



DAMIAN KOKOĆ

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza

WERSĘT ŚWIATŁA W MISTYCZNEJ INTERPRETACJI AL-GHAZALEGO

Wstęp

Janusz Danecki w swojej monografii *Podstawowe wiadomości o islamie* zauważa, że można spotkać się z opiniami, że islam nie jest religią, która stwarza możliwości do łatwego rozwoju ruchów mistycznych. Dla poparcia tej tezy powołuje się na Majida Fakhry'ego, który wskazuje na trzy przyczyny takiego stanu rzeczy. Po pierwsze, w islamie mamy do czynienia z koncepcją Boga jako bytu absolutnie transcendentnego, co w znacznej mierze powstrzymuje wyznawców do podejmowania prób zjednoczenia się z Nim. Po drugie, rytuały w tej religii są stosunkowo proste, a to owocuje tym, że są dokładnie sprecyzowane, co z kolei pociąga za sobą, że trudno je modyfikować i dostosowywać do praktyk mistycznych. Ostatnim powodem jest to, że w ramach islamu doczesność jest tak samo istotna jak rzeczywistość pośmiertna, są one ze sobą bardzo ściśle związane. A w misticie przeważnie mamy do czynienia z przeciwstawianiem sobie tych dwóch sfer¹.

Jednakże obok tych czynników hamujących można, zdaniem J. Daneckiego, również znaleźć elementy, które wspierały i zachęcały do wkraczania na drogę mistyczną. Jedną z takich inspiracji jest koraniczna wizja Boga jako bardzo bliskiego człowiekowi. Jak głosi werset 16 sury 50, Bóg jest bliżej nas niż arteria naszej szyi:

My stworzyliśmy człowieka i wiemy, co podszeptuje jemu dusza. My jesteśmy bliżej niego aniżeli arteria jego szyi².

¹ Zob. J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie*, t. II, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2002 s. 9-12.

² Kor. L/16. Wszystkie cytaty z Koranu podaje za: *Koran*, tłum. J. Bielawski, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2004.

Zatem z psychologicznego punktu widzenia Bóg nie jest czymś odległym i transcendentnym, ale jest bytem, który jest zawsze przy nas, prowadzi nas *drogą prostą*, widzi zarówno wszelkie nasze dobre czyny jak i grzechy.

W ramach islamu rozwinęło się wiele ruchów i form mistycyzmu. Najpopularniejszą z nich był sufizm³. Początkowo był on celem ataków ze strony teologów ortodoksyjnych, ale z czasem przeniknął w pełni do kultury muzułmańskiej⁴. Ofiarami prześladowań padli m.in. Al-Halladż czy też As-Suhrawardi, których oskarżono o herezję i skazano na śmierć. Bardzo ważną postacią w historii sufizmu był Abu Hamid Al-Ghazali⁵, zaliczany do najwybitniejszych myślicieli

³ Wyłonił się on z ruchów ascetycznych, które rozwinęły się już na przełomie VIII i IX wieku. Na kształt sufizmu miało wpływ wiele czynników wewnętrznych – Koran i Tradycja, jak i zewnętrznych, m.in. chrześcijaństwo, buddyzm, gnostycyzm, myśl neoplatońska czy też dorobek myśli perskiej. Sama nazwa *sufizm* (arb. *tasawwuf*) najprawdopodobniej wywodzi się od słowa *suf* czyli wełna. Powodem nadania tej nazwy jest to, że mistycy nosili włosiennice, aby w ten sposób zmanifestować, że rezygnują z dóbr tego świata i poświęcają się tylko sprawom duchowym. Spotkać się można z próbami szukania etymologii tego pojęcia w greckiej *sofi*, co zdaniem J. Daneckiego jak i Annemarie Schimmel, jest podejściem błędnym. Za pierwszego wielkiego mistyka muzułmańskiego uznaje się Al-Hasana al-Basriego. Zob. J. Danecki, dz. cyt. s. 9-47; A. Schimmel, *Mystical Dimensions of islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975, H. Corbin, *Historia filozofii muzułmańskiej*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2005 s. 167-194, 245-272; O. Leaman, *Krótkie wprowadzenie do filozofii islamu*, tłum. M. Lipszyc, Fundacja Alatheia, Warszawa 2004, s. 105-123.

⁴ W historii rozwoju sufizmu można wyróżnić trzy etapy. Pierwszy to okres mistyków niezależnych, który trwa od VIII do XI wieku, następnie okres tworzenia się bractw mistycznych, który trwa od XII do XVI wieku. Ostatni okres, który trwa od XVI wieku, to czas, w którym sufizm staje się stałym elementem kultury muzułmańskiej. Zob. J. Danecki, dz. cyt., s. 15-47.

⁵ Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) urodził się w Hurasanie w mieście Tus. Pochodził z rodziny, w której wykształcenie cieszyło się dużą estymą. Swoją edukację rozpoczął w Tusie oraz w Dżurdżanie. Od 1080 r. studiował w Nisaburze u Al-Dżuwajniego. Pod jego kierunkiem poznawał filozofię, logikę oraz *kalam*, czyli teologię spekulatywną, zwłaszcza doktrynę aszarycką. Po śmierci swojego nauczyciela w roku 1085, związał się z wezyrem Nizamem al-Malikiem, który był mecenasem wielu uczonych i twórcą madrasu w Nisaburze. Wezyr zaproponował mu aby objął stanowisko naukowe w utworzonym przez niego madrasie w Bagdadzie. Ważnym wydarzeniem w życiu Al-Ghazalego było zamordowanie w 1092 roku Al-Malika przez ismailitów. Z tego powodu, latem 1095 roku, podjął decyzję o wycofaniu się z czynnego życia

