oraz precyzyjna budowa fraz uczyniły go na pewien czas językiem kultury i edukacji.

³ F. Koneczny, *Religia a cywilizacje, w: Obronić cywilizacje łacińską*, Lublin 2002, s. 77. Koneczny zauważa, że religia islamu rozwijała się nie tylko na gruncie cywilizacji arabskiej, ale islam przyjęty i praktykowany był (w różnym zakresie) także w cywilizacji turańskiej, bramińskiej i chińskiej.

nauki w poddanej wpływowi islamskiej cywilizacji turańskiej. Twórcami filozofii i nauki w cywilizacji arabskiej byli przede wszystkim Syryjczycy, Persowie, Turcy i Żydzi (wśród filozofów jedynie al-Kindi był Arabem, np. Awicenna to Pers, a Al Farabi Turek), natomiast rozwijała się ona w języku arabskim na wielkim obszarze Mezopotamii, Syrii, Persji, Egiptu i części Europy, zdominowanych politycznie (na kanwie podbojów motywowanych religijnie) przez Arabów. Szukając rdzenia tradycyjnej, narodowej wiedzy arabskiej należy przede wszystkim wskazać na wynikające z wysokiej, przedislamskiej pozycji społecznej poezji, nauki językowe: filologię, gramatykę, leksykografię, retorykę. Nabrały one szczególnego znaczenia na kanwie objawienia Koranu, na gruncie którego rozwinięto też prawo i teologię. Pozostałe dziedziny klasyfikowano jako nauki „obce”.

Cywilizacja arabska należy do grupy cywilizacji orientalnych. Jak podkreśla F. Koneczny cywilizacje orientalne generalnie pogardzają pracą fizyczną, nie mają też wysoko rozwiniętej świadomości potrzeby innych rodzajów pracy. Stosunek danego społeczeństwa do pracy fizycznej stanowi istotny element wyznaczający podejście do pracy w ogóle. To zaś podejście wymienia Koneczny wśród czynników charakteryzujących moralność społeczeństw. Szczególnie trzy wielkie cywilizacje Wschodu (arabska, turańska, bramińska), uważa Koneczny „patronują jakby zasadniczo lenistwu. Przeciwnie, cechą zasadniczą Zachodu jest dobrowolność pracy”⁴. To stanowisko Konecznego wydaje się jaśniejsze na de zarysowanych uprzednio uwarunkowań związanych z terminem „cywilizacja arabska”.

W myśl naszkicowanych wyżej zagadnień z jednej strony należy podkreślić dominującą rolę religii na gruncie cywilizacji arabskiej i jej szczególne znaczenie dla wszelkich dziedzin kultury rozwijanych przez muzułmanów. Przesłanie religijne zawarte w Koranie odegrało bowiem rolę podstawowego czynnika, wpłynęło zarówno na rozwój samej cywilizacji arabskiej, jak i wyznaczyło moralne oblicze duchowości islamskiej. Stąd Koran zawierający wizję Boga, świata i człowieka oraz na tej podstawie

⁴ F. Koneczny, *Rozwój moralności*, dz. cyt., s. 57-59. Koneczny, charakteryzując moralny obraz cywilizacji orientalnych wśród nie uznających pracy fizycznej wymienił, oprócz cywilizacji arabskiej, turańską, bramińską, chińską; wyszczególnienie to objęło współczesne Konecznemu (żywotne) cywilizacje orientalne.

⁵ j. w., s. 60.

kształtujący kodeks prawny i społeczno-obyczajowy wierzącej wspólnoty stanowi też podstawowe źródło dla właściwego zrozumienia znaczenia pracy ludzkiej w cywilizacji arabskiej. Jednak z drugiej strony, kolejnych źródeł dla funkcjonującej w cywilizacji arabskiej wizji pracy należy, poza Koranem i myślą ściśle muzułmańską, dopatrywać się jeszcze w przedislamskich uwarunkowaniach cywilizacyjnych, wyznaczonych poglądami i obyczajami świata staroarabskiego.

Człowiek wobec przeznaczenia i w obliczu wszechmocy Boga

Ważnymi czynnikami dla zrozumienia znaczenia pracy w cywilizacji arabskiej będą konsekwencje funkcjonowania dla obszaru moralności pojęć: „przeznaczenia” oraz „wszechmocy boskiej”. Tradycja poematów staroarabskich (*kasyd*), tworzonych przez Beduinów, świadczyła o roli przyznawanej w tej społeczności przeznaczeniu (*manun*). Samo przeznaczenie rozumiano jako bezosobową siłę obejmującą każdego człowieka. Koczowników pustyni i stepów, zmagających się z nieprzyjawnymi żywiołami przyrody charakteryzował specyficzny fatalizm, melancholia i pesymizm, mający swe głębokie podłoże w tym, iż nie wierzono w nieśmiertelność duszy. Pesymizm przejawiał się w długotrwałych okresach bierności i cierpliwego oczekiwania — na to, co przyniesie los. Pasywność ta natomiast w żadnej mierze nie rozciągała się na działania wojenne. Męstwo, honor, braterstwo i solidarność plemienna były w społeczności wojowników beduińskich cenione jako podstawowe cnoty. Czas pokoju był natomiast czasem zwyczajowej gościnności (połączonej z rozrzutnością), która pozwalała okazać zdobyte bogactwa. Zrozumiałe w tak żyjącej społeczności staje się negowanie pracy jako drogi prowadzącej do zdobywania środków do życia — te bowiem pozyskiwano w drodze międzyszczepowych walk i wypraw zaczepnych. Oczywiście Beduini zajmowali się także pewnymi pracami, tymi które były konieczne dla utrzymania (np. znani byli jako hodowcy wielbłądów i koni). Znamienne, iż z czasem, gdy islam upowszechnił się, a wspólnota plemienna została zastąpiona wspólnotą pod-

• Kolejne podstawowe źródła kształtujące moralność islamu to: *hadit* (tradycja religijna wiernych, którzy zetknęli się z prorokiem), *sunna* (zwyczaj, prawo, przyjęty sposób postępowania), *id^hmā* (jednomyślna opinia teologów danej epoki), *qijās* (zasada pozwalająca na powstawanie nowych norm religijnych ze starych na podstawie analogii).

danych Allaha (*ummd*), mieszkańcy miast z upodobaniem powoływali się na swe beduińskie pochodzenie, traktując je jako najlepsze z możliwych. Beduini uważani byli za „rycerzy wolności”. Jako wspólnota pozostająca przez dłuższy czas w całkowitej niezależności i izolacji od świata uchodzili także za „Arabów czystej krwi”, tych którym udało się zachować „wszystkie istotne cechy, jakimi szczycili się Arabowie”⁷.

