

PREFAȚĂ

Cartea de față este rezultatul unei munci asidue întreprinsă de autor în cadrul programului de studii doctorale al Facultății de Teologie Ortodoxă din Universitatea București, la disciplina Istoria și Filosofia Religiilor. Este vorba de teza finală de doctorat, în baza căreia autorul a dobândit titlul de Doctor în Teologie.

Subiectul ales de autor nu este unul dintre cele mai ușoare. Chiar dacă există, în literatura de specialitate, lucrări care îl abordează direct sau indirect, în esență domeniul asupra căruia se extinde rămâne încă un teren nedestelenit în profunzime. Lucrul este de așteptat, deoarece cunoașterea mistică dezvăluie mai degrabă limitele cunoașterii, decât cunoașterea *per se*, sau cunoașterea care își este sieși limită. Căci ce este mistica, dacă nu sondarea insondabilului, deșarta strădanie a copilului care încearcă să golească oceanul cu o scoică în groapa pe care a săpat-o pe plaja lui!

Lucrurile se complică dacă ne gândim la faptul că autorul abordează mistica într-o perspectivă interreligioasă comparativă, și anume creștină și islamică. Totuși, autorul a reușit să structureze un plan de cercetare coerent, să trateze nepărtinitor o temă de mare sensibilitate și să dezvăluie valențe care pot constitui temeuri de bază pentru un viitor dialog creștin-islamic.

Deși adeseori se afirmă că în plan mistic toate experiențele religioase se întâlnesc, la o analiză mai atentă se poate observa că fenomenul mistic este departe de a fi uniform, că el relevă o uluitoare complexitate, ale cărei nuanțe de înfinită subtilitate îi fac înțelegerea deosebit de dificilă. De aceea rămâne ceea ce se spune că trăirea mistică poate fi înțeleasă doar de cel care i-a parcurs drumul. Celorlalți le este dată doar abordarea de tip intelectual, teoretic, adeseori sterilă și nu lipsită de ambiguități. Prezentă de-a lungul istoriei spirituale a omenirii, experiența mistică înglobează așadar varietăți adeseori contradictorii. În arealul acestei experiențe se regăsesc atât Heraclit cât și Parmenide. Descendenții celui dintâi susțin că nu există o singură mistică, ci mai multe, mistica neavând o esență neschimbătoare, în timp ce parmendienii argumentează că schimbarea este doar o iluzie, deoarece ființa nu există doar; ea nu poate vreodată să nu existe. Aceste două tipare de înțelegere a realității ultime tranșează în mare parte nivelul de cunoaștere a fenomenului mistic cel puțin la nivel filosofic. Cunoașterea mistică nu deține un tipar cumulativ strict sau o revelație unitară. Ea are loc în mod intermitent, la intervale neregulate și parțial. De aceea cercetătorului îi este deosebit de

greu să construiască un tot unitar din aspectele, parțiale, vizibile, cea mai mare parte rămânând tainică, ascunsă. Așa numita *Philosophia perennis*, concepută de Aldous Huxley, este un exemplu în acest sens, conținutul ei fiind format din fragmente ce rețin înțelepciunea mistică așa cum s-a manifestat ea parțial în diverse părți ale lumii, fără însă a izbuti realizarea unei prezentări sistemice unitare. Diferențierile în planul experienței mistice au fost admirabil tranșate de R. C. Zaehener (*Mysticism Sacred and Profane. An Inquiry into Some Varieties of Praeternatural Experience*, at the Clarendon Press, Oxford, 1957), care, analizând variate tipuri de experiențe mistice, sublinia imposibilitatea unității lor de esență: “Am fost forțați să tragem concluzia că *Vedanta* non-dualistă extremă a lui Sankara și a adeptilor săi reprezintă ceva cu totul diferit de curentul principal al misticii creștine, dar și al misticii “ortodoxe” musulmane așa cum este formulată de Abu’ l-Qasim al-Junayad și Ghazali” (p. XVII-XVII).

Trebuie totuși să subliniem că în plan fenomenologic experiența mistică se face simțită pretutindeni. Prezența unei aspirații mistice universale la nivel de fenomen nu legitimează și identitatea de conținut. Că acest lucru este adevărat, o mai dovedesc și varietățile multiple ale experienței mistice. Richard Kirby sesiza nu mai puțin de 15 tipuri sau varietăți ale experienței mistice în secolul al XX-lea, fără a epuiza întreaga gamă a credințelor și ideilor religioase ale omenirii. (*The Mission of Mysticism*, SPCK, London, 1979, p. 26-42).

Autorul nostru nu urmează în cercetarea sa o abordare fenomenologică. El se circumscrie la contexte teologice definite ca revelații. Din această pricină, modul în care precizează cele două concepții mistice, creștină și islamică, îmbină, pe de o parte, datul relevat, și pe de altă parte lucrarea harului lui Dumnezeu în om. Căci în realitate experiența mistică reliefează conlucrarea maximă a harului lui Dumnezeu cu trăitorul mistic. Acest lucru este adevărat cel puțin în cazul religiilor monoteiste, chiar dacă nivelul de percepere noetică diferă de la o religie monoteistă la alta, plinătatea acestuia fiindu-i dată de coordonatele stricte ale revelației lui Dumnezeu, materializate în dogmele de credință ca elemente dătătoare de autenticitate.

Concepută în perspectivă istorico-doctrinară, cartea de față facilitează accesul la cunoașterea și înțelegerea dimensiunilor mistice a celor două mari religii, creștină și islamică, în procesul de căutare a unor identități proprii. Islamul s-a răspândit într-o lume deja încreștinată ale cărei tradiții doctrinare și bineînțeles mistice erau deja conturate. Gândirea patristică creștină era în plină floare, iar Biserica ținuse șase din cele șapte sinoade ecumenice, precizându-și cursul dezvoltării doctrinare a credinței. Noua religie nu putea să nu țină cont, în elaborarea propriilor doctrine, de ceea ce exista deja ca

realitate puternică în zonele geografice cucerite. Că lucrurile au evoluat astfel, ne arată Louis Gardet și M. M. Anawati, în lucrarea lor *Introduction dans la théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, (ed. a 2-a, Paris, 1970), în care prezintă dezvoltarea *kalam*-ului sau teologiei scolastice musulmane și nu numai. În dezvoltarea lui doctrinară islamul nu a suferit doar influențe creștine. Alături de acestea regăsim elemente indiene, cu precădere în planul viziunii mistice, și zoroastriene, în ceea ce privește eshatologia și imamatul šiit. În pofida acestor influențe, el va păstra totuși tradiția avraamitică preluată din tradiția vechitestamentară, acesta fiind contextul în care se va derula fenomenul mistic în islam.

Elaborarea comparativă a dimensiunii mistice în cele două religii își are utilitatea ei. Văzută ca “știință a relației nemijlocite dintre om și Dumnezeu, a unei comuniuni cât mai intime între sufletul creat și Creator” (M. Florian, *Misticism și credință*, p. 21-22), experiența mistică conturează certitudini în sfera credinței și a vieții religioase. De aceea, dincolo de caracterul ei tainic, de imposibilitatea articulării discursive a conținutului și intensității ei, această experiență facilitează jalonarea unei constanțe de viață necesare desăvârșirii, căci fără a fi privit ca o religie în sine, fenomenul mistic este totuși “un element vital al oricărei religii”, cum precizează autorul.

Deși calea mistică este deschisă tuturor, doar puțini privilegiați, dintre cei care s-au dăruit trup și suflet parcurgerii ei, au dobândit cununa izbânzii. Părintele Dan Sandu descrie câteva din biografiile acestor eroi ai spiritului. Ceea ce trebuie să reținem în acest context, este faptul că el s-a străduit să reliefeze nu numai acele trăsături care pot constitui puncte de convergență, ci și notele discordante, unele din ele furnizând temeuri de întrebare, iar altele de îmbogățire. Spiritul deschis, acribia științifică și mai presus de toate, acuratețea teologică ne determină să recomandăm cititorului această lucrare. Dar nu numai aceste lucruri dau valoare prezentei cărți. Se vorbește mereu, în cercuri din ce în ce mai largi, despre misiunea misticiei în lumea contemporană. Nemulțumit de limitele sale, omul caută alte orizonturi. Cu cât își lărgește mai mult orizontul spațiului celest, cu atât mai mare îi este dorința de a sonda abisurile infinite ale propriului spirit. În această sferă, mistica poate juca, dar și joacă, un rol determinant pentru viața personală, cât și pentru omenire (vezi, R. Kirby, *op. cit.*, p. 165-197 și 198-216). Cartea de față dezvăluie contexte doctrinare mistice care pot servi ca îndrumar pentru cei care doresc să se aplece asupra înțelegerii mistice, ferindu-i de capcane. Nu este vorba aici de un ghid practic, ci de creionarea acelor structuri de sensuri și semnificații care determină conținutul doctrinar în cele două tradiții religioase. Pornind de la înțelegerea experienței lor mistice, putem totodată să realizăm o mai bună înțelegere între aceste două mari religii ale lumii, după

cum notează unul din filosofii teologi ai lumii islamice, Sayyed Hossain Nasr:

„În această epocă a ecumenismului facil, când se spun atâtea lucruri de suprafață și atât de puțin efort este îndreptat spre adâncurile sălășluirii inimilor, tradiția isihastă din Ortodoxie oferă un foarte prețios canal prin care cea mai centrală și mai tainică tradiție a islamului poate fi înțeleasă mai bine. Iar această tradiție este mijlocul cel mai important de acces la ceea ce constituie inima tradiției creștinismului pentru musulmanii care vor să dobândească o înțelegere mai adâncă a spiritualității creștine”. (în D. Sandu, *op. cit.*, p. 323).

Reiterăm deci misiunea ecumenică a misticii, a căutării după unitate a omenirii, a bunei înțelegeri și conviețuiri pașnice prin cunoașterea tainică a tainicului Dumnezeu, creator, pronietor și desfășurător a toate. Spiritului și aspirațiilor ecumenice, autorul își aduce obolul trudei sale.

Prof. Dr. Remus Rus

CUPRINS

PREFAȚĂ

INTRODUCERE

CAPITOLUL I. MISTICĂ ȘI MISTICISM

MISTIC, MISTICĂ ȘI MISTICISM
ASCETISMUL ȘI MISTICA

CAPITOLUL II. APARIȚIA ISLAMULUI ȘI MESAJUL LUI MAHOMED - MISTIC ȘI LEADER RELIGIOS

O NOUĂ SECTĂ ÎN ISLAM: SUFISMUL

INVAZIA ARABĂ ÎN SPAȚIUL CREȘTIN

SUFISMUL CA NOȚIUNE ȘI FAPT ISTORIC

EVOLUȚIA ISTORICĂ A SUFISMULUI

SCIZIUNI ÎN ISLAM: O POSIBILĂ CAUZĂ A APARIȚIEI

SUFISMULUI

IDEALUL MISTIC – PUNCT DE ÎNTÂLNIRE A

DEOSEBIRILOR

FUNDAMENTELE CORANICE ALE SUFISMULUI

TEME ȘI ÎNVĂȚĂTURI ALE SUFIȘTILOR ÎN PRIMELE

PATRU SECOLE A.H.

SUFISMUL ȘI SHARI'A SAU MISTICA ELIBERATOARE ȘI

LEGEA CONSTRÂNGĂTOARE

INFLUENȚE ALE RELIGIEI LOCALE: CUCERITORII CUCERIȚI?

FORME ALE ASCETISMULUI PREMERGĂTOARE INVAZIEI ARABE ÎN
„LEAGĂNUL CREȘTINISMULUI”

INFLUENȚELE IUDAICE ÎN SUFISM

ELEMENTE CREȘTINE ÎN SUFISMUL PRIMAR

DE LA NIMIC SPRE ABSOLUT: PROGRESUL SPIRITUAL ÎN SUFISM

MISTICA INFUZATĂ SAU "STĂRILE" MISTICE

UNIREA CU UNUL?

STAREA OMULUI DESĂVÂRȘIT

GNOZA SI INTELESUL EI IN VIAȚA SUFITULUI

ANEANTIZARE ȘI SUBZISTENȚĂ ÎN SUFISM

INTOXICAREA CU DUMNEZEU ȘI SOBRIETATEA

DHIKR: TEHNICĂ ȘI METODĂ

DUMNEZEU PERSOANA ÎN RELAȚIE

DUMNEZEU UNUL; DUMNEZEU ÎNTREIT

FIINȚA LUI DUMNEZEU

NUMIRILE ȘI ATRIBUTELE DIVINE

SUPUNEREA CA IDEAL ÎN ISLAM

CONCEPTUL DE IUBIRE: ROLUL ȘI LOCUL EI ÎN VIAȚA

MISTICĂ. INIMA CA LOC ȘI STARE A IUBIRII MISTICE

IUBIREA MISTICĂ: O ABORDARE COMPARATIVĂ

CONCLUZII DIN PERSPECTIVĂ CREȘTINĂ ORTODOXĂ

DUMNEZEU ȘI LOCUL SĂU ÎN EXPERIENȚA MISTICĂ A CELOR

DOUĂ TRADIȚII

POSSIBILITATEA SFINȚENIEI ȘI PERCEPEREA EI

CONCEPȚIA DESPRE RUGĂCIUNEA NEÎNCETATĂ
VEDEREA LUI DUMNEZEU
ÎNDUMNEZEIREA SAU TRANSFIGURAREA MATERIEI ÎN
DUMNEZEU
REPERE SPRE STUDIUL COMPARATIV AL MISTICII

GLOSAR DE TERMENI ARABI
BIBLIOGRAFIE SUPLIMENTARĂ

INTRODUCERE

Prin structura ființei sale, omul încearcă să înțeleagă și să definească tot ceea ce îl înconjoară. Definiția înseamnă, la ultimă analiză, circumscriere, încadrare în noțiuni a ceea ce reprezintă, de fapt, realitatea sau fragmente ale acesteia. Însă realitatea, având un dublu caracter, văzut-nevăzut, perceperea ei se realizează sub același dublu aspect: prin mijloacele materiale supuse rațiunii și prin percepere suprasenzorială. Realitatea pe care ființa umană o caută cu adevărat se reduce la o singură noțiune: adevărul.

Capacitatea de asimilare și stocare a elementelor adevărului de către creatură nu poate oferi plinătatea adevărului și fericirea deplină, singurele, de altfel, care ar satisface în mod deplin dorința și aspirația spre infinit a omului.

În abordarea ei spirituală, tensiunea omului spre Absolut, neliniștită în nesfârșirea ei, înseamnă că numai Absolutul este sfârșitul și împlinirea călătoriei mundane a omului; numai comuniunea poate fi acceptată ca punct terminus.

În cazul creștinismului, cea mai simplă definiție a Adevărului, în starea de maximă inspirație a minții umane se găsește în Noul Testament: "Dumnezeu este iubire" (*I Ioan IV,8*). În nici una dintre celelalte religii sau experiențele religioase ale omenirii Realitatea supremă nu a fost mai exhaustiv, mai deplin și în același timp mai concis exprimată. Această definiție nu are valabilitate temporară, până la apariția unei noi definiții, cum se întâmplă cu axiomele științifice sau filosofice, ci are valoare definitivă chiar dincolo de timp și spațiu.

În înțeles creștin, Dumnezeu se oferă pe Sine în bunătate și iubire spre comuniune, așa încât El devine sensul existenței

omului și singurul adevăr cu valoare absolută al vieții lui. El îndumnezeiește pe om, îl susține în a ajunge la "asemănare" prin har și prin prezență personală. Aceasta în deplină libertate prin cuvânt, în har, astfel încât să dea omului posibilitatea de a răspunde, tot prin cuvânt, în har. Acesta este tărâmul credinței. De aceea, "vederea lui Dumnezeu" în comuniune, în sens autentic, nu poate avea loc decât în contextul credinței și, implicit, al harului.

Dragostea fără limite a lui Dumnezeu a determinat ca, deopotrivă, creștini, evrei și musulmani să încerce să răspundă și să-și îndrepte sufletul spre Iubitorul care, odată găsit, devine sensul existenței perene și eterne.

În tot acest demers se naște dilema: poate rațiunea și voința umană ajunge la unirea cu Dumnezeu? Poate creația ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu prin concepte analogice și la experierea unei fericiri superioare acestei capacități de înțelegere?

Rațiunea nu poate răspunde; teologia nici nu încearcă un răspuns discursiv. De-a lungul istoriei omenirii mulți filosofi au dat frâu liber imaginației și au vorbit despre contemplarea și posesia imediată a Absolutului, despre o ființă umană pentru care totul este posibil, fizic sau metafizic, despre sufletul uman ca o emanație din ființa lui Dumnezeu și altele. Variatele răspunsuri au rămas sub imperiul timpului căci, având caracter relativ, au intrat curând în desuetudine. Dincolo de exercițiile filosofice se află însă cunoașterea lui Dumnezeu ca experiență tainică.

Experiența mistică este în general greșit definită ca unirea spirituală a ființei umane cu o ființă supranaturală. Termenul "unire" este restrictiv și circumscris el însuși unor culturi specifice. De aceea, "unirea mistică" dintr-o anumită cultură și religie nu poate fi recunoscută ca atare într-o altă cultură și religie. Spre exemplificare, pentru unii creștini și musulmani nomazi din Sudan, "contactul" cu ființa supremă e resimțită ca o

"invadare" a sufletului misticului de către divinitate, care pătrunde până în cele mai mici componente trupul și sufletul acestuia, anihilându-i, într-un fel, personalitatea. În alte culturi, cum ar fi cea a indienilor Yaruro din Columbia, această "invadare" este precedată de zborul sau ieșirea sufletului misticului; de fapt, misticul devine o divinitate întrupată care călătorește în alte sfere. În alte cazuri, indivizii au mai multe suflete și unul dintre acestea iese, pentru a face loc spiritului suprem să intre. Membrii comunității Voodoo din Haiti își „pierd” unul dintre sufletele personale, atât timp cât se află în posesia divinității. Printre membrii tribului Kwakiutl¹, contactul cu lumea suprasensibilă ia forma unei migrații a sufletului care părăsește trupul și călătorește în regiunile locuite de zei sau demoni. În sfârșit, unirea poate fi realizată prin percepția print-un organ extern, ca în cazul viziunilor, a deslușirii unor sunete misterioase, sau chiar prin simțurile obișnuite, în stare conștientă, sau în vis. În consecință, deși toate reprezintă “experiențele mistice”, nici unul dintre exemple nu conduce la ideea de unire liberă, dorită, a două entități spirituale, cu păstrarea individualităților proprii.²

Conceptul de mistică este mult îmbogățit și elaborat în sistemele religioase extrem orientale, dar ocupă un loc de seamă și în gândirea și viața religioasă creștină, musulmană și iudaică fiind consecvent studiat în perioada recentă. Aceste sisteme mistice s-au dezvoltat mai mult sau mai puțin independent, reprezentând o culme a trăirii religioase, jalonată de contextul

¹ Grup indo-american care trăiește pe coastele Columbiei britanice, ocupându-se cu pescuitul și comerțul. Sunt foarte vestiți pentru măiestria lucrărilor în lemn: măști, totemi, canoe de vânătoare, vase, cutii decorative etc., dar și pentru ritualurile și ceremoniile religioase foarte elaborate; Cf. *Dictionary of Beliefs and Religions*, edited by Rosemary Goring, Wordsworth Reference, London, 1992, p. 291.

² Evan Fales, *Scientific Explanations of Mystical Experiences*. Part I: *The Case of St. Teresa*, în "Religious Studies", vol. 32, nr. 2, Cambridge University Press, 1996, p. 144-145.

doctrinar specific. Ajungem astfel la o a doua dilemă: în ce măsură determină structura doctrinară religioasă experiența mistică?

Steven T. Katz consideră, de pildă, că nu există experiență mistică nemijlocită: “un mistic hindus experiază pe X pe care îl descrie apoi într-un limbaj cunoscut numai lui și în simbolurile hinduismului; el are, deci, o experiență mistică hinduistă, adică nu este o experiență nemijlocită a lui X însuși, ci o experiență hindusă pre-formată a lui Brahman”.³ După cum vom vedea, experiența mistică jalonată de doctrină este specifică și tradiției creștine ortodoxe. Există totuși, un tipar cadru sau o metodologie a experienței mistice?

Este greu de stabilit un "punct de plecare" și o "metodă" în procesul mistic, tocmai pentru că nu orice experiență religioasă este o experiență mistică, în sensul în care aceasta reprezintă un progres spiritual personal ce țintește la dobândirea unei cunoașteri experiențiale superioare despre transcendent. Orice condiție de stabilire a autenticității comunicării cu Absolutul rămâne, de aceea, expusă subiectivității, prin însuși faptul că este rodul unei elaborări realizate de om, cu ajutorul mijloacelor cognitive limitate.

Există totuși, foarte multe experiențe transcedentale de tip filosofic, cu explicații de ordin gnostic, esoteric sau chiar harismatic, aproape invariabil catalogate drept experiențe mistice. O foarte sumară privire asupra sferei de interes a teologilor, sociologilor și chiar a cititorilor în prezent ne poate reliefa interesul aproape nejustificat pentru manifestările mistice, indiferent cum ar fi tratate: științific, teologic, psihologic sau simplu social. Există o literatură abundentă în acest domeniu, nu întotdeauna de cea mai relevantă calitate. Mai mult, abordarea acestei chestiuni în ultimele decenii a dus și la perceperea și interpretarea radical diferită a aceluiași fenomen

³ Steven T. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis*, Sheldon Press, London, 1978, p. 26.

sau lucrări în domeniu, dintr-o perspectiva nouă, contemporană.⁴ În meedidul teologic singura formă de mistică acceptată ca autentică se bazează pe învățătura despre "unirea cu Hristos",⁵ înțelegând prin aceasta implicat unirea, prin El, cu Dumnezeu Treime. O anumită formă de "unire" este promovată și de filosofile religioase extrem orientale. Nu se poate pune semnul egalității între ele, pentru simplul fapt că se nu există aceeași învățătură despre persoană. Redăm, pentru comparație, câteva exemple: maestrul zen Sokei-an Sasaki explica astfel trăirea sa mistică: "Într-o zi mi-am deșertat mintea de toate conceptele. Am eliminat orice dorință. Am înlăturat toate cuvintele cu care credeam că pot să fac meditație. M-am simțit puțin ciudat, ca și cum aș fi fost introdus în ceva sau ca și cum aș fi atins o putere necunoscută[...] și...zztt! Am intrat! Limitările trupului fizic au dispărut. Firesc, aveam pielea, dar simțeam că stăteam în centrul cosmosului. Am vorbit, dar cuvintele nu aveau sens. Am văzut oameni venind spre mine, dar toți erau același om. Toți eram eu! Nu cunoscusem niciodată această lume. Crezusem că am fost creat, dar acum a trebuit să-mi schimb părerea: nu am fost niciodată creat; eram cosmosul;

⁴ Un exemplu poate fi cel al Sfintei Tereza, cea mai vestită reprezentantă a misticii occidentale medievale, a cărei mistică este astăzi tratată de unii cercetători ca fiind rodul și efectul ostracizării ei sociale, plasării ei pe o poziție secundară în societate față de ierarhia și importanța dată indivizilor de sex masculin; potrivit acestei explicații, trăirile ei mistice ar fi fost o construcție programată atent, determinată de condiția socială pe care a vrut să o depășească printr-o manifestare neobișnuită: deși întrunea toate premisele pentru a fi ignorată (era femeie, era necăsătorită și era convertită de la iudaism), prin experiențele ei mistice și-a depășit propria condiție socială, intrând în atenția tuturor; Evans Fales, *op. cit.*, p. 153.

