

Magdalena Zaborowska

POLITYCZNY WYMIAR DYSKUSJI TEOLOGICZNYCH WE WSPÓŁCZESNYM IRANIE

Na Bliskim Wschodzie światopogląd i interesy polityczne wyrażane są w języku pojęć religijnych. Tak było w starożytności, w średniowieczu i tak jest do dziś. We współczesnym Iranie, gdzie wydawałoby się, że władza religijna narzuca wszystkim swój światopogląd, między szyickimi teologami i myślicielami występują różnice, które mają swoje odniesienia polityczne. Można wyróżnić grupę o poglądach fundamentalistycznych i tych, którzy skłonni są przystosowywać zasady religijne do wymogów współczesnego świata.

Już pierwsze lata rewolucji muzułmańskiej przyniosły rozczarowanie wielu z tych, którzy z przekonaniem i nadzieją brali udział w przewrocie, tak że ze zwolenników wprowadzanych przez Chomejniego zmian, stali się ich krytykami. Spory wywoływała zwłaszcza zasada *welajat-e faghih*, która jest punktem wyjścia całego systemu muzułmańskiej władzy. Na jej czele stoi *rahbar*, duchowy przywódca, w jego rękach spoczywa niemal absolutna władza. Dziś irańskie, polityczne i religijne *status quo* krytykują Irańczycy zarówno w kraju, jak i poza nim¹. Z reguły krytyka ta nie jest bezpośrednia, lecz zawoalowana i ukryta. Sprzeciw ujawnia się w politycznych dysputach toczonych przez polityków-reformatorów, ale przede wszystkim w rozważaniach o charakterze filozoficzno-religijnym.

¹ Ocenia się, że od początków rewolucji muzułmańskiej mogło wyjechać z kraju nawet około 4 mln Irańczyków. Najwięcej z nich mieszka w Stanach Zjednoczonych, w Kalifornii. Irańczycy na emigracji biorą czynny udział w intelektualnym życiu Iranu. W Stanach Zjednoczonych, ale i w Europie funkcjonują stacje irańskich telewizji (np. VOA w USA czy nowo otwarta w Europie telewizja Persian BBC), stacje radiowe (np. Radio Farda z siedzibą w Czechach), magazyny, gazety (Roozonline.com) i inne portale internetowe oraz blogi.

W swojej niedawno opublikowanej książce irański badacz mieszkający na stałe w Stanach Zjednoczonych, Mehran Kamrava pisze:

Dokonuje się w Iranie nowa rewolucja, nie polityczna, choć przez taką wywołana, ani nie rewolucja ekonomiczna, choć jej konsekwencje sięgają sfery gospodarki, podobnie jak i kultury. Jest to rewolucja idei, ciche kwestionowanie znaczenia i istoty irańskiej tożsamości, oraz – co ważniejsze – tego, dokąd powinien zmierzać Iran i Irańczycy².

Czasy porewolucyjne przyniosły zderzenie dwóch, występujących już wcześniej w teologii szyickiej, sposobów widzenia człowieka, jego relacji z Bogiem oraz roli w państwie muzułmańskim. Tradycyjne, ortodoksyjne spojrzenie skoncentrowane na wypełnianiu przez człowieka boskich nakazów, zostało skonfrontowane z takim, które podkreśla istotę ludzkiej aktywności, poszukiwań w kierunku poznania Prawdy. Opozycja ta sprowadza się w zasadzie do przeciwstawienia sobie wiary w ostateczność przyjętych wykładni boskiego prawa, zasadzie mówiącej, że do interpretacji religijnych przekazów wciąż mają prawo szyicy uczeni.

Na przełomie 2007 i 2008 r. zbiegły się w czasie dwa wydarzenia. W Europie, holenderskie wydawnictwo Brill wydało przetłumaczoną na język angielski książkę znanego irańskiego filozofa Abdolkarima Sorusza, *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*. Wcześniej, na przełomie 1999 i 2000 roku książka ta ukazała się w Iranie, pod perskim tytułem *Bast-e tadžrobe-je nabawi* [Rozszerzanie się doświadczenia profetycznego]. Jej autor, filozof i intelektualista, Abdolkarim Sorusz znany był już w Iranie między innymi z poglądów na temat połączenia demokracji i islamu, oraz ze swojej epistemologicznej teorii ewolucji wiedzy religijnej, której głównym punktem było uznanie interpretacji religii, czy to jej podstaw, czy też prawa religijnego, za zmienne i ludzkie. Abdolkarim Sorusz kojarzy się przede wszystkim z teorią *ghabz wa bast-e ma' refat-e dini* [kurczenia się i rozszerzania wiedzy religijnej], która swego czasu wzbudziła ogromne dyskusje. Filozof naruszył wtedy proporcje pomiędzy tym, co tradycyjnie uznawano za boskie i wieczne oraz tym, co zaliczano do sfery *profanum*, podległej człowiekowi. Uznając ludzkie rozumienie religii za doczesne, stworzył teoretyczne podstawy do ingerencji w prawo oparte na *szari'acie* oraz zmiany wielu nieaktualnych już zasad religijnych. Rozumienie i interpretację Koranu oraz tradycji zaliczył do sfery ludzkiej działalności i apelował o ich współczesnianie. Temat ten podejmowany i rozwijany był później przez wielu innych zarówno religijnych, jak i świeckich myślicieli.

Praca *Bast-e tadžrobe-je nabawi* stanowiła rozwinięcie teorii zawartych we wcześniejszej publikacji Sorusza, zatytułowanej *Ghabz wa bast-e teurik-e szari'at* [Kurczenie i powiększenie się wiedzy religijnej]. Po jej pierwszej publikacji w Iranie zainteresowanie nią w zasadzie nie wyszło poza irańskie kręgi akademickie, nie wzbudziło również większej uwagi na Zachodzie. W 2008 r., gdy Sorusz uznany

² M. Kamrava, *Iran's Intellectual Revolution*, Cambridge 2008.

jest już za czołowego irańskiego dysydenta i bywa często goszczony na największych światowych uniwersytetach, książka doczekała się tłumaczenia na język angielski³. Jej wydaniu towarzyszyły liczne wywiady z Soruszem, w których filozof komentował i rozszerzał swoje poglądy zawarte w książce. Filozof od 2000 r. przebywa prawie wyłącznie w Europie i Stanach Zjednoczonych, gdzie prowadzi wykłady i zajęcia.

Mniej więcej w tym samym czasie w Iranie, na łamach kwartalnika „Madrese” [Madrasa] opublikowany został artykuł autorstwa szyickiego teologa Mohammada Modżtaheda Szabestarięgo. Artykuł zatytułowany został *Ghera'at-e nabawi az džahan* [Interpretacja świata według Proroka]. Ukazał się tam również wywiad z uczonym pt. *Hermeneutik, tafsir-e dini-je džahan* [Hermeneutyka, religijna interpretacja świata]⁴. Artykuł był kontynuacją badań teologa nad Koranem i objawieniem. Problemem hermeneutyki tekstów świętych Szabestari zajmował się już od kilkunastu lat. W latach 70. przebywał w Niemczech, gdzie kierował Hamburgskim Centrum Muzułmańskim. Tam też zainteresował się hermeneutyką i zaczął badania nad problemem egzegezy tekstów świętych. Efekty jego pracy opublikowane zostały w kilku książkach, m.in. najbardziej znanej, wydanej w 1996/1997 pt. *Hermeneutik, ketab wa sonnat* [Hermeneutyka, Księga i Tradycja]. Do roku 2005 publikację tę wznowiono już sześć razy.