Islam przejąwszy z beduińskich tradycji staroarabskich pojęcie „przeznaczenia” nadał mu nowy wymiar, podkreślając istnienie uprzednio założonego — odgórnie ukształtowanego przez Boga-Stwórcę ludzkiego losu (*qadar*). „Skłonność ku wierze w przeznaczenie zdaje się leżeć na dnie duszy człowieka Wschodu. Toteż od samego początku islamu szerokie warstwy ludowe skłaniały się do pojmowania Boga jako absolutnego władcy, którego nieograniczona wola jest źródłem pojęć dobra i zła i której wola ludzka jest nieodwołanie we wszystkim podporządkowana”⁸. Zgodnie z wiarą islamu zbawieni będą ci, których Bóg przeznaczy do zbawienia, a potępieni ci, których Bóg przeznaczy do potępienia: „A kogo Bóg prowadzi drogą prostą [do zbawienia], ten idzie drogą prostą; a kogo on sprowadzi z drogi, to tacy są stratni [straceni]”⁹. Zbawieni w raju stwierdzają: „Nie bylibyśmy w stanie pójść drogą prostą, gdyby nie poprowadził nas Bóg”¹⁰. Należy podkreślić, że Bóg może uczynić wierzącym lub niewierzącym kogo chce: „My położyliśmy na ich serca [niewiernych] osłony, żeby nie rozumieli, a w ich uszy głuchotę”; „gdybyśmy chcieli, to dalibyśmy każdej duszy drogę prostą [zbawienie]”¹¹.

Niezwykle ważnym atrybutem jedyne Boga-Stwórcy jest jego wszechmoc. Wszechmocny Bóg jest właściwie stwórcą nie tylko

⁷ J. Bkhsii, *Arabia i Arabowie prąd islamem, w. Koran*, tłum. J. Bielawski, s. 744, Warszawa 1986.

⁸ T. Kowalski, *Na szlakach islamu. Szkice z historii kultury ludów muzułmańskich*, Kraków 1935, s. 96.

⁹ *Koran*, VII, 178, por. także X, 25: „Bóg wzywa do siedziby pokoju i prowadzi ku drodze prostej, kogo chce”; *Koran*, XXVIII, 56. Posługujemy się tu tłumaczeniem *Koranu* dokonany przez J. Bielawskiego w 1986. Na gruncie języka polskiego dysponujemy jeszcze przekładem *Koranu* Jana Mirzy Buczańskiego z 1858 roku.

¹⁰ *Koran* VII, 43. Potwierdza to też zapisana w Tradycji At Tirmizi odpowiedź, jaką otrzymał od Mahometa Oman i At Tirmizi pytający, czy wszystko jest uprzednio postanowione, w: At Tirmizi, *Kitab al-Kadr, I-eiden* 1902, s. 100, cyt. za: A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, Warszawa 1967, s. 64.

¹¹ *Koran*, XVIII, 57; XXII, 13.

człowieka, ale i jego wszystkich czynów, kieruje działaniem i dziełami wytworzonymi przez człowieka: „A Bóg stworzył was i to, co wy tworzyacie”¹². Choć na gruncie islamu w zasadzie uznaje się odpowiedzialność człowieka za swą wiarę i czyny, bo przecież wierzący żyją w perspektywie Sądu Ostatecznego i wiecznej nagrody lub kary za uczynki dokonane w życiu ziemskim, to szczególna trudność powstaje w kontekście działania wszechmocnego Boga, a szczególnie relacji tego działania do ludzkiej wolności¹³. Pytanie, czy Bóg kieruje ludźmi według własnej woli, a zatem czy „Twój Pan stwarza, co chce, i wybiera; oni [ludzie] nie mają wyboru”, znalazło swe odzwierciedlenie w szerokich dyskusjach teologicznych i filozoficznych¹⁴. w myśli teologicznej (kalam) islamu zaznaczyły się rywalizujące stanowiska: kadaryci (*qadar* — *przeznaczenie*), a później mutazylici podkreślali właśnie ludzką wolność, człowiek jako twórca czynów ponosił za nie całkowitą odpowiedzialność, zaznaczano też istnienie Bożej sprawiedliwości, zaś dżabryci (*gabr* — *przymus*) przeczyli wolności woli ludzkiej. Klasyczna teologia islamu przyjęła syntetyzujące stanowisko Al-Aszarego, który opowiedział się za determinizmem, za nieograniczonym działaniem woli Bożej, z zastrzeżeniem, że wprawdzie to Bóg tworzy ludzkie czyny, jednak człowiek może je sobie wybierać [*kasb* — *wyбір*]. Bóg jest właściwym sprawcą czynów ludzkich, jednak istnieje odpowiedzialny udział człowieka w czynach, bo człowiek je sobie pozyskuje.

Dyskusje teologiczne i filozoficzne toczyły się swoim torem, natomiast przedislamska siła wiary w przeznaczenie, przeformułowana w islamie, w pewien sposób zdecydowała o charakterystycznym rysie pasywności społeczeństwa arabskiego¹⁵. Należy podkreślić, że współcześnie wśród badaczy zarysowuje się tendencja do zaprzeczania istnienia tej pasywności, jednak nie wydaje się ona dostatecznie uzasadniona¹⁶. Postawa pasywnego wytrwania wiązała się z przekonaniem o (mniej lub bardziej) ograniczonej przez Boga wolności człowieka, o niemożliwości wpływania na bieg rze-

¹² *Koran*, XXXVII, 96.

