

Katarzyna PACHNIAK

POJĘCIE ŚWIATŁA W ISLAMIE Mistyka światła w traktacie „Nisza światła” Al-Ghazalego

Oprócz niedoskonałego oka zewnętrznego istnieje również takie, które znajduje się w sercu człowieka i zwane jest intelektem lub duszą. To właśnie ono przetwarza informacje dostarczone przez oko zewnętrzne. Akt postrzegania przez intelekt przebiega następująco: intelekt jest w możliwości, lecz należy go pobudzić, co może uczynić jedynie język mądrości – wówczas intelekt przechodzi do aktu. Najwyższą mądrością są wersety Koranu, zesłane przez Boga. To one zatem w pełni zasługują na określenie „światło”.

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 świecąca¹.
Koran, sura 24, „Światło”, w. 35

Tekst, z którego pochodzą powyższe słowa, to Koran, uważany przez muzułmanów za święty tekst ich religii. Powstał on na początku siódmego wieku w wyniku objawień, które – zgodnie z wiarą muzułmanów – sam Bóg, za pośrednictwem archanioła Gabriela, przekazywał człowiekowi imieniem Mahomet (arab. Muhammad). Miało to miejsce, według oficjalnej wersji muzułmańskiej, w latach 610-632, czyli do czasu śmierci Mahometa, którego uznano z czasem za proroka nowej religii – islamu. Mahomet przekazywał swoje przesłanie, głosząc – przede wszystkim wśród wyznających politeistyczne religie Arabów – nowinę całkowicie monoteistyczną: Bóg jest jeden i jedyny, nie ma niczego, co, jak czytamy w Koranie, byłoby Mu równe bądź przeciwne, jest On całkowicie transcendentny. Wedle tradycji w początkowym okresie Arabowie wyznający religie politeistyczne przyjmowali to przesłanie bardzo niechętnie z powodów politycznych, kwestionowało ono bowiem ich porządek społeczny. W latach 622-632 trwała wojna o narzucenie islamu politeistom, a Mahomet w okresie tym nadal otrzymywał objawienia. Koran został spisany dopiero po jego śmierci, on sam zaś jako osoba niepiśmienna i dziedzic plemiennej tradycji przekazu ustnego nie przywiązywał wagi do tej kwestii. Uznaje się, że spisanie Koranu miało miejsce za panowania trzeciego kalifa

¹ Koran, tłum. J. Bielawski, PIW, Warszawa 1986, s. 423.

w czasach kalifów prawowiernych (arab. Chulafa Raszidun), Usmana, w latach 644-656, jednak z punktu widzenia nauki szczegóły tego przedsięwzięcia, jak również cała historia początków islamu mają wiele punktów niejasnych. Nie ma wątpliwości co do tego, że wielki wpływ na Koran wywarła tradycja judaizmu oraz chrześcijaństwa, a przed pojawieniem się islamu Półwysep Arabski zamieszkiwali zarówno Żydzi, jak i chrześcijanie, i to właśnie od nich mógł czerpać autor (autorzy?) Księgi. Pewne znaczenie dla jej powstania miały też stare tradycje Iranu². Główna trudność dotycząca rekonstrukcji początków islamu polega na tym, że najwcześniejsze zachowane zapisy dotyczące dziejów Arabów i początków tej religii, dokonane przez samych Arabów, pochodzą dopiero z dziewiątego wieku, okresu, kiedy była ona już dobrze ukształtowana, i nie ma wątpliwości, że autorzy tych kronik starali się przedstawić hagiograficzną wersję zdarzeń, która w większym stopniu kreuje narrację historyczną niż wiernie relacjonuje fakty. Dlatego też we współczesnej islamistyce powstają dziś (przedstawiane oczywiście przez uczonych zachodnich) alternatywne koncepcje początków islamu oraz interpretacje postaci Mahometa, Koranu i jego zapisu. Ich twórcy spekulują na wszystkie te tematy, odwołując się do dowodów językowych i archeologicznych, a także świadectw historycznych wywodzących się z innych kultur. Chociaż współczesny stan badań nie pozwala zdecydowanie przychylić się do żadnej tych wielu alternatywnych koncepcji (a być może nigdy nie będzie to możliwe), warto jednak pamiętać, że skoro nie znamy dokładnie pochodzenia i okoliczności powstania Koranu, pytanie, jakimi drogami przeniknęła do niego wizja postrzegania Boga jako światła, może być jedynie przedmiotem spekulacji³.

