

Autor traktatu *Nisza światel* (*Miszkat al-anwar*), Al-Ghazali, to postać niezwykła, wysoko ceniona w kulturze muzułmańskiej. Uczony urodził się w roku 1058, a zmarł w 1111, był z pochodzenia Persem i odebrał bardzo dobre wykształcenie: miał wiedzę z dziedziny muzułmańskiej falsafy, a także teologii spekulatywnej (arab. kalam) i jurysprudencji (arab. fikh), zajmował się logiką, teorią polityczną, a pod koniec życia został mistykiem. Zaprzyjaźniony był z wpływowym wezyrem sułtanów seldżuckich Nizamem al-Mulkiem (zm. 1092), który nakazał wzniesć dla niego uczelnię, zwaną od swojego imienia An-Nizamijja, najpierw w Niszpaurze, a potem w Bagdadzie. Al-Ghazali kształcił tam studentów, a samą strukturę An-Nizamijji uznaje się niekiedy za wzorzec dla uniwersytetów europejskich²³. Około roku 1095 uczony przeżył kryzys życiowy, którego przyczyny wyłożył w traktacie *Ratunek przed zbłądzeniem* (*Al-Munkiz min ad-dalal*)²⁴. Stwierdził tam, iż zgłębił wszystkie możliwe drogi poznania: matematyczną, prawną, filozoficzną oraz inne, lecz wszystkie one go zawiodły. Doprowadziło go to niemal do depresji, postanowił zatem porzucić Bagdad oraz czynne życie naukowe i zacząć podróżować, aby wzbogacić się duchowo²⁵. W okresie owego wycofania się z życia naukowego, który trwał do roku 1105, Al-Ghazali doszedł do wniosku, że jedyna słuszna droga poznania to droga mistyczna, zbliżenie się do Boga. Napisał wówczas swoje wielkie dzieło *Ihja ulum ad-din* [„Ożywienie nauk religii”]²⁶, w którym omówił wszelkie aspekty życia pobożnego muzułmanina.

Traktat *Nisza światel* powstał najprawdopodobniej w ostatnim okresie życia uczonego, chociaż trudno podać dokładną datę. Musiało to nastąpić już po porzuceniu przezeń czynnego życia naukowego. Tekst przetrwał do dzisiaj w postaci w trzydziestu kilku manuskryptów, na podstawie których można wnioskować, że funkcjonował także pod innymi tytułami²⁷.

Zanim przystąpię do analizy traktatu, warto zwrócić uwagę, że już w okresie średniowiecznym pojawiały się wątpliwości co do jego atrybucji, ponadto wzbudzał on żywe polemiki. Krytykował go, jak i ogólnie ezoteryczne podej-

²³ Zob. G. M a k d i s i, *Madrasa and University in the Middle Ages*, „Studia Islamica” 1970, nr 32, s. 255-264.

²⁴ Zob. A l - G h a z a l i, *Ratunek przed zbłądzeniem*, w: tenże, „Sprawiedliwa waga”. „*Ratunek przed zbłądzeniem*”, tłum. K. Pachniak, WUW, Warszawa 2008, s. 129-189.

²⁵ Można domniemywać, że przyczyną oddalenia się Al-Ghazalego stały się nie tylko sprawy duchowe, ale także obawa o zagrożenie życia z rąk wywodzącej się z ismailizmu grupy pod dowództwem Al-Hasana al-Sabbaha, która po roku 1094 zyskała miano nizarytów (asasynów). W roku 1092 zamordowali oni protektora Al-Ghazalego, Nizama al-Mulka. Szerzej na ten temat zob. K. P a c h n i a k, *Filozofia polityki muzułmańskiej na podstawie dzieł Abū Hāmida Al-Ġazalego*, Dialog, Warszawa 2002.

²⁶ Zob. A l - G h a z a l i, *Ihja ulum ad-din*, t. 1-4, Kair [b.r.w.]; pełne wydanie w języku arabskim zob. <https://www.ghazali.org/ihya/ihya.htm>.

²⁷ Zob. A. R. B a d a w i, *Mu'alifat al-Ghazali*, [b.n.w.], Kuwejt 1977.

ście do poznania Boga, na przykład Ibn Tajmijja (zm. 1328), teolog, prekursor współczesnego dżihadyzmu. Ibn Tajmijja działał w okresie po najeździe Mongołów, którzy nawrócili się na islam i wnieśli do niego dużo nowych zwyczajów. Ibn Tajmijja uważał, że wszelkie innowacje i odejście od czystego rozumienia tekstu „popsuły” i osłabiły islam.