Zarówno Abdolkarim Sorusz, jak i Mohammad Modżtahed Szabestari⁵ są myślicielami zaliczanymi do grupy irańskich intelektualistów religijnych. Sorusz jest świeckim filozofem i myślicielem, który jednak od wielu lat zajmuje się kwestiami związanymi z religią i jej rozumieniem, relacjami z polityką i społeczeństwem obywatelskim. Modżtahed Szabestari to religijny uczony, posiadający szyicki tytuł *hodżdżatoleslama*⁶. Jest on emerytowanym profesorem teologii i filozofii muzułmańskiej. Od lat zajmuje się zagadnieniami związanymi z nową interpretacją islamu, problemem praw człowieka oraz wieloma innymi kwestiami współczesnego islamu. Jest jednym z orędowników tzw. nowej teologii, *kalam-e dżadid*. Tak jak i Sorusz bierze udział w publicznej dyskusji na ważne tematy związane z religią, państwem i władzą. Często podobnie, choć w mniej otwarty sposób, wypowiada się na tematy poruszane przez Sorusza i innych religijnych intelektualistów. *Hodżdżatoleslam* Szabestari w swoich publikacjach wyraża również przekonanie o konieczności postawienia granicy pomiędzy wiecznym, boskim prawem (*ghanun-e dżawdane-je ellahi*), a prawami ziemskimi, które stanowią, jego zdaniem, jedynie narzędzia jego osiągnięcia. W jednym ze swoich tekstów pisał, że „wieczne boskie prawo składa się z wartości, [...] na których musi być zbudowane prawo

³ Jest to już druga książka A. Sorusza przetłumaczona na język angielski. W 2000 roku wydawnictwo Oxford University Press wydało zbiór artykułów Sorusza pt. *Reason, Freedom and Democracy in Islam*.

⁴ Artykuł w pięciu częściach został opublikowany również w internetowej Wielkiej Encyklopedii Wiedzy Muzułmańskiej (*Dajer-e alma'aref-e bozorg-e eslami*).

⁵ Na temat obu intelektualistów por. N. R. Keddie, *Współczesny Iran*, Kraków 2007.

⁶ *Hodżdżatoleslam* – dosł. dowód na rzecz islamu.

ludzkie, które jest zmienne”⁷. Tym razem jednak głównym tematem dyskusji stał się Koran. Obie publikacje, zarówno wydana 9 lat temu książka Sorusza, wywiady, jakich udzielił w związku z angielską jej publikacją oraz artykuł Szabestariego, poruszyły ważny i współcześnie coraz częściej podnoszony w dyskusjach temat objawienia i jego postrzegania. Publikacje wznieciły dyskusję nad granicami sfery *sacrum* i *profanum*, nad tym, jak daleko rozciąga się królestwo Boga, a gdzie zaczyna się przestrzeń człowieka. Przede wszystkim jednak zrodziły pytanie, czym dla Irańczyków jest Koran i zawarte w nim Objawienie.

Z Koranem i objawieniem nierozzerwalnie związana jest postać Proroka Mohammada. Uznawany za najważniejszego proroka, Mohammad zakończył proces boskiego objawienia następującego od wieków za pośrednictwem Adama, Noego, Abrahama, Mojżesza i Jezusa. Nazywany jest pieczęcią proroków, czyli ostatnim z tych, którzy mieli przyjść. W filozofii i sufizmie określany często *ensan-e kamel*, czyli człowiekiem doskonałym, wzorem najwyższego człowieczeństwa. Postrzegany jest tradycyjnie jako ten, który został oświecony boskim objawieniem. Jego rolą było przekazanie boskich słów, które zapamiętywał i recytował. Koran spisany w kilkanaście lat po jego śmierci, jest tym samym, co usłyszał od anioła Gabriela i zapamiętał Mohammad. Jeden z pierwszych muzułmańskich teologów Nasafi pisał, że to anioł Gabriel zapamiętał przesłanie, przechował w swym umyśle i przekazał Prorokowi⁸. Ten z kolei zapamiętał je i przekazywał dalej ludziom. Stąd jednym z podstawowych i zasadniczych fundamentów wiary jest przekonanie o boskości Koranu oraz wiara w to, że zawarte w nim słowa, jedno po drugim należą do Boga. Sam Mohammad również podkreślał, że nie miał żadnego udziału w tym, jak święta księga została objawiona.

To, co współcześnie wzbudziło w Iranie największe kontrowersje, to fakt, iż Sorusz w pewnym sensie zaliczył Koran do sfery ludzkiej. Filozof zwraca szczególną uwagę na fakt, iż Mohammad był człowiekiem. Mówi o nim, jako o istocie z krwi i kości⁹. Z drugiej strony jest przekonany, że Prorok był postacią niezwykłą, „czystą i świętą”. Filozof pisze, że „najważniejszy prorok islamu był człowiekiem i sam przyznawał się do swojego człowieczeństwa”¹⁰. Człowieczeństwo Proroka jest tu dla niego sprawą kluczową, ponieważ to właśnie ono pozwala mu na to, ażeby zarówno samego Proroka, jak i jego działalność, traktować w kontekście ludzkim. Sorusz kwestionuje również nadrzędną rolę anioła Gabriela w procesie objawienia, powołując się na przekonania perskich mistyków. Pisze, iż:

⁷ M. M. Szabestari, *Feghh-e sijasi bastar-e aghlani-je chod ra az dast dade ast* (Polityczne prawo-dawstwo straciło swój racjonalny charakter), [w:] *Andar bab-e edžtehad* (Na temat edžtehadu), red. S. Edalat-neżad, Teheran/Tarh-e nou 1382 (2003/2004), s. 118.

⁸ A. Saeed, *The Qur'an. An Introduction*, Routledge 2008, s. 22 i nast.

⁹ A. Sorusz, *Baszar wa baszarijat* (Człowiek i człowieczeństwo), http://www.drSORUSH.com/Persian/By_DrSorush/P-NWS-BasharVaBashir.html.

¹⁰ A. Sorusz, *Bast-e tadžrobe-je nabawi* (Rozszerzanie się doświadczenia profetycznego), Teheran/Moassese-je farhangi-je serat 1385 (2006/2007) wyd. 5.

zdaniem sufich, Gabriel nie znajdował się bliżej Boga niż Prorok. To Gabriel podążał za Prorokiem. Czyż w historii o wniebowstąpieniu (*ma'radż*) nie było powiedziane, że Gabriel zwlekał z tym ażeby towarzyszyć Prorokowi, gdyż bał się tego, iż spłoną mu skrzydła?¹¹

Sorusz podważa tym samym wizję objawienia, jako wiedzy, którą Prorok otrzymał za pośrednictwem anioła Gabriela. W tradycji muzułmańskiej nie kwestionowano nigdy ludzkiego pochodzenia Proroka, więc twierdzenie intelektualisty nie powinno wzbudzić jakiegokolwiek sprzeciwu, jednak podkreślanie człowieczeństwa Mohammada prowadzi Sorusza do dość odważnych wniosków. Uważa, że to Mohammad, nie Bóg jest autorem Księgi. Píše, że to „Mohammad jest twórcą Koranu”¹². Określa go, nie tylko jako tego, który jest *fa'el wa ghabel wahi*, czyli tego, który był zdolny i godny do przyjęcia objawienia, ale idzie o krok dalej i pisze o nim, jako o *afarinande wa toulidkonande*, czyli twórcy, tym, który stworzył Koran¹³. Takie stwierdzenie nie tylko dalekie jest od tradycyjnego i ortodoksyjnego postrzegania Mohammada, ale stoi z nim w całkowitej sprzeczności. Sorusz twierdzi, iż

w tradycji Proroka postrzega się tylko jako narzędzie. To on przekazał przesłanie, jakie zostało mu objawione za pośrednictwem Gabriela. Moim zdaniem Prorok odegrał kluczową rolę w powstawaniu Koranu¹⁴.