² Czasy przedmuzułmańskiej Arabii są przedmiotem badań, w przypadku których główną trudność stanowi fakt, że w tradycji muzułmańskiej okres ten traktowano jako dżahiliję, czyli czas niewiedzy i ciemnoty przed nadejściem monoteizmu, a zatem nie interesowano się zapisem tych wczesnych tradycji. Prowadzenie wykopalisk archeologicznych na terenie dzisiejszej Arabii Saudyjskiej również nie należy do łatwych przedsięwzięć (zob. R. F i r e s t o n e, *Journeys in Holy Land: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, New York Press, New York 1992; J.P. B e r k e y, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East 600-1800*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; P. C r o n e, *The Meccan Trade and the Rise of Islam*, Gorgias Press, Piscataway, New Jersey 2004; R. H o y l a n d, *Arabia and the Arabs: From the Origins to the Rise of Islam*, Routledge, London 2001; F.E. P e t e r s, *Muhammad and the Origins of Islam*, New York Press, New York 1994). Zob. też: „Arabia Antica: Tradition and History of Pre-Islamic Arabia”, portal prowadzony przez Wydział Wiedzy o Cywilizacjach Uniwersytetu w Pizie, <http://arabiantica.humnet.unipi.it/>.

³ Na temat alternatywnych teorii dotyczących początków islamu zob. M. G r o d z k i, *Panteon sceptyków. Przegląd współczesnych teorii naukowych poświęconych genezie islamu*, Katedra Arabistyki i Islamistyki – Wydział Orientalistyczny UW, Warszawa 2017. Na temat tworzenia narracji historycznej we wczesnym okresie islamu zob. M. P i n k e r, *Mitologizacja, propaganda czy zapis dziejów? O zakładaniu miast muzułmańskich*, Katedra Arabistyki i Islamistyki – Wydział Orientalistyczny UW, Warszawa 2017.

Koncepcja Boga jako twórcy światła i samego światła pojawiała się w kulturach starszych od islamu⁴. Na początku Księgi Rodzaju czytamy: „Wtedy Bóg rzekł: «Niechaj się stanie światłość!» I stała się światłość. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności” (Rdz 1,3-4). Już zatem u zarania monoteizmu kształtuje się koncepcja Boga jako Stwórcy światła, które zostaje zarazem utożsamione z dobrem. W Nowym Testamencie zaś w Ewangelii według św. Jana czytamy: „Na początku było Słowo [...] W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1,1-5). Wątpliwe jest jednak, by w okresie formowania się Koranu do jego autorów dotarły rozważania teologów chrześcijańskich wskazujących, że Bóg oświeca swoim światłem intelekt – teza ta pojawiła się wraz z rozwojem islamu. Ogólnie można jednak powiedzieć, że do Świętej Księgi muzułmanów przeniknęło monoteistyczne pojmowanie Boga jako światła, chociaż w procesie tym równie silny mógł być wpływ kultury irańskiej i zoroastryzmu. W zoroastryzmie⁵ najwyższy bóg, Ahura Mazda, utożsamiany jest ze światłem i symbolizowany przez tarczę słoneczną oraz ogień, a za identyczne z nim uważa się wszystko, co jasne, czyste i dobre⁶. Toczy on wieczną walkę z panem ciemności, Airyamanem⁷. Mówiąc o pojmowaniu w islamie Boga jako światła, nie sposób też nie wspomnieć o wpływie, jaki wywarł nań manicheizm, powszechny jeszcze w początkach islamu na terenach, na których żyli i po których przemieszczali się Arabowie. Twórcą manicheizmu był żyjący w trzecim wieku i pochodzący z terenu Iranu Mani. Niekiedy utrzymuje się, że był on Żydem, a jego rodzice należeli do którejś z licznych w owym czasie gnostyckich grup judeochrześcijańskich. Poglądy Maniego przejęło też wiele grup gnostyckich, a wpływ gnostyków na wczesny islam, chociaż trudno jest go szczegółowo opisać, pozostaje jednak niewątpliwy⁸. Kosmologia mani-

⁴ Ogólnie na ten temat zob. B. Watson, *Light: A Radiant History from Creation to the Quantum Age*, Bloomsbury, New York, London 2015, szczególnie rozdziały 1-5.

⁵ Zob. hasło „Zoroastrianism: Historical Review up to the Arab Conquest”, w: *Encyclopædia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/zoroastrianism-i-historical-review>; M. Boyce, *Zaratusztrianie. Wiara i życie*, tłum. Z. Józefowicz-Czabak, B.J. Korzeniowski, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1988.

⁶ M. Boyce, hasło „Ahura Mazda”, *Encyclopædia Iranica*, I/7, s. 684-687; zob. też: <http://www.iranicaonline.org/articles/ahura-mazda>.

⁷ Zob. tenże, hasło „Airyaman”, *Encyclopædia Iranica*, I/7, s. 694-695; zob. też: <http://www.iranicaonline.org/articles/airyaman-an-ancient-iranian-divinity>. Por. też: M. Skłodanikowa, *Bohaterowie, bogowie i demony dawnego Iranu*, Iskry, Warszawa 1984, s. 60-92; tenże, *Mitologia Iranu*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1989, s. 48-72.

⁸ Szerzej na ten temat zob. H. Ham, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis*, Steiner, Wiesbaden 1978; tenże, *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Artemis, Zürich 1982; K. Pachniak, *Ezoteryczne odłamy islamu w muzułmańskiej literaturze herezjograficznej*, Dialog, Warszawa 2017; por. też: tamże, s. 29-178.

chejska przedstawia świat jako nieustanną walkę między duchowym światem światła a złym światem materialnym, związanym z ciemnością⁹.