muzułmańskich, a czasami wręcz nazywany Blaisem Pascalem i Tomaszem z Akwinu świata islamu. Sami muzulmanie nadali mu przydomek *hudżdżat al-islam*, co oznacza *dowód na rzecz islamu*, którym tytułowano najbardziej szanowanych uczonych. Jeszcze dzisiaj wielu muzulmańskich teologów i prawników powołuje się na jego autorytet przy formułowaniu swoich opinii. Wszechstronnie wykształcony Abu Hamid Al-Ghazali był nie tylko mistykiem, ale przede wszystkim wybitnym teologiem - przedstawicielem aszaryckiej szkoły teologicznej⁶ i prawnikiem, zajmował się także filozofią oraz pisał

publicznego i nauczania. W tym czasie udał się na pielgrzymkę do Damaszku, Jerozolimy, Mekki oraz Hebronu. Śmierć Al-Malika zaowocowała również tym, że Al-Ghazali zainteresował się mistyką. Podczas swoich podróży oddawał się kontemplacjom i przebywał w odosobnieniu. Do życia publicznego powrócił w 1105 r., a w roku 1106 rozpoczął nauczanie w madrasie w Nisaburze. Al-Ghazali umarł w 1111 roku w Tusie. Zob. K. Pachniak, *Filozofia polityki muzulmańskiej na podstawie dzieł Abu Hamida al-Ghazalego*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2001, s. 13-20; Idem, *Wstęp*, w: Abu Hamid al-Ghazali, *Sprawiedliwa waga. Ratunek przed zabłądzeniem*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 13-30; J. Wronecka, *Wstęp*, w: Abu Hamid al-Gazali, *Nisza światła*, tłum. J. Wronecka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. VII-XIV

⁶ Twórcą tej szkoły był Abu al-Hasan al-Aszari (873-935). W początkowym okresie swojej kariery naukowej związany był ze szkołą mutazylicką. Był to nurt w ramach *kalamu*, który odegrał bardzo ważną rolę. Mutazylitów często nazywa się racjonalistami lub wolnomyślicielami islamu. Za panowania kalifów Al-Mamuna (813-833), Al-Mutasima (833-842) i Al-Wasika (842-847), doktryna tej szkoły cieszyła się poparciem władz i była w tym okresie dominującą szkołą teologiczną w kalifacie. Al-Aszari nie zgadzał się z nadmiernym racjonalizmem w podejściu do zagadnień religijnych jaki panował wśród mutazylitów. Uważał, że Bóg w ich wizji przestaje być Bogiem osobowym, a staje się tylko abstrakcyjnym pojęciem. Według niego niektórych problemów teologicznych nie da się rozwiązać wyłącznie drogą rozumowej spekulacji. Jedyną odpowiedzią jaką możemy udzielić na tego typu pytanie jest: *bila kajfa* czyli *nie ma pytania o to jak*, co oznacza, że pewne rozstrzygnięcia musimy przyjąć na wiarę. Do głównych elementów doktryny aszaryckiej należy m.in. wiara we wszechmoc Boga. Nie jest On w podejmowaniu decyzji niczym ograniczony, nawet normami etycznymi. Nie jest On przy tym w żadnej mierze niesprawiedliwy, gdyż niesprawiedliwością jest nieposłuszeństwo względem zwierzchników lub wykonywanie czynności, które nie należą do naszych kompetencji, a taka sytuacja nigdy nie zaistnieje w przypadku Boga. Innym ważnym punktem jego koncepcji jest wiara w to, że Koran jest odwieczny, a nie stworzony. Jest wieczny, gdyż stanowi atrybut Boga. Al-Aszari neguje również to, że człowiek dysponuje wolną wolą. Stwierdza, że gdybyśmy to my decydowali o tym, co robimy, to nasze działanie zawsze prowadziłoby do celu, który sobie zakładamy. Jego zdaniem człowiek nie stwarza

traktaty polityczne. Jak stwierdza w autobiograficznym dziele *Ratunek przed zabłądzeniem*, samą mistyką zainteresował się już w późnym wieku i był to wynik kryzysów duchowych i intelektualnych jakie przeżył. Doszedł do wniosku, że tylko mistyka jest w stanie przywieść człowieka do wiedzy pewnej⁷. Dzięki swojej pracy naukowej doprowadził niejako do *pogodzenia* sufizmu z teologią ortodoksyjną. W swoim głównym dziele *Ożywienie nauk religii*, stwierdził, że doświadczenie mistyczne jest ważne, ale równie ważne jest przestrzeganie Prawa, które wynika z Koranu i Tradycji. Józef Bielawski klasyfikuje go do nurtu, który określa jako sufizm filozoficzny, gdyż łączył on przeżycia mistyczne z racjonalnym namysłem nad tym doświadczeniem i nad światem⁸.