Pozornie zgadza się z nim Mohammad Szabestari. Jego zdaniem słowa zawarte w Koranie nie należą do Boga. Píše on: „nie można tych słów rozumieć, jako słów stworzonych przez samego Boga”¹⁵. Mówiąc o bezpośrednim stworzeniu teolog ma na myśli to, że słowa, które trafiły do ludzi za pośrednictwem Mohammada, nie pochodziły od Boga w sposób bezpośredni. Szabestari sprzeciwia się powszechnemu w tradycji obrazowi Proroka, jako kanału transmisyjnego, *kanal-e aburi*. Jego zdaniem niewłaściwie jest również sprowadzanie Mohammada jedynie do roli, jak to wyraża *dastgah-e girande*, czyli narzędzia, urzędzenia do odbioru i recepcji.

Zdaniem Szabestariego Koran napisany jest w języku ludzkim¹⁶. Na taki język składają się słowa i zdania, posiada on gramatykę, tworzy pewien system. Jedną z cech charakterystycznych takiego tekstu jest dla niego istnienie ludzkiego narratora osobowego *gujande-je ensani*, kogoś, o kim „można powiedzieć, że są to

¹¹ Idem, *Baszar wa baszarijat...*

¹² M. Houbink, *Kalam-e Mohammad* (Słowo Mohammada), wywiad z A. Soruszem, <http://www.drSORUSH.com/Persian/Interviews/P-CMO-KalameMohammad.html>.

¹³ A. Nasri, *Atasz bar hormat-e nabawwat* (Zamieszanie w kwestii powołania prorocstwa), http://www.drSORUSH.com/Persian/On_DrSORUSH/P-CMO-AtashBarKharmaneNobovvat.html.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ M. M. Szabestari, *Naghdi bar ghera'at-e rasmi az din* (Krytyka oficjalnej interpretacji religii), Teheran/Tarh-e nou 1379 (2000/2001), s. 322.

¹⁶ Idem, *Piszfahma-je tafsir-e azad-e Ghoran* (Założenia wolnej interpretacji Koranu), http://www.radiozamaneh.com/idea/2008/04/post_299.html.

jego słowa¹⁷. To znaczy, narrator wypowiada słowa nie tylko jako *bolandgu*¹⁸, ten, który coś głosi, przekazuje, ale bierze również za nie odpowiedzialność¹⁹.

Sam Koran obaj intelektualiści uważają za efekt objawienia. Objawienie określane w tradycji muzułmańskiej terminem *wahi*, Sorusz interpretuje w powiązaniu z drugim jego perskim znaczeniem, jakim jest pojęcie *elham*. *Elham* oznacza inspirację i natchnienie. Sorusz pisze, że „objawienie to inspiracja. To jest to samo doświadczenie, jakie przeżywają poeci i mistycy”²⁰. Samo objawienie interpretuje jako rodzaj doświadczenia zainicjowanego przez jakąś formę inspiracji. Inspiracja, która w irańskiej tradycji uważana jest za stały element twórczości poetów i mistyków musiała być, jego zdaniem, częścią procesu objawienia. Objawienie, rozumiane jako doświadczenie, było zdaniem filozofa doświadczeniem ludzkim. W konsekwencji takiego myślenia Koran, który Sorusz uznaje za efekt doświadczenia religijnego, bądź też inspiracji, rozumieć należy jako słowa samego Mohammada, nie Boga.

Modztahed Szabestari często zwraca uwagę na fakt, że Koran jest efektem, produktem objawienia, a nie nim samym. Koran postrzega jako słowa samego proroka i pisze, że „[Koran] należy rozumieć jako słowa człowieka”²¹. Szabestari widzi powstanie Koranu jako efekt pewnego doświadczenia. Uważa, że słowa w nim zawarte nie są konsekwencją bezwolnej transmisji, której odbiorcą był Mohammad, a nadawcą Bóg, albo anioł Gabriel, za pośrednictwem którego boskie słowa zostały przekazane Prorokowi. Słowa te, które teolog określa perskim terminem *sochan*, oznaczającym również mowę i rozmowę, interpretuje właśnie zgodnie z ostatnim jego znaczeniem, jako efekt dialogu. Taki dialog, czy też rozmowa Boga i Mohammada, to rodzaj relacji, jaką człowiek może nawiązać ze Stwórcą. Teolog mówi tu zatem o swego rodzaju doświadczeniu, jakie odczuwał i przeżywał Mohammad. Efektem tego doświadczenia jest Koran, skomponowany i spisany w ludzkim języku, w języku arabskim, języku Mohammada. Tekst w Koranie ma osobowego narratora i mówi o sprawach tego świata²².

Szabestari opisuje doświadczenie, jakie stało się udziałem Proroka i doprowadziło do powstania Koranu, jako jego szczególny rodzaj. Mówi o nim, jako o rodzaju rozmowy z Bogiem. Pisze, że

słowa Boga (*sochan-e chodawand*) to słowa, które zwracają uwagę człowieka na Boga tak, że człowiek postrzega siebie jako partnera do rozmowy ze Stwórcą²³.

¹⁷ Idem, *Ghera'at-e nabawi az džahan* (Interpretacja świata według Proroka), „Madrse” 1386 (2007/2008), nr 6.

¹⁸ *Bolandgu* – dosł. głośnik, megafon.

¹⁹ Ta interpretacja zawarta w Koranie dzięki temu, że posiada narratora i napisana jest w języku ludzkim, nie boskim, pozostaje zrozumiała dla wszystkich, zarówno tych, którzy wierzą, że zawiera ona słowa objawienia, jak i tych, którzy w to nie wierzą. Powszechne zrozumienie chociaż podstawowego przesłania Koranu jest dla Szabestariego dowodem na jego ludzki charakter.

²⁰ M. Houbink, *Kalam-e Mohammad...*

²¹ M. M. Szabestari, *Piszfahmha-je tafsir-e azad-e Ghor'an...*

²² Idem, *Ghera'at-e nabawi az džahan...*

²³ Idem, *Naghdi bar ghera'at-e rasmi az din...*, s. 323.

Nawiązanie takiej relacji, jak uważa Szabestari, niesie ze sobą pewne konsekwencje. Jednym z najważniejszych efektów dialogu z Bogiem jest rozłam, jaki powstaje we wnętrzu człowieka. Jak pisze teolog, „rozmowa z Bogiem (*sochan-e choda*) łamie wewnętrzny horyzont człowieka i zabiera go o wiele dalej niż do tej pory przebywał”²⁴. Rozmowę z Bogiem, sytuację, w której człowiek słyszy boskie słowa, Szabestari rozumie w kontekście wewnętrznego doświadczenia, swego rodzaju specyficznego stanu emocjonalnego, kiedy ludzkie widzenie przekracza granice, człowiek dostrzega rzeczy, z których istnienia wcześniej nie zdawał sobie sprawy. Wewnętrzny horyzont, o którym pisze teolog, to pewna wewnętrzna przestrzeń każdego człowieka, wieńcząca jego wiedzę, jego osobiste możliwości poznawcze.

Pojęcia inspiracji i doświadczenia, o którym wspominają Abdolkarim Sorusz i Mohammad Modżtahed Szabestari, nie tylko ukazują Proroka jako człowieka, ale łączą go z mistykami i poetami. Doświadczenie religijne, *tadžrobe-je dini*, o jakim mówi Sorusz może stać się udziałem proroków, poetów i mistyków, ale w zasadzie może być przeżywane przez każdego człowieka. Sorusz podkreśla jednak, że doświadczenie religijne Proroka ma tutaj status zdecydowanie wyższy. Rozróżnia doświadczenie, które nazywa profetycznym, od doświadczenia mistycznego czy poetyckiego. Temu pierwszemu nadaje zdecydowanie wyższy status pisząc, że

różnica pomiędzy prorokami a innymi osobami przeżywającymi doświadczenia leży w tym, że Prorocy nie pozostają na poziomie doświadczenia osobistego, nie są nim usatysfakcjonowani, nie spędzają swojego życia na wewnętrznym entuzjazmie, ale pod wpływem tego doświadczenia odczuwają nową misję²⁵.