¹³ Zagadnienie to podejmuje L. Gardet, *Die et la destinée de l'homme*, Paris 1967.

¹⁴ *Koran* XXVIII, 68.

¹⁵ Na ten temat zob. J. Danecki, *Kalam*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, t. V, Lublin 2004, s. 431[^]33.

¹⁶ Zob. np. M. Klöcker, M. i U. Tworuschka, *Praca/ czas wolny (Islam)*, w: *Etyka wielkich religii. Mały słownik*, tłum. M. Dziekan, M. Mejor, P. Pachciarek, Warszawa 2002, s. 92n.

czy¹⁷. W tym kontekście naprawdę zmienić rzeczywistość może tylko Bóg. To przekonanie, w uwarunkowanej cywilizacyjnie interpretacji arabskiej, stanowiło najprawdopodobniej jedną z przyczyn decydującą o tym, że działanie człowieka związane z pracą nie znalazło się w obszarze zainteresowań moralności. Nie nastąpiło tu (tak charakterystyczne dla cywilizacji łacińskiej) scentralizowanie rozwoju osobowego i społecznego wokół pracy człowieka¹⁸. Świadczy o tym także wizja pracy, jaka wylania się z lektury Koranu¹⁹. Nie znajdziemy tutaj nigdzie bezpośredniego nakazu pracy, nie dowiadujemy się też czy pierwsi ludzie w raju pracowali (strzegąc go i uprawiając, tak jak w wizji biblijnej). Wśród wielu imion Allaha nie pojawia się imię „Pracujący” (*Ami*)²⁰. Z jednej strony praca jest karą za grzech i jako taka ma charakter pokuty, nieodłącznie wiąże się z cierpieniem, polegającym na dźwiganiu ciężaru i trudu, cierpieniem możliwym jedynie do zaakceptowania w perspektywie wiecznej nagrody w raju. W tym sensie praca wylania się jako zewnętrzny przymus. Z drugiej strony praca jest środkiem służącym do utrzymania się przy życiu. Jednak wszyscy ci, którzy posiadają takie środki nie muszą pracować, bowiem sama praca nie jest cnotą, nie jest warunkiem osiągnięcia zbawienia²¹. I choć w samym Koranie nie ma bezpośredniego potwierdzenia, iż praca jest koniecznym złem, to na kanwie opisu stanu szczęśliwości ludzi zbawionych można wnioskować, że tak właśnie jest. Zbawienie wiąże się bowiem z niczym nie zakłóconą, wieczną beczynnością, spoczynkiem, spokojem, pełnym ustaniem trudu. Raj pojęty jest na wskroś fizykalnie, jako miejsce, gdzie każdy zmysł ludzki doznaje najgłębszej rozkoszy, a ukojony człowiek nie musi

¹⁷ Wydaje się, że na takie stanowisko wpłynął także charakterystyczny dla Arabów sposób pojmowania czasu, który w subiektywnym doświadczeniu ujmowany jest jako nieciągłe następstwo odrębnych chwil (a nie płynące trwanie), por. L. Gardet, *Poglądy muzułmanów na czas i historię. Rozważania z K?~ typolog' kultur*, w: *Czas w kulturę*, opr. A. Zajączkowski, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1988, s. 162.

¹⁸ Warto odnotować, że indeks krytycznego, dwujęzycznego wydania Koranu *The Glorious Kur'an* (transl. and com. Abdallah Yousuf Ali, the Call of Islam Society, Libyan Arab Republic, 1393 (H), 1973 (AD)) nie zawiera terminu '*amai*'—praca, praktyka.

¹⁹ Na ten temat zob. B. Lapis, *Die Anschauungen über die Arbeit im Koran*, „*Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*”, 25 (1973) Heft 2, s. 97-111.

²⁰ Teologia islamu wymienia dziewięćdziesiąt dziewięć *pięknych imion Boga* (*al-asuna-al-husna*), określających jego naturę w różnorodnych aspektach. Por. J. Nosowski, *Teologia Koranu*, Warszawa 1970.

²¹ Zob. B. Lapis, *Die Anschauungen über die Arbeit im Koran*, dz. cyt, s. 97-111.

podejmować żadnego wysiłku. Wieczna szczęśliwość zatem, to — w opozycji do trudu pracy — rozkosz niedziałania, bezczynności i doznawania.

Moralność normowana prawem

Kolejnym czynnikiem wpływającym na właściwe dla cywilizacji arabskiej rozumienie pracy jest funkcjonująca tu koncepcja prawa. Zasady moralne muzułmanina wyznaczone są prawem Bożym. Najważniejsza jest sama wiara w Allaha i wynikłe z niej poddanie się woli Boga: „Wiernymi są tylko ci, którzy uwierzyli w Boga i Jego Posłańca — potem nie mieli wątpliwości”²². Pożądanym ideałem życia religijno-moralnego jest wewnętrzne podporządkowanie woli Bożej. Samo słowo *islam* pochodzi od czasownika *aslama* co oznacza *oddawać się, podporządkowywać się, poddawać* — Bogu i Jego woli²³. Zasadniczym celem życia człowieka jest służba (*ibādai*) Bogu. Prawo, które pochodzi od Boga odgrywa fundamentalną, spajającą rolę w społeczności muzułmańskiej²⁴. Wspólnota wierzących (*ummd*) staje się wspólnotą przez to, że żyje i działa w świedze prawa bożego — *ṣan'at*. Prawo to, jako prawo święte każdemu wierzącemu wyznacza jedyną drogę — *szari'a* do zbawienia, określając szczegółowo wszelkie warunki — normy jego działania, tak, by były one zgodne z wolą Boga. Kto przyjmuje nakazy *szari'atu* (prawa bożego) jest muzułmaninem (*muslim* — *poddający się Bogu*). „Każdy akt — fizjologiczny, psychiczny, społeczny, historyczny — z racji prostego faktu, iż dokonuje się dzięki Bogu podlega prawu Bożemu. Nic w świecie nie jest wolne, niezależne od Boga... Życie religijne jest regulo-

22 *Koran, LXI, 10-11.*

²³ Por. M. i U. Tworuszka, *Islam. Mały słownik*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1995, s. 35.