Poświęcone światłu fragmenty sury „Światło” (arab. An-Nur) należy zatem uznać za spuściznę wcześniejszych tradycji, monoteistycznych oraz niemonoteistycznych, które dotarły do Mahometa i jego otoczenia przede wszystkim za pośrednictwem przekazów ustnych. Sura ta jednak jest tylko w niewielkim fragmencie poświęcona opisowi Boga jako światła. Uznaje się, że powstała ona w okresie medyneńskim, czyli w latach 622-632, kiedy Mahomet z Medyny prowadził walkę zbrojną o narzucenie islamu, a także tworzył podstawy organizacji politycznej, społecznej i prawnej nowej społeczności wiernych, ummy. Sura „Światło” liczy sześćdziesiąt cztery ajaty, czyli wersety. Warto wspomnieć, że Koran nie jest zwartym traktatem, ułożonym w chronologicznym porządku objawienia. W trakcie redakcji zgromadzony materiał uporządkowano od sury najdłuższej do najkrótszej (wyjątkiem jest sura pierwsza, „Otwierająca” – arab. Al-Fatiha). Ponadto w poszczególnych surach często znaleźć można materiał przemieszany, pochodzący z wcześniejszego okresu mekkańskiego i początków okresu medyneńskiego lub też z różnych faz tych okresów.

Pierwsza część sury „Światło” poświęcona jest przewinieniu cudzołóstwa i kary za nie, a także grzechowi prostytucji. Określono, że karą za każdą formę pozamażeńskich stosunków seksualnych (arab. zina) jest sto batów (w spisanych w dziewiątym wieku hadisach, uznawanych za powstałe w czasach Mahometa, karę tę zastąpiono karą śmierci przez ukamienowanie). W dalszej części sury „Światło” następuje wywód na temat właściwego, skromnego zachowania kobiety. Wśród tych zapewnień o dobru, jakie leży w przyzwoitości i przyzwoitym zachowaniu się, jak również nieustannie pojawiających się w Koranie zapewnień o łasce płynącej z nawrócenia na islam, pojawia się werset trzydziesty piąty, którego początek przytoczono na wstępie artykułu. Przywołajmy jego dalszy ciąg:

Zapala się ona [lampa] 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!¹⁰.

⁹ Ogólnie na temat manicheizmu zob. hasło „Manicheism”, *Encyclopædia Iranica*, <http://www.iranicaonline.org/articles/manicheism-parent>.

¹⁰ *Koran*, sura 24, w. 35, s. 423.

W dalszej części sury pojawia się wychwalanie Boga oraz dobrych czynów tych, którzy uwierzyli, i potępienie złych czynów tych, którzy nie uwierzyli. Dostrzegamy wyraźną, znaną z wcześniejszych kultur dychotomię światła i ciemności, podobną do tej, jaką obserwujemy w manicheizmie bądź zoroastryzmie:

A działania tych, którzy nie uwierzyli,
 [...]
 [...] są jak ciemności na morzu głębokim:
 Pokrywa je fala,
 nad którą wznosi się druga fala,
 A nad nią są chmury.
 To są ciemności jedne nad drugimi.
 Kiedy ktoś wyciągnie rękę,
 ledwie może ją zobaczyć.
 Jeśli Bóg nie da komuś światła,
 to on nie ma światła¹¹.

Dalej następuje jednak powrót do zaleceń etycznych. Jest zatem oczywiste, że materiał zawarty we fragmentach o świetle powstał w innym czasie i przy innej okazji niż pozostała część sury, fragmenty te różnią się bowiem nie tylko tematyką, lecz także sposobem prowadzenia narracji i stylem. Jak już wspomniano, nie ma w tym niczego niezwykłego, dla Koranu bowiem charakterystyczne jest tego rodzaju „mieszanie” treści. Nie mamy dziś żadnych możliwości badawczych, które pozwoliłyby ustalić, w jakich dokładnie okolicznościach pojawiły się w Koranie fragmenty o świetle. Niemniej jednak okazały się one niezwykle znaczące, gdyż obecna w nich interpretacja Boga wywarła przemożny wpływ na Jego pojmowanie przez muzułmańskich mistyków, tak zwanych sufich, w muzułmańskiej filozofii mistycznej. Stały się one podstawą pojmowania Boga jako światła spływającego na niektórych wierzących – tych, którzy dążą do poznania Boga ścieżką mistyczną. Ostatecznym celem i kresem tej ścieżki jest osiągnięcie stanu stopienia się czy też zlania w jedno z Bogiem (arab. fana). Stan ów, który przyciąga uwagę niektórych badaczy ze względu na jego podobieństwo do indyjskiej nirwany¹², tożsamy jest z momentem ekstazy, w którym ludzkie „ja” umiera, zostaje bowiem wyparte przez „ja” Boga, albo też dochodzi w nim do połączenia esencji bytu ludzkiego i Boskiego. William C. Chittick uznaje, że w sufizmie stan, w którym mistyk wchodzi w „nieistnienie”, równoznaczny jest z pierwotnym stanem ludzkim sprzed stworzenia. Ów stan pełnej anihilacji „ja” jest zasadniczo tożsamy z pełnią Bytu. Chittick przywołuje w tym kontekście

¹¹ Tamże, w. 39-40, s. 424.