Doświadczenie poety i proroka odróżnia niejako jego cel. Odróżnia to, iż doświadczenie, jakiego doznał Mohammad przełożył na język zrozumiały innym i za swój cel uznał jego upowszechnienie. Jak podkreśla Sorusz „nasi wielcy [...] uważali Proroka za kogoś kto może w szczególny sposób pozyskiwać dowody, do których inni nie mają dostępu”²⁶.

Filozof podkreślając ludzki charakter takiego doświadczenia, jednocześnie zwraca uwagę na szczególne znaczenie, jakie niosą ze sobą doświadczenia profetyczne, czyli te, które są udziałem proroków. Pisze: „doświadczenia prorocze zawierają pierwiastek misji, to, czego brak doświadczeniom czysto mistycznym”²⁷.

Doświadczenia proroków są jednak ograniczone przez swoją tymczasowość. Misja, o której pisze Sorusz, jest jego zdaniem czymś, co realizuje się w czasie i miejscu, a to, co pozostaje, to jedynie ogólne przesłanie. Sorusz pisze: „prorok był pieczęcią. To znaczy pełne jego poznanie, a w szczególności rekonstrukcja jego misji nigdy się nie powtórzy”²⁸.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ A. Sorusz, *Bast-e tadžrobe-je nabawi...*, s. 7.

²⁶ *Ibidem*, s. 6.

²⁷ *Ibidem*, s. 8.

²⁸ *Ibidem*, s. 9.

Mimo tych różnic, Proroka z mistykami i poetami łączy bardzo wiele. Łączy ich to, iż wszyscy oni interpretowali i wyartykułowali swoje doświadczenie. Sorusz widzi wiele podobnych cech w doświadczeniu profetycznym Mohammada i doświadczeniach mistycznych. Doświadczenie proroka, którego efektem był Koran, było zdaniem Sorusza z pewnością doświadczeniem wyjątkowym – profetycznym. Jednak ta jego cecha nie wyłącza go z kręgu doświadczeń ludzkich. Dlatego Sorusz rozważa je i analizuje biorąc po uwagę cechy, jakie mają doświadczenia o naturze ludzkiej.

Wiele miejsca w swoich publikacjach obaj intelektualiści poświęcają właśnie samemu doświadczeniu. Zdaniem Sorusza ma ono dwa wymiary, dzieje się w czasie i zmienia się pod wpływem wewnętrznych i zewnętrznych czynników. Jednym z wymiarów doświadczenia, o jakim wspomina filozof, jest doświadczenie zewnętrzne, *tadžrobe-je biruni*. Takie doświadczenie jest zdaniem Sorusza efektem dialogu z otoczeniem. Píše on, że

doświadczenie zewnętrzne polegało na tym, że zbudował społeczność, zarządzał nią, walczył, stawał wobec wrogów, opiekował się przyjaciółmi²⁹.

Zewnętrzny rozwój Mohammada realizował się w nim jako w przywódcy, reformatorze i wodzu. Modżtahed Szabestari mówi z kolei, że

pomiędzy Prorokiem islamu a ludźmi jego plemienia toczyła się na wiele sposobów poważna i zrozumiała dla obu stron rozmowa³⁰.

Zewnętrznemu rozwojowi Proroka towarzyszyły zmiany w samej jego osobowości. Zmiany, które zachodziły w Proroku, były efektem, ale i częścią – jak ujmuje to Sorusz – wewnętrznego doświadczenia Mohammada. Polegało ono na jego wewnętrznym rozwoju, które jest nieodzownym elementem ludzkiego życia. Wewnętrzny rozwój Mohammada polegał na jego doskonaleniu się jako człowieka. Zmiany, jakie zachodziły w Proroku, Sorusz opisuje terminami, które często występują w perskiej tradycji sufickiej. Chodzi tu przede wszystkim o zwroty służące do wyrażenia znaczenia dojrzewania, doskonalenia się i rozwoju wewnętrznego, takich jak *kameltar szodan* (doskonalenia się), czy też *pochtetar szodan* (dosł. dogotowywania się³¹). Filozof pisze zatem, że

²⁹ *Ibidem*, s. 16.

³⁰ M. M. Szabestari, *Kalam-e nabawi* (Słowa Proroka), „Kargozaran” 18 szahriwara 1387 (2008), nr 585, s. 9.

³¹ Ideę wewnętrznego rozwoju w perskim sufizmie wyraża się często posługując się metaforą rozwoju jako dojrzewania np. owocu, lub, na przykład, gotowania potrawy. Na osobę niedoświadczoną i młodą mówi się, że jest świeża, surowa, *cham*. Osobę doświadczoną, będącą na wyższym stopniu rozwoju duchowego, opisuje się często terminem *pochte szade*, który oznacza coś ugotowanego, gotowego.

doświadczenie wewnętrzne to objawienia i sny, natchnienie, wniebowstąpienie (*ma'radż*), uwaga i myślenie, tak stawał się dojrzały (*pochtetar*) i zrzęczniejszy (*dastawartar*)³².

Postrzeżenie człowieka jako pozostającego w stałym procesie doskonalenia się jest nie tylko charakterystyczne dla perskiego sufizmu, ale dla perskiej kultury generalnie. Sorusz wielokrotnie przy innych okazjach odwoływał się do idei dynamicznego człowieka, który zmienia się i ewoluuje. Takie poglądy wygłaszali wielokrotnie również inni perscy intelektualiści³³. Dlatego Sorusz widzi Mohammada jako człowieka w stanie ciągłego stwarzania i doskonalenia się³⁴. Koran jest rezultatem tych doświadczeń, pisze Sorusz. Zarówno wewnętrzny rozwój Proroka jako człowieka, jak i jego rozwijające się i zmieniające społeczne relacje miały wpływ na to, jaki kształt przybierał Koran. Sorusz pisze, że „religia jest podsumowaniem i esencją osobistych i społecznych doświadczeń Proroka”³⁵.

Takie doświadczenie zarówno wewnętrzne i osobiste, jak i zewnętrzne, społeczne, rozumiane jako dynamiczne zjawisko, jego zdaniem, było pogłębiane i rozwijane. Jak podkreśla Sorusz „Prorok stopniowo zdobywał wiedzę i pewność w działaniu, stawał się coraz bardziej otwarty i doświadczony, jednym słowem stawał się bardziej proroczy (*pajambartar*)”³⁶.

Sorusz zwraca szczególną uwagę na zjawisko rozszerzania się doświadczenia, które określa perskim terminem *bast-e tadżrobe*. Prorok, zdaniem Sorusza, rozwijał i poszerzał swoje doświadczenia, zarówno wewnętrzne poprzez samorozwój, jak i zewnętrzne poprzez dialog z ludźmi. Ten dialog z ludźmi, który Sorusz nazywa *dad wa setad*, oznacza dla niego to, iż Prorok „każdego dnia styka się z dziesiątkami problemów i musi stawić im czoła i dostarczyć na nie odpowiedzi”³⁷.

Ten dialog Mohammada z otoczeniem, rozwiązywanie coraz to nowszych problemów społeczności muzułmańskiej wpływało, jak pisze Sorusz, na rozszerzenie się jego misji (*resalat*) oraz jego doświadczenia profetycznego. Rozszerzanie się doświadczenia Mohammada jako proroka było zdaniem Sorusza warunkiem rozwoju całej religii. Rozwój i rozszerzanie się prorocstwa, rozumianego tu jako szczególnie rodzaj doświadczenia religijnego, ma dwa wymiary. Rozszerzaniu subiektywnemu towarzyszy, jak podkreśla filozof, rozszerzanie się obiektywne (zewnętrzne). Z jednej strony stawał się bardziej proroczy (stawał się lepszy w byciu prorokiem), a z drugiej jego religia (misja) się rozrastała³⁸.

Dla Sorusza kolejną ważną cechą takiego doświadczenia jest jego żywość i charakter. Doświadczenie samo w sobie jest dynamiczne, a nie statyczne³⁹. Nie

³² A. Sorusz, *Bast-e tadżrobe-je nabawi...*, s. 16.