²⁴ Prawo islamskie opiera się na Koranie i Sunnie (obyczaju Proroka, odtwarzanym na podstawie jego zachowania i odpowiedzi), te zaś źródłowo czerpały m.in. ze zwyczajowych praw arabskich, obowiązujących przed wystąpieniem Mahometa oraz z przepisów prawa talmudycznego. Społeczność muzułmańska „sprzyja koncepcji prawa jako regulującego stosunki między pojedynczymi osobami a Bogiem, bez odniesień do terytorium, państwowości i posłuszeństwa w sprawach doczesnych”; R. Scruton, *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, dz. cyt, s. 93. Świeckie przepisy prawa są tu widziane jako doraźne środki użyte przez władzę, w każdej chwili mogą być one uchylone. Jak podkreśla R. Scruton prawo islamskie nie zna instytucji osoby prawnej, „sprzyja wytworzeniu się na wskroś prywatnego życia, pozbawionego elementów publicznego ceremoniału, nie licząc wspólnych praktyk religijnych. Meczet wraz ze szkołą, czyli madrasą, oraz suk bądź bazar to jedyna autentyczna publiczna przestrzeń w tradycyjnych miastach muzułmańskich”, tamże, s. 95.

wane przez instytucje stanowiące zarazem normy prawne²⁵. Prawo stanowi na gruncie islamu (tak jak w tradycji talmudycznej) integralną część religii (objawienia), z niego wyprowadzana jest moralność obowiązująca wyznawcę islamu. Jak podkreśla J. H. Nasr, islam nigdy nie oddawał cesarzowi tego, co cesarskie, a raczej starał się przyłączyć sferę cesarza do religii. Prawo islamskie odnosi się do wszelkich aspektów życia, „obejmuje nie tylko uniwersalne zasady etyki, ale szczegółowe wskazówki, jak człowiek powinien żyć, zachowywać się wobec sąsiada i Boga, jak powinien jeść, rozmnażać się i spać, jak powinien kupować i sprzedawać, jak powinien się modlić i dokonywać innych aktów wiary”²⁶. Prawo wskazuje, które czyny ludzkie są obowiązkowe (*wadińb*), zalecane (*mandub*), zakazane (*haram*), godne potępienia (*makruh*), obojętne (*mubab*).

Do podstawowych norm prawnych należą filary (*arkana*) wiary, w myśl których każdego wyznawcę islamu obowiązuje: wyznanie wiary (*szahada*): „Nie ma boga prócz Allaha a Mahomet posłańcem Jego” — powtórzone z przekonaniem włącza do wspólnoty wierzących, modlitwa (*salat*) — powtarzanie pokłonów pięć razy w ciągu doby, jałmużna (*zakat*) — podatek religijny, post (*saum*) — w miesiącu ramadan od świtu do zmierzchu, oraz (jeśli to możliwe) pielgrzymka (*hadżdż*) do Mekki i *didbad* — wojna święta²⁷. Stopień szczegółowości wskazań wynikających z filarów jest bardzo wysoki.

Aktywność wierzących polega na budowaniu wewnętrznej postawy zgodności z wolą Boga, co wyraża się w wypełnianiu prawa²⁸. Tradycja przypisuje Mahometowi stwierdzenie, iż najważniejszym, najbardziej ce-

²⁵ M. Eliade, *Historia wierzeń i idei...*, dz. cyt., s. 56.

²⁶ S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, dz. cyt., s. 94.

²⁷ *Dżihad* nie jest obowiązkiem indywidualnym, lecz dotyczy wspólnoty muzułmańskiej, obejmuje ochotników, wszystkich natomiast zobowiązuje do opodatkowania na rzecz wojny świętej. *Dżihad* jest aktem religijnym, bo poddaje nowych wiernych prawu Allaha (Jedynego Boga). Męczennik wojny świętej (*shahida*) uzyskuje zbawienie nie podlegając Sądowi Ostatecznemu. Wojna święta wiąże się ściśle z religijnie pojętą walką o rozszerzenie islamu; por. M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, przeł. H. Olędzka, Warszawa 1988, s. 405 nn.; A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a Zachód*, Warszawa 1991, s. 68 nn.

²⁸ Jak zauważa R. Scruton: „islam jest nie tyle doktryną religijną, ile systemem pobożności”; R. Scruton, *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2003, s. 99.

nionym czynem jest „wiara w Boga i jego apostołów”²⁹, zaś wiara wyraża się w przestrzeganiu oznaczonych normą obowiązków. W tym kontekście zrozumiałe staje się, dlaczego muzułmanie nie przywiązują wagi do pracy, do trudów i wysiłków związanych z opanowywaniem i porządkowaniem rzeczywistości, z kształceniem, itp. Następuje tu przede wszystkim koncentracja na kroczeniu drogą prawa. Wśród zaleceń prawnych nie ma zaś wyrażnie, bezpośrednio postawionego obowiązku pracy. Zalecenia te nie tyle obejmują rzeczywistość, co poddają ją prawu³⁰. W myśl klasycznej teologii islamu „prawo muzułmańskie określa granice rozumu i podporządkowuje go sobie. Stąd jedynie muzułmanie uznający prawo Boskie — *s%oari'at* — mogą być moralnie czysti, nie ma bowiem naturalnego prawa, które mogłoby uczyć ludzi moralnego postępowania”³¹. Człowiek powinien wykształcić w sobie cnoty, które pozwolą mu podporządkować się Bogu i Jego normom prawa, spokojnie przyjąć wszelkie wydarzenia życiowe. Podstawowe cnoty budujące ideał moralności to cierpliwość, wytrwałość i pokora³². Muzułmanie nie wiążą głównego znaczenia działania ludzkiego z pracą. Rzeczywistość doczesna ma sens jedynie jako miejsce próby, jako droga, która poprzez wypełnianie norm prawnych prowadzi do właściwego celu — zbawienia³³.