⁵ "Mistica creștină diferă de orice altă experiență mistică prin faptul că este centrată pe *Persoana* lui Hristos. Dacă în celelalte forme mistice sau pseudo-mistice scopul este unirea voii individului cu voia lui Dumnezeu, pentru creștinul mistic scopul este esențialmente comuniunea cu *Persoana* lui Hristos" J.G. Bennett, *Christian Mysticism and Subud*, London, 1961, p. 11.

nu există nici un individ cu numele Sasaki”.⁶ Este evident că în cazul de față nu este vorba despre “unire”, ci dispariție, aneantizare a subiectului mistic. Similar cu acesta, Meister Eckhart, suspectat adeseori de panteism, afirmă: “Dacă vreau să-l cunosc pe Dumnezeu direct, trebuie să devin complet El și El eu: astfel încât acest El și acest eu devin și sunt un singur ‘eu’.”⁷ Iată și experiența unei studente a cărei stare mistică a fost indusă prin hipnoză: “Sunt lichefiată, sunt atât de subțire, încât acopăr totul. De fapt, într-un fel, am intrat în toate, pentru că sunt rarefiată și pot auzi tot ce vibrează, pot gusta orice lucru, cum ar fi lemnul sau covorul, dușumeaua sau scaunele. Nu mai văd, adică totul este diferit colorat, dar atât de mare, încât de-abia poți să vezi; totul este confuz dar mă topesc în toate[...] Nu mi se mai răspunde!... Sunt totul! Continui..., nu mai sunt un lucru, sunt totul și atât. Nu este nimeni dincolo, nimeni care să-mi spună: “Hei, Totul, trebuie să faci asta!”⁸

Cu toate că pretinse asemănări de experiență sau efecte ale acesteia sunt invocate de unii specialiști ca fiind comune în toate tipurile de mistică, în lucrarea de față ne vom limita în a aborda problema "unirii mistice" din perspectiva doctrinară creștină și musulmană⁹.

⁶ Watts A.W. *The Way of Zen*, New York, Vintage Books, 1957, p. 121, în *Psychology and Life*, Ninth Edition, Scott, Foresman and Company, Glenview, Illinois, 1975, p. 279.

⁷ Meister Eckhart, *Mystische Schriften*, Berlin, 1903, p. 122, apud Steven T. Katz (ed.), *op. cit.*, p. 41.

⁸ Philip G. Zimbardo et al., *Liberating behavior from time-bound control: Expanding the present through hypnosis*, în “Journal of Applied Social Psychology”, 4/1971, p. 305.

⁹ Viața mistică trăită și dezvoltată pe baza unor norme de credință referitoare la subiectul cunoașterii, Dumnezeu, și îndrituirea omului de a-L experia îl face pe acesta din urmă să aibă experiențele mistice în contextul doctrinar specific. Lipsa acestui context ar însemna o egalitate declarată între extazul provocat prin mijloace artificiale, curente și sistemele mistico-extatice extrem-orientale, experiențele unitive de tip șamanic, quietism și fenomene de mistică creștină neautentice.

Experiența misticului depinde în mod deosebit de ceea ce el acceptă *a priori* ca Adevăr Revelat.¹⁰ Aici apar însă diferențele și interiorul tradiției creștine: misticul creștin occidental va căuta vederea lui Hristos pe cruce, dar nu ca icoană a unei realități transcendente, ci agonizând și suferind, dincolo de cuvinte,¹¹ isihastul răsăritean va vedea un Hristos înviat, în lumina taborică. Spre deosebire de aceștia un musulman se va simți transportat la Mecca, unde-l va întâlni pe Profetul lui Dumnezeu în rugăciune și împlinirea actelor ritualice. Așadar, la nivelul trăirii mistice, precizările doctrinare, ce par inoportune în explicarea experiențelor ca atare și sunt aparent identice în fiecare tradiție, poartă în ele greutatea finalității actului mistic. Prin aceasta înțelegem că trăirea mistică din variatele credințe poate să urmărească: eliberarea din lanțul suferinței și al iluziei, trăirea stării inefabile de fericire, satisfacția personală, dispariția, realizarea unei legături de iubire cu transcendentul, unificarea, aneantizarea, sau pur și simplu încercarea de evadare dintr-o realitate pe care nu o acceptăm. De aceea nu se poate vorbi despre o mistică în general, așa cum sugerează unii specialiști¹², ci despre experiențe mistice în hinduism, creștinism, islam, iudaism, budism și altele. Chiar în interiorul unei tradiții, ea poate lua forme diferite: în hinduism există o mistică monistă și alta panteistă, dar și tendințe teiste. Creștinismul a cunoscut mistica absorbției dar și a non-absorbției, în vreme ce în islam experiențele variază de la monism până la panteism.

Oricum ar fi numit, obiectul cunoașterii mistice din orice tradiție religioasă este Dumnezeu, iar calea spre Acesta este

¹⁰ J.G. Bennett, *op. cit.*, p. 23.

¹¹ De aici și “rănirea inimii [misticului] cu dragostea lui Hristos” și improprierea semnelor crucificării; Evelyn Underhill, *Mysticism*, London, 1912, pp. 220 și 223; o expunere științifică a experienței stigmatelor, la Aimé Michel, *Metanoia. Fenomene fizice ale misticismului*, traducere de Radu I. Petrescu, Nemira, 1994, pp. 132-167.

¹² Steven T. Katz, *op. cit.*, p. 27.

deschisă. În căutarea Lui mai apare o altă dificultate: cea a limbajului folosit. Limbajul uman este aproape în totalitate inadecvat pentru a exprima realitatea divină, fapt care uneori a dus la înțelegerea eronată a existenței lui Dumnezeu și capacității omului de a-L cunoaște.

După cum se știe, în tradiția creștină ortodoxă adevărata căutare a misticului nu poate și nu trebuie să presupună doar o experiență beatifică, o gnoză pur intelectualistă a lui Dumnezeu sau trăirea unor fenomene supranaturale. Misticul nu caută de dragul misticii, ci actul lui este existențial, transformator și mântuitor: “Și aceasta este viața veșnică aceasta este: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis” (*Ioan 17,3*); “Și voi veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi” (*Ioan 8,32*).

MISTICĂ ȘI MISTICISM *MISTIC, MISTICĂ ȘI MISTICISM*

Etimologia noțiunii “religie” (*religo, are* = a lega) a dus la definiția „religia este legătura omului cu absolutul”¹³. Această legătură se vrea experimentată și exprimată într-un dialog direct pe care omul, ființa dornică de infinit, îl dorește cu divinitatea fără intermediari. O tratare adecvată a subiectului reclamă, de aceea, precizarea termenilor cu care se operează, în special datorită lipsei de claritate în ceea ce privește diferențele incumbate de formele *mistică* și *misticism*, tratați prea deseori ca sinonimi. Într-un mai vechi studiu aparținând lui Mircea Florian¹⁴, deosebirea de sensuri este evidentă atât în limba germană cât și română: **Mystik** și **Mysticismus**, respectiv *mistică* și *misticism*. Limbile engleză și franceză folosesc același termen, **mysticism**, respectiv **mysticisme**, pentru a reda două realități diferite. Noțiunile “*mistic*”, “*mistică*”, “*misticism*” au origine greacă, și constituie o familie de cuvinte formate din rădăcina “*mi*” care sugerează ceva “închis”, “ascuns”. Misticul era cel care era inițiat în cunoașterea esoterică a lucrurilor ce țin de lumea non-experimentală a transcendenței și despre care trebuie să se păstreze o anumită tăcere sau secret. Deci, “mistic” în sens larg poate fi aplicat la tot ceea ce este ascuns, secret, necunoscut, care are relevanță numai pentru cei inițiați. Filosofii au preluat noțiunea din mediul religios și au aplicat-o în elaborările lor privitoare la doctrinele speculative despre transcendență. Printr-un proces asemănător, el a fost adoptat în terminologia Bisericii Creștine primare care, pentru început, a fost văzută chiar de

¹³ Louis Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparées*, Paris, Librairies philosophique J. Vrin, Paris, 1972 p. 188

¹⁴ Mircea Florian, *Misticism și credință*, Editura Minerva, București, 1993, pp. 21 sq.; cf. Ray C. Petry, *Late Medieval Mysticism*, The Westminster Press, Philadelphia, (f.a.), p. 17-22 passim.

slujitorii ei ca un organism sau o adunare a celor inițiați.¹⁵ Mai târziu, noțiunea a căpătat sensul de “închidere” sau “ascundere” a unor anumite persoane față de influențele lumii exterioare și retragerea în sine însuși pentru a obține iluminarea divină.

“Misticismul”, în concepția autorului menționat, ar constitui numai speculația teozofică, cercetarea spiritistă, în general ocultismul, fenomene pe care, în acord, filosoful catolic Joseph Zahn le consideră drept o falsă mistică, mai ales pentru tendința lor puternic panteistă.¹⁶ În “misticism” pot fi cuprinse ocultismul, magia, teozofia și spiritismul, totuși trebuie respectată deosebirea dintre experiența mistică și învățătura sau teoria teologică metafizică (indică) a unirii sufletului cu realitatea absolută. În acest înțeles, originea misticismului stă în trăiri mistice reale, dar care au degenerat ca urmare a unor influențe externe ori a propriei imaginații a misticului. Astfel de manifestări trebuiesc plasate în spațiul morbidului pentru că reprezintă distorsiuni determinate de imagini cu caracter variat: erotic, conexiuni lingvistice și false corespondențe de trăiri sentimentale, surescitarea unor simțuri biologice, în special mirosul sau alimentarea propriei mândrii și satisfacții.¹⁷

Pentru evitarea unor înțelegeri eronate, abundant prezente în acest gen de literatură, mai ales în ultimii ani, mulți autori, preponderent teologi, preferă termeni sau construcții ca: mistică, teologia mistică, viață mistică sau experiență mistică. Mistica

¹⁵ Vezi Alexandre Schmemmann, *Euharistia - Taina Impărăției*, traducere Pr. Boris Răduleanu, Anastasia, București, f.a., pp. 17-30. ”Misterele” din religiile de misterii nu aveau nimic de a face cu mistica, ci erau niște drame magice de regenerare, supuse unor obligații ceremoniale și care produceau uneori stări de extaz artificial, prin folosirea dansului, muzicii și a parfumurilor; Cf. Erwin Rodhe, *Psyche: Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, vol. II, Friburg, 1898, p. 26, apud Evelin Underhill, *The Mystic Way: A Psychological Study in Christian Origins*, London-Toronto, 1913, p. 40.

¹⁶ J. Zahn, *Einführung in die Christliche Mystik*, ed. IV-V, 1922, p. 17, apud M. Florian, *op. cit.*, p. 21-22

¹⁷ William Ralph Inge, *Christian Mysticism*, Methuen and Co., London, 1899, p. 344.

este experiența sau “știința relației nemijlocite dintre om și Dumnezeu, a unei comuniuni cât mai intime între sufletul creat și Creator.”¹⁸ Ea presupune două note distincte, ce se pot rezuma la ceea ce am putea denumi certitudinea superioară a experienței și pretenția de absolut, de necondiționat a subiectului mistic. Considerată sub aceste două aspecte, mistica devine o necesitate indispensabilă lui “*homo religiosus*”.

Realitatea mistică apare învăluită în mister, în taină. Experiența misticului este uneori voită alteori nu, inexprimabilă, deoarece ea nu poate tolera predicătele limbajului obișnuit sau le admite cu numeroase rezerve: “Experiența mistică, *în timpul* experienței, nu poate fi conceptualizată și, de aceea, este inexprimabilă. Așa *trebuie* să fie. Nu poți avea un concept a ceva în unitatea nediferențiată, pentru că nu există elemente separate care să fie conceptualizate. Conceptele sunt posibile numai acolo unde există multiplicitate sau cel puțin dualitate[...] Însă după aceea, când experiența este rememorată, chestiunea se schimbă. Pentru că suntem în conștiința intelectual-senzorială obișnuită... De vreme ce avem conceptele, putem folosi cuvinte. Putem *vorbi* despre experiență ca fiind “nediferențiată”, “unitate”, “mistică”, “goală” și așa mai departe”.¹⁹ Misticul trebuie să-și exprime experiențele într-un mod extrem de precaut, pe de o parte pentru a reuși să le pună în termeni adecvați, iar pe de alta pentru a nu fi răstălmăcit sau greșit înțeles.²⁰

Din rațiuni didactice, respectiv “înțelegerea” pe cât ne este cu putință a experienței mistice, pot fi acceptate ca valabile patru

¹⁸ J. Zahn, *Einführung in die Christliche Mystik*, ed. IV-V, 1922, p. 17, apud M. Florian, *op. cit.*, p. 21-22

¹⁹ Stace W.T., *Mysticism and Philosophy*, p. 297, apud Steven T. Katz, *op. cit.*, p. 152.

²⁰ Modelul acestui mod de exprimare este adeseori găsit în Sf. Pavel: “Cunosc un om în Hristos care acum paisprezece ani - de a fost în trup, nu știu, dacă a fost în afară de trup nu știu, Dumnezeu știe - omul acesta a fost răpit până la al treilea cer” (*II Corinteni XII,2*).

constante, propuse într-un studiu recent: 1. Misticul este în legătură cu un “obiect” care este invizibil, intangibil și inaccesibil, dincolo de contactul simțual; 2. Acest “obiect” este inepuizabil, nesfârșit și incomprehensibil în cel mai pur sens și, de aceea, este inexprimabil, mai presus de orice descriere; 3. Contactul este intuitiv neintermediat și direct, chiar dacă a fost prezentat de o persoană sau o carte; 4. Există o afinitate internă între “obiect” și persoană, o atracție și fascinație care poate conduce la interpretare și comuniune reciprocă.²¹ Experiența mistică nu poate fi, însă “verificată” și, de aceea, nici o afirmație nu reprezintă afirmația finală despre natura adevărului, din perspectivă religioasă

e două căi: pe cale orgiacă - prin intoxicare cu materii narcotice, farmaco-dinamice sau alcoolice.²² Aceleași rezultate pot fi obținute prin dansuri sau mișcări violente, strigăte, fie printr-o muzică puternică sau incitantă, fie una monotonă, și insistentă, exasperantă. Al doilea gen de transă se poate obține pe cale ascetică printr-un regim de viață privațional, prin posturi prelungite, mortificări sau diverse alte forme de suferință liber acceptată.

²¹ C.P.M. Jones, *Mysticism, Human and Divine*, în volumul colectiv *The Study of Spirituality*, edited by Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, Edward Yarnold SJ, SPCK, London, 1986, pp. 19-20.

²² Un astfel de experiment este expus de Philip G. Zimbardo: “Un număr de 40 de studenți au fost pregătiți pentru un experiment mistic cu droguri, după ce, mai întâi au avut câteva întâlniri cu caracter de “îndoctrinare”, despre potențialul religios. Jumătate dintre ei au primit 30.000 miligrame de psilocibiu, înainte de Vinerea Mare. Slujba care a urmat consta din rugăciuni, cântece, muzică și meditație personală. Celorlalți li s-a administrat doar un acid nicotinic, pentru autosugestionare, care produce numai senzația de căldură și furnicăre. Aceasta pentru a verifica dacă drogul are efect psihedelic, cu interpretare religioasă. În chestionarele completate de studenți imediat după experiență, cei care au luat psilocibiu au expus trăirea unor stări mistice și transcendente semnificative față de cei sugestionați. Aceste diferențe s-au menținut și în interviul luat acestora după 6 luni.” *Psychology and Life*, Ninth Edition, Scott, Foresman and Company, Glenview, Illinois, 1978, p. 297.

Fenomenul mistic în sine este deosebit de complex. De-a lungul timpului, dar mai cu seamă în ultimele decenii, când posibilitățile științifice de introspecție, psihaliza și psihologia adâncurilor au ajuns la performanțe uimitoare în ce privește cunoașterea psihicului uman și, ca o consecință, manifestările mistice au început să fie privite dintr-o altă perspectivă, au fost delimitate anumite elemente constitutive acestui fenomen. Fiind vorba despre o experiență personală, individuală prin excelență, este foarte greu să se facă o demarcație clară între aceste caracteristici.

Mai întâi, experiența mistică sau transa propriu-zisă²³ presupune o *pasivitate* a subiectului. Pentru cel ce ajunge în această stare, natura înconjurătoare devine fie transcendentă fie inexistentă; facultățile mentale și fizice sunt aproape anihilate și încredințate Ființei superioare, ceea ce produce o discontinuitate în activitatea lor; “Misticul vede, pentru un moment, natura cu ochii lui Dumnezeu[...] Aparența și formele exterioare sunt dizolvate[...] În acel moment totul este frumusețe; cunoașterea acestui lucru înseamnă iubire și iubirea datorie. Ce reprezintă această afirmație numai misticii știu; dar chiar și lor le este greu să explice”.²⁴ Realitatea aceasta este înțeleasă în funcție de tradiția religioasă a misticului, ca fiind Dumnezeu, Tao, Nirvana, sfințenia, nimicul, iluzia, iluminarea etc. Experiența directă înlătură necesitatea raționamentului, a premiselor și concluziilor și misticii expun trăiri personale care se manifestă diferit, în aneantizare, cufundare, dispariție, înălțare sau transformare.²⁵ De menționat este faptul că această stare este

²³ Nu trebuie să se confunde transa mistică sau experiența mistică imediată, despre care este vorba aici, cu mistica în sens de proces îndelungat, stare care se prelungește de-a lungul întregii vieți și care este, cum vom vedea, foarte dinamică.

²⁴ Evelyn Underhill, *Mysticism*, London, 1912, p. 217; în românește *Mistica*, traducere de Laura Pavel, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1995.

²⁵ Denise Lardner and John Tully Carmody, *Mysticism: Holyness East and West*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 10-13.

diferită de mistica magică, în care subiectul caută conștient să folosească Absolutul, să îl “manipuleze” în diferite scopuri.

Experiența mistică este *totală* sau *deplină*, în sensul că totul intră într-o armonie imposibil de realizat pe o altă cale; tensiunile dispar, contradicțiile intră în rezonanță și, la nivelul conștiinței, se realizează *coincidentia oppositorum*.

În al treilea rând, mistica presupune cu necesitate *cunoașterea prin experiență* a realității extramundane, nu pe cale discursivă ori filosofică, ci intuitivă. În tradițiile extrem-orientale misticul este “cel ce cunoaște” și această cunoaștere intuitivă nu are nimic de a face cu rațiunea; în buddhism cunoașterea abstractă anihilată este înlocuită cu cea simplă, imediată, până la identificare cu obiectul cunoașterii. Experiența creștină oferă cunoașterea prin relație interpersonală, în starea de har.

Experiența mistică implică, frecvent dar nu obligatoriu, *momente de forță* excepțională, care se manifestă prin extaz, răpire, luminozitate, dans, revelație etc.²⁶ Acestea sunt efecte nu scopuri ale misticului; mai mult chiar, mulți dintre ei încearcă să ascundă astfel de manifestări pentru a nu friza ordinea naturală și a evita incitarea la curiozitate, neobișnuitul, senzaționalul.

În sfârșit, când este autentică, experiența mistică se transformă în *stare*, nu de extaz, ci de pace, liniște, în care subiectul pare să intre în armonie cu tot ceea ce îl înconjoară.²⁷ Această stare depășește timpul, astfel încât nu mai există ieri, azi, trecut sau viitor. Funcție de tradiția specifică, ea este numită **mokșa** (eliberare), **mukti** (emancipare), **nirvana** (stingere), **kaivaliam** (separare) în tradițiile orientale, **fana al fana** (disparație) în islam și **apatia** sau moarte față de păcat și lume în creștinism. Unii sufiți, cum vom vedea, au mers atât de departe

²⁶ Câteva exemple la Aimé Michel, *op.cit.*, pp. 169-220.

²⁷ Philip G. Zimbardo, *op. cit.*, p. 278.

încât au descris-o ca pe o identificare cu Dumnezeu (al-Hallaj, Abu-Yazid, Ibn al-‘Arabi).²⁸

Având în vedere mediul creat de universul mistic, putem fi de acord cu recepționarea a două forme tipice de experiențe mistice adevărate: o mistică naturală, spre sursa ontologică a sinelui (caracteristică religiilor extrem orientale) și o mistică supranaturală, îndreptată spre profunzimile lui Dumnezeu (specific creștină). Acestea două se interferează în mod inevitabil dacă omul, în căutarea lui Dumnezeu, pune sau nu accentul pe o tehnică spirituală. Despre o tehnică ce duce infailibil spre starea finală nu se poate vorbi în creștinism, unde punctul principal este subiectul demersului mistic și nu autorealizarea propriei persoane.²⁹

Mistica, în înțeles general înseamnă realizarea indistinției și infinitului. Ea postulează că nu există decât unitatea iar pluralitatea este o iluzie ce străbate cu acrivie mai multe trepte de la unu la unu: unu în multiplu, multiplu în unul, unul contra multiplului pe care îl absoarbe.³⁰ Ea se delimitează în două direcții: *impersonalitatea* sau pierderea eului în neființă sau într-o ființă supremă și atotcuprinzătoare și *personalitatea*, sau distincția între subiectul cunoscător și obiectul cunoașterii, ireductibilă și necesară faptului mistic. Aceasta din urmă este caracteristica religiilor superioare și e dovada că mistica nu poate fi realizată în orice climat. Impersonalitatea este specifică formelor vechi de misticism: șamanic, indian, grec și altele.