³³ Por. poglądy Mostafy Malekiana i Mohsena Kadiwara.

³⁴ A. Sorusz, *Bast-e tadżrobe-je nabawi...*, s. 16.

³⁵ *Ibidem*, s. 16.

³⁶ *Ibidem*, s. 10.

³⁷ *Ibidem*, s. 12.

³⁸ *Ibidem*, s. 12.

³⁹ R. Burdon, H. Haldane, R. Haldane, *Human Experience: A Study of Its Structure*, Ayer Publishing 1970.

jest to wydarzenie, ale proces. Sorusz objawienie traktuje nie jako jednostkowy akt inspiracji, lecz jako proces, pisze on, iż

doświadczenia Proroka powtarzały się systematycznie. Objawienie nie przydarzyło się Prorokowi jeden raz, ani nie jeden raz odbył on podróż do nieba, aby potem całe życie spędzić nad tym skarbem i z niego czerpać⁴⁰.

Modztahed Szabestari słowa Proroka, *kalam-e nabawi*, uważa za „czyn w trakcie stawania się”. Teolog zwraca uwagę na proces, jaki się dzieje, jaki ma miejsce, koncentruje się na tym, że coś się zdarza, staje się. To, co powstaje, to religijna interpretacja świata. Koran, jak pisze, nie zawiera opisu ukrytych rzeczywistości, ale jest pewnym rozumieniem, odczytaniem, *chandan*, świata realnego przez Mohammada. Dla tego teologa doświadczenie polegające na spotkaniu z Bogiem w konsekwencji prowadzi do poszerzenia ludzkiego horyzontu. Jak pisze Szabestari, doświadczenie to zmienia go, ponieważ tak, jak w przypadku Mohammada, „zwykły horyzont przekształca w horyzont proroczy”⁴¹. Idea poszerzania się horyzontu przywołuje na myśl to, co o sercu, rozumianemu jako narzędzie poznania, pisali muzułmańscy mistycy⁴². Zjawisko, jakim jest rozszerzanie się serca, *bast-e del*, w sufizmie opisuje się jako zwrócenie się człowieka, a w zasadzie jego serca ku Bogu. Oznacza również zaufanie Bogu i oddanie się pod jego opiekę. Jest to stan mistycznego uniesienia, otwarcia serca na Boga.

Zdaniem Mohammada Szabestariego doświadczeniu Mohammada, które teolog rozumie jako rodzaj bliskiej relacji z Bogiem, rozmowy z Bogiem, słuchania jego słów, towarzyszy pewien rodzaj wstrząsu. Wstrząs ten polega na destrukcji dotychczasowego pojmowania i związany jest z tym, jak wynika ze słów Szabestariego, że choć człowiek czuje obecność Boga, ten pozostaje dla niego nadal nieznany, daleki i zawoalowany. Pisze, że „mówiący nie znajduje się na poziomie nadawcy. Jest dialog, ale pochodzi on z miejsca całkowicie innego”⁴³.

Taki niepoznany i tajemniczy Bóg, jak pisze teolog, kieruje słowa, które człowieka niszczą (niszczą, aby na nowo odbudować) i rozpalają w jego duszy ogień. Takie zjawisko, które opisuje Szabestari, odpowiada doświadczeniu opisywanemu wielokrotnie przez perskich poetów⁴⁴.

⁴⁰ A. Sorusz, *Bast-e tadžrobe-je nabawi...*, s. 10.

⁴¹ M. M. Szabestari, *Naghdi bar ghara'at-e rasmi az din...*, s. 324.

⁴² Analogię dostrzec możemy w chrześcijańskich źródłach dokumentujących starożytną myśl Greków i Rzymian, Hebrajczyków a nawet koptyjskich Egipcjan. Por. A. Guillaumont, *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, Kraków 2006.

⁴³ M. M. Szabestari, *Naghdi bar ghara'at-e rasmi az din...*, s. 324.

⁴⁴ Przypomina to również teorię dezintegracji pozytywnej wypracowaną przez polskiego psychiatrę Kazimierza Dąbrowskiego. Osobowość rozumiał on jako proces w stanie ciągłego rozwoju. Powtarzające się zjawiska zaburzeń i destrukcji osobowości (jak np. depresja), jego zdaniem stanowią stały element rozwoju psychicznego każdej jednostki. Taki proces polega m.in. na zastępowaniu prymitywnych form świadomości bardziej złożonymi. Por. K. Dąbrowski, *Dezintegracja pozytywna*, Warszawa 1979.

Szabestari uważa, że gdy człowiek słyszy słowa Boga, czuje oszołomienie na myśl o absolutnym byciu, z jakim wchodzi w relację. Taki rodzaj emocji teolog określa terminem *hajrat*. *Hajrat* to zdumienie, zakłopotanie, osłupienie, niepewność i zagubienie, rozterka, poczucie chaosu i bezładu. Szabestari uważa, że „poszerzanie się horyzontu jest rodzajem takiego zagubienia”⁴⁵. Uczucie, o którym mówi teolog i które uważa za ważny element spotkania z Bogiem, opisywane jest również w sufizmie. Ibn Arabi⁴⁶ pisał, że

prawdziwe przewodnictwo oznacza pokierowanie ku dezorientacji i zamętowi, dzięki którym człowiek wie, że cała relacja z Bogiem, to rozterka i dylemat, a to oznacza zaburzenie i ciągłe zmiany, a one oznaczają życie⁴⁷.

Zdaniem Ibn Arabiego stan niepewności jest dany od Boga i zapowiada nastąpienie ładu i porządku⁴⁸. Jak w swojej książce pisze William Chittick „znalezienie Boga to znaczy wpaść w stan zagubienia”⁴⁹. Taki stan pomieszania, zagmatwania i niepewności prowadzi do poznania, ponieważ, jak podkreśla I. Almond, oznacza przełamanie granic pomiędzy kategoriami⁵⁰. Taki stan następuje, gdy człowiek zaczyna zdawać sobie sprawę, że jego rozum nie pojmuje tego, co się dzieje. Jak pisał jeden z perskich poetów mistycznych Attar⁵¹:

Zagubiłem się w morzu niepewności
Przez ten cały zamęt znowu wyzwolony⁵²

W takiej sytuacji jak pisze Szabestari człowiek może odczuć negatywny *hajrat*, który spowoduje, że odwróci się on od Boga, będzie czuł zagubienie, *giczi*. Jednak może odczuć także pozytywny *hajrat*, które doprowadzi go ku Bogu, i będzie oznaczało wtedy, jak pisze teolog, „zatopienie się i upojenie w przyjaźni i zjednoczeniu”⁵³. Boskie słowo wywołuje, zdaniem Modżtaheda Szabestariego, właśnie tego rodzaju *hajrat*. Załamanie się, zmiana, jaka następuje w ludzkim postrzeganiu świata, kiedy człowiek zostaje niejako „skażony” nowym, szerszym widzeniem, jest dla Szabestariego czymś pozytywnym. Każde załamanie prowadzi bowiem, jak mawiają sufi, do wzlotu i odbudowy. XV-wieczny perski poeta Dżami⁵⁴ pisał:

⁴⁵ *Ibidem*, s. 325.

⁴⁶ Ibn Arabi (zm. 1240 r.) – uważany jest za jednego z największych sufich w tradycji muzułmańskiej.

⁴⁷ I. Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn Arabi*, Routledge 2004, s. 22.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Suny Press 1989.

⁵⁰ I. Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn Arabi...*, s. 39.

⁵¹ Attar (zm. 1221 r.) – perski poeta suficki.

⁵² Attar, *Mantegh at-tajr* (Rozmowy ptaków), cz. 1, <http://rira.ir/rira/php/?pa-ge=view&mod=classicpoe ms&obj=poem&id=6591&lim=20&pageno=3>. Tłum. własne, chyba że zaznaczono inaczej.