Polski termin *praca* oddaje źródłowo arabskie słowo *Wa/* — oznaczające *pracę*, ale i jednocześnie *praktykę*³⁴. Wydaje się zatem, że wiodący będzie tu kontekst praktyki religijnej, polegającej na praktycznym wypełnianiu obowiązków wynikłych z prawnie pojętych filarów wiary. Właśnie „zewnętrzne prace” nakazane przez prawo boże określa się terminem

²⁹ A Jeffery'm, *A Wiader on Islam*, Gravenhage 1965, cyt. za: A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, dz. cyt., s. 168.

³⁰ Na temat *s%oari'atu* zob. H. A. R. Gibb, *Mahometanizm. Przegląd historyczny*, tłum. H. Kraheńska, Warszawa 1965, s. 78 nn.

³¹ J. Danecki, *Kalam*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. V, dz. cyt., s. 431.

³² A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, dz. cyt., s. 175. Por. Koran, XXXI, 17: „Znoś cierpliwie, co cię dosięgnie - to należy do dobrych postanowień”; Koran II, 153: „O wy, którzy wierzyście! Poszukujcie pomocy w cierpliwości i w modlitwie! Zaprawdę, Bóg jest z cierpliwymi!”.

³³ *Koran*, XXIX, 483: „Życie tego świata jest tylko zabawą i grą, a zaprawdę siedziba ostateczna jest prawdziwym życiem!”.

³⁴ L. Gardet, *Amal*, w: *Encyclopaedia of Islam*, II. A. R. Gibb, J. H. Kramers, E. Levi-Provencal, J. Schacht, v. IA-B, Leiden-London 1960, s. 427.

'*amafī*. '*Amal* jako *czyn, spełnienie, działanie* na gruncie teologii dyskursywnej (kałam) był rozważany tylko w związku z wiarą. *Amal* oznacza moralne działanie w jego praktycznym kontekście oraz dziedzinę praktycznego działania³⁶. '*Amal sālib* to moralnie dobre działanie. Na gruncie filozofii arabskiej '*ilm al-'amali* jest praktyczną wiedzą, która obejmuje, jak podaje al-Khwārizmi w dziele *Mafātīh al—Ilm*, w ślad za rozróżnieniem Arystotelesa, etykę, ekonomikę i politykę (tzw. „nauki obce”). Al- Ghazali w *Rāsala al-Laduniyya* wprowadza rozróżnienie pomiędzy spekulatywną wiedzą (*jilmi*) i praktyczną wiedzą (*jamali*). Dziedzina prawa kanonicznego (*fiqh*) nazywana jest nauką '*amalt*. Prawo kanoniczne (*kanun — kanon*) na gruncie arabskim rozumiane jest jako prawo tworzone przez ludzi (wyprowadzane przez nich z prawa boskiego), a nie wprost samo prawo boskie (*szar'iai*). W kontekście prawnym '*amal* oznacza codzienną praktykę sędziowską (warunkowaną autorytetem, obyczajem, precedensami wcześniejszej praktyki, czynnikami społeczno-ekonomicznymi). Znaczenie pracy — '*amal* należy więc przede wszystkim odczytywać jako konkretne działanie w różnych dziedzinach, posiadające wymiar praktyczny, stanowiące wyraz moralnych uwarunkowań o proveniencji ściśle religijnej.

Praca jako walka podporządkowana celom religijnym

Wydaje się, iż jak dla cywilizacji łacińskiej właściwa jest centralizacja rozwoju społecznego wokół *pracy* — łac. *labor*, tak w cywilizacji arabskiej główne pole działania, aktywności połączonej ze *ضَّحًا* *ḍaḥā*, *trudem, uciążliwością, wysiłkiem* niesie arabskie pojęcie *dżihād* (słowo to pochodzi od czas. *dżihada* — oznaczającego *ضَّحًا* *ḍaḥā* *•••••* *wysilać, dążyć*)³⁷. Znany z prawa muzułmańskiego termin *idżihād* (od którego wyprowadza się także termin *dżihād* — *walka o wiarę*) oznacza *wysiłek umysłowy*, który charakteryzuje *dążenie* sędziego, nie korzystającego z gotowych przepisów, lecz stale na nowo wyprowadzającego prawo ze starych źródeł, poprzez co odnawia się zarówno sama wiara, jak i spojrzenie sędziego. *Dżihād* swym znaczeniem

³⁶ Tamże, s. 427.

³⁷ j. w.

³⁷ Łaciński termin *labor* oznacza także cierpienie, bólesci porodowe, a nawet zło, nieszczęście, w ten sposób odśłania się jeden z kontekstów znaczeniowych pracy jako bezmiernego trudu, mozółu, uciążliwej harówki.