Trăirea creștină îmbină teologia mistică cu cea dogmatică, pentru că mistica este punerea în practică a dogmelor și experienței Bisericii. La Părinții Bisericii termenul “mistică” semnifică ceva ce este în legătură cu tainele credinței și ale

²⁸ Pentru o expunere exhaustivă, Jesus Lopez-Gay, *Mystique. Le phénomène mystique*, în *Dictionnaire de Spiritualité*, Vol. X, Beauchesne, Paris, 1980, col. 1896-1900.

²⁹ Louis Gardet, *op. cit.*, p. 198-199

³⁰ Mircea Florian, *op. cit.*, p. 61

Bisericii[...] În Evul Mediu timpuriu acest termen a căpătat și sensul de contemplare difuză a lui Dumnezeu, care reprezintă un “mister” printre ceilalți.³¹ Mistica este adeseori văzută ca un mod de a ajunge la cunoaștere (*gnosis*). Ideea identificării experienței mistice cu faptul de a cunoaște și încă într-un mod superior sensibilității și rațiunii discursive este marea eroare a misticismului vechi, în primul rând indian și apoi grec și musulman, prin neopitagoreism și neoplatonism și chiar creștin, în măsura în care a suferit anumite influențe neoplatonice, care să reducă mistica exclusiv la gnoză.

Experiența mistică nu este numai un mod de a cunoaște, ci un mod de a trăi. Aceasta trăsătură a fost întrevăzută de creștinism, tratându-o ca “*bios*” nu “*gnosis*” și, de aceea, concepția creștină se deosebește de toate formele de misticism orientate gnostic.³² Nici o definiție nu poate cuprinde întregul înțeles al tuturor experiențelor care, într-o măsură mai mare sau mai mică, sunt descrise ca mistice. Încă din 1899 W.R. Inge a dat 25 de definiții.³³ De atunci studiul religiilor lumii s-a extins considerabil, noi culte, preponderent mistice, au apărut aproape pretutindeni,³⁴ iar analiza tradițiilor mistice clasice a făcut progrese remarcabile.

Pornind de la termenul nou testamentar “*mystikos*”, creștinismul l-a legat de “taina” sau “misterul” dragostei lui Dumnezeu pentru lume, *descoperită* acesteia prin Iisus Hristos. Chiar evenimentele din viața lui Hristos se numesc “taine”

³¹ Albert Deblaere, *Mystique. Théories de la mystique chrétienne*, în *Dictionnaire de Spiritualité*, tome X, Beauchesne, Paris, 1980, col. 1902.

³² Mircea Florian, *op. cit.*, p. 43.

³³ Aceste definiții aparțin unor teologi și scriitori occidentali, începând cu Corderius și terminând cu James Hinton; William Ralph Inge, *op. cit.*, pp. 335-348, Appendix A.

³⁴ Louis Dupré, *Mysticism*, în *The Encyclopedia of Religion*, edited by Mircea Eliade, New York, MacMillan, 1987, vol. 10, p. 245. Cf. Ninian Smart, *History of Mysticism*, în *The Encyclopedia of Philosophy*, edited by Paul Edwards, vol. 5, New York, Macmillan, 1967, pp. 419-420.

pentru că, deși au o formă exterioară, transcend accidentele istorice și au o relație nemuritoare cu viața interioară a oamenilor.³⁵ Hristos este El însuși un “secret” sau un “mister” nu pentru că cineva îl ține ascuns - dimpotrivă, el este proclamat, propovăduit, răspândit - ci pentru că este greu accesibil sau chiar inaccesibil pentru cei “neantrenați” sau “nepregătiți” pentru a-L primi, cu atât mai mult cu cât operează cu elementele cheie ale existenței: naștere, moarte, înviere, veșnicie.³⁶ În prezent, termenul are o conotație mult mai largă și cuprinzătoare, fiind folosit pentru a desemna experiențe spirituale în diferite tradiții religioase. El este “strigătul permanent al sufletului omenesc pentru sălășluire; setea nepotolită a ființei spre idealuri infinite, care sunt împiedicate de actualitatea mizeră. Atât timp cât omul este mai puțin decât un înger și mai mult decât o fiară, acest strigăt va fi auzit pentru un moment[...] în toate vremurile, în toate țările, în toate credințele, fie că vine de la un înțelept brahmin sau un poet persan, sau un sihastru creștin, el este în esență o enunțare mai mult sau mai puțin clară, mai mult sau mai puțin elocventă a aspirației sufletului de a se detașa de sine și a se uni cu Dumnezeu” într-o “neliniște” a sufletului până la sălășluirea în El. Germenele transcendenței există, într-o formă latentă, în ființa umană indiferent de loc spațiu sau timp.

Fenomenul mistic, deci, nu trebuie privit ca o religie în sine, ci ca elementul vital al oricărei religii³⁷ uneori ca un fel de revoltă împotriva formalismului religios, alteori ca tendința de depășire și spiritualizare a acestuia. Nu este nici un sistem

³⁵ Evelyn Underhill, *An Anthology of the Love of God*, London, 1953, p. 55.

³⁶ Andrew Louth, *Mysticism*, în *A Dictionary of Christian Spirituality*, edited by Cordon S. Wakefields, SCM Press Ltd., London, 1983, p. 272.

³⁷ Cele mai cunoscute sisteme mistice aparțin religiei egiptene, taoismului, vedismului, brahmanismului, buddhismului, filosofiei grecești (cu Plato și neoplatonismul lui Plotin), iudaismului (începând cu Filo din Alexandria), islamului și creștinismului.

filosofic, chiar dacă are propriile învățături și scheme de gândire și organizare. Este, mai degrabă, o atitudine a minții, o căutare a Realității ultime în care Dumnezeu încetează să mai fie un obiect și devine o experiență. Mistica a fost interpretată ca un “sentiment imediat de unire a sinelui cu Dumnezeu, viața religioasă în cel mai profund înțeles, încercarea sufletului de a se plasa în imediata apropiere a lui Dumnezeu, intoxicarea cu Dumnezeu, în care sinele și lumea sunt abandonate, iar subiectul se cunoaște pe sine ca fiind în posesia celui mai înalt și deplin Adevăr”³⁸.

Dorința misticului creștin este de a intra în relație cu El. Nu este o simplă curiozitate sau interes personal, ci vocație și chemare interioară irezistibilă. El caută “să realizeze prezența naturală a lui Dumnezeu în creație, nevăzută și neresimțită de om în mod obișnuit, prin intrarea în relație personală cu Prezența care este Izvorul vieții”³⁹. În timp ce unele religii mai degrabă izolează pe om de dumnezeire prin accentuarea formalismului, ritualismului, mistica trece dincolo de religia formală, în lumea trans-fenomenală și transcendentă.

În înțelesul ei general, mistica presupune anumite premise ca bază a începerii ascensiunii spirituale. Mai întâi, ea reclamă credința că *sufletul poate vedea și percepe realitatea ascunsă*, absolut spirituală, realitatea luminii neschimbătoare. Acest atribut se numește intuiție; prin ea omul poate primi revelația directă a lui Dumnezeu și percepe lucruri inaccesibile rațiunii, prin care sufletul este adus la conștiința relației și unirii cu Dumnezeu. De aceea, experiența mistică neagă cunoașterea numai prin intermediul simțurilor și presupune o cunoaștere mult superioară prin acest simț al intuiției. “Ceea ce știm cu

³⁸ Pflieger O., *Primitive Christianity*, translated by W. Montgomery, London, 1910, p. 116; cf. George M. Sauvage, *Mysticism*, în *The Catholic Encyclopaedia*, vol. 10, The Encyclopaedia Press Inc., London, 1913, p. 663.

³⁹ A.B. Sharpe, *Mysticism: Its True Nature and Value*, London, 1910, p. 140.

adevărat despre Dumnezeu nu este ceea ce am descoperit prin inteligenta proprie, ci ceea ce a binevoit Dragostea divină să ne descopere în mod tainic”.⁴⁰

În al doilea rând, viața mistică presupune că omul trebuie să fie *participant* la dumnezeire dacă vrea să cunoască lucrurile lui Dumnezeu; numai dacă sinele este o entitate și o realitate în sine, generată de Creator, poate cunoaște Creatorul. Există în fiecare suflet o scânteie de dumnezeire care caută re-unirea cu Văpaia Veșnică.

În al treilea rând, mistica postulează că nimeni nu poate ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu decât prin *purificarea sinelui*.⁴¹ Filosoful grec Plotin afirmă că după cum ochiul nu poate privi soarele decât dacă este ca soarele, la fel și sufletul nu-L poate primi pe Dumnezeu dacă nu este ca Dumnezeu. Nu există tradiție mistică în care să nu se reclame, într-o formă sau alta, eliberarea sufletului de toate grijile, preocupările, egoismul, senzualitatea, renunțarea și retragerea în sine însuși, pentru a ajunge la adevărata vedere a lui Dumnezeu.

A patra premisă a misticii este *Iubirea*. “Prin Iubire și numai Iubirea poate să înlăture umbra non-ființei; prin Iubire și numai prin Iubire sufletul omenesc poate să recâștige izvorul dumnezeirii și să-și găsească scopul ultim în unirea cu Adevărul”.⁴² Această iubire nu trebuie înțeleasă în sens emoțional, cum am fi tentați să credem, ci are un sens mult mai

⁴⁰ Evelyn Underhill, *An Anthology of the Love of God*, London, 1953, p. 42. Diferit de aceasta, în gândirea lui Toma d’Aquino, mistica este un proces speculativ; *Summa Theologica*, I, 1, 10.

⁴¹ “Curățirea de patimi și adaptarea simțurilor biologice la nevoile și aspirațiile sufletului, în dorința de unire cu Dumnezeu presupune multe riscuri fizice. Spiritul trebuie doar să descopere slăbiciunea lui și a trupului pentru că purificarea sufletească și trupească nu o face persoana însăși, ci Dumnezeu însuși, în Hristos, care realizează unirea. Este ca și cum cineva ar fi operat de un chirurg bun sau s-ar opera singur”; Frank Lake, *Clinical Theology. A Theological and Psychiatric Basis to Clinical Pastoral Care*, London, Darton Longman and Todd, 1966, pp. 845-846.

⁴² E.J.W. Gibb, *History of Ottoman Poetry*, vol. I, London, p. 20.

profund, ca “expresie ultimă a celor mai vitale tendințe ale sufletului...ca dorință și tensiune a sufletului către sursa existenței sale... Iubirea pentru mistic este o expresie activă a voinței și dorinței sale de Absolut și tendința înăscută spre Absolut”.⁴³ Numai iubirea îl eliberează și îl face pe mistic să treacă de la ceea ce pare a fi la ceea ce este. El este consumat de dragostea lui Dumnezeu și realizează, aici și acum, nemurirea spirituală, relația conștientă cu Absolutul.

Deși studiile privind viața mistică au evoluat, se cuvine să menționăm și elementele caracteristice ale misticii așa cum au fost structurate de teologul român Nichifor Crainic, care afirmă că viața mistică, “se petrece din inițiativa Duhului Sfânt dar cere din partea omului continua purificare; harul care o lucrează este un har special; afară de acest har special intervin darurile Duhului Sfânt care luminează și îndumnezeiesc facultățile sufletului omenesc făcându-le capabile să-L sesizeze pe Dumnezeu; unirea mistică este adeseori însoțită de fapte extraordinare și miraculoase, care nu-i sunt totuși necesare; această trăire supranaturală este totodată cunoaștere și iubire; efectele ei ulterioare constau, între altele, dintr-o considerabilă intensificare a energiilor spirituale din om; momentul mistic culminant este o anticipare pământească a fericirii cerești.”⁴⁴

În sfârșit, în starea de unificare, sufletul trece de la devenire la Ființă, omul îl vede pe Dumnezeu față către față și se bucură de EL într-o unire progresivă și fără de sfârșit. Despre această stare nu pot să vorbească decât misticii, adică cei care au trăit-o. Viața mistică nu este o stare pasivă, cum s-ar crede, ci o participare activă și practică la viața religioasă, care include ambele aspecte ale vieții, material și spiritual, în dorința de armonizare. “A fi mistic înseamnă a participa aici și acum la

⁴³Evelin Underhill, *Mysticism...*, p. 101 sq. Idem, *An Anthology...*, pp. 116-118.

⁴⁴ Nichifor Crainic, *Sfințenia - Implinirea umanului*, Trinitas, Iași, 1993, pp. 13-14.

viața reală și veșnică, în toată plinătatea și profunzimea posibilă pentru Ființa umană. Aceasta înseamnă împărtășirea, ca subiect liber și conștient, de travaliul plăcut al universului, de măreția lui, de mersul lui prin suferință și slavă la sălășluirea în Dumnezeu. Unirea mistică, acea dăruire fericită a sinelui transfigurat în Dumnezeu, care este încununarea ascensiunii conștiente a omului spre Absolut, este contribuția individului la destinul Cosmosului”.⁴⁵

ASCETISMUL ȘI MISTICA

Retragerea și părăsirea lumii, mai exact a preocupărilor cotidiene ale lumii pentru a se dedica ascezei⁴⁶ și devoțiunii față de Dumnezeu este cea mai frecventă dintre toate “metodele” folosite de mistici. Între asceză și mistică există o intercondiționare care nu poate fi ignorată. Unii autori atribuie ascetismului “toată teoria și practica vieții spirituale până la contemplația infuzată, de la rugăciunea tainică și până la unirea completă în căsătoria spirituală.”⁴⁷ Alteori, ascetismului îi sunt atribuite cele trei căi: purgativă, iluminativă și unitivă, în progresul sufletului asistat de harul dumnezeiesc, iar mistica se crede că incumbă darurile extraordinare ale harului care determină și însoțesc contemplația infuzată.⁴⁸ Așadar, viața mistică ar depinde de viața ascetică, iar viața ascetică și-ar găsi împlinirea logică în viața mistică. A existat întotdeauna tendința de a se accentua fie rolul preponderent al ascezei, fie cel al trăirilor mistice în viața spirituală. Pe de altă parte, ele sunt

⁴⁵ Evelyn Underhill, *Mysticism...*, p. 534.

⁴⁶ Despre înțelesurile termenilor “asceză”, “ascetism” a se vedea J. de Guilbert, *La notion d'ascèse, d'ascétisme*, în *Dictionnaire de Spiritualité*, publicé sous la direction de Marcel Viller S.J., tome I, Beauchesne, Paris, 1937, col. 936-938.

⁴⁷ A. Tanquerey, *The Spiritual Life*, Westminster, Newman, 1948, pp. 10-11.

⁴⁸ A. Meynard, *Traité de la Vie Intérieure, Ascétique et Mystique*, 2 volume, Paris, 1923-1925[1884], vol. I, p. VIII. Este lesne de observat tendința de definire după tiparele scolastice.

considerate două aspecte, diferite dar convergente, ale vieții interioare. Este greu, dacă nu chiar imposibil să se traseze o linie de demarcație între cele două aspecte, deoarece asceza constantă și continuă contribuie la dezvoltarea trăirilor mistice, iar experiențele mistice determină persoana umană la o mai mare preocupare pentru renunțările fizice. Cert este că numai împreună ele pot conduce la o viață spirituală autentică.⁴⁹

Nu totdeauna ascetismul duce la experiența mistică; efectul ascetismului poate fi și nefast: îmbolnăvire incurabilă, nevroză, bigotism și altele, funcție de modul cum acesta este gestionat și direcționat. Pentru a se înțelege adecvat relația dintre cele două noțiuni, teologii răsăriteni au recurs la o comparație: viața spirituală este asemenea unei corăbii care poate fi antrenată de două surse: vâsle și pânze. Ascetismul reprezintă vâslirea, căci implică efortul uman; mistica înseamnă un progres, fiind reprezentată de pânze, dar depinde mai mult de “suflarea lui Dumnezeu”. Această comparație elimină riscul gândirii mecaniciste occidentale medievale, care identifică ascetismul cu “activitatea” și mistica cu “pasivitatea”. Viața spirituală este o combinație între “ascetic” și “mistic”. Nici numai lucrarea personală nu conferă darul Duhului, nici darul nu se împărtășește fără dobândirea virtuților prin efort personal. În concepția creștină ortodoxă viața mistică nu este totuna cu mântuirea și nici măcar “sinonimă cu desăvârșirea creștină: aceasta din urmă constă în bunătațe sau iubire și poate fi dobândită de sufletele care nu vor cunoaște o altă cale decât simpla împlinire iubitoare a poruncilor.”⁵⁰ Ascetismul matur,

⁴⁹ *Dictionnaire de Spiritualité*, tome I, Beauchesne, Paris, 1937, col. 1013-1014. O împărțire didactică pentru înțelegerea raportului dintre ascetică și mistică, la Joseph de Guilbert S.J., *The Theology of the Spiritual Life*, translated by Paul Barrett, Sheed and Ward, 1956, pp. 9-11. De asemenea, afirmația din text se referă în special la mistica creștină și nu are valabilitate pentru diferitele forme de misticism: accidental sau natural, psihopatic, provocat, sexual s.a.; J.G. Bennett, *op. cit.*, p. 64.

⁵⁰ A Monk of the Orthodox Church, *Orthodox Spirituality. An Outline of*

echilibrat și călăuzit ferește pe cel ce îl practică de devierile auto-mutilării, sadismului, masochismului și a urii împotriva trupului. Dorința arzătoare și chiar patologică a unor persoane de a ajunge la unirea cu Dumnezeu sau cu o persoană umană a deviat adeseori în astfel de manifestări. Învățătura biblică despre sfințenie, prin credința în Hristos, „sfântul care se naște din Fecioară”, care realizează unirea cu Dumnezeu, prin împăcare și unirea cu firea omenească ferește misticul de eroare.”⁵¹ Darurile vieții mistice nu sunt împărtășite arbitrar de Dumnezeu unor aleși, ci tuturor în egală măsură, urmând ca fiecare să lucreze și să răspundă după măsura dorinței de desăvârșir

Istoria pune în față manifestări ascetice înainte de venirea lui Mesia, caracterizate printr-un rigorism și o severitate extremă, în comunitățile evreiești, cele mai cunoscute fiind grupurile de esenieni și terapeuți. Esenienii, menționați de pe la anul 150 î.d.Hs., s-au constituit într-o societate de asceți care trăiau în jurul Marii Moarte, retrași din lume, încercând să se desprindă de “răul” acesteia. Mai târziu au format colonii și în alte părți ale Palestinei, numărul lor ajungând până la 4000. Idealul acestora era abstenența de la orice fel de plăcere trupească și promovarea virtuților, celibatul, sărăcia, ascultarea nelimitată față de cei mai mari ai lor, tăcerea îndelungată. Respingeau căsătoria pentru cei ce se puteau lipsi de ea, ca și orice formă de bogăție. Organizarea era tipică unei comunități cenobitice; în fiecare dimineață fiecare își îndeplinea atribuțiile fără a vorbi, iar pe la orele 11 se adunau și practicau o spălare rituală cu apă rece, apoi se îmbracau în veșminte albe și participau la o ceremonie secretă unde nimeni dintre cei din afară nu avea acces, după care luau masa în comun. Alimentele erau binecuvântate de un preot, care rostea și rugăciunea după masă. Noviciatul dura aproximativ doi ani, înainte de a-și asuma

the Orthodox Ascetical and Mystical Tradition, Society for Promoting Christian Knowledge, New York, 1945, p. 26.

⁵¹ Frank Lake, *op. cit.*, pp. 836-837.

voturile comunității și a intra în posesia învățăturilor secrete caracteristice. Ca și stoicii, ei disprețuiau mizeria vieții și se dovedeau a avea puterea de a depăși suferința fizică în vreme de persecuții, deoarece credeau că trupurile erau trecătoare iar sufletele veșnice. În înțelegerea contemporană, esenienii pot fi numiți un ordin călugăresc evreiesc, ce îmbină viața practică cu cea contemplativă.

Terapeuții erau tot niște însingurați care au trăit în Egipt, în preajma Lacului Mereotis, pe la începutul ultimului secol î.d.Hs. Deși unii istorici ai vremii încearcă să le atribuie origini creștine,⁵² este cert că erau evrei, stabiliți în jurul Alexandriei. Renunțarea și retragerea din lume erau totale, având ca scop realizarea extazului și a celei mai înalte viziuni a lui Dumnezeu. Potrivit lui Filo din Alexandria și lui Iosif Alexandrinul⁵³, trăiau în case foarte simple, doar pentru a fi feriți de arșița zilei și frigul nopții și se rugau de două ori pe zi, dimineața pentru o zi de fericire adevărată, ca mințile lor să primească iluminarea divină, iar seara pentru ca sufletul să fie liberat de orice simțuri, pentru a căuta Adevărul. La acestea se adăugau alte practici spirituale: citirea Sfintelor Scripturi, studierea înțelepciunii înaintașilor, bătrânilor și fondatorilor, compunerea de psalmi și cântări lui Dumnezeu. O dată pe săptămână se adunau și ascultau cuvântul celui mai înțelept dintre ei. Practicau celibatul și asceza moderată, având printre ei și femei fecioare. În ziua de sabat le era permisă gustarea unei mâncări sărăcăcioase înainte de asfințitul soarelui, ceea ce nu era valabil pentru zilele lucrătoare. Consumul de carne și vin erau interzise cu

⁵² Eusebiu de Cezareea, *Historia ecclesiastica*, II,17; supoziția este greșită și respinsă în unanimitate de istorici și teologi; Cf. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, second edition, edited by F.L. Cross and E.A. Livingstone, Oxford University Press, London, 1974, p. 1365.

⁵³ Philo of Alexandria, *About the Contemplative Life*, Oxford, Clarendon Press, 1895, pp. 25 u.s.; cf. Margaret Smith, *An Introduction to the History of Mysticism*, ...p. 20.

desăvârșire, ca aducătoare de porniri animalice. Spre deosebire de esenieni, terapeuții se reduceau la viața contemplativă.