⁵³ M. M. Szabestari, *Naghdi bar ghera 'at-e rasmi az Din...*, s. 327.

⁵⁴ Dżami (dokł. Nuraddin Abdoalrahman Dżami) (zm. w 1492 r.), wielki perski poeta suficki. Najbardziej znane jego dzieła to *Baharestan* (Ogród wiosenny) oraz *Haft Aurang* (Siedem tronów).

Każdy oddech rodzi nowe zagubienie,
A każdy oddech zwiększa pragnienie⁵⁵

Tak widzi to również teolog. Stan zmieszania i niepewności prowadzi do zwrócenia się ku Bogu i choć taka relacja obarczona jest tajemnicą, jest jak pisze Szabestari, „skarbem, który należy przechować”⁵⁶.

Kiedy Sorusz mówi o tym, że słów Mohammada nie można w oczywisty sposób rozdzielić od słów Boga, ma na myśli to samo co Szabestari, gdy rysuje obraz doświadczenia zjednoczenia człowieka i Boga. Na Księgę, rozumianą na tym poziomie jako tekst, ich zdaniem, składają się słowa Mohammada *kalam-e Mohammad*. Ponieważ jednak nic na ziemi nie dzieje się bez zgody i wiedzy Boga, mają one również charakter boski. Nie da się ich, jak podkreśla Sorusz, w oczywisty sposób oddzielić od słów Boga. Koran jest zatem zarówno boski, jak i ludzki. Ta dwuwymiarowość Koranu wyraża się w przekonaniu, iż choć jest on produktem ludzkim, powstał za zgodą Boga. Sorusz podkreśla, iż ze względu na bliskość, jaka łączyła Mohammada z Bogiem, jego słowa „są jednocześnie słowami człowieka i objawionymi Boga”⁵⁷. Pomimo pewnych różnic obaj myśliciele widzą Koran jako produkt zjednoczenia Proroka i Boga. Obaj również obracają się wokół problemu mistycznego doświadczenia polegającego na realizacji idei jedności.

Tradycyjnie Koran i objawienie postrzegane było jako posiadające boski charakter i należące do Boga. Jak pisze T. Izutsu: „Objawienie, w islamie oznacza, że Bóg ‘przemówił’, objawił się poprzez język”⁵⁸. Tak postrzegane objawienie swoje źródło ma w Bogu. Sorusz zwraca jednak uwagę na jego inny wymiar, ludzki. Objawienie rozumiane jako rodzaj inspiracji może, jego zdaniem, mieć różne źródła. Sorusz pisze, że

Prorok, dokładnie tak jak poeta, czuł, jak opanowywała go jakaś zewnętrzna siła. [...] Dyskusja dotycząca tego, czy ta siła pochodziła z jego wnętrza, czy z zewnątrz, tak naprawdę nie ma tutaj znaczenia, ponieważ na poziomie objawienia nie istnieje różnica pomiędzy tym, co wewnętrzne i zewnętrzne⁵⁹.

Ponownie odwołuje się tutaj do sufizmu i doświadczeń mistycznych opisywanych przez perskich poetów. Być może opisuje sytuację, w której zanika ta różnica, a człowiek odrzucając swoje ziemskie ja zbliża się do Boga, staje się z nim jednym, jak wołał jeden z pierwszych perskich mistyków Halladż *ana al-hagh*, ja jestem Prawdą. Takie zjednoczenie pomiędzy Bogiem a człowiekiem perska poezja opisuje, jako połączenie się zakochanego, tego, który kocha, *aszeğh* i ukochanego,

⁵⁵ Dżami, *Haft Aurang* (Siedem tronów), aurang 4, <http://www.persopedia.com>.

⁵⁶ M. M. Szabestari, *Naghdi bar ghera 'at-e rasmi az din...*, s. 329.

⁵⁷ A. Sorusz, *Parwande-je wahi wa Ghor'an* (Sprawa Objawienia i Koranu), http://www.drSORUSH.com/Persian/On_DrSorush/P-CMO-Vahy%20va%20Quran.html.

⁵⁸ A. Saeed, *The Qur'an. Introduction...*, s. 27.

⁵⁹ M. Houbink, *Kalam-e Mohammad...*

tego, który jest obiektem miłości, *ma šzugh*. Jest to powszechnie powtarzający się motyw, który Hafez, perski poeta suficki, wyraził tak:

Co stało się, gdy padł cień ukochanego na kochającego?
My potrzebowaliśmy jego, a on pragnął nas⁶⁰

Miłość, jak pisze De Bruijn, była prawdopodobnie najczęściej eksploatowanym symbolem relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem⁶¹.

Droga miłości jest taka, że nigdy
Zakochany w kochanym nie szuka dowodu⁶²

Człowiek przedstawiany jest w mistycznej poezji perskiej jako ten, który jest zakochany. Obiektem jego westchnień jest Stwórca, do którego droga jest daleka i pełna przeszkód.

Duchem dotarłem do nieba miłości,
Ciałem nadal dziś jestem jednak na tym świecie⁶³

Wielu sufich, od samego początku rozwoju tego nurtu, uważało, że miłość i relacja, jaką ona konstytuuje, jest jedyną drogą poznania i zbliżenia się do Boga⁶⁴. Relacja tego, który przez perskich poetów nazywany jest *aszegh*, zakochanym, oraz tego, który jest jego ukochanym, *ma šzugh* wyraża jedną z najważniejszych i najpiękniejszych w perskiej tradycji form ludzkiego doświadczenia.

Sorusz uważa, że „Mohammadowe ja (*nafs-e mohammad*) stało się jednym z ja Boga”⁶⁵. Taka jedność wyrażana również przez jeden z filarów islamu, jakim jest wiara w *tauhid*, jedność i jedyność Boga, zawiera się w często przytaczanym koranicznym wersecie „I gdziekolwiek się obrócić tam jest Oblicze Boga!”⁶⁶. Sorusz mówi tu o relacji człowieka z Bogiem, o jakiej od wieków mówią perscy mistycy i poeci. Pisze, że

poezja, tak jak objawienie, jest pewnym darem i talentem: poeta ma zdolność rozciągania przed ludźmi nowych horyzontów; poeta może pokazać ludziom świat z innej perspektywy⁶⁷.

⁶⁰ Hafez, *Diwan-e asza'r*, ghazal 206, <http://www.persopedia.com>.

⁶¹ J. T. P. De Bruijn, *Persian Sufi Poetry*, Curzon Press 1997, s. 51.

⁶² Sanai Ghaznawi, *Diwan-e aszar*, Ghazal 72, <http://www.persopedia.com>.

⁶³ Moulawi Dżalaloddin Rumi, *Diwan-e szams*, gazal 1185, <http://www.persopedia.com>.

⁶⁴ B. Abrahamov, *Divine Love in Islamic Mysticism*,..., s. 27.

⁶⁵ M. Houbink, *Kalam-e Mohammad*...

⁶⁶ Koran 2: 115, tłum. J. Bielawski.

⁶⁷ M. Houbink, *Kalam-e Mohammad*...

Podobną rolę filozof przypisuje prorokom. Pisze, że prorocy odczuwali miśję i „stawali się nowymi ludźmi, i jako tacy budowali nowy świat i nowych ludzi”⁶⁸. Prorok, jak pisze Sorusz, był świadomy swojego posłannictwa⁶⁹.