Jednym z ważniejszych jego tekstów mistycznych jest *Nisza światła*, w której przedstawia swoją, ezoteryczną interpretację tzw. *wersetu światła*. W traktacie tym rozważania mistyczne są ściśle związane z dociekaniem o charakterze ontologicznym i epistemologicznym. *Wersetem światła* nazywa się werset 35 sury 24, który brzmi następująco:

Bóg jest światłem niebios i ziemi. Jego światło jest podobne do niszy, w której jest lampa; lampa jest we szkle, a szkło jest jak gwiazda świecąca. Zapala się ona od drzewa błogosławionego – drzewa oliwnego, ani ze Wschodu, ani z Zachodu, którego oliwa prawie by świeciła, nawet gdyby nie dotknął jej ogień. Światło na świetle! Bóg prowadzi drogą prostą ku światłu, kogo chce. Bóg przytacza przykłady dla ludzi. Bóg o każdej rzeczy jest wszechwiedzący!⁹

własnych czynów, ale robi to Bóg, człowiek natomiast je tylko nabywa. Najważniejszymi dziełami tego teologa są: *Kitab al-ibana 'an-usul ad-dijana (Księga wyjaśnienia zasad religii)*, *Maqalat al-islamijin (Opinie muzułmańskich uczonych)*, *Al-Luma' (Urywki)* czy też *Istihsan al-hawd fi 'ilm al-kalam (Najlepsze zgłębienie nauk kalamu)*. Zob. H. Corbin, dz. cyt., s. 105-115; J. Danecki, *Podstawowe wiadomości o islamie* t. I, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2002, s. 202-207; K. Pachniak, *Filozofia polityki...*, dz. cyt., s. 21-26.

⁷ Zob. Abu Hamid Al-Ghazali, *Sprawiedliwa...*, dz. cyt., s. 129-187.

⁸ Na temat racjonalnych aspektów mistyki muzułmańskiej zob. J. Bielawski, *Islam*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa 1980, s. 164-170; D. Kokoć, *Elementy racjonalności w mistyce muzułmańskiej*, w: „Racjonalia. Z punktu widzenia humanistyki”, 2011, nr 1, s. 55-68.

⁹ Kor. XXIV/35.

Werset ten stanowił inspirację dla wielu sufich. Nawiązywał do niego m.in. Ibn 'Arabi, który swój zbiór hadisów zatytułował właśnie *Nisza światła (Mishkat al-anwar)*¹⁰ czy też As-Suhrawardi.

Epistemologiczne znaczenie światła

Al-Ghazali rozpoczyna od stwierdzenia, że tajemnica Boga oraz świata ukryta jest za różnego rodzaju zasłonami. Aby móc poznać to, co one skrywają, konieczne jest posiadanie odpowiedniej wiedzy. Jak stwierdza, trzeba wznieść się na szczyt ludzkich zdolności poznawczych, dzięki czemu możliwe będzie dotarcie do tego, co wymyka się naszym zmysłom. Podkreśla jednocześnie, że nie zdołamy nigdy odkryć i zakomunikować innym wszystkich tajemnic jakie tkwią w otaczającej nas rzeczywistości. Wynika to stąd, że nie potrafimy wszystkiego przedstawić w sposób jasny i wyraźny. Powodem takiego stanu rzeczy jest nasza natura, która jest ułomna i ograniczona. Zauważa także, że można spotkać się z opiniami niektórych mędrców, którzy głoszą, że jakiegokolwiek ujawnianie tajemnic Boga jest aktem niewiary. Według Al-Ghazalego, wiedza tego typu powinna być przekazywana, ale wyłącznie wtajemniczonym, którzy dzięki temu, że poznali Absolut, będą zdolni ją zrozumieć i nie zniekształcą jej. Natomiast całkowicie zabronione jest udostępnianie jej niewiernym i ludziom, którzy nie są jej godni, gdyż ich kondycja powoduje, że nie są w stanie jej w żaden prawidłowy sposób przyswoić. I tak jak trzeba ograniczyć niektórym ludziom możliwość korzystania z tej wiedzy, tak nie należy ograniczać dostępu do niej tym, którzy są godni ją poznać.

Wychodząc z tych założeń, aszarycki teolog dokonuje podziału ludzi na trzy grupy: pierwszą jest *ogół ludzi* czyli ludzie prości i nieposiadający specjalistycznej wiedzy, w skład drugiej wchodzi ci, którzy posiadają *specyficzne zdolności duchowe* czyli teolodzy i intelektualiści, a trzecią stanowi *duchowa elita* czyli mistycy. Jego zdaniem przedstawiciele każdego z rodzaju ludzi przypisują inne, specyficzne znaczenie słowu *światło*. Zdaniem samego Al-Ghazalego, prawdziwym *światłem* jest tylko Bóg, a jeśli określamy tym mianem jakiś inny byt, to czynimy to wyłącznie metaforycznie i nie można wtedy odczytywać tej nazwy w sposób dosłowny.

¹⁰ Zob. Ibn 'Arabi, *Divine sayings. 101 Hadith Qudsi (Mishkat al-anwar)*, tłum. S. Hirtenstein, M. Notcutt, Anqa Publishing, Oxford 2004.

Dla osób, które zaliczają się do pierwszej grupy, pojęcie *światło* opisuje byty, które się pojawiają. Al-Ghazali argumentuje, że takie rozumienie jest nieprawidłowe, gdyż kategoria *pojawiania się* odnosi się do czegoś względnego. Stwierdza, że jedna i ta sama rzecz może być jednocześnie widoczna (pojawić się) i pozostawać w ukryciu, gdyż jedna osoba może ją widzieć, a dla drugiej rzecz ta może pozostawać poza zasięgiem zmysłów. Zatem, w tej perspektywie pojawianie się *światła* będzie całkowicie zależne od naszych władz poznawczych, a w szczególności od naszych zmysłów. To właśnie one pełnią najistotniejszą rolę dla przedstawicieli *ogółu ludzi*. Dlatego, zdaniem mużulmańskiego myśliciela, rzeczy, które znajdują się w świecie, można podzielić na trzy rodzaje. Pierwszy to ciała, które określa jako „te, które nie są postrzegane same przez siebie”¹¹, czyli te, które nie świecą ani światłem własnym, ani odbitym. Drugi z kolei to ciała, które są postrzegane same przez siebie, ale nie mają zdolności oświetlania innych bytów, np. ciała błyszczące czy żar z ogniska¹². Do ostatniej kategorii zalicza natomiast byty „te, które są postrzegane same przez siebie i które czynią widocznym inne ciała”¹³ czyli np. gwiazdy, w tym słońce, księżyc, a także lampę czy ogień. To właśnie byty tego ostatniego typu są nazywane przez *ogół ludzi* mianem *światła*.