Cât privește ascetismul creștin, acesta este văzut ca o urmare a exemplului și recomandărilor Domnului Iisus Hristos. Încă de la început el a fost practicat de creștini, care au luat ca ideal martiriul fizic, apoi acesta a fost spiritualizat în sensul martiriului renunțării monastice, așa cum este descris în lucrările clasice ale acestui mod de viață.⁵⁴ Este important să precizăm că ascetismul a fost condamnat atunci când a luat forme extreme, ca în cazul lui Mani sau al Mesalienilor. Ascetismul, teoretizat de Evagrie Ponticul și Nil Ascetul, este acceptat numai în măsura în care duce la contemplația lui Dumnezeu. Asceza practică ca scop în sine nu are valoare religioasă.⁴⁵

ISLAMUL ȘI ÎNCEPUTURILE SUFISMULUI MAHOMED - MISTIC ȘI LEADER RELIGIOS

Chiar de la începutul acestui subcapitol se cuvine să facem următoarea precizare: deși are un caracter indubitabil istoric, activitatea lui Mahomed și întreaga perioadă de început a islamului prezintă un hiatus de un secol și jumătate sau chiar două secole în ceea ce privește izvoarele scrise. Preceptele sale au fost răspândite pe cale orală și, cu vremea, au fost notate arbitrar, fără a avea un caracter sistematic. Multe dintre documentele folosite de islamologi reprezintă compilații și antologii mult mai târzii, redactate la câteva generații după moartea Profetului.⁵⁵ Ne-am oprit asupra persoanei Profetului

⁵⁴ *Apophtegmata Patrumn*, ed. Cotelier, PG 65, 74-440 (în românește *Patericul*, traducere de mitropolitul Grigore Dascălul, București, 1828, ediția a V-a Episcopia Alba Iuliei, 1990); *Historia Lausiaca* a lui Paladius (în românește *Istoria Lausiacă*, traducere de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, București, 1993); *Historia monachorum*, PL 21, 387-462, după traducerea latină a lui Rufin s.a.

⁴⁵ Este cazul lui Pelagius care a ajuns la eroarea accentuării prea mari a efortului uman și, în consecință, transformarea propriei persoane într-un fel de idol cu potențial absolut, caracteristic astăzi meditației transcendentele.

⁵⁵ Unul dintre motive este acela că mediul în care-și desfășoară activitatea este analfabet: "S-a stabilit de mult că termenul "ummi" din Coran nu

pentru că din activitatea lui își inspiră mulți sufiști ideile și învățăturile

Personalitatea lui Mahomed a inspirat întotdeauna pe musulmani și a constituit un subiect de studiu, admirație și controverse pentru cercetătorii islamologi. Cei mai mulți consideră că ea nu poate fi încadrată într-un anumit gen și orice încercare de tipologie a căzut repede în desuetudine. Pentru un musulman Mahomed a fost un vas ales, eminentemente pregătit de Allah pentru slujirea de apostol și, idealizat de urmașii Săi, a devenit “cel mai bun dintre bărbați, cel mai ales caracter, cel mai nobil descendent, cel mai bun vecin, cel mai binevoitor, om de încredere, de bază care s-a păstrat curat de orice întinare și moravuri corupte, prin superioritate și noblețe, astfel încât a fost cunoscut în popor ca ‘Cel vrednic de încredere’ datorită calităților pe care Dumnezeu le-a sădit în el”.⁵⁶

Viața și exemplul Profetului sunt model și ideal deopotrivă pentru sufiști, pentru că, înainte de Abu Yazid sau al-Hallaj, se crede că el “l-a văzut pe Dumnezeu”. Textul “Dacă-l iubiți pe Dumnezeu, urmați-mă!” (*Coran* 3, 31) face din Mahomed

înseamnă numai “analfabet”, ci face referire la corespondentul evreiesc care desemnează poporul “fără Scriptură”, adică fără revelație; la Jacqueline Chabbi, *Histoire et tradition sacree; la biographie impossible de Mahomet*, în “Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies”, E.J. Brill, t. XVIII, 1996, p. 191.

⁵⁶ Ibn Ishaq, *The Life of Muhammad*, translated by Alfred Guillaume, Lahore, Oxford University Press, 1967, p. 81. Aceasta este prima biografie a Profetului. Textul original s-a pierdut dar s-a păstrat într-o versiune abreviată a lui Ibn Hisham (+834). Ea devine principala sursă a tuturor biografiilor de mai târziu. Valoarea ei constă în special în eliminarea multora dintre legendele circulate oral pe seama eroului, incluzând chiar evenimente dinainte de nașterea lui, pentru a putea fi așezat dacă nu deasupra, cel puțin pe același plan cu Iisus și Moise; cf. Bernard Lewis, *Islam in the West*, Oxford University Press, Oxford, 1993, p. 93; mai recent, Dr. Jan Slomp, misionar al Bisericii Reformate din Olanda în Pakistan a propus ca Mahomed să fie recunoscut de creștini cel puțin ca profet, așa cum este recunoscut Iisus și profeții Vechiului Testament de către musulmani, ceea ce ar da un nou impuls relațiilor creștino-musulmane; în *Ecumenical News International*, nr. 18/7 octombrie 1998, p. 9.

modelul oricărei sfințenii, a cărui stare de elevație spirituală nu poate fi depășită sau egalată. Deși este văzut ca cel mai însemnat dintre mistici, acest atribut al lui Mahomed nu poate fi susținut științific, ci reprezintă rodul pietății urmașilor lui.⁵⁷ El a fost trimis ca mediator între oameni și Dumnezeu și, de aceea, după formă, el aparține rasei umane, dar anterior, el a fost “inhabitat de atributele Sale” (**min na'tihi**) încât, potrivit lui Jafar Sadiq, cel ce îl recunoaște pe Mahomed ca Profet, îl acceptă pe Dumnezeu ca Domn,⁵⁸ iar “cel care știe calea lui Dumnezeu, o urmează fără greutate [...]; singura călăuză spre Calea lui Dumnezeu este imitarea Mesagerului și lucrărilor lui, stărilor sufletești și cuvintelor”.⁵⁹ Caracterul mistic al învățaturii sale este redat fie aluziv, fie direct, pe scurt în *Coran* (17,1; 53,1-12 și 81,19-25).

Experiențele mistice ale lui Mahomed, în special în perioada meccană, sunt relatate pentru a-și sprijini și întări autoritatea de leader: “Inima nu minte despre ceea ce a văzut; voi însă vă îndoiiți de ceea ce a văzut el? Căci L-a văzut cu adevărat la a doua coborâre, lângă lotusul de care nimeni nu poate să treacă” (53,11-14) sau “Însoțitorul tău nu este bolnav la minte și fără îndoială L-a văzut în lumina orizontului”(81,22-23). După ce s-a format comunitatea, experiențele mistice nu au mai fost necesare, iar accentul a început să fie pus pe “poruncile divine”, nu pe *misterele* ce erau tot mai mult atribuite sufiștilor.⁶⁰

⁵⁷ Sidney Spencer, *Mysticism in World Religions*, Penguin Books, London, 1963, p. 298.

⁵⁸ Paul Nwyia, *Exégèse coranique et languagemistique*, Dar el-Machreb, Beirut, 1970, p. 184. Textul pare să fie o reflexie a celui din Evanghelia după Ioan: “Cel ce M-a văzut pe Mine, L-a văzut pe Tatăl...” (Ioan 14, 9).

⁵⁹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, 1975, p. 473.

⁶⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, Second Edition, University of Chicago Press, Chicago and London, 1979[1966], p. 128.

Deși Mahomed are acest rol demn de imitat și admirat, nimeni nu speră nici măcar să ajungă la statura Profetului, care este unică și redată în tradiția islamică prin ideea de *Element Primordial* sau *Omul Desăvârșit*. Acesta este elementul mijlocitor, cel care primește mesajul de la Dumnezeu și îl oferă creației. Însuși Mahomed decretează învățătura când spune: "Primul lucru pe care l-a creat Dumnezeu a fost sufletul meu", sau "Sufletul meu a fost Elementul Primordial."⁶¹ În consecință, sufiștii îl consideră pe Mahomed profet înainte chiar de creația lumii și în veșnicie, după ce a părăsit această lume, pe baza afirmațiilor personale, respectiv: "Eram profet când Adam era încă pământ și lut", iar "După mine nu mai există profet". De aceea, autorii biografiilor timpurii îi atribuie tot felul de calități și puteri, de cele mai multe ori subiective.⁶² Pentru Al-Ghazali, de exemplu, Mahomed a fost mai întâi un "sufi" care urma să devină profet, pentru că "lumina în care umblă sufiștii este aceeași cu lumina profeției".⁶³

Mahomed ar fi avut primele revelații numai după destul de lungi perioade de "retragere spirituală" (**taḥannut**) în peșteri sau alte locuri însingurate.⁶⁴ În timpul acestora se poate să fi avut și primele experiențe ale luminii pe care o atribuie ființei lui

⁶¹ La E.H. Palmer, *Oriental Mysticism*,..., p. 43. Ideea este de sorginte gnostic-maniheică, despre Lumina Primordială, pătrunsă în sufism pe la sfârșitul secolului al IX/III-lea și dezvoltată de Ibn Arabi. Tustari afirmă chiar că Lumina lui Mahomed a fost făcută înainte de timp, din lumina lui Dumnezeu și din aceasta a creat lumea; Fazlur Rahman, *op. cit.*, p. 142; cf. Ioan 1, 1-10.

⁶² Câteva sugestii de metodologie a studiului vieții Profetului, în Earle H. Waugh, *The Popular Muhammad; Models in the Interpretation of an Islamic Paradigm*, în lucrarea colectivă *Approaches to Islam in Religious Studies*, edited by Richard C. Martin, The University of Arizona Press, Tucson, 1985, pp. 41-58.

⁶³ Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, p. 227.

⁶⁴ Mircea Eliade, *Istoria Credințelor și ideilor religioase*, vol. III, trad. de Cezar Baltag, Ed. Științifică, București, 1991, p. 66.

Dumnezeu. Tor Andrae⁶⁵ aduce o serie de argumente pertinente potrivit cărora elementele mistice și doctrinare prezente la Mahomed au rădăcinile în predicăția creștină siriacă. Posibilele contacte cu creștinii erau mult mai probabile decât cu evreii care-i respinseseră predicăția, îndepărtându-l de Ierusalim ca centru spiritual al revelațiilor sale. Ideile creștine însă nu au venit numai pe linia autentic doctrinară, ci interpretate de elementul nestorian și monofizit. Anumite influențe sunt atribuite și unor surse îndoielnice, cum ar fi evangheliile apocrife.⁶⁶

După unii, însăși viața Profetului poate fi interpretată ca un început al vieții ascetice pentru mediul musulman; retragerile sale repetate în munți pentru meditație, credința și încrederea absolută în Dumnezeu în vreme de lipsă și opresiune, simplitatea deosebită a casei sale sunt argumente invocate în sprijinul acestei informații. Potrivit unor **hadith**⁶⁷ timpurii, nimic nu-i era mai plăcut Profetului decât singurătatea. Într-o anumită împrejurare ar fi recomandat unui însoțitor, în mod generic: "Renunță la lume și Dumnezeu te va iubi; renunță la cele ce aparțin lumii și lumea te va iubi".⁶⁸ În alte **hadith** ni se spune: "Profetul a dormit pe o rogojină aspră; când s-a ridicat, am văzut urmele lăsate de aceasta pe față. Apoi am spus: 'Mesagerule al lui Dumnezeu, îngăduie-ne să-ți facem un pat!' El a răspuns: 'La ce-mi folosește mie și lumii? Eu nu sunt din lume, ci doar un călător care s-a odihnit sub un copac, apoi a plecat,

⁶⁵ *Mohammed, the man and his faith*, translated by Teophil Menzel, London, Allen & Unwin, 1936, p. 126 s.u.

⁶⁶ Watt Montgomery, *Muhammad at Mecca*, Oxford, the Clarendon Press, 1953, p. 28. Ideea eronată despre Treime ca fiind formată din Tatăl, Fiul și Fecioara Maria trebuie să fi fost de sorginte sectară creștină.

⁶⁷ Despre cele mai însemnate **hadith**, ca și semnificația și rolul lor în religia islamică, a se vedea Muhammad Azizullah, *Glimpses of the Hadith*, The Crescent Publications, f.l., 1972.

⁶⁸ Al-Nawawi, *Riyad al Salihin*, p. 206, citat de Muzammil H. Siddiqi, *op. cit.*, p. 8.

lăsându-l în urmă" sau "Profetul nu a lăsat nimic la moarte, nici un dirham sau un dinar, nici o slugă, bărbat sau femeie, ci doar șaua catârului pe care călărea, armele și o bucată de pământ pe care a lăsat-o spre pomană pentru călători".⁶⁹

Pentru Profet, perioadele de rugăciune însemnau ieșire totală din realitate: "A'isha a spus: 'Apostolul lui Dumnezeu, pacea să fie cu el, vorbea cu noi și noi cu el, dar când venea vremea rugăciunii era ca și cum nu ne-ar fi cunoscut, și nici noi pe el'".⁷⁰ Adepții cred chiar că a petrecut o vreme în pustiu, la fel ca "Ilie, Iisus sau călugării creștini",⁷¹ după care au început să apară primele manifestări mistice și mesaje profetice. În fiecare an urca Muntele Hira, de lângă Mecca, pentru a se dedica rugăciunii și meditației în singurătate, timp de o lună. La sfârșitul fiecărei perioade înconjura de șapte ori sanctuarul ce adăpostea **Ka'ba**, înainte de a se întoarce acasă.⁷² Tradiția menționează chiar întâlnirea lui Mahomed cu un călugăr creștin ce pare să fi marcat evoluția lui spirituală ulterioară; învățăturile și viața lui Mahomed dovedesc tendințe ascetice și mistice: "Dacă ați ști ce știu eu, ați râde mai puțin și ați plânge mai mult".⁷³ Când Ali l-a întrebat ce să facă pentru a nu pierde timpul, Profetul i-a răspuns: "Învață să te cunoști pe tine însuși!"⁷⁴

⁶⁹ Idem, *Ibidem*, p. 8.

⁷⁰ Al-Ghazali, *Inner Dimensions of Islamic Worship*, Translated from the *Ihya* by Muhtar Holland, The Islamic Foundation, 1983, p. 26.

⁷¹ Geoffrey Parrinder, *Mysticism in the World's Religions*, Sheldon Press, London, 1976, p. 122; W. Montgomery Watt, *op. cit.*, p. 44.

⁷² Abd al-Malik Ibn Hisham, *The Life of Muhammad*, translated by A. Guillame, 1955, p. 104 sq; cf. 'Abd al-Haqq Ansari et.al.(eds.), *Islam*, Pitala, Punjabi University Press, 1969, pp. 54-55 și Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, J.B. Bury, London, 1909-1914, vol. 5, p. 360.

⁷³ La Arthur J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, Orient Longman, New Delhi, 1992, p. 21.

⁷⁴ E.H. Palmer, *op. cit.*, p. 51. Imaginea unui Mahomed însetat de iubirea divină, hălăduind prin munți în căutarea unirii cu divinul a fost preluată de la al-

Prima experiență mistică a lui Mahomed pare să fi avut loc în copilărie. Potrivit acesteia, doi oameni îmbrăcați în veșminte albe au luat copilul, pe atunci de aproximativ șase ani, și i-au desfăcut pieptul în căutarea a ceva misterios. Deschizându-i inima, au luat un cheag de sânge, pe care l-au aruncat. Apoi, au spălat cu zăpadă inima și întreaga cutie toracică, până ce au fost complet purificate. În urma acestui eveniment, calitățile sale umane au fost amplificate, astfel încât i s-a dat certitudinea că trebuie să fie conducător și salvator al multora, vestit de însuși "Isa" (Iisus),⁷⁵ A urmat întâlnirea în somn cu îngerul Gavriil care îi poruncește pentru întâia dată să "citească."⁷⁶ Potrivit cercetătorilor Bell și Watt,⁷⁷ din descrierea făcută îngerului ar reieși că cel pe care îl văzuse Mahomed era de fapt Dumnezeu. Evenimentul a fost atât de marcant încât Mahomed hotărăște să se sinucidă, însă din nou un glas ceresc îl aclamează ca Apostol. Reticența, frica, nepregătirea eroului în acest eveniment prezintă corespondențe evidente cu Moise care simte mandatul divin încredințat irealizabil pentru slăbiciunea și "gângăveala" sa, Ieremia și îndoielile sale, Iona în trimiterea către cetatea Ninivei,

Ghazali (1058-111), care colectează unele tradiții orale timpurii, dar nu este împărtășită unanim de învățați. Ascetismul excesiv al lui Mahomed poartă amprenta idealizării lui de primii sufi-asceti, care au elaborat **hadith** și le-au pus fie pe seama Profetului, fie a unor însoțitori ai acestuia; cf. Louis Massignon, *Essai sur les Origines du Lexique...*, p. 64 și Geoffrey Parrinder, *op. cit.*, p. 129.

⁷⁵ *Coran* 2,123 și 61,6. Evenimentul este relatat de Ibn Hisham în *Kitab Sirat Rasul Allah*, preluat de la Ibn Ishaq și redat pe larg de W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca...*, p. 33-34.

⁷⁶ Evenimentul este relatat de Ibn Sa'd, în *Taqabat*, I,1, 129-130, reluat în traducere engleză la F.E. Peters, *Judaism, Christianity and Islam. The Classical Texts and their Interpretation*, Princeton University Press, New Jersey, 1990, pp. 153-154. În acest eveniment, Alfred Guillaume vede o paralelă cu modul de pregătire și trimitere a mesajului dumnezeiesc prin profeții evrei; *Islam*, Penguin Books, 1990, p. 28.

⁷⁷ *Muhammad at Mecca*, p. 42-43. Există motive să credem și că Mahomed a interpretat aceste viziuni la început ca fiind Dumnezeu însuși. Nu există nici o mențiune a îngerului Gavriil până în perioada medineză; cf. R. Bell, *Mohammad's Call*, în "The Muslim World, XXIV, 1934, pp. 13-19.

sau Petru, aruncându-se în apă: "Doamne, ieși de la mine că sunt om păcătos!". Putem presupune că Mahomed luase cunoștință de toate aceste evenimente din Scripturi, însă lipsa documentelor din perioada lui de tinerețe fac ca ideea să rămână doar la stadiul de presupunere. Cert este că de fiecare dată când îndoiala sau disperarea îl cuprind, îngerul Gavriil îi apare în viziune (**ar-ru'ya 's-sadiqah**), pentru a-l întări și îndemna.

O a doua experiență a Profetului este descrisă în *Coran* și se referă la călătoria din noapte, prin ceruri la Ierusalim. Nu putem înțelege această călătorie în sens fizic, ci se pare că a fost vorba despre o "răpire" a spiritului Profetului. O legendă târzie afirmă chiar că ar fi fost văzut zburând pe un catâr înaripat până la al șaptelea cer, fapt interpretat de unii sufiști în sens spiritual, ca progres mistic în cercuri succesive, până la Dumnezeu. Nimic nu ne împiedică să credem că legenda este o interpretare anonimă, plină de fantezie, a enigmaticului text coranic: "Slavă celui ce călătorește cu sluga sa în noapte, de la Sfânta Moschee până la Moscheea mamă" (53,6-18). Totuși, comentatori coranici timpurii exclud orice element de imaginație din acest eveniment și-l văd ca o "lumină a experienței sale mistice". Așa cum reiese din *Sura* 53,1-18, episodul va servi ca prototip pentru mulți asceți musulmani în convingerea că Dumnezeu "răpește" sufletul misticului și I se revelează în mod tainic, într-o iubire incomunicabilă prin cuvinte.⁷⁸

Un element nou prezent în experiențele sale mistice este "mantaua" (**dathar**) care are cel mai adesea înțelesuri metaforice, simbolice, dar și practice. Există mai multe interpretări ale acestei "mantale": unii biografi consideră că Mahomed se acoperea cu această manta ori de câte ori primea o revelație; alții susțin că după fiecare experiență, Profetul resimțea o stare de înfrigurare, ceea ce-l determina invariabil să se acopere. Keneth Cragg vede în ea, pe de o parte un gest de concentrare și intimitate cu Dumnezeu la primirea mesajului, dar

⁷⁸ Jafar Sadiq, analizat de Nwyia, *op cit.*, p. 187.

nu respinge nici ideea tradițională a mantalei ca semn de autoritate a profeției.⁷⁹ Într-o altă variantă i se atribuie rolul de "tehnică deliberată de a induce starea mistică". Astfel, înfășurarea în manta nu ar fi avut o conotație practică, fizică, ci spirituală, cu scop de izolare a subiectului mistic de elementele exterioare care i-ar fi distras atenția și ar fi împiedicat concentrarea. Nu se poate ști cu precizie dacă într-adevăr Mahomed își "provoca" experiențele extatice, asemeni yoghinilor, sau își dezvoltase, cu vremea, o anumită tehnică de "ascultare" a mesajului, în timp ce recita în șoaptă cele primite.

Discuții și controverse s-au ridicat în jurul modului în care Profetul primea revelațiile: din multiplele interpretări, reținem că Dumnezeu i-ar fi "sugerat" mesajul sau i l-ar fi transmis sub forma unei reverberații de clopot. Mesajele erau transmise direct de un înger cu chip de om sau pur și simplu le descoperea în inima sa; uneori se face mențiunea că Dumnezeu îi vorbea "de după vâl".⁸⁰ Inevitabil, stările de extaz erau epuizante, provocându-i adeseori transpirație abundentă, chiar în zilele friguroase, precum și stări de suferință și disperare ce alternau cu stări de râs nestăpânit.

Nu puțini sunt cei care cred că Mahomed este un "caz patologic" sau un "geniu bolnav"⁸¹, ale cărui experiențe pot fi

⁷⁹ Keneth Cragg, *The Event of the Qur'an*,1971, p. 34. O primă experiență a avut-o în jurul vârstei de 40 de ani: "Stăteam în picioare, dar am căzut în genunchi; apoi m-am întors, cu umerii tremurându-mi; am intrat în camera Khadijei și i-am spus: <acoperă-mă (**zammiluni**), acoperă-mă până îmi trece spaima. Apoi el a venit și mi-a spus <O Mahomed, tu ești mesagerul lui Dumnezeu>"; Ibn Hisham, *Kitab Sirat Rasul Allah*, la Montgomery Watt, *op. cit.*, p. 40; cf. și *Coran* 74,1-4.

⁸⁰ *Coranul* 42, 50-52: "Nu-i este dat omului ca Allah să-i vorbească decât prin inspirație (**walyah**), ca de după vâl sau trimițându-i un mesager care să-i descopere (**fa-yuhiya**), cu îngăduința lui Allah, ceea ce vrea El [...]. Așa ți-am trimis, prin porunca noastră, inspirația pe care n-ai cunoscut-o."