Inspiracja, której produktem jest Koran, zdaniem Sorusza, pochodziła z duszy Mohammada, *nafs-e Mohammad*, a jak dalej podkreśla „dusza każdego człowieka jest boska”⁷⁰. W islamie szczególnie mistyczne nurty zwracały szczególną uwagę na pierwotną ludzką naturę, która istnieje w każdym człowieku, *fitrę*. *Fitra* pochodzi od Boga i staje się niejako łącznikiem pomiędzy światem ziemskim i boskim⁷¹. Przekonanie, iż każdy człowiek nosi w sobie iskierkę boskości, w perskiej poezji było szeroko komentowane. To ta mała drobina boskiego pochodzenia tęskniła za boskim źródłem i motywowała człowieka do powrotu ku Bogu. Jak zaczyna się dzieło wielkiego perskiego mistyka Rumiego, nazywane bardzo często przez samych Irańczyków perskim Koranem:

Słuchaj, jak flet trzciny smutną
Baśń o tęsknocie opowiada.
Wyrwana z ziemi trzcina płacze
I płakać każe wszystkim ludziom.
Chce znaleźć pierś męką szarpaną,
By zwierzyć ból wielkiej tęsknoty.
Każdy, kto z miłym rozdzielony,
Czasu spotkania oczekuje⁷².

Do dziś wielu Irańczyków wierzy, że po urodzeniu dziecka przychodzi do niego anioł, który kładzie mu na ustach palec i nakazuje jego duszy milczeć na temat tego, co widziała, zanim Bóg wdmuchnął ją w ciało dziecka. Dusza pozostaje poza stworzeniem, jest wieczna, pochodzi od Boga, pamięta jego i świat wyższy, z którego pochodzi.

Przekonanie o istnieniu duchowego elementu uwięzionego w materii przypomina oczywiście idee neoplatonickie, ale szukać możemy tutaj również podobieństw do gnostycznych idei obecnych w tradycji irańskiej. Gnostyczne nurty rozwijały się intensywnie w Iranie przed islamem, a najlepszym przykładem może być chyba manicheizm. Mani, perski prorok urodzony w III w. n.e., nawiązując do najstarszych irańskich pojęć zbudował system, w którym połączył idee chrześcijaństwa, buddyzmu i zoroastryzmu. To on mówił o ciele jako o więzieniu duszy, a cel ludzkiego życia widział w wyzwoleniu się duszy, która była, jak pisze

⁶⁸ A. Sorusz, *Bast-e tadžrobe-je nabawi...*, s. 7.

⁶⁹ M. Houbink, *Kalam-e Mohammad...*

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Por. H. G. Coward, *The Perfectibility of Human Nature in Eastern and Western Thought*, Suny Press 2008.

⁷² Dżalal ad-din Rumi, *Masnawi ma'anawi*, Ks. I, w. 1–2, red. R. Nicholson, tłum. M. Składankowa.

Maria Składankowa, drobiną blasku odłączoną od bóstwa i uwięzioną w materii⁷³. Dyskusja, jaką prowadzą intelektualiści, pozostaje w zasadzie cały czas w obrębie zagadnień związanych z człowiekiem i jego relacji z Bogiem. Szabestari uważa, że Koran jest efektem wpływu, jaki na Proroku odcisnęło zbliżenie się do Boga. Taką relację opisuje, jako mistyczne doświadczenie. Pisze on, że „jeśli wpływ, jaki wywierają słowa na słuchającym będzie polegał na zwróceniu się ku Bogu i poszerzeniu horyzontu, te słowa są słowami Boga”⁷⁴.

To, czy słowa, które człowiek słyszy, uzna on za słowa pochodzące prosto od Boga, czy nie jest zatem sprawą niezwykle subiektywną. Wpływ ma na to osobiste doświadczenie jak twierdzi, „to, od kogo słyszy się te słowa nie jest ważne, tak jak nie jest ważne na drodze ilu pośredników”⁷⁵.

Dla Szabestariego role nadrzędną odgrywa tu fakt, czy słowa wstrząsają człowiekiem, wprawiają go w stan, który sufi nazywają stanem oszołomienia i niepewności, *hajrat*, oraz czy poszerzają jego widzenie. Jego zdaniem, jeśli słowa, jakie słyszy człowiek, właśnie taki wywierają na niego wpływ, dowodzi to, że pochodzą one od Boga. Tak określa on właśnie objawienie, którego efektem jest Koran. Jednak to, czy w księdze zawarte i spisane są słowa Boga, to sprawa całkowicie indywidualna. Słowa te wpłynęły na Proroka, poszerzyły jego horyzont, zmieniły perspektywę, dlatego dla niego mają źródło w Bogu, od niego pochodzą.

Sorusz z kolei zwraca uwagę na to, co się działo w duszy Mohammada, uznając Koran za owoc osobowości Mohammada i odwołując się do doświadczeń perskich mistyków opisywanych w poezji sufickiej. Osobowość człowieka, szczególnie w stanach mistycznych doświadczeń, poddawana jest licznym zmianom. Takie zmiany opisuje poezja Rumiego, która pełna jest opisów stanów sprzeczności, niepokoju i brutalnej zmiany. Sorusz rozumie je jako rodzaj naprzemiennej śmierci i zmartwychwstania, wzlotów i upadków, zatraceń i odrodzeń. Te stany upadków i wzlotów powodowane m.in. przez miłość, a raczej przez niepokoje rozstań i zjednoczeń są, zdaniem Sorusza, stałym i charakterystycznym elementem mistycznych doświadczeń, które musiały być również udziałem Proroka. Rumi dostrzega je i opisuje, bo jak pisze Sorusz „to, co się dzieje w naszym wnętrzu odbija się w tym, co mówimy”⁷⁶. Doświadczenie Mohammada, jakim było otrzymanie natchnienia i stworzenie Koranu, rozumie on w kontekście mistycznych doświadczeń, o jakich szeroko wspomina perska tradycja, ponieważ, zdaniem filozofa, musiały być one również udziałem Proroka.

Wiedza, którą Mohammad zdobywał na drodze objawienia i która była efektem inspiracji, tak jak w przypadku poety, poddawana była, jak pisze Sorusz, dalszemu procesowi transmisji, przekazywania już zgodnie z możliwościami i umie-

⁷³ M. Składankowa, *Life is a dream*, „Hemispheres” 1994, nr 9, s. 89–120.

⁷⁴ M. M. Szabestari, *Naghdi bar ghera 'at-e rasmi az din...*, s. 323–324.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 324.

⁷⁶ A. Sorusz, *Ghijamat-e eszgh* (Bunt miłości), przemówienie, <http://www.drSORUSH.com/Lectures-86.htm>.

jętnościami Proroka. W związku z tym widoczne w Koranie różnice w elokwencji i ekspresji przekazu oraz charakteryzujące niektóre części Koranu, jego surowość i szorstkość w zderzeniu z fragmentami łagodnymi i pełnymi miłosierdzia może być, zdaniem filozofa, odzwierciedleniem zmieniających się stanów, jakich doznawał Prorok⁷⁷. Sorusz podejrzewa, że Mohammad musiał, dając świadectwo zdobytej wiedzy, pozostawać na przemian w stanach *ghabzu* i *bastu* [zwarcia i rozszerzenia/ skurczu i rozkurczu serca lub duszy]⁷⁸. Powołuje się w tej kwestii również na Dżalaladdina Rumiego, który w jednym ze swoich wierszy wyraził pogląd, że Koran jest zwierciadłem stanów umysłu Proroka. Tekst świętej księgi zdradza, kiedy Mohammad był radosny, a kiedy ogarniał go nastrój znudzenia i smutku⁷⁹. Wszystko to, jak pisze filozof, odbiło się na tekście Koranu. W Księdze ujawniła się zatem osobowość Proroka.

Obj intelektualści zgadzają się co do tego, że to, co Allah przekazał Mohammadowi podczas objawienia, rozumianego jako doświadczenie zjednoczenia z Bogiem, to nie sam Koran, ale jego znaczenie, zawartość, jego idea. Wzór, który objawił się w umyśle czy sercu Mohammada, Prorok musiał przenieść do świata realnego, ponieważ jak pisze Sorusz „przewyższał zdolności pojmowania ludzi, a nawet pozostawał poza słowami”⁸⁰. Prorok otrzymał, jak wyraża to filozof, zawartość bez formy, *wahi bi surat*. Szabestari nazywa objawienie *eszare-je chafi*, czyli ukrytym znakiem⁸¹. Odwołuje się do przekonania, że „słowo Boga nie przejawia się w słowach i zdaniach, jest boskim znakiem”⁸². Uważa, że Bóg jest źródłem objawienia, rozumianego jako rodzaj znaku, który skierowany jest do Mohammada. Píše on, że „takie jest moje przeświadczenie, że wskazówka pochodzi od Boga, a słowa od Mohammada”⁸³.