¹² Podobieństwo to dostrzega między innymi wybitny badacz mistycyzmu muzułmańskiego William C. Chittick (por. W. C. Chittick, *Sufism for Beginners*, Oneworld Publications, Oxford 2007, s. 109, 129).

myśl wybitnego mistyka muzułmańskiego Dżalala ad-Dina ar-Rumiego, która stanowi główny przedmiot jego badań¹³. Osiągnięcie stanu ekstazy nie jest jednak sprawą łatwą, lecz wymaga wieloletniej praktyki, ćwiczeń fizycznych i duchowych, pełnego oddania się Bogu, a także właściwego nauczyciela¹⁴. Z drugiej strony, stan ów nie jest osiągalny dla każdego, Bóg zsyła bowiem swoje światło jedynie na wybranych. Najwybitniejsi filozofowie mistyczni, Al-Ghazali, Suhrawardi¹⁵ oraz Ibn al-Arabi, wyraźnie podkreślali elitaryzm tego oświecenia – wyrafinowana filozofia mistyczna była intelektualnie dostępna jedynie nielicznym, a zwykli wierni mogli podążać drogą wyznaczoną przez bractwa mistyczne, tak zwane tariki, w których grupowo ćwiczy się rytuały mistyczne¹⁶. Tariki istnieją do dziś w całym świecie muzułmańskim, a wymiar mistyczny ujawnia się w islamie od jego początków mimo wyraźnej niechęci ortodoksyjnych muzułmanów, którzy uznają, że człowiek nie może się połączyć z absolutnie transcendentnym Bogiem, a mowa o takim połączeniu jest herezją.

Na dalszy rozwój filozoficznej myśli muzułmańskiej – przede wszystkim na Al-Ghazalego i jego traktat *Nisza światel* (*Miszkat al-anwar*) oraz na słynną filozofię iluminacji (arab. iszrak) Suhrawardiego – silny wpływ wywarł neoplatonizm, szczególnie poprzez dzieło pod przewrotnym tytułem *Kitab Usuludżijja Aristatalis*, znane w Europie łacińskiej jako *Theologia Aristotelis*¹⁷. Obok tego traktatu muzułmanie znali również wiele neoplatońskich komentarzy do dzieł Platona i Arystotelesa. Ogólnie można powiedzieć, że neoplatonizm silnie zainspirował muzułmańską falsafę, czyli filozofię odwo-

¹³ Zob. t e n z e, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, New York Press, New York 1984.

¹⁴ Zob. S.H. N a s r, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, HarperCollins, New York 2007.

¹⁵ Szahab Suhrawardi (zm. 1191) był wybitnym mistykiem i filozofem pochodzenia perskiego i twórcą filozofii iluminacji (arab. iszrak), której zasadniczym pojęciem jest światło. Jego koncepcja filozoficzna, silnie odwołująca się do tradycji perskich oraz ujmująca światło w ramach neoplatońskiej hierarchii bytu, stanowi z pewnością najbardziej znaczące filozoficzne ujęcie światła w filozofii muzułmańskiej. Szczegółowe omówienie tej koncepcji wiązałoby się jednak z wykroczeniem poza ramy obecnych rozważań.

¹⁶ Należy odróżnić mistycyzm tarik, czyli bractw, których organizacja i reguły w bardzo luźnym zarysie przywodzą na myśl chrześcijańskie zakony, od intelektualnych koncepcji filozofów mistycznych, którzy byli doskonale wykształceni w filozofii, tradycjach religijnych i naukowych oraz teologii. Odwoływali się oni do filozofii neoplatońskiej w interpretacji muzułmańskiej, ale także do tradycji zoroastryjskich, manichejskich, gnostyckich, indyjskich, a nawet alchemicznych i staroegipskich. Do klasycznych prac poświęconych mistycyzmowi muzułmańskiemu (głównie mistycyzmowi filozoficznemu, ale również tarikom) należą traktaty niemieckiej badaczki Annemarie Schimmel (zob. A. S c h i m m e l, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, State University of New York Press, New York 1994; t a ż, *Mystical Dimensions of Islam*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1975).

¹⁷ Zob. *Kitab Usuludżijja Aristatalis*, w: *Aflutin inda al-Arab. Plotinus apud Arabes*, red. A. al-Badawi, Maktabat al-Nahda al-Misriyya, Cairo 1955, s. 1-164.