⁸¹ Între cei mai cunoscuți, doctorul A. Spencer, Theodor Noldeke, D.S. Margoliouth, Duncan MacDonald, Rodwel și Palmer; dintre aceștia, mai nuanțat pare a fi MacDonald, care-l cataloghează drept "poet", apelativ greu de susținut

explicate prin hipnoză, autosugestie, alienare mentală sau epilepsie. Se crede, totuși, că a fost vorba despre o revelație autentică.⁸² Cu mult înainte ca Abu Yazid sau Al-Hallaj să fi dat glas experiențelor lor mistice, Mahomed afirmă "Cine m-a văzut pe mine l-a văzut pe Dumnezeu",⁸³ fără a fi fost acuzat, ca aceștia, de afirmație blasfematorie sau asumare a dumnezeirii. Snouck Hurgronje⁸⁴ evită să-l includă pe Mahomed într-o anumită categorie, dar afirmă că "om normal nu a fost cu siguranță" și că avea "un sentiment de superioritate spirituală dezvoltat în chemare, a cărei formă a fost în mare măsură hotărâtă de influențele iudaice și creștine".

Considerăm revelator acest excurs în viața Profetului tocmai datorită teoriei lui F.R.D. Tholuck, cel care fixează originile misticismului islamic în manifestările sale mistice: "Doctrina sufită a fost generată și trebuie ilustrată pe baza misticismului lui Mahomed însuși".⁸⁵ Dacă analizăm câteva texte coranice⁸⁶ acestea ne relevă un teism extrem, caracteristic oricărui discurs mistic. Pentru Mahomed, Dumnezeu este singurul Creator și Ființa necauzată. Nu ni se spune în *Coran* nici dacă Dumnezeu a existat înainte de a fi existat lumea, nici dacă va veni o vreme când El va exista fără lume; cu atât mai puțin ni se vorbește despre iubire ca motiv al creării lumii, al susținerii, transformării și ridicării ei la un nivel spiritual superior. Coordonatele principale ale *Coranului*, covârșitoare ca pondere, reprezintă reglementarea relațiilor în comunitate (**umma**), pocăința și supunerea necondiționată a individului față de Dumnezeu decât o perspectivă mistică. Abia mai târziu sufiștii vor dezvolta aceste idei, ajungând fie spre identificarea lui Dumnezeu cu lumea, fie la înglobarea lumii în Dumnezeu.⁸⁷

științific. Argumentele lor sunt prezentate de John Clark Archer, în *Mystical Elements in Mohammed*, New Haven, Yale University Press, 1923, pp. 14-23.

⁸² W.H. Watt, *op. cit.*, p. 52: "A presupune că Mahomed a fost un impostor ridică mai multe probleme decât rezolvă [...]. Astfel, trebuie să-l credim pe Mahomed cu onestitate autentică și integritate a scopului urmărit, dacă dorim să-l înțelegem."

⁸³ La E.H. Palmer, *op. cit.*, p. 96.

⁸⁴ În lucrarea *Mahommedanism*, p. 43.

⁸⁵ F.A.D. Touluck, F.A.D., *Ssufismus sive theosophia persanum pantheistica*, Berlin, 1821, p. 71.

⁸⁶ De exemplu 93,6-8; 50,15; 58,8; 2,109 și altele.

⁸⁷ Geoffrey Parrinder, *op. cit.*, p. 128.

INVAZIA ARABĂ ÎN SPAȚIUL CREȘTIN

Creștinismul și-a înfipt în primă fază rădăcinile în spațiul cunoscut astăzi ca fiind Palestina, Egiptul, Iranul, Irakul, Siria și aproape întregul Orient Mijlociu. După cum se știe, controversile hristologice din secolul al IV-lea și al V-lea rupseseră unitatea Bisericii creștine de tradiție bizantină. Astfel, Biserica Persiei devenise nestoriană prin refugiarea în acest spațiu a nestorienilor diofiziți, Armenia, Egiptul și o parte din Siria adopta învățătura monofizită sau iacobită, în timp ce numai parțial creștinătatea Etiopiei, Egiptului și Siriei mai aparțineau Bisericii tradiționale, bizantine. Islamul a venit în contact direct mai ales cu aceste "variațiuni creștine", nestorianismul⁸⁸, condamnat la Sinodul din 431 și monofizitismul⁸⁹, condamnat la 451⁹⁰. Pronunțarea anatemei a făcut ca nestorienii să se refugieze la Edesa, apoi la Gondeshapur, unde au adus o mare parte din moștenirea culturală bizantină, așa cum s-a întâmplat și câțiva ani mai târziu, când au plecat spre Europa de vest.⁹¹

Sub presiunea politică și religioasă a împăraților bizantini care, succedându-se rapid la tron, făceau ca și schimbările din planul religios să ducă la nesiguranță și confuzie, monofiziții i-au privit pe arabi în Egipt ca oarecum bineveniți⁹² sau chiar

⁸⁸ Teza eretică a nestorianismului constă în despărțirea lui Hristos în două ipostasuri (divin și uman), două naturi (divină și umană), o singură lucrare și o singură voință. De aceea, Fecioara Maria nu poate fi numită Născătoare de Dumnezeu, ci cel mult Născătoare de Hristos. Trebuie reținut faptul că mare parte dintre ideile creștine în ținuturile arabe erau aduse prin filieră nestoriană.

⁸⁹ Monofizitismul accentuează atât de mult dumnezeirea lui Hristos, încât ea "copleșește" ființa umană și rămâne o singură ființă (divină), un singur ipostas (divin), o singură lucrare și o singură voință (divine). Mai sunt cunoscuți și sub numele de "iacobiți", după numele celui care i-a organizat sub o formă instituțională.

⁹⁰ La acest sinod au fost prezenți prelați reprezentând "populațiile saracinilor": εθνους Σαρακηνων; Vööbus..., III, p. 234.

⁹¹ Ian Netton, *Allah Transcendent*, Reutledge, London, 1989, p. 14.

⁹² Barbara Watterson, *Coptic Egypt*, Scottish Academic Press, Edinburgh, 1988, p. 52. Fără îndoială, relațiile dintre creștini și musulmani, la

eliberatori,⁹³ cu atât mai mult cu cât afirmau monoteismul, în vreme ce alternativa persană a lui Cyrus nu aducea decât persecuție.

Cât privește invazia arab[, justificarea ei se află în textul coranic, 9,29: “Luptați împotriva celor ce nu cred în Allah și în Ziua de Apoi, nici nu respectă cele ce sunt interzise de Allah și Mesagerul Lui, nici nu recunosc religia adevărului dintre oamenii Cărții (**ahl al-kitab**) până ce plătesc *Jizya* ⁹⁴ și se supun de voie și se simt cucerii”. Cuceririle nu au avut în primul rând scop religios⁹⁵ sau politic, ci economic.⁹⁶ cei cucerii trebuiau să plătească tributul, *jizya*. Cotropirea rapidă a teritoriilor noi au devansat constituirea instituțiilor teocratice și dezvoltarea teologiei musulmane care a urmat un proces mult mai lent decât

nivelul maselor, au fost relativ bune la început. Deși identitatea doctrinară preocupa ambele părți în mod egal, aceasta s-a manifestat în controverse non-violente și nepătimase. Pentru complexitatea chestiunilor teologice și argumentarea diferențelor inter-religioase, a se consulta lucrarea substanțială editată de N.A. Newman, *The Early Christian-Muslim Dialogue. A Collection of Documents from First Three Islamic Centuries (632-900)*, Translations with Commentary, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hathfield, Pensilvania, 1993.

⁹³ J.B. Chabot (ed.), *Anonymi auctoris chronicon ad A.C. 1234 persinens*, vol. I, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium, XXXVI, Louvain, 1916, p. 236 ș.u. Se crede chiar că unii creștini au dat concursul pentru facilitarea venirii și cuceririi de către arabi; *Ibidem*, p. 248.

⁹⁴ Termenul înseamnă “compensație” și reprezintă taxa pe care trebuie (și astăzi în unele țări islamice) să o plătească cei ce nu acceptă islamul dar voiesc să trăiască „sub protecția” autorității musulmane. Suma nu a fost niciodată fixă, ea putând varia de la a reprezenta un simbol, până la a deveni o grea povară.

⁹⁵ “Să nu fie violență în probleme de religie; adevărul se deosebește de rătăcire” (*Coran* 2,257); “Fanatismul religios și intoleranța musulmanilor sunt fenomene posterioare și se datorează influenței prozeliților musulmani. Astfel, teoria următoare, potrivit căreia entuziasmul religios și fanatismul sunt cauzele cuceririlor victorioase ale Arabilor în secolul al VII-lea trebuie respinsă”; A. A. Vasiliev, *Histoire de L'Empire Byzantine*, traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguina, Editions A. Picard, vol. I., Paris, 1932, p. 275.

⁹⁶ Cf. L. Caetani, *Studi di storia orientale*, vol. I., Milano, 1911, p. 368 ș.u.

expansionismul politico-militar și, vrând-nevrând, a suferit influențe locale. De aceea, primele cărți de teologie dogmatică și mai ales mistică au apărut târziu, pe măsura dezvoltării naturale a unei anumite spiritualități în contextul nou creat.⁹⁷ Dacă pentru reprezentanții autorității civile venirea arabilor a însemnat o catastrofă, pentru creștinii “eretici” era doar o altă stăpânire, care nu putea fi mai aspră decât cea precedentă.

Motivele succesului acestei invazii și răspândirii noii credințe stau, mai întâi, în slăbiciunea imperiilor Bizantin și Persan, ambele epuizate de lupte și hărțuiri reciproce. Terenul părea pregătit pentru venirea armatelor califilor; la aceasta se agdaugă o anumită “cooperare” tacită între cuceritori și cuceriiți: având ca precedent tratatul încheiat de Khalid ibn al-Walid, din partea lui Mahomed cu creștinii din Nagran, în care se prevedeau garanții privind viața, religia, proprietatea, pământul, bisericile și practicarea propriilor convingeri religioase, urmașii Profetului, Abu Bakr și Umar, au încheiat tratate similare cu locuitorii cetăților care se predau.⁹⁸ După unii, toleranța musulmanilor față de religia cuceriiților i-a făcut populari și chiar au constituit un prim motiv pentru unii creștini să îmbrățișeze islamul. În numai câțiva ani, arabii devin o forță ce controlează Siria, Mesopotamia și Persia, cu cele mai însemnate orașe.

Cu toate acestea, tratatele vizau numai pe locuitorii marilor cetăți, în vreme ce populația rurală trebuia să suporte racilele războiului. Creștinii dintre arabi erau tratați diferențiat, ei trebuind să plătească un tribut dublu, fără dreptul de a-și educa propriii copii în spirit creștin.⁹⁹

Monahii și asceții erau asimilați preoților și episcopilor și, în consecință, se bucurau de respect și libertatea de a-și continua

⁹⁷ Robert M. Haddad, *Eastern Orthodoxy and Islam: A Historical Overview*, în *Orthodox Christians and Muslims*, Holy Cross Publications, New York, Brookline, 1986, p. 19.

⁹⁸ Potrivit unei cutume, în cetățile care opuneau rezistență, soldații armatei cuceritoare aveau dreptul să jefuiască timp de trei zile.

⁹⁹ Vööbus, *History of asceticism...* III, p. 305.

tradiția în mănăstirile lor. Abu Bakr, de pildă, ordona trupelor să nu facă nici un rău monahilor, să nu alunge stiliții de pe stâlpii lor și să nu creeze suferință călugărilor în nici un fel, pentru că ei au părăsit lumea și s-au dăruit slujirii lui Dumnezeu.¹⁰⁰ Cronicari ai vremii afirmă că unii monahi au simpatizat cu cuceritorii mai mult decât ne-am putea închipui.¹⁰¹ În ansamblu, se știe totuși că mănăstirile importante au rezistat invaziei musulmane, constituind centre de fermentație a vieții creștine în mediul ostil. Fără ele, cu rol de stâlpi ai credinței creștine, de refugiu fizic și întărire spirituală, creștinismul nu ar fi supraviețuit atâtea secole în aceste teritorii.

Chiar în aceste condiții, ar fi injust să afirmăm ca invazia arabă a fost o invazie “de catifea”, după care fiecare a putut să-și continue nestingherit stilul de viață cotidiană. Este suficient să menționăm binecunoscuta cruzime cu care arabii devastau totul în cale, lăsând uneori femeilor plăcerea de a pedepsi victimele și captivii¹⁰², în special în Egipt¹⁰³ unde, datorită opoziției populațiilor berbere, arabii au devastat totul în cale și au vândut zeci de mii de captivi ca sclavi. Războiul nu putea ocoli suferința, de ambele părți; faptul că șeful armatei promulga un ordin privind toleranța față de cei supuși nu însemna că el era și respectat de către fiecare soldat. Multe dintre mănăstirile creștinilor arabi au fost desființate și distruse. Unii sihaștri au luat calea pribegiei și, ceea ce este cel mai însemnat, viața ascetică nu și-a mai putut continua cursul firesc și înfloritor;

¹⁰⁰ J.B. Chabot (ed.), *op. cit.*, p. 240.

¹⁰¹ Vööbus *op. cit.*, III, p. 308.

¹⁰² Waidi, *Kitab al-Maghari*, p. 128, la Vööbus, *op. cit.*, III, p. 308, ne spune că de obicei victimelor li se tăiau nasul și urechile, dar se practicau și alte feluri de mutilări.

¹⁰³ Sub o guvernare tolerantă și pașnică, așa cum sugerează unii învățați, în Palestina semnele unei creștinătăți de 600 de ani nu ar fi putut dispărea în mai puțin de 100 de ani; cf. Sidney H. Coriffith, *The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic*, în “The Muslim World”, LXXVIII, 1988, pp. 2-3.

într-o singură generație, cu moartea monahilor existenți și interzicerea educației creștine pentru copiii familiilor creștine, creștinismul este redus la stadiul de supraviețuire.¹⁰⁴

O NOUĂ SECTĂ ÎN ISLAM: SUFISMUL SUFISMUL CA NOȚIUNE ȘI FAPT ISTORIC

“Pe lângă măiestria și arta desăvârșită, cea mai însemnată contribuție a islamului la cultura omenirii în general este probabil sufismul, mișcarea lui pietistă și mistică ce a însemnat de-a lungul secolelor cea mai mare exaltare pentru cei câțiva aleși și elixir al vieții pentru mase. Renunțarea la lume, abstenența și purificarea propriei și neînsemnatei persoane și regăsirea în unitatea atotcuprinzătoare a lui Dumnezeu, acesta este scopul ultim al sufismului, care poate fi atins numai în răpirea extazului, după trecerea prin multe “stații”, pe “calea” spre perfecțiunea veșnic mai înaltă” - astfel este perceput în general sufismul în contextul intelectual occidental contemporan.¹⁰⁵ Problema practicantului sufist nu este de a-l găsi pe Dumnezeu, ci de a se dedica găsirii Lui; nu de a-L avea pe Dumnezeu “prezent”, ci de a se face el prezent lui Dumnezeu.

O definiție definitivă și integrală a sufismului încă nu a fost elaborată.¹⁰⁶ Dificultatea definirii și înțelegerii adecvate a

¹⁰⁴ Câteva izvoare pentru aceste evenimente: *Cronica Minora*, edited by E.W. Brooks, CSCO, III, Parisiis, 1904 și IV, edited by J.B. Chabot; *Anonymi auctoris chronicum ad A.C. 1234 persinens*, 2 vol., edited by J.B. Cchabot, CSCO, XXXVI-XXXVII, Louvain, 1916-1920; Tabari, *Ta'rikh ar-rusul wa 'l-muluk*, edited by M.J. de Geoje, Leiden, 1879-1901; *Histoire nestorienne*, editée par A. Scher, J. Perier, P. Dib, R. Griveau, Patrologia Orientalis, XVIII, 5, Paris, 1924; Georgius Elmacinus, *Historia Saracenica*, translated by T. Erpenius, Lugduni Batavorum, 1625; H.C. Butler, *Ancient Architecture in Syria*, Leiden, 1907-1920 s.a.

¹⁰⁵ S.D. Goiten, *Jews and Arabs; Their Contacts Through the Ages*, Revised Edition, Schocken Books, New York, 1974 [1955], p. 148.

¹⁰⁶ Aproape fiecare sufist a avut propria viziune și interpretare a termenului și realității sufismului, în funcție de nivelul sau “stația” spirituală la care a ajuns. Nu mai puțin de 108 definiții ale sufismului și 55 de definiții ale

termenului "sufi" provine din faptul că nu se găsește în *Coran* și în Tradițiile Profetice (**hadith**). O mențiune timpurie rolului sufiștilor se găsește la al-Hujwiri: "Cel ce aude glasul sufiștilor (**ahl al-tasawwuf**) și nu spune <Amin> după rugăciunea lor, va fi socotit în fața lui Dumnezeu printre cei fără de minte".¹⁰⁷

Sufismul este un curent, dar nu este o religie, cu toate că uneori pare să fie, este o entitate la care aderă indivizi și totuși aceștia au o libertate de expresie aproape absolută. Profesorul Zaehner îl definește ca fiind "o distorsiune atât de radicală față de doctrina tradițională, încât aproape se constituie într-o religie separată."¹⁰⁸ În cuvintele unui alt cercetător al acestuia, "sufismul a fost la început o realitate fără nume, iar acum tinde să devină un nume fără realitate."¹⁰⁹

El este cunoscut, în general, ca partea interiorizată sau spiritualizată a Islamului ori, cu alte cuvinte, este Islamul de factură mistică.¹¹⁰ Este cunoscut ca reprezentând **Calea (tariqa)** spre desăvârșire, asumată de cei ale căror expectații în viața

sufiștilor sunt colectate de Dr. Javad Nurbakhsh, maestru al ordinului Nimatullahi, în *Sufism: Meaning, Knowledge and Unity*, Khaliqahi Nimatullahi, New York, 1981, pp. 16-41.

¹⁰⁷ Ali b. Uthman al-Jullabi al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub, the oldest Persian Treatise on Sufism*, translated by R.A. Nicholson, Darul Ishaat, Urdu Bazar, 1990[1911], p. 30. În *Kitab al-Luma*, lucrare anterioară celei menționate, al-Sarraj afirma: "Înainte de venirea islamului, pe când nimeni nu înconjură Ka'ba, un om care era sufi a sosit într-o zi dintr-un oraș îndepărtat. El a intrat în Locul Sacru, a făcut o înconjurare și a plecat". Aceasta este socotită cea mai timpurie mențiune despre "sufiști"; la Dr. Javad Nurbakhsh, *op. cit.*, p. 12.

¹⁰⁸ R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism, One World*, Oxford, 1994, p. 2 s.u.

¹⁰⁹ Afirmația este atribuită chiar lui Junayd, una dintre cele mai de seamă figuri ale sufismului, citat de Shaykh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, Element Book, Longmead, 1990, p. 14.

¹¹⁰ "Sufismul nu este altceva decât misticismul islamic, ceea ce înseamnă că este curentul central și cel mai puternic al celui val care constituie Revelația Islamului [...] Fiind total dependent de o anumită revelație, sufismul este total independent de orice [influență n.n.]"; Martin Lings, *What is Sufism?*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1975, p. 16.

spirituală sunt mai exigente. Sufiștii se numesc pe ei înșiși “călători”, “voiajori” sau “căutători” întrucât, pe de o parte urmau Calea spirituală, iar pe de altă parte călătoreau prin deșert și locuiau provizoriu în peșteri, “străini” pentru că își părăseau casele, “muritori de foame” pentru că mâncau doar din necesitate sau “săraci” pentru că renunțau la toate posesiunile.¹¹¹ Este vorba despre o noțiune metaforică, reliefând o deplasare spirituală dinspre sine spre Dumnezeu; El este destinația, însă destinația este percepută diferit, în funcție de tăria și dorința fiecăruia: ea poate consta în gnoză (**ma'rifa**) sau unire cu Dumnezeu (**ittihad**), vederea lui Dumnezeu în splendoarea frumuseții și măririi dez-văluite, consumarea focului iubirii sau pur și simplu ca perfecțiune. Călătoria reclamă eliminarea a tot ceea ce ține de ființa umană, inclusiv satisfacția de a fi renunțat la lume.

Condiția supremă este căutarea Celui iubit în mod dezinteresat. Nădejdea unei răsplătiri a efortului sub orice formă ar fi, urmărirea unor plăceri personale, beatitudinea petrecerii cu îngerii și huriile, speranța raiului sau chinurile iadului și cu atât mai puțin stima din partea lumii apreciate în islamul tradițional, toate sunt considerate idolatrie și politeism. Atracția căutătorului sufist este determinată și stimulată de frumusețea ființei divine; într-un fel, aceasta devine obiectul iubirii misticului musulman.

Sufismul a apărut, indubitabil, în mediul islamic¹¹², nu ca un set de învățături noi, ci ca o tendință de a păstra nealterată învățătura islamică într-un moment în care, în anii imediat următori morții profetului, nu exista o teologie (**kalam**) în sensul propriu al cuvântului; teologia islamică propriu zisă a început să fie elaborată și codificată mult mai târziu. Potrivit lui

¹¹¹ Abu Bakr al-Kalabadhi, *The Doctrine of the Sufis (Kitab al Ta'arruf li-madhab ahl al tasawwuf)*, translated by A.J. Arberry, Cambridge, 1991, p. 6 s.u.

¹¹² Suhrawardi, *A Dervish Textbook (Awarifu-l-Ma'rif)*, translated by Lieut. Col. H. Wilberforce Clarke, The Octagon Press, London, 1990[1980], p. 3.

Abu'l-Qasim Qushairi, chiar sufiștii și sufismul în sine a apărut abia prin secolul al IX-lea, la 200 de ani de la moartea Profetului.

Întrucât a defini termenul *sufism* poate duce la o înțelegere eronată, unilaterală, ne vom mărgini la a examina doar o seamă de formulări date de specialiști sufismului de-a lungul timpului. În general, ele au caracter anecdotic, fiind colecționate și elaborate prin secolul al X-lea de ascetul și misticul Abu Sa'id ibn Abi l'Khayr: "(Sufismul înseamnă) să elimini ceea ce ai în cap, să dai ceea ce ai în mâini și să nu te ferești de nimic din ceea ce vine asupra ta"; "Sufismul cuprinde două lucruri: să privești într-o singură direcție și să trăiești un anumit tip de viață"; "Sufismul înseamnă slavă în umilință, bogății în sărăcie, stăpânire în slujire, îndestulare în foame, îmbrăcăminte în goliciune, libertate în înrobire, viață în moarte și dulceață în amărăciune"; "Sufist este cel ce este mulțumit de tot ceea ce face Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu să fie mulțumit de ceea ce face el"; "A fi sufist înseamnă a înceta orice grijă (**takalluf**): și nu există nici o grijă mai mare decât propriul tău sine (**tu'i - yi tu**) pentru că, atunci când ești preocupat de sine, rămâi departe de Dumnezeu"; "Chiar și sufismul înseamnă politeism (**shikr**)... pentru că sufismul constă în păzirea sufletului de tot ceea ce nu este Dumnezeu; dar nu există altceva decât Dumnezeu".¹¹³ Dhu-l Nun afirmă: "Sufist este cel al cărui limbaj, când vorbește, reflectă realitatea stării sale, adică el nu afirmă nimic ce nu există, iar când tace, comportamentul său îi reflectă starea, iar starea lui proclamă că a rupt toate legăturile cu lumea". Un alt sufist, Ibn al-Jalla, spune că "Sufismul este o esență fără formă, pentru că forma aparține umanității, în ceea ce privește înfățișarea (**mu'amala**), în vreme ce esența este proprie lui Dumnezeu. Pentru că sufismul înseamnă detașarea de ceea ce este uman, el nu are o anumită formă."¹¹⁴

¹¹³ La R.A. Nicholson, *op. cit.*, p. 49-50.