Rolą Mohammada było stworzenie formy, nadanie kształtu idei. Zawartość tak widzianego Koranu może należeć do świata idei i wzorów, nazywanego w filozofii *alam-e mesal*. Taki świat zawierał, jak wierzono na długo zanim islam pojawił się na terenach perskiej kultury, wzory wszystkich materialnych elementów świata realnego. Jest to świat duchowy, stały i nieruchomy, stanowiący wzorzec i pierwowzór bytów. Takie podejście prowadzi nas do często powtarzanego w środowisku intelektualistów perskich przekonania, że to, co w islamie stałe, niezmiennie i wieczne, a zarazem boskie, to jego przesłanie, a nie zewnętrzna forma.

⁷⁷ Idem, *The Relationship between the Mathnawi and the Qur'an*, http://www.dr.soroush.com/English/By_DrSoroush/The%20Relationship%20between%20the%20Mathnawi%20and%20the%20Qur%27an%20.html.

⁷⁸ Są to naprzemienne, opozycyjne stany zwarcia serca lub duszy i ponownego jej otwarcia, rozprężenia i poszerzenia. Por. M. Zaborowska, *Evolution as Variability of Duration. An Analysis of the Concept of Qabz va Bast in Iranian Tradition*, „Hemispheres” 2008, nr 23.

⁷⁹ M. Houbink, *Kalam-e Mohammad...*

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ M. M. Szabestari, *Ghera'at-e nabawi az dżahan cze migujad?*, (Co mówi profetyczna interpretacja świata?), przemówienie wygłoszone w Hosejni-je erszad w Teheranie, 1 maja 2008 r.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ibidem*.

To przesłanie nazywane jest różnie. Mohammad Modżtahed Szabestari nazywa je *ghanun-e dżawdane-je ellahi*, czyli święte, wieczne prawo, jako pewien zestaw fundamentalnych wartości prowadzących człowieka ku, jak sam mówi, *saluk-e tauhidi*, drodze ku jedności przez to, co stanowi jedynie zmienne narzędzia dochodzenia do tej jedności⁸⁴. Mohsen Kadiwar, znany szyicki uczony, mówi o celach religii i pisze, że są one

poza czasem i miejscem, są stałe, niezmiennie. Jednak narzędzia i prawa, które są ich efektem, zmieniają się w różnych warunkach, w różnym czasie i miejscu⁸⁵.

Ujęcie Koranu, jakie prezentują perscy intelektualiści, implikuje konieczność jego alegorycznego i metaforycznego traktowania. Tego, co od wieków praktykowało wielu filozofów i sufich. Wiązało się to z przekonaniem, że Księga poza oczywistym, ogólnie dostępnym rozumieniem zawiera również znaczenie ukryte, *baten*. Ta ezoteryczna wiedza dostępna między innymi za pomocą *kaszfu*, mistycznego odkrycia, nie jest dostępna jednak dla wszystkich. W perskiej tradycji komentarz do Koranu sporządzali mistycy i filozofowie, tłumacząc to, co pozostawało dla wielu „za zasłoną”. Ich komentarze dawały często początek kolejnym komentarzom, z których wiele było dziełami poetyckimi. Ślady tych tradycji widać również w poglądach Sorusza, który mówi, że „we współczesnym świecie rozumiemy objawienie posługując się poetycką metaforą”⁸⁶. Poezję z kolei rozumie on jako „narzędzie poznania, którego efekty różnią się od efektów nauki i filozofii”⁸⁷.

Obaj intelektualiści opisują Koran jako efekt pewnego rodzaju doświadczenia i relacji, która przypomina mistyczne uniesienia z jednej strony, a z drugiej przywołuje na myśl *bejty* perskiej poezji sufickiej, w której poeci roztaczają obraz tęsknoty za ukochaną i pragnienia zjednoczenia. Sufickie wiersze pozostawiają wiele miejsca dla domysłów, a ich wieloznaczność pozwala na odczytywanie ich zarówno jako wierszy miłosnych, jak i strof będących wyrazem tęsknoty za Bogiem.

Abdolkarim Sorusz skupiając się na ludzkim doświadczeniu nie neguje boskiego wymiaru objawienia. Nie zaprzecza istnieniu relacji pomiędzy Bogiem a Prorokiem, nawet jeśli objawienie rozumie, jako ludzkie doświadczenie polegające na zbliżeniu pomiędzy Stwórcą a stworzeniem. Tradycyjne, teologiczne podejście do Koranu zastępuje on podejściem mistycznym. Tego z kolei od wieków uczyli się Persowie z poezji Moulany, Dżamiego, Baby Tahera, Sa’diego, Hafeza, Attara, Sanaiego i wielu innych. Jest to wśród Persów podejście tak powszechne, że nawet u bardziej konserwatywnego Modżtaheda Szabestariego przejawia się owa perska nuta poetyckiej wieloznaczności.

⁸⁴ M. M. Szabestari, *Andar bab-e edżtehad...*, s. 118.

⁸⁵ M. Kadiwar, *Osul-e sazegari-je eslam wa modernite* (Podstawy zgodności islamu i modernizmu), przemówienie wygłoszone na sympozjum *Dżame’ e wa modernite* (Społeczeństwo i modernizm), Uniwersytet Brukselski, 7 października 2004.

⁸⁶ M. Houbink, *Kalam-e Mohammad...*

⁸⁷ *Ibidem*.

Zarówno manicheizm przed nastaniem islamu, jak i sufizm wyrażający się w okresie muzułmańskim w perskiej poezji, stanowiły opozycję wobec tradycyjnych nurtów ortodoksyjnych, które religię traktowały jak ideologię władzy. Ich zwolennicy byli często prześladowani, a nurty te schodziły do podziemia i funkcjonowały w ukryciu. Idee, jakie wyrażały, były zagrożeniem dla obowiązującego systemu, ponieważ między innymi głosiły potrzebę interpretacji przekazów religijnych innych niż obowiązująca ideologia. Dlatego również z taką krytyką ze strony tradycyjnych ulemów spotkał się pogląd, że Koran jest raczej efektem religijnego doświadczenia Mohammada, niż słowem bożym przekazanym za jego pośrednictwem.

Widoczne w poglądach intelektualistów zwrócenie uwagi na ludzką naturę Mohammada i taki też wymiar Koranu odebrane zostało również jako cios wymierzony w polityczno-religijny establishment. Zamęt wzbudziły szczególnie publikacje i wywiady Abdolkarima Sorusza. Do dyskusji wywołanej jego słowami włączyli się przedstawiciele wielu rozmaitych grup – teologowie, politycy, ale i dziennikarze, a nawet ludzie kultury i sztuki. Sorusz nazwany został *kafer*, czyli niewiernym i apostatą, a jego poglądy uznano za zagrożenie nie tylko dla islamu, ale również dla samego państwa. Idee te uderzają bowiem w podstawy irańskiego systemu władzy, który oparty jest na tradycyjnej interpretacji islamu, zgodnie z którą boską naturę ma nie tylko Koran, ale również powszechnie obowiązujące w państwie prawo, *szari'at*. Podważanie nadprzyrodzonej natury Koranu prowadzi w bezpośredni sposób do podania w wątpliwość również boskości *szari'atu* oraz uznania go za produkt konkretnych warunków, zależnych od czasu i miejsca. To z kolei może prowadzić do kwestionowania wielu obowiązujących zasad muzułmańskiego prawa, także i tych, zgodnie z którymi kluczową pozycję w państwie zajmują szycy uczeni, stojący na straży boskiego ładu.