obejmuje przede wszystkim *walkę, bojowanie* i ten rodzaj aktywności ludzkiej uzyskuje w cywilizacji arabskiej, w religijnym świetle zasad Koranu, szczególne uprzywilejowanie³⁸. Wezwanie do walki za wiarę jest charakterystyczne dla islamu. Walka taka, traktowana jako najwyższa służba Bogu, najważniejszy obowiązek, jest to jedyna sytuacja, w której następuje stanowcze potępienie niedziałania, bezczynności³⁹. Tradycja zawarta w *hadit* przekazuje znamienne sformułowanie, iż „raj jest pod błyskawicami mieczy”⁴⁰. Wiernym jest ten, kto walczy na drodze Boga⁴¹. Sura *Szereg* (As-Saff) mówi, iż „Bóg miluje tych, którzy walczą na Jego drodze w zwartych szeregach” i zachęca wiernych, by stać się pomocnikiem Boga⁴². *Dżihad* staje się specyficznym rodzajem działania — pracy-walki — całej wspólnoty muzułmańskiej, znajdującym swe korzenie jeszcze tradycji walk prowadzonych przez Beduinów. W okresie przedmuzułmańskim termin *dżihad* oznaczał „czyny godne pochwały”. Na początku islamu przez *dżihad* rozumiano wszelką działalność na rzecz islamu, nakłaniającą do jego przyjęcia szczególnie pogańskie plemiona arabskie, stąd odróżniano *dżihad* jako *dokładanie starań* w jakiejś dziedzinie od *kital* — jako samej *walki wfyrojnef*. W tym znaczeniu *walka* obejmowana terminem *dżihad* nie dotyczy tylko ściśle jednego z sześciu filarów {*arkan*) wiary — *świętej wojny*, jako obowiązkowego aktu religijnego, dokonywanego zbrojnie, którego celem jest rozszerzenie wiary w Allacha — lecz obejmuje różne formy walki (także niezbrojne) o ten sam cel. W tym kontekście wydaje się, że *dżihad* zawsze podporządkowany celom religijnym, dokonywany także niezbrojnie, sta-

³⁸ Tekst Tradycji przypisuje Mahometowi następujące stwierdzenie skierowane do tych, którzy oddawali się ascezie, żyjąc poza społecznością: „Nie ma życia zakonnego w islamie, zakonem tej społeczności jest *dżihad* (wojna święta)”, A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a Zachód*, dz. cyt., s. 75.

³⁹ B. Lapis, *Die Anschauungen...*, dz. cyt., s. 105–106. Aktywność związana z *dżihadem* stanowi też koronny, wysuwany przez muzułmanów argument przeciwko „zachodniemu wiązaniu” islamu z fatalizmem. S. H. Nasr pisze: „Gdyby islam był fatalistyczny, nie zdołałby podbić połowy znanego świata w ciągu siedemdziesięciu lat. Absurdem jest nazywanie fatalistyczną jednej z najbardziej prężnych, patriarchalnych i energicznych religii świata; tenże, *Idee i wartości islamu*, dz. cyt., s. 21.

⁴⁰ M. Gaudefroy-Demombynes, *Narodziny islamu*, dz. cyt., s. 407.

⁴¹ *Koran* IX, 19; LXI, 10–11; VIII 60.

⁴² *Koran* LXI, 4.

⁴³ Z czasem terminy te ujednolicono znaczeniowo. Na ten temat zob. J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, Warszawa 1997, s. 66.

nowi specyficzny sposób pracy-walki właściwy dla cywilizacji arabskiej. Szersze konteksty znaczeniowe odsłaniają też ujęcia *dżihad* jako pracy-walki duchowej na drodze samodoskonalenia, walki z pokusami, itp. H. S. Nasr wyróżnia za Mahometem *matą świętą wojnę* (*al-dijhad al-asghar*) prowadzoną w wymiarze społecznym, politycznym, ekonomicznym oraz *wielką świętą wojnę* (*al dżihad al-akbar*), polegającą na wewnętrznej waleczności skierowanej przeciw cielesnej duszy (*nasyj*). Jest to walka (praca) wewnętrzna nad tym wszystkim „co w człowieku skłania się ku negacji Boga i Jego woli”⁴⁴. Współczesny rozwój cywilizacji arabskiej potwierdza, że *dżihad* rozumiany jest wciąż jako praca-walka na różnych polach, walka związana z szeroko pojętym dobrem wspólnym tych, których jednoczy wiara w Allaha⁴⁵.

Ibādat — cel pracy intelektualnej i twórczej

Praca intelektualna i twórcza, wyrazem której jest nauka i sztuka, na gruncie islamu jest ściśle podporządkowana zasadom religii. Islam właściwie wyznacza ramy poznania naukowego.

Koran nie jest jednak w sprawie uprawiania nauk jednoznaczny w swej wymowie, dopuszczając pewną linię obrony, z której korzystali zwolennicy uprawiania różnorodnych nauk. Szybki rozwój nauki tworzonej w języku arabskim objął przede wszystkim IX—XII w. Na bazie myśli greckiej cywilizacja arabska rozwinęła własną filozofię (*jalsafid*) oraz udoskonaliła teologię [*kalam*]. Ideal, ku któremu zdążano, stanowiła mądrość encyklopedyczna, ujmująca wiedzę z wszelkich dziedzin naukowego poznania.

Na przestrzeni dziejów zwyciężyły jednak w świecie arabskim poglądy, prowadzące do rzeczywistego zastoju w dziedzinie pracy intelektualnej. Tradycja arabska podkreśla, iż *sahib bida*, czyli ten, który wprowadza nowe zagadnienia (mianowicie takie, które do tej pory nie występowały) do

⁴⁴ S. H. Nasr, *Idee i wartości islamu*, s. 74.

⁴⁵ Prezydent Tunezji, mając na myśli pracę na polu szerzenia edukacji wypowiedział następujące słowa: „Walka z zacofaniem jest obowiązkiem *dżihad*, podlegającym tym samym przepisom co *dżihad* podejmowany z bronią w rękę”, cyt. za: A. Mrozek-Dumanowska, *Islam a Zachód*, dz. cyt., s. 68.

„wspólnej sprawy" — islamu — jest godzien potępienia ze strony społeczności muzułmańskiej.