¹¹⁴ Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris,

Așadar, sufismul reprezintă unul dintre cele mai flexibile sisteme mistice deoarece, potrivit părerii aproape unanime a adepților, căile sau modurile de căutare și cunoaștere a lui Dumnezeu sunt la fel de multe câte suflete sunt. Asceza, purificarea, iubirea, gnoza, toate sunt la îndemâna celor dornici de desăvârșire și de unirea cu Ființa Supremă, care "se prezintă sufletului uman, el însuși o parte din ființa divină, sub o multitudine de forme... Prin meditație asupra atributelor lui Dumnezeu,...ei își imaginează că vor participa la dragostea inefabilă a dumnezeirii și chiar la o unire integrală cu substanța Lui".¹¹⁵ După Abu 'l-Qasim an-Nasrabadhi, principiile de seamă ale sufismului sunt "adeziunea la Carte și la exemplul Profetului, renunțarea la inovații și porniri proprii, respectarea cu mare cinste a îndrumărilor maștrilor spirituali, discernământul în vicleniile lumii create, neîncetata rugăciune în particular și abandonarea interpretărilor inutile și a ispitei luxului."¹¹⁶

Într-o lucrare mai recentă,¹¹⁷ profesorul William C. Chittick propune definirea sufismului dintr-o perspectivă originală, aparent mai credibilă. Conceptul de "sufism" (**tasawwuf**), consideră el, nu poate fi identificat cu o "mistică" sau un "misticism"¹¹⁸, în sensul de relație directă și nemijlocită a omului cu Dumnezeu, prin cunoaștere, viziune, contemplație sau iluminare interioară și nici cu puterea celor ce se numesc cu acest apelativ, de a săvârși lucruri suprafirești (specifice **faqir-**

1978, p. 24.

¹¹⁵ Mountstuart Elphinstone, *Account of the Kingdom of Caubul*, ...p. 207-208.

¹¹⁶ La Ibn 'Abbad of Ronda, *Letters on the Sufi Path*, translation and introduction by John Renard, S.J., preface by Annemarie Schimmel, Paulist Press, NY-Mahwah-Toronto, 1986, p. 99.

¹¹⁷ William C. Chittick, *Faith and Practice of Islam*, State University of New York Press, Albany, 1992, p. 168.

¹¹⁸ Islamul tradițional l-a catalogat drept "sectă" și a aplicat mijloacele specifice pentru a-l face să dispară.

ilor sau **dervish**-ilor), pentru că această asociere produce o restrângere nejustificată a noțiunii, lăsând la o parte anumite aspecte însemnate ale ei. Sufismul înseamnă o manifestare plenară a vieții religioase a individului, prin disciplina interioară și exterioară, pregătire, control a pornirilor instinctive ale sinelui, realizarea unui echilibru psihic, depășirea slăbiciunilor mentale și morale, virtute, pietate, devoțiune, evitarea păcatului și altele.¹¹⁹ "Viața mistică", "esoterismul", "lupta interioară", "unirea cu Dumnezeu" și celelalte apelative ale sufismului, subliniate de cei mai mulți cercetători, îl caracterizează doar parțial pe sufist. Acesta este omul care "trăiește clipa" într-un mod natural: el îl caută pe Dumnezeu în prezent, pentru a-și manifesta iubirea și a primi iubirea; ceea ce este caracteristic este faptul că *unirea cu Dumnezeu* poate fi amânată pentru viața viitoare, deoarece iubirea adevărată înseamnă dăruire: sufletul misticului vrea să se unească cu Dumnezeu, dar Dumnezeu nu vrea să se unească cu el. Din această tensiune, sufistul afirmă: "Vreau să mă unesc cu El/ Dar El vrea să se depărteze de mine/ Renunț la ce vreau eu pentru ce vrea El".¹²⁰ În concluzie, sufistul trăiește în prezența lui Dumnezeu zilnic, ca o preocupare naturală, prin **dhikr**, adică pomenirea numelui Lui, îndeletnicire care, permanentizată, face ca locul central al preocupărilor să devină Dumnezeu. Deci, sufismul nu trebuie tratat ca incursiune într-un spațiu exotic. Sufiștii sunt oameni comuni, care nu numai că nu caută dar chiar evită să obțină puteri extraordinare sau să exhibiționeze bizarul, neobișnuitul sau misticul, ci doar să se concentreze asupra numelui și atributelor lui Dumnezeu. Ei afirmă că mediul vest-european este incapabil pentru înțelegerea adecvată a sufismului. El a și fost așezat "undeva între monahism și fracmasonerie. Predică austeritatea și recomandă

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 170.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 172.

idealul sărăciei dar include atât pe cei ce renunță la lume, cât și pe cei ce duc o existență comună.”¹²¹

Sufiștii consideră că prima și cea mai de seamă preocupare a omului este aceea de a elimina nefființa și a se uni cu Dumnezeu, o absorbție în Dumnezeu care se crede că este posibilă încă din această viață. Asemenea primilor asceți iudei și creștini, sufiștii consideră că pentru începutul vieții spirituale este absolut necesară reclusiunea sau izolarea, retragerea din lume și ruperea de tot ceea ce este lumesc și ocuparea minții numai cu prezența lui Dumnezeu, până când Acesta se va revela. Atunci se va ajunge la o cunoaștere diferită, la o percepere directă a realității dumnezeirii, care transcende orice concept, când lumina lui Dumnezeu va străluci peste el și acea lumină va fi orbitoare, de nedescris și de negrăit.

Sufismul nu reprezintă un sistem teologic creat sau dedus din sistemul teologic islamic, ci își are originea în inspirație, contemplație și experiență personală. Misticul sufit face fără rezerve uz de afirmații teologice dar modul în care le tratează și le interpretează trece întotdeauna dincolo de ele însele, în ceea ce el consideră a fi domeniul pur, simțirea spirituală. De aceea, curentul nu s-a vrut și nu se vrea o religie aparte, așa cum sugera mai sus profesorul Zaehner, lucru dovedit și de faptul istoric în sine. Conceptele lui de bază sunt următoarele: intenția de a dezvolta persoana în complexitatea ei, prin iluminare, bazată pe practică și disciplină; observarea legii islamice externe, în vreme ce se păstrează dimensiunea interioară prin reflexia asupra Realității interne; reînvierea Căii “mahomedice” de viață, prin meditație, rugăciune și reclusiune; căutarea permanentă și constantă a Adevărului inimii, care devine o artă a ființării prin participarea la cunoașterea divină.¹²² Deci, sufismul este “experiența personală a Realității extra-dimensionale,

¹²¹ Julian Baldick, *Imaginary Muslims*, The Uwaysi Sufis of Central Asia, I.B. Tauris and Co., London-New York, 1993, p. 5.

¹²² Shaykh Fadhlalla Haeri, *op. cit.*, p. 24-27.

cunoașterea Adevărului dincolo de adevărurile relative care ne înconjoară.¹²³

EVOLUȚIA ISTORICĂ A SUFISMULUI

Chiar dacă o seamă de învățați consideră că islamul s-a răspândit cu o uimitoare repeziciune în rândul arabilor politeiști datorită monoteismului și codului moral pe care le proclama, în prezent se atribuie o pondere tot mai mare continuității tiparelor moștenite de arabi de la popoarele pe care le-au invadat. Aceste popoare trebuie să fi continuat să-și exprime anumite tipare și moduri de gândire care, fără îndoială, vor fi contribuit la dezvoltarea și îmbogățirea credinței islamice, mai ales în sensul spiritualizării ei. În acest context apar influențe de proveniență autohtonă, fie pur creștine, fie prin filieră nestoriană, monofizită, melchită, neoplatonică și indică.

Dovada acestei afirmații constă în faptul că, de exemplu, cucerirea regiunilor grecești i-a adus pe arabi în contact cu știința și filozofia. Interferența dintre cele două culturi a fost rodnică, deși înclinația spre raționalism, infuzată de gândirea greacă, reprezenta un pericol pentru credința Profetului. Din această simbioză au luat naștere primele școli de filozofie, renumite încă de la început prin disputele teologice dintre kharijiți și murjiți.¹²⁴ Toate aceste frământări de ordin filozofic și teologic au loc într-un spațiu de adâncă moștenire elenistică, unde se impuneau și elemente ale culturii aramaice și creștine¹²⁵ ce înfloriseră în

¹²³ Idries Shah, *Introducere la Teaching of Hafiz*, translated by Gertrude Lowthian Bell, The Octagon Press, London, 1979, p. 10.

¹²⁴ Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, The Fontana Library Theology and Philosophy, III, London, 1970, p. 493-542.

¹²⁵ "Nu voi menține acum că filozofia greacă este singura, sau cea mai însemnată sursă din care a derivat sufismul, dar totuși subscriu punctului de vedere potrivit căruia dezvoltarea timpurie a sufismului a fost influențată considerabil de infiltrarea ideilor elenistice care, cu toate acestea, reprezintă doar unul dintre dintre multiplele elemente care au contribuit la transformarea

centre precum Alexandria, Antiohia și Gondeshapur. Misticismul intelectualist al lui Plotin și-a adus și el contribuția la noile elaborări ale filosofilor (**falasifa**) arabi. Traducerea corpusului literaturii grecești în limba arabă,¹²⁶ sub dinastia Abasidă, a rezolvat problema dificultăților legate de terminologia filozofică și a determinat apariția celor mai mari filosofi arabi: al-Kindi (†cca. 850), Razi (865-925), al-Farabi († 950) și Ibn Sina (Avicena), Ibn Rushd(Averoes).

SCIZIUNI ÎN ISLAM: O POSIBILĂ CAUZĂ A APARIȚIEI SUFISMULUI

Este foarte importantă pentru subiectul nostru prima diviziune ce a avut loc în islam între secta șiiților și sunniți (aripa tradiționalistă sau ortodoxă). Imediat după moartea lui Mahomed apar disensiuni și lupte interne pentru putere care duc la împărțirea comunității (**umma**) în sunniți și șiiți. Șiiții sunt adepții lui Ali, al patrulea calif (†661), văr și ginere al profetului, considerat succesorul și continuatorul de drept a politicii și învățaturii lui Mahomed. Ali este îndepărtat de la putere de Mu'awiya, apoi ucis, iar cei doi fii persecutați, urmăriți și uciși; lipsa de scrupule și cruzimea cu care a fost eliminată partida familiei Profetului a făcut ca šiismul să devină o grupare semnificativă în islam, dar niciodată suficient de puternică pentru a-și impune propriile doctrine față de sunnism.¹²⁷ Reprezentând latura fidelă lui Ali, considerat

graduală a mișcării mistice în Islam" afirma profesorul R.A. Nicholson; la Arthur J. Arberry, *An Introduction to sufism*, Orient Longman, New Delhi, 1992, p. XX. Cf. R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Arkana, London, 1989[1914], pp. 10-27 și J. Malcom, *Introduction to the History of Sufism History of Persia, ...1829*, p. 300.

¹²⁶ Primul traducător din operele lui Aristotel este Muhammad ibn 'Abdallah (secolul al IX-lea), fiul celebrului Ibn al-Mukaffa', el însuși traducătorul în arabă a unor lucrări de civilizație indică și iraniană; *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, edited by H.A.R. Gibb et al., vol. I, pp. 630-631; detalii la Remus Rus, *Istoria Filosofiei Islamice*, Editura Enciclopedică, București, 1994, p. 40.

¹²⁷ Remus Rus, *op. cit.*, pp. 49-56. Islamul s-a dezvoltat în patru etape:

adevăratul cap al islamului, în permanentă dispută cu sunniții, adeseori persecutați, maltratați sau uciși, šiitii, sub influența eshatologiei creștine și zoroastriene, și-au dezvoltat credința în sensul preponderent eshatologic, având nădejdea venirii unor timpuri de prosperitate, dreptate și restaurare a ordinii firești. Mișcarea šiită a avut un rol destul de important în apariția și dezvoltarea misticismului musulman.

În acest punct o nouă direcție doctrinară capătă formă și câștigă teren: kharijiții: "La treizeci de ani după moartea profetului, "**umma**" era divizată în trei partide: **sunna** - sub conducerea califului aflat la putere; **šiitii**, fideli primului calif "adevărat", Ali și **kharijiții**, care considerau că doar Comunitatea avea dreptul să aleagă califul".¹²⁸ Kharijiții, deși la început adepți ai šiismului, se constituie în mișcare aparte acuzând faptul că Ali era prea slab în a administra moștenirea Profetului. Ei cred, cum se poate observa, în egalitatea tuturor și că funcțiile supreme, chiar cea de calif, poate fi ocupată de oricine, care să dovedească capacitatea de a o exercita.

Din punct de vedere teologic, sunniții tradiționaliști, pe lângă faptul că s-au ținut strâns legați de *Coran* puneau un accent deosebit și pe consensul continuității, lăsând puțin spațiu cugetării, interpretărilor credinței și descurajând dezvoltarea unor orientări noi în credință. Din comunitatea sunnită se disting patru juriști de prestigiu care au întemeiat școli de teologie: Abu Hanifa (699-767) cu Școala Hanafită (interpretare rațională), Malik ibn Anas (710-795) cu Școala Malikită (tradiția și profetul), Mohammad ibn Idris al-Shafi'i (767-820) cu Școala Shafi'ită (Koranul, sunna, consensul comunității, analogia) și Abmat ibn Hanbal (780-855) cu Școala Hanbalită (Koranul și

610-750/132; 750/132-1050/450; 1050/450-1550/950; 1550/950 până azi. În faza a doua un rol de seamă pentru misiunea musulmană sub formă non-violentă l-au avut sufiștii; Hugh Goddard, *Christians and Muslims*, Curzon Press, Richmond, 1995, pp. 125-131.

¹²⁸ Ninian Smart, *op. cit.*, p. 505. Cf și Mircea Eliade, *Istoria credințelor* ..., p. 84.

Sunna). Dintre aceștia, cel mai însemnat pare a fi fost Ahmat ibn Hanbal, fondatorul școlii hanbalite. De-a lungul secolului al IX-lea, prin intermediul discipolilor acestei școli, se realizează o culegere de texte orale puse pe seama Profetului Mahomed, cunoscute sub numele **hadith** (tradiții), ce vor deveni aproape la fel de importante ca și *Coranul* pentru teologia islamică. Totalul acestor texte înseamnă șase volume, cărora li s-a și dat termenul de cele șase *Cărți canonice*.

Dacă majoritatea șiiită proscrisă a rămas integră, sunniții au continuat să se dividă în funcție de accentele teologice privind soteriologia: murjiții, pe de o parte, profesau amânarea pedepsei individului pentru păcatele grele până la învierea finală. Mutazila, continuatorul învățăturilor murjiite, respinge învățătura despre predestinație¹²⁹ și concepția despre caracterul divin și etern al Coranului, precum și reprezentările antropomorfe ale lui Allah. Școala mutazilită plasează păcătosul pe o poziție intermediară între credincios și necredincios. Problema credinței este, după ei, o chestiune de alegere personală: dacă săvârșește fapte bune se arată a fi credincios; faptele rele revelează necredința lui. Pe de altă parte, Coranul nu este etern, ci este creat de către Allah și dictat oamenilor, pentru că eternitatea nu aparține decât lui Allah.¹³⁰

Mutazilismul a fost respins ca "raționalist", mai ales datorită direcției inaugurate de Abu'l Hasan al-Ashari(† 935), care încearcă să traseze o linie de mijloc între predestinaționismul absolut tradițional și liberul arbitru mutazilit. El aduce critici antropomorfismului relatat la Allah, dar menține autoritatea Coranului ca fiind necreat; cel autentic

¹²⁹ Școala Jabriyya atribuie valoare absolută decretelor lui Allah date o dată, sub formă definitivă. Ele nu mai lasă loc pentru opțiunea omului; individul nu are de ales, ci se supune celor hotărâte anterior, predestinaționist. A se vedea lucrarea lui W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, Luzac and Company Ltd., 1948.

¹³⁰ Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, col. "Orizonturi spirituale", Ed. Enciclopedica, București, 1993, p. 71-72.

este în cer, în vreme ce o copie a fost trimisă pe pământ. Când Coranul vorbește despre mânia, vederea, cunoașterea sau vorbirea lui Allah, aceste apelative trebuie înțelese ca atribute eterne, spirituale ale lui Allah, pentru că el se deosebește de creatură, fiind fără trup. Hotărârile omului sunt influențate, nu decise arbitrar de Allah, dar prin acțiunile sale omul devine responsabil și pasibil de răsplată sau pedeapsă.¹³¹

Evident, aceste sciziuni nu puteau mulțumi pe adepții islamului, adepți ai credinței într-un singur Dumnezeu, ideal al unității și unicității și într-un singur Profet al său. În acest context, islamul apărea deopotrivă ca o putere politică expusă fărâmițării partinice, cu viziuni deosebite ale fiecărui grup și cu tendințe acțiuni expansioniste. Aspectul spiritual căpăta un caracter secundar în noua religie, nemulțumind pe cei ce aveau convingeri religioase profunde și care au încercat să găsească un alt mod de a-l descoperi pe Dumnezeu.

IDEALUL MISTIC – PUNCT DE ÎNTÂLNIRE A DEOSEBIRILOR

Sub influența acestor filozofii și în contextul frământărilor teologice, începând cu secolul al VIII-lea apare și se dezvoltă în islam idealul contemplativ, direcție care, cu tendințele spiritualizante superioare celor existente, i-a făcut pe adepții mistici să ajungă în conflict cu islamul tradiționalist.¹³² Ideile mistice au început să se infiltreze în gândirea islamică odată cu

¹³¹ Ninian Smart, *op. cit.*, p. 508.

¹³² "Sufistul, adeseori, era considerat eretic, deoarece credința lui nu era exprimată în mod ritualistic obișnuit" Richard C. Martin, *Islam. A Cultural Perspective*, Prentice Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1982, p. 67. Este foarte probabil ca acest conflict inițial să fi fost provocat de faptul că sufismul a fost mai întâi de toate "o organizație congregațională [...] Mănăstirea (**khankah**), rasa specifică, rolul **shayk**-ului care pare să-l substituie pe imam ca maestru și ghid" sunt elemente șite, opuse **shari'a**; în plus, ea se manifestă ca o organizație inițiativă, restrânsă; cf. Henri Corbin, *History of Islamic Philosophy*, trad. engelză, London and New York, Kegan Paul International, 1993, p. 190.

dezvoltarea unui pietism ascetic în sânul comunității islamice.¹³³ Pentru început, asceții erau și teologi, bucurându-se de mare autoritate; abia în secolul al IX-lea se va face clară distincția între elita intelectuală (**ulama**, teologii) specializată în legislație, ca diferiți față de cei consacrați devoțiunii personale.¹³⁴ Chiar pentru învățații musulmani, apariția și dezvoltarea misticii se prezintă ca un fenomen firesc, determinat de mai mulți factori.

În primul rând idealul mistic reprezintă o aspirație umană firească spre o experiență mai intensă a adevărului religios. Ceremonialul searbăd, ritualismul inconsistent și teologia irealistă nu oferea nimic caracterelor mai înclinate spre viața de comuniune, care nu putea îmbina metafizicul transcendent cu moralismul social tradițional; tocmai în acest punct sensibil, mistica propune transcenderea diferențelor și reduce contradicțiile la un numitor comun. Abu Darda Uwaymar bin Zaid, care făcea parte din grupul apropiaților Profetului, este printre primii care recomandă spiritualizarea islamului întrucât observă tendința de rigiditate ritualistică. Indiferent de actele sale, un musulman era considerat un bun credincios dacă își îndeplinea datoria față de lege. De aceea el propune o înțelegere diferită a religiozității: "o oră de meditație este mai bună decât 40 de nopți de rugăciune (ritualistică n.n.), iar o părticică de dreptate, îmbinată cu sfințenie și credință neștrămutată sunt

¹³³ Unii învățați vorbesc despre o înclinație nativă spre ascetism la populațiile arabe: "În mahomedanism viața cenobitică nu se acorda cu dominația militară și, de aceea, monahismul nu a fost numai dezaprobat, ci chiar interzis chiar de Mahomed, de vreme ce tradiția pune pe buzele lui cuvintele 'Nu monahismului în Islam!' Totuși, nu lipsesc cele mai clare indicații că nu numai Mahomed însuși, dar și toate populațiile arabe erau înclinate spre viața monastică. Simțind că adepții săi sunt atât de înflăcărați de dorința vieții cenobitice, ca să nu se impună și să fie constrâns să o abandoneze, a pronunțat profetic: 'Dumnezeu Cel Preaînalt a lăsat ca Pelerinajul să fie monahismul comunității lui Mahomed'; la F.R.D. Tholuck, *Ssufismus sive Theologia Persica pantheistica*, ...p. 45.

¹³⁴ Fazlur Rahman, *op. cit.*, p. 130.

preferabile observării cu acrivie a ritualurilor fără de sfârșit".¹³⁵ Descoperindu-L pe Dumnezeu în adâncul ființei lor, sufiștii nu mai puneau nici un accent pe manifestările religioase externe, de ordin etic sau liturgic. Totuși, pentru păstrarea bunelor relații cu autoritatea religioasă, poziția lor era nuanțată. Astfel, dacă mistici ca Abu Sa'id declară inutilitatea absolută a ritualismului, alții ca al-Farabi și Ibn Sab'in, în dorința de a păstra bune legături cu teologia, au căutat să dea noi definiții unirii mistice. Acesta este momentul în care sufismul începe să capete un caracter inițiativ, iar transmiterea metodelor sau căilor au început să se facă în cadrul unor asociații sau confrerii.