Zdaniem drugiej grupy ludzi, czyli intelektualistów, natura światła jest uzależniona od poznania intelektualnego. Polega to na tym, że ujawnia się ona w procesie postrzegania, gdyż jest czynnikiem, który je umożliwia. Sam proces percepcji jest niemożliwy bez światła, jak również bez odpowiednich organów, czyli oczu. Dlatego też organizm

¹¹ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Nisza...*, dz. cyt., s. 6.

¹² W tłumaczeniu Joanny Wroneckiej czytamy: „Te, które nie są postrzegane same przez siebie, ale jednocześnie nie czynią widocznymi innych ciał”, co jest najprawdopodobniej *chochlikiem drukarskim* lub błędem w tłumaczeniu. W angielskim tłumaczeniu tego dzieła czytamy np.: „that which is by itself visible, but cannot make visible anything else”, również w oryginale brak przeczenia w pierwszej części zdania. Zob. Abu Hamid al-Ghazali, *Nisza...*, dz. cyt., s. 6; Al-Ghazali, *Mishkat Al-Anwar* („*The niche for lights*”), tłum. W. H. T. Gairdner, s. 42, (<http://www.scribd.com/doc/2915520/Mishkat-Al-Anwar-THE-NICHE-FOR-LIGHTS-by-Al-Ghazali> - data pobrania: 26.06.2012); Abu Hamid Al-Ghazali, *Mishkat al-Anwar*, Ad-Dar al-Qawmijja li-at-Tiba’a wa an-Naszr, Kair 1964, s. 41-42. Pomocy i konsultacji przy analizie tekstu oryginalnego tego fragmentu *Niszy światła* udzielił mi Łukasz Piątek.

¹³ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Nisza...*, dz. cyt., s. 6.

żywy jest niezbędnym elementem w procesie postrzegania, ale nie może on wpływać na *światło*. Według przedstawicieli tego rodzaju ludzi, widzenie odbywa się nie poprzez światło, ale niejako w *jego obecności*. Dlatego mianem *światła* określają oni właśnie zmysł wzroku.

Al-Ghazali twierdzi, że w rozumieniu przedstawicieli *elity duchowej*, wzrok nie może być *światłem*, a to dlatego, że obarczony jest on wieloma niedoskonałościami. Na poparcie tej tezy wymienia on kilka z jego słabości. Przede wszystkim, nasz wzrok jest zdolny do postrzegania innych bytów, ale nie może widzieć samego siebie. Nie dostrzega rzeczy, które są od nas oddalone. Dostępne są mu tylko zewnętrzne aspekty przedmiotów, które widzi, ale nie dociera do tego, co jest w ich wnętrzu, ani do ich istoty. Nie potrafi percypować wszystkich rodzajów istniejących bytów oraz nie może zobaczyć nieskończoności. Te oraz inne ułomności zmysłu wzroku powodują, że bardzo często się on myli. Według muzułmańskiego myśliciela, obok *oka zewnętrznego*, ludzie posiadają *oko wewnętrzne*, które jest pozbawione tych wszystkich wad. Dlatego też w znacznie wyższym stopniu zasługuje ono na miano *światła*. Jego zdaniem tym *wewnętrznym okiem* jest nasz intelekt.

Przechodząc do charakterystyki intelektu, aszarycki teolog stwierdza, że intelekt dysponuje władzą nie tylko docierania do tego co poza nim, ale także postrzegania samego siebie, tzn., że jest świadomy wiedzy, która się w nim znajduje. Widzi także, że dzięki niej zdobywa nową wiedzę, a dzięki tej nowej wiedzy jeszcze kolejne informacje, i tak w nieskończoność. Dodatkowo intelekt nie jest ograniczony przez przestrzenne położenie przedmiotu, który rozważa. Inaczej niż w przypadku wzroku, nie jest ważne czy jest on daleko czy blisko. Dysponuje on również mocą, która umożliwia mu poznanie zarówno rzeczywistości materialnej jak i duchowej. Kolejną jego cechą jest to, że obok zdolności rozważania zewnętrznych właściwości rzeczy, potrafi dotrzeć do ich istoty. Widzi także wszystkie rodzaje bytów, materialne jak i niecielesne, a co więcej dysponuje pewnym i sprecyzowanym sądem na ich temat.

Funkcja jaką pełni oko polega tylko na dostarczaniu informacji do intelektu. W oparciu o materiał, który od niego pochodzi, intelekt podejmuje decyzje. Zanim zostanie ona podjęta, dane zmysłowe zostają poddane krytycznej analizie. O pozostałych zdolnościach intelektu Al-Ghazali pisze w następujący sposób:

Pięć zewnętrznych zmysłów to obserwatorzy intelektu. Intelekt posiada również inne zdolności wewnętrzne takie jak: zdolność wyobrażania sobie, zdolność tworzenia sądów, zdolność myślenia, zdolność przypominania sobie i zdolność zapamiętywania¹⁴.