lującą się do filozofii greckiej¹⁸. Traktat *Kitab Usuludżijja Aristotalis*, przypisywany Arystotelesowi, to w istocie luźne tłumaczenie Plotyńskich *Ennead* (od IV do VI), do którego włączono fragmenty zaginionego dziś komentarza Porfiriusza z Tyru. Traktat ten miał w tradycji muzułmańskiej różne wersje, a jego szczególnie interesujące z powodu metafory światła fragmenty znalazły się w tak zwanej długiej wersji księgi dziesiątej *Theologia Aristotelis*, która stanowi odrębny tekst¹⁹. Znajdujemy tam następujący opis: gdy Bóg, przez emanację, stworzył Inteligencję, wydobyl się z niej promień światła, odbijając się niczym od powierzchni lustra, który później przesyłał swoje światło kolejnym emancom²⁰. Podobne porównanie znalazło się też w traktacie *Kitab rahat al-akl* („Księga odpoczynku umysłu”) Abu Hamida al-Kirmaniego, neoplatońskiego autora (zmarłego po roku 1020), który reprezentował nurt ismailicki, a działał na terenie Persji oraz Iraku i w latach 1015-1020 w Kairze. Chociaż nie sposób w niniejszych rozważaniach wdawać się w dłuższe wyjaśnienia dotyczące ismailizmu oraz tego niezwykłego autora²¹, wspomnijmy, że proces emanacji opisuje on następująco: Pierwsza Inteligencja (w koncepcji Al-Kirmaniego przejmując atrybuty koranicznego Allaha, gdyż Istota Najwyższa jest tak absolutnie transcendentna, że pozostaje niepoznawalna nawet dla owej Inteligencji, którą stworzyła poprzez akt nadawania początku (arab. *ibda*), którego charakter jest dla ludzkiego umysłu zupełnie niezrozumiały). Jest ona podobna do Słońca wysyłającego promienie, które odbijają się od powierzchni wody lub wypolerowanego lustra i dalej wysyłają promień poza siebie. Proces ten łączy się z kwestią pojmowania: inteligencja kontempluje swoją esencję, Słońce zaś powierzchnię lustra, którą oświetla promieniem. W aspekcie cielesności (łac. *dżismijja*) Słońce i lustro tworzą jedną esencję, lecz Słońce jest zawsze szlachetniejsze od lustra²².

¹⁸ Zob. Ch. D’A n c o n a, *Z greckiego na arabski: neoplatonizm w przekładzie*, w: P. Adamson, R.C. Taylor, *Historia filozofii arabskiej*, tłum. K. Pachniak, A. Wąs, WAM, Kraków 2015, s. 25-43.

¹⁹ Arabską edycję tego fragmentu zob. w: S.M. S t e r n, *Ibn Hasdāy’s Neoplatonist: A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle*, „Oriens”, 13-14(1960-1961), s. 82-87.

²⁰ Samuel M. Stern zwraca uwagę, że niezwykle podobne porównania i wątki występują w dziele trzech myślicieli działających w tradycji neoplatońskiej: anonimowego autora owej długiej wersji księgi dziesiątej *Theologia Aristotelis*, Isaaca Israelego, neoplatonika żydowskiego piszącego po arabsku i zaliczanego do nurtu filozofii judeoarabskiej, oraz Ibn Hasdaja, żydowskiego poety i tłumacza, który żył w pierwszej połowie trzynastego wieku w Barcelonie i dokonał parafrazy na hebrajski arabskiego traktatu *Kitab bilawhar wa-judasaf*. Stern wskazuje, że wszyscy ci autorzy korzystali z jednego źródła, którym prawdopodobnie było napisane w tradycji neoplatońskiej dzieło nieznanego nam autora zawierające metaforę światła i lustro (zob. S t e r n, dz. cyt.). Dzisiejszy stan badań nie pozwala jednak tego przypuszczenia ani potwierdzić, ani też wykluczyć.

²¹ Zob. K. P a c h n i a k, *Doktryny ismailickie w działach Al-Kirmaniego*, Dialog, Warszawa 2004.

²² Por. A b u H a m i d a l - K i r m a n i, *Kirab rahat al-akl*, red. M.K. Husajn, M.M. Hilmi, Kair 1953, s. 98.

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. Intelekt 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 Koranem³¹. 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 filozofowie³². 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?”³³. 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 siebie³⁴.

Jedynie mędrcy (arab. arifuna – ci, którzy wiedzą) dzięki ekstazie i kontemplacji pojmują, że Bóg to jedyne istnienie. Rozumieją oni także, iż Bożych atrybutów nie można pojmować tak, jak pojmujemy atrybuty ludzkie, gdyż nikt nie dzieli istnienia z Bogiem. Następnie Al-Ghazali opisuje stan, w jakim elita elit dostrzega jedyne prawdziwego Boga – stanem tym jest ekstaza. Muzułmańscy mistycy używali na jej określenie terminu „fana”, o którym już wspominałam³⁵.

³¹ Por. tamże, s. 128-133.

³² Por. K. Pachniak, *The Kalam Proof for Divine Creation, w: Prosperity and Stagnation: Some Cultural and Social Aspects of the Abbasids Period (750–1258)*, red. K. Kościelniak, Wydawnictwo Unum, Kraków 2010, s. 21-37.

³³ Al-Ghazali, *Mizkat al-anwar*, s. 136.

³⁴ Por. tamże, s. 137.