În al doilea rând, misticismul islamic se prezintă ca o reacție față de intelectualismul exacerb al teologilor și juriștilor, neînțeles aproape deloc de masele largi, în dorința lor de a avea o religie populară. Este perioada când în sferele "înaltei societăți" musulmane pătrunde filozofia greacă, caracterizată prin artificialism și logicism; emoția întâlnirii cu nepătrunsul, cu necunoscutul, cu sursa tuturor, era alternativa ispitoare a intelectualismului.

În al treilea rând, cunoscutele **madrās** sau școlile de teologie înclinau spre deprinderea teologiei și jurisprudenței coranice în același spirit rigid și formalist. Sufismul propunea o gândire liberă, desprinsă din tipare și neconstrângătoare, ce dădea un caracter dinamic, activ religiei; pentru acest ideal nimic nu se oprește la un moment dat în cadrele unei legi.

În sfârșit, sufismul s-a constituit într-o revoltă interioară, pașnică față de in justiția socială, opulența și luxul în care trăiau unii lideri religioși din Damasc și Bagdad, ca și față de modul lipsit de pietate în care mulți musulmani practicau propria religie.¹³⁶

¹³⁵Margaret Smith, *An Early Mystic of Bagdad; A Study of the Life and Teaching of Harith ibn Asad al-Muhasibi, A.D. 781-857*, ed. a II-a, Sheldon Press, London, 1977, p. 35.

¹³⁶ Analiza este făcută de Khaliq Ahmad Nizami, în 'Abd al-Haqq Ansari

La început sufismul a fost adoptat de indivizi singuratici, dar mai apoi s-au format mici grupuri și, cu timpul, a devenit un sistem organizat.¹³⁷ prin secolul al X-lea și al XI-lea, când iau ființă așa-numitele "loje" (**ribat**), un fel de mănăstiri, cu scop filantropic, de adăpostire și hrănire a călătorilor și săracilor.

Încercările de explicare a noțiunii "sufi" sunt numeroase și un punct de vedere comun nu există nici astăzi între cercetători.¹³⁸ Se pare ca termenul datează de prin secolul al III-lea al erei musulmane, mai exact începând de prin 816.¹³⁹ Etimologic, cuvântul s-a tradus prin "cel ce poartă lână" sau

et. al. (eds.), *Islam*, Patiala, Punjabi University, 1969, pp. 50-52.

¹³⁷ Margaret Smith, *An Introduction to the History of Mysticism*, Philo Press, Amsterdam, 1930, p. 63. "Măsura în care sufismul îi este dator creștinismului continuă să fie o chestiune de dezbatere... pentru că sufismul s-a dezvoltat în Siria, unde a moștenit îmbrăcămintea creștină, ca mișcare de protest și contra-cultură," a se vedea Neal Robinson, *Christ in Islam and Christianity*, London, 1991, p. 59.

¹³⁸ Datorăm foarte mult muncii depuse de Goran Ogen pentru clarificarea acestui punct, în *Did the term "sufi" exist before Sufis ?*, Acta Orientalia 43, 1982, 33-48, dar și lucrării mai vechi a lui Adalbert Merx, *Ideea und Grundlinien einer allgemeinen Geshichte der Mystik*, Heidelberg, 1893. Problema în limba arabă este că există un singur radical cu mai multe înțelesuri: **suf** = lână, de lână, haină purtată de penitenți; **sufiy** = înțelept, pios; **sufi** = de lână; **safaa** = curățenie, puritate; **sufi** = pur, curat; Mohsim Fani, *The Religion of the Sufis*, translated by David Shea and Anthony Troyer, The Octagon Press, London, 1979, p. 27-28.

¹³⁹ Julian Baldick, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*, New York University Press, New York and London, 1992, p. 30. Primul sufite este considerat de mulți a fi fost Abu Hasim din Kufa (†150/782), adept, de fapt, al tradiției **shi'a**, însă informațiile despre el îl arată mai mult a fi un ascet decât mistic; *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, edited by H.A.R. Gibb et. al., vol. I, 1960, p. 124. În timpul lui Abu Hasim s-a constituit prima **takya** (mănăstire); *A Dervish Textbook from the 'Arwarifu-l-Ma'rif, written in the thirteen Century by Shaykh Shahabu-d-Din 'Uman bin Muhammad-I-Suhrawardi*, The Octagon Press, London, 1980, p. 1. Mărturia este de la Sufi Sofyan Thawri (778/161) care afirmă că "Dacă nu era Abu Hasim, sufistul, nu mi-aș fi dat niciodată seama cât de subtilă este propria-mi ipocrizie"; Javad Nurbakhsh, *Sufism: Meaning...*, p. 13.

"purtător de lână" (**jama' i-suf**), de la cuvântul arab "**suf**" care înseamnă "lână", mai exact purtător al unei robe lungi (**khirqah**), de culoare albastru închis, confecționată din lână. S-au făcut și alte numeroase speculații în special în legătură cu tradiția Bisericii Nestoriene de a așeza pe novicele care urma a fi călugărit pe o tunică de lână, simbolizând mormântul care îl face să moară pentru această lume. În sens literal, în această perioadă, purtătorul de lână în arabă se traduce prin "călugăr". Pe de altă parte, în islamul timpuriu, purtarea unei astfel de haine de lână era specifică oamenilor simpli și simboliza în consecință smerenie, umilință.¹⁴⁰ Hujwiri, care dă mai multe variante etimologice, o include și pe cea potrivit căreia sufistul este cel dintâi sau pe prima treaptă (**saff-i awwal**) în fața lui Dumnezeu.¹⁴¹ Același autor arată însă că haina specifică nu înseamnă totul și dacă aceasta face ca ascetul să piardă "focul interior" (**tarhaq**), Dumnezeu știe și nu-l va mai considera printre cei aleși ai Săi, iar el va fi socotit printre ipocriți.¹⁴² După A. Merr, "**sufi**" nu putea să însemne "purtător de lână" pentru că traducerea logică a arabului "**suf**" ar însemna "om de lână" sau "vânzător de lână". Mai plauzibilă ar fi varianta care pune noțiunea în legătură cu grecescul "σοφος", "înțelept", așa cum grecescul "φιλοσοφος" a devenit în arabă "**faylasuf**".¹⁴³ La aceasta se adaugă și faptul că sufismul datorează foarte mult tradiției filosofice neoplatonice, termenul "**sufi**" apărând în aceeași perioadă în care operele filosofice grecești începeau să fie traduse în arabă.

¹⁴⁰ Julian Baldick, *op. cit.*, p. 31.

¹⁴¹ Ali bin 'Uthman al-Hujwiri, *op. cit.*, p. 30.

¹⁴² Ali bin 'Uthman al-Hujwiri, *op. cit.*, p. 33-40 passim; cf. și David Waines, *An Introduction to Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 138.

¹⁴³ O analiză gramaticală a termenului arab o face Jalalu 'd-Din Huma'i, *Misbahu'l-Hidaya*, ediția a II-a, Teheran, pp. 63-85. Cf. Henry Corbin, *op. cit.*, pp. 187-188.

Speculațiile¹⁴⁴ după care termenul ar avea legătură cu rădăcina **saff**, “linie”, “rând”, în sensul că sufistul este primul (**al-muqarrabun**) în Prezența Divină în Ziua Judecării nu sunt în general acceptate. După J. Baldick, există doar trei variante credibile: 1. de la arabul **su** = lână; 2. de la grecescul σοφος = înțelept; 3. o mixare între aceste două rădăcini.¹⁴⁵

Ca origine și formă de manifestare Sibt ibn al-Jawzi (†1256) propune trei direcții de cercetare: 1. Sufiștii erau asceți musulmani adunați în jurul unui bărbat numit generic **Sufa**, care-i urmau exemplul eremitic, devenind ei înșiși **al-Sufiyya**; 2. Sufiștii erau un trib din perioada de ignoranță (**jahiliyya**) pre-islamică, cunoscut ca **Sufa**, ai cărui membri se îndeletniceau cu închinarea la Dumnezeu și trăiau în vecinătatea **Kaa’bei**; 3. A treia supoziție este cea potrivit căreia **Sufa** era numele unuia sau a două triburi din ‘Arafat, de la care pelerinii cereau permisiunea să părăsească zona și să-și continue pelerinajul (**Hajj**).¹⁴⁶

Cât privește mărturia coranică, într-un verset se spune: “V-am trimis un mesager din mijlocul vostru, ca să vă citească semnele Noastre și să vă curățească și să vă învețe scriptura și înțelepciunea și să vă învețe ceea ce nu știți”(2, 146). Mulți sufiști văd în acest verset esența sufismului ca mișcare inițiativă, restrânsă: el însumează elementele unei învățături esoterice prin excelență: învățătorul infailibil, învățătura specifică, cercul unor “aleși” cărora le este transmisă învățătura; cu alte cuvinte un cerc închis publicului. Deși se pretează interpretării generale a mesajului islamului, sufismul reclamă ca specifică o chemare aparte adresată numai unor anumite persoane, de a urma o direcție specifică, o anumită “cale” (**tariqa**). Aceasta va fi cunoscută mai târziu sub numele de **sufism (tasawwuf)**.

¹⁴⁴ Julian Johansen, *Sufism and Islamic Reform in Egypt*, Claredon Press, Oxford, 1996, p. 6.

¹⁴⁵ Julian Baldick, *op. cit.*, p. 32.

¹⁴⁶ La Julian Johansen, *op. cit.*, p. 6.

Izvoare timpurii ne arată că între cei ce l-au urmat pe Mahomed și au acceptat noua învățătură se găseau și unii care practicau sărăcia și mortificarea de bună voie, numiți **ahl al-Suffa** sau **ashab-i Suffa** (Oamenii Verandei sau Băncii). În scurt timp ei au început să practice și rugăciunea neîntreruptă, postul și chiar alte renunțări, care se pare că nu-i erau străine nici Profetului.¹⁴⁷ Primii adepți ai Căii erau cunoscuți sub diferite nume: asceți (**zuhhad**), închinători (**nussak**), cei consacrați lecturilor sfinte (**qurra**), predicatori populari (**qassas**), călugări sau eremiți (**rubban**) și pocăiți sau plângători (**bakka'un**).¹⁴⁸ Independent de expansiunea musulmană rapidă, acești **ahl al-Suffa** au continuat același stil de viață, cunoscut încă de timpuriu de tradiția creștină.

Dezvoltarea sufismului în contextul controverselor interne și externe¹⁴⁹ nu se prezintă ca o continuare a practicilor **ahl al-Suffa**. Dimpotrivă, cei mai mulți îl consideră pe Ali ca primul mare maestru, învățător sau leader spiritual (**shaykh**), care a însumat în persoana sa teoria și practica sufismului. El a fost luat drept model de către sufiști pentru respectul față de adevărurile vizibile și tainele cu înțelesuri ascunse, pentru lepădarea sinelui de toate bunurile acestei lumi și ale celei viitoare și pentru importanța acordată rolului providenței în lume.¹⁵⁰ Perioada primelor secole musulmane, aceea a conturării

¹⁴⁷ Saiyd Athar Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, Vol. I, *Early Sufism and its History in India to 1600 A.D.*, Munshshiram Monoharlal Publishers Pvt. Ltd., New Delhi, 1978, p. 21.

¹⁴⁸ Margareth Smith, *The Way of the Mystics*, ...p. 155.

¹⁴⁹ Trebuie notat că și creștinătatea bizantină era epuizată de frământările elaborărilor teologice, dintre care ultimele, cele referitoare la cinstirea icoanelor, zguduiseră Biserica și liniștea comunităților creștine. Același lucru se poate afirma despre evoluția politică a evenimentelor în Imperiul Bizantin. A. Vööbus, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, vol. III, Louvain, 1988, pp. 197-220.

¹⁵⁰ 'Ali bin 'Utman al-Jullabi al-Hujwiri, *op. cit.*, pp. 70-71. Nu sunt excluși nici ceilalți companioni ai Profetului: Umar reprezintă primul exemplu al Căii purgative (**mujahada**), pentru devoțiunea lui exemplară; Abu Bakr este exemplul Căii contemplative (**mushahada**); a se vedea John Renand, *Al-Jihad*

anumitor școli sufite, se caracterizează prin preponderența experienței personale, exprimată mai ales sub formă poetică. După unii învățați, sufismul acestei perioade nu este altceva decât un neoplatonism colorat creștin, care a dat naștere la minunata poezie persană sceptică, mistică și delicat senzuală.¹⁵¹

Manifestări ale sufismului își fac simțită prezența de timpuriu și în Irak, unde grupuri de asceți, trăind în sărăcie și cultivând "încrederea în Dumnezeu", practică o anumită formă de cult, cunoscută sub numele "**dikr**", care constă în îmbinarea invocării numelui lui Allah, cu recitarea Coranului.¹⁵²

Jumătatea secolului al VIII-lea va fi dominată spiritual în Medina de personalitatea incontestabilă a lui **Ja'far al-Sadiq**, învățat și mistic, figură proeminentă pentru începuturile sufismului, cunoscut prin fermitatea sentințelor sale: "cine l-a cunoscut pe Dumnezeu, renunță la tot".¹⁵³ După el, prestigiul politic și cultural al Medinei începe să scadă, iar orientarea šiitilor spre centralizarea teologiei în persoana esoterică a imamului îi determină pe sufi să accepte jurisprudența școlii sunnite privind viața religioasă. Este vorba doar despre o încadrare formală, chiar diplomatică, pentru a evita eventuala

al-akbar: Notes on a Theme in Islamic Spirituality, în "The Muslim World", LXXVIII, 1988, pp. 227-228.

¹⁵¹ Mircea Florian, *op. cit.*, p. 97. Primii care au fost numiți **sufi** au fost, după H. Corbin, membrii unui grup de šiiti din Kufa. Potrivit lui 'Ain al-Quda al-Hamadani (†1131/525), primul care a fost recunoscut ca având această calitate a fost 'Abdak Sufitul (†825/210); cf. Henri Corbin, *op. cit.*, p. 189.

¹⁵² Dintre aceștia sunt cunoscuți 'Ali-'Umar, Ibn Mas'ud, Abu Dharr al-Ghifari, Salman al-Fasiri și Hudhaifa ibn al-Yaman, care se adunau în casa lui 'Uthman ibn Maz'un, după ce hotărâseră să renunțe la "mâncare, îmbrăcăminte și femei", practici diferite față de recomandările Profetului; la Sara Sviri, *art. cit.*, în rev. cit., p. 198.

¹⁵³ 'Ali bin Usman al-Jullabi al-Hujwiri, *The Kashf al-Mahjub*, translated by R.A. Nicholson, London, 1936, p. 78. Ja'bar al Sadiq este unul dintre cei mai de seamă exegeți coranici și asceți ai islamului timpuriu. Un studiu amănunțit la Paul Nwyia, *Exégèse coranique...*, pp. 157-188.

persecuție a leaderilor tradiționaliști în cazul eventualelor abateri doctrinare, pentru că, în esență, sufismul transcende orice diferențe de acest gen în Islam.

Începând de prin secolul al XIII-lea, sufismul, orientat mai mult filosofic, începe să se transforme într-o doctrină "imanentistă" care duce la extrem esoterismul și indiferența față de ideile religioase. În concepția promovată, sufletul și întreaga creație nu sunt decât emanații divine, făcând greu de evitat alunecarea spre panteism.¹⁵⁴ Contopirea mistică este concepută ca o indistinție absolută între suflet și Dumnezeu. Ceea ce a fost la început un mod de viață, s-a amplificat într-un sistem mistico-filosofic, cu elemente panteiste. În acest secol iau ființă "frățiile" (literal "căile", plural care le deosebește de "Calea", sufismul în sine) care recunosc un anumit leader spiritual și își dezvoltă propriul sistem și disciplină. În același secol are loc reorganizarea sufismului sau revitalizarea religioasă, formulată cu strălucire de Ibn 'Arabi (+1240) în Spania. Fondatorul (**marabut**) confreriei fixează direcția acesteia și "calea" (**tariqa**) de acces către Adevăr. "Căile" pot să fie atât de multe, câți oameni există, confreriile având libertatea de a introduce sau elimina unele elemente. Astfel, accentul se pune fie pe experiența personală, veghe, sport, invocări repetate ale numelui lui Allah, ședințe de **dhikr** sau dansuri rituale, fie pe stimulente externe de provocare a extazului mistic: cafea, hașiș, opium sau automutilare.¹⁵⁵ În secolul al XIV-lea, misticii persani au exercitat o influență incontestabilă asupra Indiei, unde mulți s-au refugiat din cauza năvălirii mongole. În ciuda diferenței de

¹⁵⁴ Aceasta chestiune este simplu rezolvată în tradiția creștină răsăriteană prin distincția făcută între nașterea Fiului din Tatăl, ca proces dumnezeiesc ființial în care se păstrează transcendența și unicitatea ființei și creația ca lucrare a voinței divine, nu a ființei divine; nașterea Fiului este veșnică și din eternitate, ceea ce nu distruge unitatea ființei aducând un alt Dumnezeu, iar creația este un act temporal materializat la un moment dat în istorie.

¹⁵⁵ Nadia Anghelescu, *op. cit.*, p. 75.

esență care se observă între faza de început și faza "imanentistă" sau chiar "panteistă" a sufismului, misticii islamului nu resping ideea că demersul lor nu seamănă cu cel al mysticilor aparținând altor religii, însă păstrează caracterul de unicitate.

Prin secolele XIV-XV, sufismul încearcă o anumită coabitare cu șiismul, ceea ce conduce la implicații politice, lipsă de originalitate și superficialitate în creație. Aceasta este caracteristica generală în timpul celor trei mari imperii musulmane din secolele XVI-XVII. Secolul al XVIII-lea aduce un element nou, acela al importanței absolute acordate în progresul spiritual unui maestru sau director spiritual (**shaykh**), echivalentul duhovnicului din mănăstirile și comunitățile creștine ortodoxe. Însă importanța lor crescândă i-au făcut să câștige roluri influente făcând ca, până spre jumătatea secolului al XIX-lea, să se încerce un control al activității, organizării și dezvoltării frățiilor din partea conducătorilor politici musulmani.

Sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul celui de-al XX-lea au însemnat o relativă înflorire a sufismului. În forma actuală, sufismul este un sistem filosofico-social, organizat instituțional în frății asemănătoare mănăstirilor, în care se acordă mare importanță "bătrânului" (**shaykh**),¹⁵⁶ cu rol de director spiritual, căruia novicele este dator să-i acorde ascultare nelimitată.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Julian Baldick, *Imaginary Muslims...*, p. 6. Sufismul poate fi împărțit în următoarele perioade: 1. Viața ascetică: de la Profet la Dinastia Abasidă; 2. Dezvoltarea teoretică; 3. Ordinele organizate; 4. Declin; A.M.A. Shustery, *Philosophy, Training, Orders and Ethics*, în *The Sufi Mystery*, edited by Nathanael P. Archer, The Octagon Press, London, 1980, p. 58.

¹⁵⁷ Trebuie făcută distincție clară între "sufi" și "dervishi" (de la persanul **darwishan**), care se traduce prin "oameni săraci", dar și cu sensul de "oameni cu o viață spirituală superioară". Sufiștii sunt adeseori numiți dervishi pentru că practică sărăcia, dar dacă toți sufiștii sunt "dervishi", nu toți dervishii sunt sufiști. Aceștia din urmă se deosebesc și de **uwaysi**, mistici musulmani care, de cele mai multe ori, nu acceptă o formă organizată și refuză călăuza spirituală a unui **shaykh**, considerând că învățătura este primită direct de la un învățător nevăzut, fie el Moise, Noe, Iisus, Mahomed, Abu Yazid, Al-Hallaj sau altul. Un studiu

FUNDAMENTELE CORANICE ALE SUFISMULUI

Esența vieții religioase musulmane tradiționale constă în îndeplinirea cu acrivie a celor cinci obligații ritualice stabilite de lege și cunoscute sub denumirea de "stâlpii credinței" (**arkan addin**). Viața devoțională intensă și ascetismul nu erau incompatibile cu structura însăși a credinței islamice, deși astfel de manifestări nu au fost recomandate de la început. Repetarea succesivă a rugăciunilor s-a pretat la a fi prelungite mai mult decât se cerea credinciosului musulman, până acolo încât fiecare moment putea fi petrecut în pomenirea lui Dumnezeu; postirea a putut fi asprită și încărcată cu noi semnificații; milostenia a putut fi interpretată într-un sens mai larg decât simplele sacrificii ocazionale având ca scop ajutarea celor în nevoie; viața întregă a putut fi interpretată ca un pelerinaj prin lume, și așa mai departe. Asceții erau animați de dorința de purificare prin care frica și ascultarea, observate și impuse de autoritatea tradițională, pentru ei devine voință proprie, se transformă în văpaie interioară și iubire pentru Dumnezeu.

După cum am menționat, sufismul își reclamă rădăcinile din tradiția lui Mahomed însuși, deci în *Coran*. Louis Massignon găsește o serie întreagă de astfel de "germeni coranici" care motivează și fundamentează dezvoltarea vieții ascetice de mai târziu.¹⁵⁸ Iată câteva texte: "Nu veți ajunge la dreptate până ce nu veți da milostenie din ceea ce vă este mai drag" (3, 86), respectiv tendința de depășire a cadrului prescripțiilor rituale, ducând spre o interiorizare a vieții religioase a credinciosului. "Dumnezeu este lumina cerurilor și a pământului. Lumina lui seamănă cu o fridă în care este o candelă și candela este de sticlă și sticla este o stea sclipitoare. Ea se aprinde de un pom binecuvântat, de un măslin, ce nu e nici de la răsărit nici de la

detaliat privind **uwaysi** ni-l oferă Julian Baldick, *Imaginary Muslims: Uwasi Sufi of Central Asia*, I.B. Tauris & Co, London-New York, 1993.

¹⁵⁸ Louis Massignon, *op. cit.*, Paris, 1968, p. 148. Cf. Dominique Sourdel, *op. cit.*, p. 107; Margaret Smith, *op. cit.*, p. 144-145.

apus, al cărei ulei aproape luminează fără să-l fi atins Focul - lumină peste lumină. Dumnezeu ocârmuiește la lumina Sa pe cine voiește. În casele în care a dat voie Dumnezeu ca să se preamărească și să se vestească numele Său în laudă dimineața și seara. Bărbații pe care nu-i oprește nici negoțul nici marfa de la pomenirea lui Dumnezeu, Cel căruia nu-i dă Dumnezeu lumină, acela n-are lumină...N-ai văzut că pe Dumnezeu îl preamăresc toate cele din ceruri și de pe pământ și păsările întinzând aripile? Fiecare cunoaște rugăciunea sa... și a lui Dumnezeu este stăpânirea în ceruri și pe pământ și la Dumnezeu duce calea."