Ciekawą rzeczą wydaje się fakt, że opis zdolności intelektu jaki zawarł w *Niszy światła*, wykazuje duże podobieństwo do charakterystyki *rzeczy myślącej* jaką zaproponował Kartezjusz w swoich *Medytacjach o pierwszej filozofii*:

Czymże więc jestem? Rzeczą myślącą; ale co to jest? Jest to rzecz, która wątpi, pojmuje, twierdzi, przeczy, chce, nie chce, a także wyobraża sobie i czuje¹⁵.

Jeśli chodzi o same przedmioty poznania intelektualnego, to intelekt postrzega je w sposób nieograniczony, a co za tym idzie, zdaniem muzułmańskiego uczonego, jest on w stanie dostrzec nieskończoność, co jest niemożliwe dla oka zewnętrznego. Inną ich cechą jest to, że nie wszystkie przedmioty poznania intelektualnego znajdują się w intelekcie w tym samym stopniu. Można wśród nich wyróżnić takie, które sprawiają wrażenie, że znajdują się w intelekcie w sposób bezpośredni. Al-Ghazali stwierdza, że takim przedmiotem jest tzw. wiedza pierwsza. Przykładami takiej wiedzy są m.in.: świadomość, że nie można jednocześnie istnieć i nie istnieć; że twierdzenie nie może być zarazem prawdziwe oraz fałszywe, czy też, że sąd, jaki wydajemy o jakiejś rzeczy, zostaje potwierdzony inną rzeczą, która jest identyczna z tą ocenianą. Do wiedzy pierwszej należy również przekonanie, że jedna rzecz nie może być wieczna, ale jednocześnie mieć początek w czasie¹⁶.

¹⁴ Tamże, s. 11

¹⁵ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tom 1, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010, s. 34.

¹⁶ W tłumaczeniu J. Wroneckiej czytamy: „Chodzi zwłaszcza o wiedzę niezbędną, jak np. wiedza o tym, iż jedna rzecz może być jednocześnie wieczna, i mieć początek w czasie”. Natomiast w angielskim tłumaczeniu Gairdner’a czytamy: „Its knowledge is in some cases, so to speak, *given*, that is, present in the intelligence, as in the case of axiomatic truths, e.g. that the same thing cannot be both with and without an origin”. Zob. Abu Hamid al-Ghazali, *Nisza...*, dz. cyt., s. 13, Al-Ghazzali, *Mishkat*, dz. cyt., s. 47.

Al-Ghazali podejmuje również kwestię błędu, który wkrada się w nasze poznanie. Formuluje przy tym tezy, które odnajdujemy później m.in. w *Medytacjach o pierwszej filozofii* Kartezjusza. Podobnie jak francuski filozof, stwierdza on, że przyczyną tego, że uczony się myli, jest wyobraźnia lub nasze przypuszczenia. Gdy uda nam się wyzwolić spod ich wpływu, to jednocześnie uda nam się wyzbyć błędów¹⁷. Jednak konkluzja Al-Ghazalego jest dużo bardziej pesymistyczna niż rozwiązanie, które zaproponował Kartezjusz, gdyż zdaniem tego średniowiecznego myśliciela, dopiero po śmierci będziemy mogli w pełni się wyzbyć oddziaływania wyobraźni na nasze poznanie, bowiem uleganie jej jest niezbywalną częścią ludzkiej natury. Pomimo że wyobraźnia stanowi źródło naszych błędów, to jednak nie potępia on jej całkowicie, lecz przeciwnie – uznaje ją za konieczną, aby początkowo kontrolować nasze poznanie intelektualne. Pozwala to uniknąć niespójności, chaotyczności i niepewności.

Kontynuując rozważania na temat procesu poznawczego, Al-Ghazali stwierdza, że intelekt potrzebuje pobudzenia, by mógł zacząć działać. Zdaniem tego myśliciela, jedyną rzeczą, która może skłonić go do wypełniania zadań, które są mu właściwe, jest *język mądrości*. To tylko dzięki niemu nasz intelekt, ma możliwość przejścia od pozostawania w potencji do poznawania w akcji. Al-Ghazali podkreśla, że najwyższą mądrością, która pobudza intelekt, są słowa Boga, dlatego też, jego zdaniem, wersety zawarte w Koranie pełnią tę samą funkcję wobec intelektu, co słońce wobec oka. Są zatem czymś wręcz niezbędnym w procesie poznawczym człowieka.

Rozważania ontologiczne dotyczące pojęcia światła

Po przedstawieniu swoich rozważań dotyczących teorii poznania, Al-Ghazali przechodzi do rozważań o charakterze ontologicznym. Stwierdza, że rzeczywistość ma hierarchiczną strukturę. Takie uporządkowanie *świateł ziemskich*, czyli bytów materialnych, jest obiciem porządku *świateł niebiańskich*, czyli bytów niematerialnych, które stanowią podstawę egzystencji rzeczywistości zmysłowej. To ten byt, który znajduje się najbliżej źródła istnienia czyli Boga, najbardziej zasługuje na miano *światła*. Samą hierarchię bytów Al-Ghazali opisuje w następujący, metaforyczny sposób:

¹⁷ Zob. Kartezjusz, dz. cyt., s. 58-67.

Chcąc zrozumieć, jaka jest symbolika tej hierarchii w świecie widzialnym, wyobraź sobie, iż światło księżyca po przejściu przez okno pomieszczenia pada na zwierciadło znajdujące się na ścianie, potem odbija się na ścianie przeciwnej, aby następnie znaleźć się na podłodze, którą oświetla. Rozumiesz zatem, że światło podłogi pochodzi ze ściany, że to pochodzi ze zwierciadła, a to z kolei z księżyca, które czerpie światło ze słońca, bo ono właśnie oświetla księżyc¹⁸.