Pomimo faktu, iż to właśnie cywilizacja arabska przekazała Europie dorobek starożytnej filozofii greckiej, wzbogacony o własne komentarze, to jednak praca umysłowa — nauka i edukacja na gruncie cywilizacji arabskiej, podporządkowane zasadom religijnym, skupiły się na egzegzach tekstów Koranu i tradycji oraz odczytywaniu zasad prawa muzułmańskiego. Główna przyczyna tego tkwi w fakcie, iż zasadniczy cel życia muzułmanina, obejmujący wszelkie formy działalności, stanowi służba Bogu (*ibadat*)⁶⁶. W tym kontekście ideał ogólnej kultury muzułmańskiej, określanej terminem *adab*, obejmował oprócz znajomości zasad islamu, wiedzę literacką, językową, prawniczą i teologiczną⁶⁷. Samo rozumienie *adab* nie było jednak jednoznaczne i podlegało zmianom. Etymologicznie wyrażenie to wywodzi się od rdzenia *da'b* oznaczającego *zwyyczaj, obyczaj*. Początkowo przez *adab* rozumiano dobre *wychowanie, wytworność i grzeczność* — widoczne w obyczajach Beduinów, a odczytywane jako rezultat zasad moralnych islamu. Później znaczenie *adab* funkcjonowało jako kultura cywilizowanych obywateli miast, przeciwstawiana nieokrzesanym nomadom - Beduinom, w tym sensie przypominało łacińskie *urbanitas*. Z czasem terminem tym, pod wpływem literatury pięknej, zaczęto określać *ogólną kulturę*, kształtującą człowieka we wszelkich aspektach; zaznacza się tu wyraźna analogia semantyczna z greckim terminem *paideia*⁶⁸. Faktycznie ideał wyznaczony przez *adab* określił model edukacji muzułmańskiej, której jednak zasadniczy cel skupiony był na służbie Bogu⁶⁹.

W tym kontekście zrozumiały staje się fakt powstania w świecie muzułmańskim szkół prawniczych o silnym oddziaływaniu społecznym. Teoria prawa muzułmańskiego (*fikh*) wyznaczyła zasady odczytywania prawa i

⁶⁶ Polega ono na praktykowaniu obrzędów religijnych. Prawo szczegółowo zakresła wierzącemu warunki wykonywania obowiązków względem AUaha.

⁶⁷ Muzułmański ideał kształcenia i wychowania przedstawił Al-Dżahiz (776-869) w klasycznym dziele *Kitab al-buchala* (Księga ^ometzaj)-

⁶⁸ Por. F. Gabrieli, *Adab*, w: *Encyclopaedia of Islam*, dz. cyt., s. 175-176.

⁶⁹ „The basic difference between the Greek *paideia* and Islamic educational ideal is the fact that the Greek is ever aware of the state; the Moslem, of the service of God", G. E. v Grunebaum, *Islamic studies and Cultural Research*, „The American Antropologist", 56 (1954), s. 6. Na ten temat por. *History of islamic philosophy*, ed. S. H. Nasr and O. Leaman, part I, dz. cyt., s. 158n.

reguły tworzenia przepisów. Muzułmańskie szkoły prawa za zasadę naczelną uznają, że prawa bożego „nie można więcej ani dostosowywać ani uzupełniać, wolno tylko szukać w nim znaczeń, które już zawiera”⁵⁰. Dlatego edukacja muzułmańska w madrasach (uczelniach i szkołach) zgodnie z ideałem *adab*, kładzie nacisk na studiowanie klasycznego języka arabskiego. Bliski *adab* termin *adabowa* oznacza dziedzinę *literatury pięknej*. W recepcji pojęcia *adab* zaznaczyło się jego rozumienie jako wiedzy humanistyczno-literackiej, która czyni człowieka wytwornym, eleganckim i układnym. Jest to wiedza świecka, o korzeniach rdzennie arabskich. Składa się na nią na pierwszym miejscu poezja, później sztuka oratorska, historyczne i plemienne tradycje i anegdotyczna proza artystyczna, obecna w ustnych, pokoleniowych „przekazach” starożytnych Arabów, a także odpowiadające jej nauki językowe⁵¹. Na gruncie nauki arabskiej prowadzono później rozległe studia nad językiem arabskim - jako językiem objawienia zawartego w Koranie — z tych powodów bardzo dobrze rozwinęła się np. leksykografia, gramatyka i retoryka arabska. Jednak rozwój tych nauk i ich pozycja w madrasach uwarunkowany był też względami cywilizacyjnymi. Oprócz podstawowego wykształcenia religijnego w madrasach nauczano też nauk ścisłych, które obejmowały matematykę i astronomię⁵².

Naczelną rolę w edukacji muzułmańskiej odgrywa zasada autorytetu, którym jest przede wszystkim Koran, słowa Proroka i tradycja. Dużą rolę przypisuje się umiejętności odpowiedniego poszukiwania i zestawiania „łańcuchów autorytetów” (*isnad*), celem odnajdywania wiarygodnych, autentycznych świadectw, sięgających czasów początków islamu. Krytycyzm historyczny polega na tym, by dowieść prawdomówności świadków i pośredniczących autorytetów. Uczniowie poznają i uczą się na pamięć wielu fragmentów świętych tekstów. Jak zwraca uwagę R. Scruton, islamska myśl naukowa prawie całkowicie zanikła w nowoczesnym świecie, szkoły islamskie nie wspominają też i nie cenią wysokich osiągnięć kultury

⁵⁰ Na ten temat pisze R. Scruton, *Zachód i cała reszta- Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, dz. cyt., s. 29.

⁵¹ Por. F. Gabrieli, *Adab*, w: *Encyclopaedia of Islam*, dz. cyt., s. 175-176. Kontakt z innymi kulturami poszerzył także rozumienie *adab*.

⁵² Zob. J. Danecki, *Kultura islamu. Słownik*, dz. cyt.

średniowiecznego islamu⁵³. Szkoły te natomiast cechuje i odróżnia od szkół współczesnego Zachodu mocna spójność wychowawcza, oparta na moralności islamu.