³⁵ Fazlur Rahman podaje za Al-Hudżwirim i jego *Kasf al-mahdżub*, jednym z dwóch głównych traktatów mistycznych opisujących stan fana (drugi to *Kitab al-luma* Abu Nasra al-Sarradża),

Autor twierdzi, że gdy znajdują się oni w tym stanie, obecny jest w nich jedynie Bóg i pozostają Nim całkowicie upojeni (arab. fa-sakkaru sukran rufi'a). Stwierdzenie to typowe jest dla retoryki mistycznej, „sukr” oznacza zaś upojenie (również alkoholem) – najprawdopodobniej jako pierwszy o całkowitym upojeniu Bogiem mówił Al-Bistami (zmarły na przełomie lat 848 i 849). Al-Ghazali sugeruje jednak, że gdy po ekstazie (upojeniu) mistycy wracają do stanu normalnego, uznają, że stan ten nie był prawdziwym połączeniem z Bogiem (arab. ittihad)³⁶. Podkreśla jednak, że dla osoby, która przeżywa swój stan, jest to prawdziwa fana, a nawet fana al-fana, gdyż własne „ja” mistyka zostaje wówczas wygaszone, nie ma też on własnej świadomości ani świadomości jej braku.

W zakończeniu tego rozdziału swojego traktatu uczony powtarza, że światła w świecie niższym emanują od pochodni (arab. sarradz), która jest świętym duchem proroczym (arab. ar-ruh al-kudsi an-nabawi). Z kolei światła w świecie wyższym wzniesają się jedne przez drugie w porządku hierarchicznym, a wszystkie wywodzą się od światła światła (arab. nur al-anwar). Wszystkie jednak światła z wyjątkiem Boga można uznać za metaforę (arab. madżaz), On jest bowiem światłem jedynym³⁷. Bóg jest absolutną i czystą jednością i jedynością, i nie ma w Nim żadnej mnogości. Stwierdzenie to doskonale odpowiada nadrzędnej zasadzie islamu – zasadzie Bożego tauhidu, czyli Bożej jedności i jedyności. W Bogu nie może istnieć żadna mnogość, ta zakłada bowiem pewną niedoskonałość, a w przypadku Boga nie jest ona możliwa. Na marginesie warto zauważyć, że muzułmańscy neoplatonicy mieli pewien problem z opisaniem aktu emanacji Pierwszego Bytu stworzonego z Boga. Emanacja zakłada pewną łączność, a emanująca inna istota w jakimś stopniu podważa Boży tauhid. Wiele wysiłku włożono zatem w uzasadnienie, że w istocie tak nie jest.

Wróćmy do Al-Ghazalego. Twierdzi on, że wszystkie rzeczy, które pojawiają się w wizji wewnętrznej, powstają dzięki Bogu i z Jego woli. Jego światło nigdy nie znika, jest stałe i niezmienne. Jeśli nie znamy Boga, nie wynika to z jakiegokolwiek w Nim uszczerbku, lecz przeciwnie, z Jego siły. Może On tak jaśnieć w swoim blasku, że okazuje się to dla człowieka oślepiające³⁸.

Drugi rozdział traktatu poświęcony jest wyjaśnieniu symbolicznego znaczenia słów takich, jak „nisa”, „lampa”, „szkło”, „drzewo”, „oliwa” i ogień” (po-

że ponoć po raz pierwszy określenia tego użył mistyk ze szkoły bagdadzkiej Abu Sa'id al-Charaz (zm. 899?), rozwinęli je jednak słynny mistyk, również ze szkoły bagdadzkiej, Al-Dżunajd (zm. 910) i jego następcy. Pojęcie „fana” miało się rozwinąć szczególnie po egzekucji mistyka ze szkoły bagdadzkiej Al-Halladza w roku 922. Głosił on idee panteistyczne, twierdząc: „Ja jestem prawdą” (arab. Ana al-hakk), a prawda to jeden z atrybutów Boga (por. F. R a h m a n, hasło *Baka' wa-fana'*, w: *The Encyclopaedia of Islam*, CD-version, Brill, Leiden 1997).

³⁶ Por. A l - G h a z a l i, *Miszkat al-anwar*, s. 139n.

³⁷ Por. tamże, s. 144.

³⁸ Por. tamże, s. 147-149.

chodzących z przytaczanego na początku niniejszych rozważań wersetu z sury dwudziestej czwartej Koranu). Najważniejsze wydaje się dla autora rozważanie różnicy między światem fizycznym a światem duchowym. Ten drugi jest niekiedy nazywany światem królestwa niebieskiego i pozostaje ukryty dla większości ludzi, do świata widzialnego, ziemskiego, mają zaś dostęp wszyscy. Al-Ghazali nie deprecjonuje jednak świata ziemskiego, twierdząc, że bez niego nie można by przejść do kolejnego etapu poznania, czyli świata wyższego (arab. *alam malakuti*). Wzniesienie się ze świata niższego do wyższego to pokonywanie kolejnych etapów drogi lub właśnie religia. Każda rzecz w świecie widzialnym jest symbolem (arab. *misal*) rzeczy ze świata niebieskiego. W świecie *malakut* znajdują się byty świetliste, czyli anioły, od których światło spływa do świata ziemskiego, a zatem anioły są władcami, nad nimi jednak znajduje się Bóg Najwyższy. Symbolami aniołów są w świecie ziemskim Słońce, Księżyc i gwiazdy. Chcąc poznać światło, człowiek dąży najpierw do gwiazd, dostrzega jednak, że za nimi znajduje się wyższe światło, które się ukrywa – człowiek dąży więc dalej. Ostatecznie uświadamia sobie, że nad tym wszystkim jest jeszcze władca absolutny, Bóg³⁹.