Istotną rzeczą jest to, że układ bytów nie jest przypadkowy i chaotyczny, każdy z nich ma określoną pozycję w strukturze świata i, co więcej, nie może wykroczyć poza to wyznaczone mu miejsce.

Gdy chodzi o wymiar czasowy wszechświata, to Al-Ghazali stoi na stanowisku, że nie jest on nieskończony, ale posiada on pierwszą przyczynę swojego istnienia. Jest nią Bóg, którego określa mianem *światła samego w sobie*. Absolut jest bytem, który jest niezależny od innych i który istnieje sam przez siebie. Nie otrzymując istnienia od żadnej innej rzeczy, jest tym, który powołuje do egzystencji wszystko inne. Każdy inny byt – *światło*, o ile rozpatrywany jest w swojej warstwie istotowej, nie posiada zdaniem tego uczonego, własnego autonomicznego istnienia. Jest ono dla niego zawsze czymś wtórnym, gdyż nie ma źródła w nim samym. To ingerencja i wola Boga ofiarowuje mu istnienie i podtrzymuje go w nim. Co więcej, żaden byt stworzony nie może odznaczać się, w takim samym stopniu, cechami, które przysługują Transcendencji. Wyjątkiem od tej zasady jest sytuacja, gdy *prawdziwe światło*, kierując się swoją wolą, postanowi obdarzyć kogoś łaską i nadać mu takie właściwości. Ale nawet wtedy będzie to coś danego, a nie coś, co stanowi element istoty obdarowanego.

Tak jak *światło* jest synonimem istnienia, tak ciemność w koncepcji Al-Ghazalego oznacza niebyt. Jeśli chodzi o uniwersum bytowe, to można wyróżnić dwa typy istnienia. Istnienie pierwszego typu przynależy danemu bytowi ze względu na jego istotę, drugiego zaś przysługuje bytowi dzięki jakiemuś innemu bytowi. Ten drugi rodzaj jest przypadłościowy i nawet jeśli uznamy taki byt za istniejący, to tak naprawdę jest on czystym niebytem. Taka klasyfikacja wynika stąd, że

¹⁸ Abu Hamid al-Ghazali, *Nisza...*, dz. cyt., s. 18.

zdaniem muzułmańskiego teologa prawdziwym bytem jest tylko i wyłącznie Bóg.

Al-Ghazali podkreśla, że gdy wybrani, czyli mistycy, poznają tę prawdę, będą mogli wtedy wznieść się od istnienia metaforycznego, jak określa on świat ziemski, do szczytów istnienia realnego, czyli sfery transcendentnej. Rzeczywistość materialna ma dla niego wymiar metaforyczny dlatego, że jest ona jego zdaniem, tylko emanacją *światła niebiańskich*. Mistycy dzięki kontemplacji odkrywają, że nie ma żadnego innego bytu jak tylko Bóg¹⁹. Jednak przestrzega on przed panteistycznym interpretowaniem jego słów. Z naciskiem stwierdza, że Bóg, jako stwórca wszechrzeczy, jest przed i ponad stworzeniem, będąc jednocześnie przy nim. Jeśli chodzi o rzeczy stworzone, to mają one niejako dwa oblicza: jedno, które jest skierowane na siebie oraz drugie, które zwraca się ku Absolutowi. Gdy rozpatrujemy przedmiot w pierwszej perspektywie, to jest on niebytem. Wymiar bytu uzyskuje tylko i wyłącznie wtedy, gdy uwzględni się jego nakierowanie się na Transcendencję.

Mistyczna symbolika wersetu światła

Po zaprezentowaniu swoich koncepcji epistemologicznych i ontologicznych, które wynikają z jego mistycznej egzegezy pojęcia *światło*, Al-Ghazali przechodzi do wyjaśnienia, co kryje się pod pozostałymi określeniami, które pojawiają się w omawianym wersecie. Przedstawia prawdziwe znaczenie pojęć *nisza*, *szkło*, *lampa*, *oliwa* i *drzewo*. Rozważania te stanowią dla niego również pretekst do polemiki z tymi, którzy odrzucają element *zahir*, czyli to co widoczne, aspekt egzoteryczny rzeczywistości, na rzecz *batin*, czyli tego co ukryte, wymiaru ezoterycznego²⁰. Zdaniem aszaryckiego teologa, oba te

¹⁹ Koncepcję tą rozwinie później Ibn 'Arabi, który oparł swoją wizję świata na tzw. koncepcji jedności istnienia (*wadat al-wudżut*), która zakłada, że jedynym istniejącym bytem jest Bóg, a cała rzeczywistość stworzona jest tylko epifanią jego Imion. Zob. Ibn 'Arabi *Księga o podróży nocnej do najbardziej szlachetnego miejsca*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1990; Ibn 'Arabi, *Traktat o miłości*, tłum. J. Wronecka, Warszawa 1995; Ibn 'Arabi, *Droga do Pana Mocy*, tłum. J. Szczepański, Poznań 2003; Ibn 'Arabi, *The Bezels of Wisdom*, tłum. R.W.J. Austin, New Jersey 1980; J. Wronecka, *Ibn 'Arabi i jego doktryna jedności istnienia (wahdat al-wudżut)*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy”, 2 (140) 1986, s. 33-42.