Należy przy tym podkreślić, iż współcześnie muzułmanie w szczególny sposób interesują się najnowocześniejszą myślą techniczną Zachodu, studiując kierunki techniczne na prestiżowych zachodnich uczelniach oraz próbując przeszczepić je na swój grunt. Z jednej strony podporządkowane jest to celom ściśle religijnym (islam dzieli świat na tę część, w której rządzą muzułmanie (*dar al-islami*) oraz część pozostałą, obejmującą tę ziemię, które jeszcze nie są podporządkowane islamowi (*dar al-barb*)), z drugiej współczesne technologie, realizując swe zamierzenia rządzenia całą naturą wydają się wypełniać to miejsce, które w cywilizacji arabskiej zajmowała niegdyś alchemia, magia i astrologia. Jak podkreśla A. C. Crombie, w tych właśnie dziedzinach Arabowie wnieśli najpoważniejszy i oryginalny wkład do historii nauki europejskiej, a „częściowo było to wynikiem specjalnego podejścia do zagadnień świata przyrody, charakterystycznego dla żywej tradycji myśli arabskiej. W tradycji tej rzeczą najważniejszą było osiągnięcie takiej wiedzy, która by dała panowanie nad przyrodą”⁵⁴. Nauka w kontekście zarysowanych przez filozofię grecką jej celów, jako pierwszoplanowo czysto poznawczych, odkrywających przyczyny rzeczy, nie była uprawiana i doceniana w cywilizacji arabskiej (podobnie jak w innych cywilizacjach orientalnych). Badacze, zauważa Crombie, „pragnęli znaleźć »eliksir życia«, kamień filozoficzny, talizman, słowo mocy oraz magiczne właściwości roślin i minerałów, a odpowiedź na te pytania dawała alchemia”⁵⁵.

Kontekst religijny kultury na gruncie islamu jest bardzo wyrazisty. Przykłady siły religijnych odniesień dostarcza nie tylko wizja pracy na terenie nauki, ale i sztuki. Obowiązuje tu bezwzględny zakaz przedstawiania postaci ludzkich i podobizn zwierząt w malarstwie, rysunku i rzeźbie⁵⁶. Przy-

⁵³ R. Scruton, *Zachód i cała reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, dz. cyt., s. 101.

⁵⁴ A. C. Crombie, *Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1960, s. 72.

⁵⁵ Tamże, s. 72.

⁵⁶ Wpływ kultur' żydowskiej na obowiązywanie zakazu przedstawień figuratywnych w sztuce arabskiej analizuje P. Jaroszyński; zob. *Metafizyka a sztuka*, Warszawa 1996, s. 171nn. Autor podkreśla, że sztuka arabska jest przede wszystkim „wynikiem bardzo poważnych kontrowersji religijnych, u podłoża których leży spór o figurę”; tamże, s. 173.

woluje się argument, iż odtwarzanie istot mających duszę (ludzi i zwierząt) stanowi próbę naśladowania Boga w jego akcie stwarzania. Przyjmując to uzasadnienie zrezygnowano w ogóle z przedstawień figuratywnych na rzecz sztuki geometrycznej oraz arabeski (z motywami roślinnymi) i kaligrafii.

Praca intelektualna i twórcza w cywilizacji arabskiej znajduje swe uzasadnienie przede wszystkim w kontekście zasadniczego celu życia muzułmanina, jakim jest służba Bogu. Służba ta wyznaczona jest i normowana poprzez prawo, co z kolei działania moralne zawęży do właściwego wypełniania nakazów i rzetelnego przestrzegania zakazów. Oddziaływanie religii, jako relacji człowieka do Boga, w której najważniejsze jest poddanie się wymogom prawa boskiego jest tutaj pierwszoplanowe. Na gruncie islamu panuje przekonanie, że wszystkie nauki (także szczegółowe) w sposób potencjalny zawarte są w Koranie, należy je tylko umiejętnie rozwijać. Jak zauważa M. C. Hernández przyszłość filozofii arabskiej zależy od tego, czy uda się jej oddzielić myślenie religijne od filozoficznego⁵⁷. Wydaje się, że ta uwaga odnosi się także do relacji pomiędzy religią a naukami szczegółowymi.

* * *

Rozumienie pracy w cywilizacji arabskiej uwarunkowane jest więc zarówno samą religią islamu, wyrażoną poprzez przesłanie Koranu, jak i przedislamskimi czynnikami cywilizacyjnymi (szczególnie oddziaływaniem przekonania o przeznaczeniu i rdzennie arabskimi obyczajami). Sama praca nie stanowi, w myśl tych ujęć, podstawowego zadania człowieka na ziemi. Ideal beczynności wyrażony w opisie raju wydaje się znamieny. Pole aktywności przeznaczonej na pracę zajmuje natomiast sfera wyznaczona przez *dżihad*, rozumiany jako wszelki waleczny wysiłek osób zjednoczonych wokół działań na rzecz rozszerzenia wiary w Allaha. *'Amal* {praca, praktyka} kształtuje i dopełnia ten wysiłek poprzez działanie rozumiane jako praktyka moralnego życia, zasadniczo normowanego prawem boskim.

⁵⁷ Por. M. C. Hernández, *Islam filozofia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, pod red. A. Maryniarczyka, t. V, Lublin 2004.

Arabian civilization's understanding of the work

The Authoress recognizes the Alcoran as a basic source for the properly understood meaning of the human work in the Arabian civilization. Yet its other resources can be traced in the pre-Islamic civilizational conditions as established by the views and customs of the old-Arabian world. As the important factors for an understanding of the work there are consequences flown from the functioning of such concepts as "predestination" and "divine omnipotence", as well as the conception of law. In the Arabian civilization the intellectual and creative work finds its justification primarily in the context of Mussulman's life principal scope, i.e. the service to God. Such the service is out-staked and regulated by the law, what consequently reduces the moral actions to the proper execution of orders, and the fair observance of prohibitions. There the work as such is no of the fundamental human tasks on the Earth. The ideal of idleness expressed in a description of paradise seems to be significant. The extent of work is furnished by the *jihad* understood as all kinds of fight engaging people to act for spreading the faith in Allah. In the light of the article, '*amal*' (work practice) shapes and completes this effort by acting understood as the practice of moral life, principally regulated by the divine law.