Drogę duchową do Boga w pierwszym rzędzie przebywają prorocy. Zwraca tutaj uwagę ostrożność, z jaką Al-Ghazali, gorący obrońca wyższości teologii nad racjonalnie rozumianą filozofią, przyznaje ludziom możliwość wejścia na ścieżkę prowadzącą do poznania Boga. Nie dziwi to, jeśli pamiętamy, że sufizm, mimo że towarzyszył islamowi od jego początków i jest nieodłącznie z nim związany, potępiany był jednak przez ortodoksyjnie myślących muzułmanów, uznających, że Bóg jest bytem tak dalece transcendentnym, iż nie można mówić o jakimkolwiek poznaniu Jego istoty, a w szczególności o zlanii się z Nim w jedno, na przykład w stanie fany. Al-Ghazali mówi zatem najpierw o prorokach niosących ludziom Boże przesłanie, z natury swej już wyróżnionych⁴⁰. Prorocy wnoszą się do Istoty Najwyższej, odrzucając świat ziemski. Uczony przestrzega jednak, że nawet wnosząc się do Boga, nie należy odrzucać całkowicie litery prawa, i dodaje, że człowiek doskonały (arab. *insan kamil*)⁴¹ to ten, u którego światło wiedzy nie tłumi gorliwości religijnej⁴². Inteligencja niewierzą-

³⁹ Por. tamże, s. 153-155.

⁴⁰ Wiara we wszystkich proroków starotestamentowych i nowotestamentowych jest w islamie dogmatem. Muzułmanie wierzą też w prorocत्व Jezusa, nie uznają w nim jednak Syna Bożego. Allah jest dla nich jedynym Bogiem, tym samym od początku – Bogiem, który przysyłał ludziom swoje przesłanie, lecz ci Go nie rozumieli. Dopiero Mahomet przyniósł przesłanie ostateczne, zamykając tym prorocत्व. Zwany jest zatem „pieczęcią proroków”.

⁴¹ Pojęcie to zostało szczególnie rozwinięte przez mistyka z muzułmańskiej Andaluzji Ibn al-Arabiego w traktacie *Fusus al-hikam* [„Ziarna mądrości”]. Wcześniej wspominali o nim Al-Halladż i Al-Biruni. Pojęcie znajduje się w Koranie i hadisach, odnoszono je do proroka Mahometa, a później rozwijano, omawiając doskonały duchowy wzorzec człowieka (zob. np. hasło „*Insan kamil*”, w: C. G l a s s é, *The New Encyclopedia of Islam*, Stacey International, London 2002, s. 216-218).

⁴² Por. A l - G h a z a l i, *Miszkat al-anwar*, s. 162.

cych (lub – dodajmy – źle wierzących), nie zdaje się na nic, gdy nie postępują oni dobrą drogą, pokrywają ich wówczas ciemności, jak gdyby na głębokim morzu pokrywała ich fala. Poznanie Boga, czyli najwyższego Światła, uniemożliwiają pożądlivość, złość, zawiść i rywalizacja. Chmurami przysłaniającymi Słońce są fałszywe opinie, zła wiara i szkodliwe wyobrażenia. Wszystko to zaś tworzy naturę ciemności. Jedynym źródłem i twórcą światła jest Bóg: jeśli Bóg nie obdarza kogoś światłem, człowiek ten światła nie posiada⁴³.

Trzeci rozdział traktatu Al-Ghazalego obejmuje interpretację hadisu proroka Mahometa, mówiącego, iż Boga zakrywa siedemdziesiąt zasłon i ciemności. Nie może On ich zerwać, gdyż wówczas Jego blask, „chwała Jego oblicza”⁴⁴, zniszczyłby każdego człowieka. W dalszym ciągu autor omawia trzy kategorie ludzi zasłoniętych, czyli takich, do których nie dociera Boże światło, oraz wymienia ich podgrupy. Dla naszych rozważań najbardziej istotna jest trzecia kategoria osób zasłoniętych przez czyste światło. Al-Ghazali zalicza do niej cztery podgrupy: w pierwszym rzędzie tych, którzy rozumieją, iż Boże atrybuty (arab. sifat), chociaż określane są tymi samymi nazwami, co atrybuty ludzkie, nie są jednak z atrybutami ludzkimi tożsame, gdyż stanowią jedynie metafory. Ludzie tacy określają Boga jako świętego i wiedzą, że Jego atrybuty wykraczają poza normalne znaczenia słowa „święty”⁴⁵. Do drugiej grupy należą ci, którzy zrozumieli, że istnieje wiele niebios poruszanych przez anioły i że cały kosmos porusza się swoim rytmem. Panem jest ten, kto porusza (arab. muharrik) najbardziej oddalone ciało niebieskie obejmujące wszystkie inne⁴⁶. Trzecia grupa doszła najdalej. Ludzie ci rozumieją, że Panem jest ten, kto wprawia w ruch owego poruszyciela, i to nie bezpośrednio, lecz na zasadzie rozkazu (arab. amr)⁴⁷. Charakter tego procesu wykracza jednak poza możliwości poznawcze ludzkiego rozumu. Ci wszyscy na różnych poziomach zostali jednak zasłonięci przez czyste światło. Ostatnia zaś, czwarta grupa, dociera do końca, czyli do czystego bytu, do samego Boga. Niektórzy z nich dokonują w sobie anihilacji wszystkiego, zostawiając jedynie świadomość, że istnieje Istota Boska. Elita zaś traci świadomość samych siebie, zagłusza swoje „ja” wewnętrzne. Tym, którzy tego dokonują, pozostaje jedynie prawdziwy Bóg, czyste światło, doświadczają oni stanu połączenia⁴⁸.