²⁰ Al-Ghazali ma na myśli głównie poglądy ismailitów, zwłaszcza nurt ismailityzmu reformowanego z Alamutu. Na temat tego ruchu zob. H. Corbin, dz. cyt., s. 71-98; K.

wymiary są konieczne i nie można rezygnować z jednego z nich na rzecz drugiego, gdyż panuje między nimi ścisły, nierozzerwalny związek. Świat materialny stanowi punkt wyjścia dla poznania rzeczywistości dostępnej poznaniu umysłowemu. Al-Ghazali stwierdza, że uniwersum zmysłowe stanowi symboliczne przedstawienie sfery ponadzmysłowej. Gdyby nie było tego powiązania, przejście od poznania zmysłowego do obcowania i poznania Boga byłoby niemożliwe.

Zdaniem Al-Ghazalego, *nisza*, o której mowa w *wersecie światła*, symbolizuje zdolność do odczuwania i odbierania bodźców zmysłowych. Analogia ta wynika stąd, że tak jak w niszy światło wydobywa się z różnych otworów, podobnie jest w przypadku wrażeń zmysłowych. Nawiązują one kontakt ze światem zewnętrznym za pomocą *szczelin* w naszym ciele takich jak oczy, uszy, usta itd. *Szkło* odpowiada natomiast naszej wyobraźni. Jest ono stworzone z tej samej materii, co rzeczywistość zmysłowa. Wyobraźnię charakteryzuje to, że przedmiot postrzegany za jej pomocą upodobia się do podmiotu poznającego. Niejako narzuca on wtedy siebie samego na rzecz. Powoduje to, że *szkło* zaczyna przesłaniać *czyste światło intelektu*. Ale gdy staje się ono *przeźroczyste*, to wyobraźnia zaczyna upodabniać się do poznania intelektualnego. Jest wtedy czynnikiem, który nie tylko nie przeszkadza, ale wręcz pomaga intelektowi. *Lampa* z kolei oznacza wiedzę intelektualną. To dzięki niej możliwe jest dotarcie do mądrości Boga i to właśnie dlatego prorocy, jako ci, którzy jej dostąpili, zasługują na miano *świecącej lampy*.

Ostatnimi symbolami, jakie interpretuje Al-Ghazali, są *drzewo oliwne* i *oliwa*. Pierwszy z nich oznacza moc myślenia. Porównuje ją do drzewa, gdyż jej celem jest ciągle rozrastanie się i wydanie owoców w postaci wniosków. W tych *owocach* tkwią natomiast zalążki dalszej ewolucji, gdyż mogą być ciągle *zapylane* i w ten sposób *rodzić* nowe konkluzje. A ponieważ pomnażają one ilość naszej wiedzy, z konieczności musi to być drzewo oliwne, gdyż jego *oliwa* napędza *lampę* czyli wiedzę:

Symbolem, jaki odpowiada tej mocy w świecie fizycznym, jest drzewo,

Pachniak, *Filozofia polityki...*, dz. cyt.; Idem, *Doktryny isma'ilickie w dziełach Al-Kirmaniego*, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2004; F. Daftary, *Ismailici. Zarys historii*, tłum. K. Pachniak, Wydawnictwo Akademickie DIALOG, Warszawa 2008.

a ponieważ jego owoce tworzą materię pozwalającą pomnażać światła wiedzy, umieszczać je i dzierżyć, to ani drzewo pigwy, ani jabłoni, ani drzewo granatów, ale drzewo oliwne jako jedyne wśród wszystkich drzew najlepiej symbolizuje to drzewo²¹.

Ponieważ *gałęzie* namysłu prowadzonego przez intelekt mogą rozrastać się w dowolnym kierunku, można powiedzieć, że *drzewo* to nie pochodzi *ani ze Wschodu, ani z Zachodu*. Natomiast sama *oliwa* odpowiada mocy proroczej. Zdaniem muzułmańskiego mistyka, można w niej wyróżnić dwie części. Jedna wymaga dla uzyskania wiedzy pomocy z zewnątrz, druga natomiast może być tak czysta, że sprawia wrażenie, jakby pobudzała się sama i docierała do poznania Boga samoistnie. To właśnie o niej mówią słowa *wersetu światła*, że „prawie by świeciła, nawet gdyby nie dotknął jej ogień”.

Podsumowanie

Rozważania Al-Ghazalego zawarte w *Niszy światła* są jednym z przykładów sposobu, w jaki muzułmańscy myśliciele łączyli swoje doświadczenia mistyczne z rozważaniami filozoficznymi i próbami racjonalnego opisu otaczającego nas świata. Sam Al-Ghazali, pomimo że prezentował postawę krytyczną wobec filozofii, a odpowiedzi na najważniejsze pytania szukał w wierze i objawieniu, a nie w dyskursywnych dociekaniach, to w swoim namyśle nad światem wykorzystywał narzędzia, jakie pozostawili po sobie uczeni antyczni. Dzięki temu odegrał bardzo ważną rolę w historii nie tylko sufizmu czy kultury muzułmańskiej, ale także kultury światowej. Wiele z jego koncepcji zostało podjętych i twórczo rozwijanych przez kolejne pokolenia sufich, m.in. idea jedności istnienia czy *fana al-fana*²², które stanowią ważny element systemu Ibn 'Arabiego. Dużą rolę odegrały jego teksty, w których polemizował z koncepcjami filozoficznymi, m.in. *Rozproszenie filozofów*. Można się wręcz spotkać z opiniami, że doprowadził nimi do zaniku takiego zjawiska intelektualnego jak

²¹ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Nisza...*, dz. cyt., s 51-52.