Chociaż dla Al-Ghazalego inspiracją są fragmenty dwudziestej czwartej sury koranicznej, to jednak ujmuje on światło w kategoriach nie tylko koraniczno-religijnych, ale również filozoficznych²⁸. Już w pierwszym rozdziale swojego traktatu twierdzi zdecydowanie, że jedynie Bóg jest prawdziwym światłem, a jeśli taką nazwę odnosi się do innego bytu, dzieje się to wyłącznie na zasadzie metafory²⁹. Autor uznaje, że światło znaczy co innego w rozumieniu zwykłych ludzi (arab. amma), a co innego dla elity (arab. chawass), a jeszcze co innego dla elity najwyższej (arab. chawass al-chawass). Dla pierwszych światło oznacza pojawienie się (arab. zuhur), dostrzegalne zmysłami. Światło dotyczy tego, co jest widoczne dzięki samemu sobie, oraz tego, co oświetla inne rzeczy. Człowiek postrzega dzięki zmysłowi wzroku, który jest jednak niedoskonały, gdyż oko nie widzi rzeczy dalekich, ukrytych, nie dostrzega między innymi wnętrza rzeczy, wszystkich bytów ani odpowiednich proporcji rzeczy³⁰. Oprócz niedoskonałego oka zewnętrznego istnieje jednak również takie, które nie ma tych przywar, a znajduje się ono w sercu człowieka i zwane jest intelektem (arab. akl) lub duszą (arab. ruh, nafs). To właśnie ono przetwarza informacje dostarczone przez oko zewnętrzne. Intelkt o wiele bardziej zasługuje zatem na miano światła. Akt postrzegania przez intelekt przebiega następująco: intelekt jest w możności (arab. bi-al-quwwa), lecz należy go pobudzić, co może uczynić jedynie język mądrości (arab. lisan al-hikma) – wówczas intelekt przechodzi do aktu (arab. bi-al-fil). Najwyższą mądrością są wersety Koranu, zesłane przez Boga. To one zatem w pełni zasługują na określenie „światło”.

²⁸ Zob. A l - G h a z a l i, *Mishkat al-anwar*, red. Abd al-Aziz as-Sirwan, Alam al-kutub, Bejrut 1985. Korzystam z tej arabskiej wersji traktatu, która cieszy się dobrą opinią, gdyż jest oparta na zestawieniu kilku manuskryptów. Wersja internetowa tekstu dostępna jest pod adresem <https://www.ghazali.org/books/mishkat-sirywan.pdf>. Czytelnik ma do dyspozycji również polską wersję traktatu (zob. A l - G h a z a l i, *Nisza światła*, tłum. J. Wronecka, PIW, Warszawa 1990). Nie ujmując niczego tłumaczeniu Joanny Wroneckiej, w dalszych analizach opieram się na tekście arabskim we własnym przekładzie.

²⁹ Przywodzi to na myśl trwającą przez całe muzułmańskie średniowiecze dyskusję na temat Bożych atrybutów: czy absolutnie transcendentny Bóg może wykazywać atrybuty takie, jak człowiek (na przykład piękno czy dobro). Z jednej strony ich istnienie jest niezaprzeczone, gdyż zostały wymienione w Koranie, z drugiej jednak obawiano się, aby nie podważyły one zasady nienaruszalnej jedności i jedyności Boga (arab. tauhid). Najczęściej wyjaśniano zatem, że można je traktować jedynie jako metafory – gdyby od niej odejść, prosty człowiek nie mógłby sobie Boga wyobrazić ani otaczać Go kultem.

³⁰ Por. A l - G h a z a l i, *Mishkat al-anwar*, s. 119-121.

Istnieje więc dwoje oczu: oko zewnętrzne, związane ze światem zmysłowym, oraz oko wewnętrzne, pochodzące ze świata niebieskiego. Każde z nich ma inne światło: w przypadku oka zewnętrznego jest to Słońce zewnętrzne, pochodzące ze świata zmysłowego, a w przypadku oka wewnętrznego – Słońce wewnętrzne, pochodzące ze świata niebieskiego i tożsame z Koranem. Świat wyższy człowiek może jednak ujrzeć jedynie w uniesieniu, kiedy wykroczy poza sferę zmysłów i wyobraźni. Świat widzialny co najwyżej symbolizuje świat wyższy. Uczony dopowiada po arystotelesowsku, że każdy skutek musi mieć przyczynę i być do niej w jakimś stopniu podobny. Źródłem światła dla pochodni ziemskich jest duch boski (arab. ar-ruh al-ilahi). Światła, zarówno ziemskie, jak i niebieskie, uporządkowane są w taki sposób, że najbardziej godnym słowa „światło” jest to z nich, które najbliższe jest światłu głównemu. Światła tworzą zatem hierarchię, lecz wypływanie jednego z drugiego nie może trwać w sposób nieskończony, gdyż musi istnieć źródło pierwsze (arab. manba awwal). Tej samej argumentacji Arystotelesa o niemożności istnienia nieskończonego łańcucha przyczyn i skutków jako dowodu na istnienie Boga używali muzułmańscy mutakallimowie oraz filozofowie. Tutaj Al-Ghazali precyzuje kwestię: „Czy słowo «światło» przynależy się zatem bardziej temu, co samo jest oświetlane i czerpie z innego źródła, czy też temu, co samo jest źródłem i oświetla inne rzeczy?”. Światło istnieje zatem na różnych poziomach poznania, a najwyższym z nich jest ten, który prowadzi do poznania czystego światła, tożsamego z Bogiem. Al-Ghazali podejmuje argument Ibn Siny o podziale bytu na byt konieczny (arab. wadżib al-wudżud) oraz byt możliwy (arab. mumkin al-wudżud), twierdząc, że jeden rodzaj bytu istnieje dzięki własnej istocie (arab. bi-zatihi), drugi zaś z powodu innego bytu (arab. bi-ghajrihi). Bytem prawdziwym, jak i światłem prawdziwym jest zatem jedynie Bóg, który jako jedyny istnieje sam z siebie.