⁴³ Por. tamże, s. 167.

⁴⁴ Tamże, s. 173.

⁴⁵ Por. tamże, s. 183.

⁴⁶ Tamże, s. 184.

⁴⁷ „Amr”, czyli „rozkaz stwórczy”, pojawia się w *Koranie* – uważa się, że wyrażało go słowo (arab. kalima) „Bądź!” (arab. kun!). „Tak będzie! Bóg stwarza to, co chce! / Kiedy On decyduje o istnieniu jakiejś rzeczy, / to tylko mówi: Bądź! / – i to się staje” (*Koran*, sura 3, „Rodzina Imrana”, w. 47, s. 68).

⁴⁸ Por. tamże, s. 183-185.

*

Gdy analizujemy traktat Al-Ghazalego, natychmiast oczywiste staje się, że uczony ten był dziedzicem wcześniejszych wyobrażeń światła w islamie, zapożyczonych ze starszych religii i cywilizacji. Ponadto, opisując Boga jako światło, a zatem w sposób dosyć konwencjonalny, posługuje się on aparatem pojęciowym używanym przez mistyków („fana”, „ittihad”, „hubb” – miłość do Boga), lecz wykorzystuje także klasyczne pojęcia z falsafy: od pojęcia Arystotelesowskiego Pierwszego Poruszyciela, poprzez rozważania o Bożych atrybutach, o bycie koniecznym i bytach możliwych, do neoplatonickiej koncepcji emanacji, tak popularnej w islamie.

Na zakończenie warto zauważyć, że chociaż sam traktat *Miszkat al-anwar* stanowi piękny przykład opisu Boga za pomocą metafory światła, to jednak postrzeganie z tego punktu widzenia całości dzieła Al-Ghazalego budzi liczne pytania, które można w tym miejscu postawić jedynie gwoli ciekawości. Biorąc pod uwagę, jak zdecydowanie Al-Ghazali opowiadał się za objawieniem jako jedynym kryterium poznania Boga i jak zdecydowanie odrzucał na tej drodze metody filozoficzne (którymi sam bardzo sprawnie się posługiwał)⁴⁹, można zapytać, czy przemiana duchowa uczonego rzeczywiście okazała się na tyle silna, iż doszedł on do wniosku, że istnieje wiedza ezoteryczna. Czy również w jego interpretacji przeznaczona jest ona dla wtajemniczonych, podczas gdy wiedza egzoteryczna istnieje dla ogółu? Czy uznawał ją za zgodną z dosłownie rozumianymi zasadami wiary? Czy w tym wszystkim pobrzmiewają echa Ibn Siny, który nie krył, że jego ojciec i bracia byli ismailitami, a zatem zwolennikami podziału wiedzy na dostępną dla ogółu (arab. *zahir*) i ezoteryczną (*batin*)? Na podstawie analizy traktatu nasuwa się wniosek, że dla uczonego stan *fany* był w jakiś sposób równoznaczny z uznawaniem lub rozumieniem zasady Bożego *tauhidu*, stąd też w treści dzieła tak wiele miejsca poświęcono właśnie rozumieniu atrybutów Bożych za pomocą tych ziemskich jako metafory.

Traktat *Miszkat al-anwar* uważam za dzieło charakterystyczne dla drugiego okresu twórczości Al-Ghazalego, po jego przemianie duchowej, oraz za przykład typowego dlań eklektyzmu, a także posługiwania się przez tego autora metodami różnych szkół badawczych w zależności od potrzeby – o tej metodzie swojej pracy pisze on sam w traktacie *Ratunek przed zbłądzeniem*⁵⁰.

⁴⁹ Jednocześnie w dwóch traktatach: *Tahafut al-falasifa* [„Rozproszenie filozofów”] oraz *Makasid al-falasifa* [„Cele filozofów”], bardzo zdecydowanie krytykował filozofów i falsafę.

⁵⁰ Por. A l - G h a z a l i, *Ratunek przed zbłądzeniem*, s. 129-144.