²² *Fana* to suficki termin, który oznacza *unicestwienie*. Jest to stan, w którym mistyk zawiesza wszystkie swoje indywidualne cechy. Jego *Ja* zostaje zniesione, by w jego miejsce mógł wejść Bóg. Szczytowym stadium tego stanu jest *fana al-fana*, w którym mistyk traci świadomość tego, że jego *Ja* uległo unicestwieniu. Zob. J. Danecki, dz. cyt. s. 9-47; Abu Hamid al-Ghazali, *Nisza...*, dz. cyt.; Ibn 'Arabi, *Księga o podróży...*, dz. cyt., J. Wronecka, dz. cyt.

filozofia muzułmańska i że Awerroes był ostatnim filozofem muzułmańskim²³. Jego wpływ wykroczył również poza świat islamu, m.in. oddziaływał w średniowiecznej Europie. Uznaniem cieszyło się m.in. łacińskie tłumaczenie jego *Celów filozofów*, dzięki któremu uchodził wśród łacinników za ucznia Awicenny²⁴.

Ciekawym aspektem jego twórczości są obecne w niej antycypacje poglądów, które stanowiły ważny element w myśli nowożytnych filozofów europejskich. W *Niszy światła* odnajdujemy definicję intelektu, łudząco podobną do sposobu, w jaki pisał o *rzeczy myślącej* Kartezjusz. Tak samo jak ten francuski myśliciel, dostrzega on w wyobraźni źródła naszego błędzenia. Pisząc, że nasz wzrok postrzega inne byty, ale nie jest w stanie zobaczyć samego siebie, sugeruje, że przynajmniej w odniesieniu do poznania zmysłowego, można mówić u niego o pewnych formach transcendentalizmu. W innych jego dziełach, jak np. *Ratunek przed zabłądzeniem*, odnajdujemy dalsze analogie do idei Kartezjusz, szczególnie do tych, które zawarł w pierwszej i drugiej *Medytacji o pierwszej filozofii*. Tak samo jak ten nowożytny filozof, rozpoczyna on od odrzucenia całej dotychczasowej wiedzy, zarówno zmysłowej jak i intelektualnej, i tak samo jak on uważa Boga za gwaranta wiedzy pewnej²⁵. Natomiast w *Sprawiedliwej wadze* zawarł z

²³ Z tezą taką nie zgadza m.in. Henry Corbin, który wskazuje na inne przejawy działalności filozoficznej w świecie islamu również po śmierci Awerroesa. Zob. H. Corbin, dz. cyt., s. 221-310.

²⁴ Interesujące jest to, że samo dzieło *Cele filozofów* jest jednym z dzieł polemicznych z przedstawicielami *falsafy* czyli filozofii (filozofów bazujących na dorobku antycznych, zwłaszcza Arystotelesa, po arabsku nazywano *falasifa*). Al-Ghazalil zarzucał im m.in. bezbożność, a ostrze swojej krytyki wymierzył głównie w myśl Al-Farabiego i właśnie Awicenny. Błędna ocena łacinników stanowiska tego aszaryckiego myśliciela wynikała stąd, że dysponowali oni tłumaczeniem tylko pierwszej części tego dzieła, w którym dokonuje on prezentacji poglądów głoszonych przez filozofów muzułmańskich, nie dysponowali natomiast częścią, w której dokonuje on ich krytyki. Zob. K. Pachniak, *Nauka i kultura muzułmańska i jej wpływ na średniowieczną Europę*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa 2010, s. 80-81; E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1987, s. 197.

²⁵ Oczywiście filozofia Kartezjusza i Al-Ghazalego różnią się w wielu istotnych punktach, chociażby w końcowych wnioskach jakie formułują. Dla Kartezjusza możliwe jest dotarcie do prawdy na drodze dociekań rozumowych, dla Al-Ghazalego dostępne jest to tylko na drodze mistycznej. Ale pomimo tych rozbieżności ich punkt

krytykę indukcjonizmu, w dużym stopniu przypominającą tę, którą sformułował Hume²⁶. Oczywiście, nie można wysuwać na tej podstawie wniosku o bezpośredniej, ani nawet pośredniej inspiracji Kartezjusza, Hume'a czy Kanta myślą Al-Ghazalego, ale te podobieństwa stanowią interesujący wątek w historii filozofii.

wyjścia i argumenty jakie przytaczają są bardzo podobne. Zob. Abu Hamid Al-Ghazali, *Sprawiedliwa...*, dz. cyt., Kartezjusz, dz. cyt.

²⁶ Abu Hamid Al-Ghazali, *Sprawiedliwa...*, dz. cyt., s. 120.

ABSTRACT

AL-GHAZALI'S MYSTICAL INTERPRETATION OF *VERSE OF LIGHT*

The verse 35th of the surah 24th of the Quran, better known as *Verse of Light* is one of the part of Holy Book of Islam, which was frequently interpreted by Muslim mystics. Its rich symbolism causes that many scholars tried to decipher its hidden meaning. This verse was an inspiration for such thinkers as Ibn 'Arabi or As-Suhrawardi. The treaty of Abu Hamid al-Ghazali, *Niche of Lights*, is an example of systematic exegesis of this part of the Quran. In this work the mystical deliberations are strictly connected to his ontological and epistemological investigations. In his opinion, the true meaning of *verse of Light* can be understood only by the mystics, because no one but them can acquire knowledge of God's secrets. They comprehend that God is the real Light, while the one which we can be perceived with our eyes is only His emanation. In Al-Ghazali's opinion, reality has two levels: physical and divine. They are both strictly connected to each other and the sensual world is a symbolic reflection of the superior world. Al-Ghazali states that the mystic, who gained the union with God and received some knowledge of reality, can see that nothing except Transcendence has a true existence, because only He exists through His essence, while every created thing has two aspects: one, which is turned to itself and the other one which is turned to God. We can call them a being, only when we consider them as turned to Absolute, but if we consider them while they are turned to itself, they are non-being.