TEME ȘI ÎNVĂȚĂTURI ALE SUFIȘTILOR ÎN PRIMELE PATRU SECOLE A.H.

Primul mistic musulman în adevăratul sens al cuvântului a fost **Al-Hasan ibn Abu'l Hasan al Basri** (†728/110)¹⁵⁹, cunoscut datorită pietății, ascetismului și tristeții lui adânci, provocate de meditația neîncetată la Ziua Judecării, pentru care se considera mereu nepregătit. Și-a răspândit învățătura în special prin cuvântări de o înaltă ținută și un bogat conținut.

Condiția *sine qua non* pentru a ascende la unirea cu Dumnezeu este, după acesta, retragerea desăvârșită din lume (**al-dunya**), pe care o consideră ca fiind un șarpe veninos, plăcut la mângâiere dar a cărui mușcătură este mortală. Această atitudine a mers atât de departe încât interpreta lumea ca fiind o entitate opusă lui Dumnezeu, că El însuși a regretat că a făcut-o și, în loc să o iubească, a urât-o. Poziția ușor de identificat cu învățătura intransigentă a gnosticismului maniheic pentru care întreaga materie este rea, constituindu-se într-o închisoare pentru realitățile spirituale care se află într-o permanentă luptă de a se elibera.

¹⁵⁹ Biografia și o scurtă listă a lucrărilor și izvoarelor existente pentru cunoașterea lui, la A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, Routledge and Kegan Paul, London and New Yorkm 1987[1966], pp. 19-20; cf. și Ihsan 'Abbas, *Al-Hasan al Basri*, Cairo, 1952.

El susține că Mahomed l-a văzut pe Dumnezeu în călătoria sa din noapte și că toți credincioșii îl vor întâlni în paradis. Această convingere l-a determinat probabil să dezvolte câteva reguli de conduită pentru credincioșii musulmani în viața cotidiană, îndemnându-și ucenicii spre asceză (**zuhd**), pietate și frică de Dumnezeu (**wara'**).

Pentru a depăși tensiunea dintre predestinație și voia liberă, puncte de doctrină destul de neclare pentru teologia vremii, Hasan al Basri recomandă musulmanilor să caute **rida**, adică satisfacția mutuală a sufletului și a lui Dumnezeu de a se întâlni. Viața este o etapă de trecere spre veșnicie. Fiind adeptul ideii responsabilității integrale a individului pentru faptele sale, el reia o idee ioaneică din cartea Apocalipsei: "Nu cel ce moare și se odihnește este mort/ Mort este numai cel ce a murit, în viață încă fiind".¹⁶⁰

Școlii lui Hasan al Basri se crede a-i fi aparținut vestita **Rabi'a ibnt Isma'il al-Adwiya**(†801/185) din Basra¹⁶¹, considerată creatoare, după unii specialiști,¹⁶² a limbajului romantico-erotic și a temei iubirii în mistica musulmană.¹⁶³ Datele despre viața ei îmbină realitatea cu fantezia: asemeni multor sfinte creștine, se crede că a fost o sclavă eliberată de un stăpân pios, că a fost convertită miraculos și ar fi ajuns la trăirea unor experiențe mistice de mare intensitate, în vreme ce se

¹⁶⁰ Cf. *Apocalipsa*, 3,1. Saiyd Athar Abbas Rizvi, *op. cit.*, p. 28.

¹⁶¹ Biografia și bibliografia la A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 39; cf. și Margaret Smith, *Rabi'a the Mystic and her fellow-Saints in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928; republicată Felinfach, Llanerch, 1994; Julian Baldick, *The Legend of Rabi'a of Basra: Christian Antecedents, Muslim Conterparts*, în "Religion 20", 1990, pp. 233-247.

¹⁶² Julian Baldick consideră că versificația erotică atribuită ei provine dintr-o sursă mult mai târzie, cu aproximativ 200 de ani; *Mystical Islam...*, p.29.

¹⁶³ Adeseori a fost confundată cu Rabi'a din Siria, soția lui Ahmad ibn al-Hawari, care a trăit viața maritală în abțință și a ajuns la trăirea unor experiențe mistico-extatice; a se vedea Dr. Javad Nurbakhsh, *Sufi Women*, Khanikahi Nimatullahi, 1983, pp. 74-75.

îndeletnicia cu rugăciunea și postul, în compania fiarelor munților.¹⁶⁴

Iubirea de Dumnezeu ca stare permanentă a sufletului mistic a făcut ca Rabi'a să dea surprinzător de puțină importanță Profetului, în comparație cu alți mistici. Tot ce nu era Dumnezeu nu reprezenta pentru ea nici cea mai mică valoare, chiar în cele mai sublime forme de manifestare, cum ar fi fost florile de primăvară, frumusețea, bogăția roadelor și altele. Inevitabil, alături de iubirea absolută a lui Dumnezeu, ea profesează și învățătura despre gelozia lui Dumnezeu, care nu suportă ca cineva să împărtășească iubirea datorată numai Lui.¹⁶⁵ Iubirea și dorința după Dumnezeu merg până la a se identifica cu Unul și a se pierde în El "ca o picătură de apă într-un butoi de vin. După cum apa își pierde identitatea și ia gustul și culoarea vinului, la fel sunt și cei ce ajung în posesia fericirii depline; dorințele umane nu-i mai influențează; eliberați de propriul sine, ei sunt absorbiți în Voința Divină, amestecați cu Voința Divină și devin una cu ea."¹⁶⁶ Ideile și concepția despre iubirea dezinteresată de Dumnezeu au fost preluate și acceptate de sufiștii care au urmat ca singurul motiv și mod de urmare a chemării mistice.

Abu Hasim al Kufa, despre care se crede că a murit pe la sfârșitul secolului al VIII-lea (780 sau 782), este întemeietorul primei mănăstiri sufite (**khanqah**), la Ramalah, în apropiere de Ierusalim, cu sprijinul unui demnitar creștin, impresionat de sărăcia și ospitalitatea sufiștilor. El indică vanitatea și mândria ca cele mai serioase obstacole în calea progresului sufite: "Este

¹⁶⁴ Majoritatea femeilor mistice din perioada de început sunt caracterizate prin anumite teme recurente: abținerea sexuală ('**uzuba**), sclavie ('**ubudiyya**), posturi și rugăciuni. La acestea se adaugă anumite daruri neobișnuite (**karamat**), ca o compensație pentru renunțarea la lume; a se vedea Jamal J. Elias, *Female and Feminin in Islamic Mysticism*, în "The Muslim World", LXXVIII, 1988, p. 209 s.u.

¹⁶⁵ Margareth Smith, *op. cit.*, p. 108.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 110 passim.

mult mai ușor să sapi muntele cu un ac decât să curățești inima de mândrie și vanitate".¹⁶⁷

Contemplativul **Ibrahim ibn Adham**(†777/161)¹⁶⁸ se crede că a fost un prinț în Balkh care a renunțat la viața de lux pentru a urma calea ascezei, în urma unui îndemn ceresc. Inițierea în tainele cunoașterii lui Dumnezeu a fost făcută de un călugăr creștin, pe nume Simeon.¹⁶⁹ Deși căsătorit și tată al unui copil, Ibrahim recomandă pentru viața mistică celibatul. În viața zilnică el practică personal compasiunea și renunțarea la sine, în favoarea altora; împărțirea hranei câștigate prin muncă cinstită este mai meritorie decât rugăciunea și postul. El este cel care a definit pentru întâia dată în spațiul musulman cele trei faze ale ascezei (**zuhd**): a renunța la lume, a renunța la bucuria de a ști că ai renunțat la lume și a realiza atât de profund lipsa de importanță a lumii încât aceasta să fie total ignorată.¹⁷⁰ Pentru sine însuși, nu-și dorea decât să-L pomenească pe Dumnezeu neîncetat și să-L vadă în viața viitoare.

Renunțarea și resemnarea (**tawakkul**) în fața voinței divine sunt principiile ascetice recomandate de **Abu 'Ali Saqiq ibn Ibrahim al-Azali** (†810/194). El este întemeietorul școlii sufite din Korasan. Învățătura sa despre resemnare (**tawakkul**) și încredințarea absolută în grija lui Dumnezeu reprezintă una dintre "stațiile" ascensiunii misticului.¹⁷¹ Hujwiri îl descrie ca un foarte bun cunoscător al științelor practice și teoretice.¹⁷² Saqiq face o analiză oarecum "științifică" a stărilor căutării mistice, reducându-le la un număr de patru: renunțare, frică, dorința

¹⁶⁷ La Saiyid Athar Abbas Rizvi, *op. cit.* , p. 31.

¹⁶⁸ Biografia succintă și bibliografia clasică la A.J. Arberry, *op. cit.* , p. 62.

¹⁶⁹ Sidney Spencer, *op. cit.* , p. 300.

¹⁷⁰ Mircea Eliade, *op. cit.* , p. 123. Cf. A.M. Schimmel, *Mystical Dimensions ...*, p. 37.

¹⁷¹ Louis Massignon, *op. cit.* , pp. 258-259.

¹⁷² Al-Hujwiri, *op. cit.* , p. 111.

paradisului și iubirea de Dumnezeu. Începutul renunțării este privarea de mâncare și băutură, până la nivelul strictului necesar pentru subzistență. Necesitățile trupești vitale nu trebuie să includă nici un fel de plăcere pentru că “un stomac plin face corpul să devină neglijent și distras de la devoțiune și rugăciune”. Se simt aici rezonanțe din concepția Sfântului Efreim Sirul, Isaac Sirul sau Ioan Scărarul, despre post și renunțare.¹⁷³ Lipsa hranei din stomac lasă mai mult spațiu “respirației, recitării Coranului și rugăciunii” și el va fi umplut de Dumnezeu cu lumina renunțării. Însă renunțarea nu are rezultatul așteptat dacă nu este însoțită de frică (**hawf**), și numai împreună ele dau ucenicului calitatea de “ascet” (**zahid**). Frica este determinată de două motive: gândul la moarte și menținerea sufletului carnal (**nafs**) în trezie față de Dumnezeu. Imaginea sufitului creată aici de Saqiq este identică cu cea a monahului sirian:¹⁷⁴ “plânge fără încetare, se roagă continuu, doarme puțin, trăiește în frică așa de mare încât viața îi devine inutilă”.¹⁷⁵ În sfârșit, prin bucuriile paradisului care sunt de natură spirituală, sufletul ascetului este condus, prin certitudine (**yaqin**), la iubirea divină în care inima se umple de lumină, se goleşte de orice preocupare, pentru a se încredința total Lui.

Continuator al acestuia a fost **Abu 'Abdu'r-Rahman Hatim**(851/237)¹⁷⁶ care aduce lămuriri în ce privește pofta ca păcat. El o împarte în trei: pofta de a mânca, pofta de a vorbi și

¹⁷³ Sf. Efreim Sirul, *Cuvinte și învățături*, Editura Buna Vestire, Bacău, 1996, pp. 38-39; Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoie*, Editura Buna Vestire, Bacău, 1997, pp. 128-136 ș.a.

¹⁷⁴ A.Vööbus, *History of asceticism ...*, III, p. 192-193: Solitarul trebuie să-și îndrepte atenția spre sine, să câștige pacea launtrică, să nu se amestece cu oamenii, să nu-și părăsească chilia, să nu înceteze rugăciunea, să nu înceteze munca manuală, să mănânce numai seara, să consume pâine, ulei și apă, să nu-și satisfacă trupul cu hrana sau dormitul, să fie întotdeauna ca și în doliu, cu părere de rău, suferință și tânguire, să nu se bucure, să nu râdă sau să aibă vreo bună dispoziție și să nu posede nimic, în afară de credință.

¹⁷⁵ Paul Nwyia, *op. cit.*, pp. 222-223.

¹⁷⁶ Biografia și bibliografia la A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 151.

pofta de a privi. Și totuși, explică acesta, nu pânțele în sine, ochiul sau limba sunt păcătoase, ci modul cum acestea sunt folosite. Mâncarea trebuie să fie după dreptate, spre subzistență, privirea îndreptată în contemplație iar vorbirea să conțină lauda lui Dumnezeu și cuvinte extatice.¹⁷⁷

Harith al Muhasibi († 857/243)¹⁷⁸ folosește un vocabular teologic comun teologilor și misticilor creștini din această perioadă. După el, în calitate de Creator al omului, Dumnezeu poate lua orice hotărâre în ceea ce-l privește, omul având numai datoria de a se pregăti pentru moarte, prin renunțarea la lume. Dar, pentru că Dumnezeu iubește omul, toarnă în inima lui iubirea, ceea ce înseamnă că cel ce nu-L cunoaște pe Dumnezeu este bolnav spiritual, iar cel care a cunoscut iubirea lui Dumnezeu are datoria de a o împărtăși altora. Adevăratul sufist trebuie să fie un ascet care luptă împotriva avariției, invidiei, geloziei și tendinței de a critica, pentru a arăta propria religiozitate și superioritate spirituală; în schimb, el trebuie să cultive examinarea de sine, gândul la Dumnezeu, abținerea, mulțumirea și răbdarea ca fiind caracteristicile unui adevărat om superior. Al-Muhasibi citează chiar un text din Evanghelie: "Când cineva dintre voi postește, să-și ungă capul, să-și pieptene părul și să-și pună colir în ochi".¹⁷⁹

Accentuând relația directă de iubire dintre suflet și Dumnezeu, sufiiții se evidențiază inițial ca puternic

¹⁷⁷ 'Ali ibn 'Uthman al Jullabi al Hujwiri, *op. cit.*, p. 115.

¹⁷⁸ Biografia și bibliografia la A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 143; cf. și A. Rahman, *Un vision humaine de fins dernieres: le Kitab al-Tawakum d'al Muhasibi*, Paris, 1978; R. Arnaldez, *Le grands siècles de Bagdad*, vol. I, Algiers, 1985, pp. 244-249.

¹⁷⁹ Margaret Smith, *op. cit.*, p. 135. Nu este exclus ca aceasta să fie o adaptare a "darului lacrimilor" descoperită la unii monahi creștini: lacrima face ochiul luminos în reflexia luminii. Or, colirul are calitatea de a păstra ochiul sănătos, dar fiindcă ustură, stimulează glandele lacrimare și, deci, plânsul. Cf. și Myrrha Lot-Borodine, *Taina "darului lacrimilor" în Răsăritul creștin*, în vol. *Fericita întristare*, Ed. IBMBOR, București, 1997, pp. 133-191.

antiraționalști, spre deosebire de teologii ('ulama) tradiționaliști. Pentru egipteanul **Abu'l-Faiz Sauban ibn Ibrahim al-Misri**, numit și **Dhu-l-Nun** (†861/246)¹⁸⁰ experiența mistică nu reprezintă cunoștință rațională a teologiei, care este o cunoștință despre Allah, ci o cunoaștere directă a lui Allah (**ma'rifa** sau **gnosis**). El este cel care pune începutul perioadei de formulare a ideilor mistice și cel dintâi care încearcă o explicare a "stațiilor" (**maqamat**) și "stărilor" (**ahwal**), în progresul mistic: ceea ce oferă succes căutării misticului este sinceritatea căutării dreptății și singurătatea. Cu Dhu-l-Nun, arabiștii încep să facă o distincție clară între ascetism (**zuhd**) și sufism (**tasawwuf**), cei din urmă fiind preferențial numiți "gnostici" (**ma'rifa**). Ascetul își găsește sensul ascetismului numai dacă îl pune în slujba cunoașterii ('**arif**), în timp ce '**arif** (gnosticul) nu-și găsește împlinirea decât în străduința continuă spre Dumnezeu.

Probleme cu totul diferite se ridică în cazul controversatului **Abu Yazid Tayfur ibn 'Isa ibn Surushan**, cunoscut și ca **Bayazid** (†875/261) din Bistam¹⁸¹ - nord-estul Iranului. Fără să fi scris ceva, "spusele sale extatice" sau mai degrabă "maximele" (**shathiyat**, un termen destul de dificil de explicat, care implică, pe lângă ideea de înțelepciune și pe aceea de uimire, șocare, paradox, surpriză) au fost transmise de unul dintre discipoli, nepotul său după fratele mai mare, Abu Musa 'Isa ibn Adam și colectate în parte de al-Junayd, pe care îl vom prezenta mai jos. Cel care a redactat prima lucrare biografică și învățăturile lui Abu Yazid a fost Ahmad ibn Khidruyah (†1084/476).¹⁸² Abu Yazid descrie cele mai intime experiențe mistice, într-un limbaj ușor, uneori chiar vulgar. Este mult

¹⁸⁰ Biografia și bibliografia la A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 87.

¹⁸¹ Biografia și bibliografia la A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 100.

¹⁸² Lucrarea se numește *Kitab al-Nur fi kalimat Abu Yazid Tayfur* (*Cartea Luminii, despre spusele lui Abu Yazid Tayfur*, și a fost editată și publicată în limba arabă de A. Badawi, Cairo, 1949.

discutată potențiala influență religioasă indiană asupra învățaturii și practicilor sale mistice.¹⁸³ Ceea ce a condus la această concluzie a fost faptul că el realiza sau credea că realizează cel puțin pentru o clipă unitatea absolută dintre iubit, cel ce iubește și iubirea însăși. Fără a da un răspuns definitiv elaborat în aceasta chestiune, personalitatea lui Abu Yazid a fascinat, totuși, mulți musulmani care mai târziu îl vor renega pentru că nu tot ceea ce afirmase el era pe placul lor.¹⁸⁴ Că Abu

¹⁸³ În baza afirmației "Slavă mie! Cât de mare este slava mea (**Subhani! Ma a'zaiu sha'ni**), R. Zaehner, în *Hindu and Muslim Mysticism*, London, Athlone Press, 1960, susține că afirmațiile de genul "Tu ești acela" , "Slavă mie!" sau "m-am lepădat de mine așa cum șarpele își leapădă pielea; apoi am privit în mine și iată ...! eu eram EL!", precum și concepția despre Univers ca fiind o "iluzie" sunt de sorginte upanișadică. Zaehner este atacat de A.J. Arberry (*Bistamiana*, în "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", 25/1 (1962), p. 28-37), care încearcă să dea o altă interpretare expresiilor: "Tu ești acela!" ar trebui înțeles, în spiritul arab, ca "Tu vei fi acela!", în sensul de însumare a atributelor lui Dumnezeu, după ce individul a încetat să mai existe ca subiect. Aceeași linie este urmată de M. Molé, *op. cit.*, p. 53-57.

¹⁸⁴ O parte dintre concepțiile sale referitoare la atitudinea față de lege au fost păstrate sub formă anecdotică. Prin exemplul său non-conformist, el a ajuns să fie considerat eretic. Iată câteva exemple ce ne amintesc de asceții primelor secole: Un om a venit la ușa lui Abu Yazid și l-a căutat. "Pe cine cauți ?" a întrebat acesta. "Pe Abu Yazid.", a răspuns. "Biet sărman! a replicat Abu Yazid - eu îl caut pe Abu Yazid de 30 de ani și nu am găsit nici urmă de el." Căutarea sinelui înseamnă, așadar, căutarea lui Dumnezeu. Numai când l-ai găsit pe Dumnezeu ai conștiința propriului "sine". Un alt exemplu: după revenirea la Bistam din pelerinajul tradițional la Mecca, oamenii și notabilitățile orașului au venit ca să vadă pe acest "om sfânt". Și, pentru că era în Ramadan, când toți musulmanii postesc, el a scos o pâine și a mâncat-o în fața lor stupefiindu-i, pentru a arăta că nu pelerinajul sau alte acte ritualice spiritualizează, ci atitudinea interioară. În sfârșit, un om l-a întâlnit pe cale. "Unde pleci ?" l-a întrebat pe Abu Yazid. "În pelerinaj !" a răspuns. "Și câți bani vrei să dăruiești acolo ?" "Două sute de drahme !" "Dă-mi-le mie - a spus omul -, eu sunt un om cu familie grea. Mergi în jurul meu de șapte ori. Acesta este pelerinajul tău!" "Am făcut cum mi-a spus și m-am întors acasă" conchide Abu Yazid. Ideea este aceea că accentul în viața religioasă nu trebuie să cadă pe împlinirea formalistă a prescripțiilor legii. (cite din Richard C. Martin, *op. cit.*, p. 66-67); în același spirit povățuiește și Abu Sa'id ibn 'Abi 'l-Khayr, la R.A.

Yazid a fost un mare ascet este un fapt incontestabil, dar că a fost un sufi, în adevăratul sens al cuvântului, unii spun că nu s-ar putea afirma cu certitudine.

Fondatorul unei căi mai puțin obișnuite, numită **malamat** (blam), a fost **Abu Salik Hamdun ibn Ahmad ibn 'Umara al Qassar** (†884/271). Malammat înseamnă renunțarea la orice preocupare și grijă pentru statutul ori imaginea socială. Prin renunțarea benevolă la orice, omul controlează propria ființă și dorințele ei și poate face ca Dumnezeu să i se reveleze într-un mod superior; cu cât misticul se separă mai mult de uman, cu atât se aproprie mai mult de Dumnezeu.

O figură importantă pentru sistematizarea sufismului a fost **Abu 'Abdu 'llah Muhammad Sahl ibn 'Abdu 'llah al-Tustari** (†896/282)¹⁸⁵, care și-a adus o contribuție însemnată la explicarea *Coranului*. Potrivit acestuia, Dumnezeu l-a creat pe Mahomed înaintea oricărei entități materiale dintr-o lumină ce ar fi apărut din propria Sa Lumină. În acest fel, Mahomed a rămas într-o permanentă adorație față de El. Mult mai târziu, El l-a creat pe Adam din această lumină mahomedană. Inima lui Mahomed este, de asemenea, foarte importantă, deoarece ea reprezintă depozitara absolutei Unicități a lui Dumnezeu, a atestării faptului că această unicitate cuprinde pe toți musulmanii și a *Coranului* însuși. El vorbește despre "petrecerea" (**baqa'**) cu Dumnezeu a celor binecuvântați în lumea viitoare. Aceasta presupune "o teofanie" (**tajalli**) a lui Dumnezeu dar numai în contextul Paradisului, fără a se referi la vederea mundană a lui Dumnezeu, cum vor arăta sufiștii de mai târziu. Sufletul, deși este carnal și incită oamenii la rău, este o cale de conversație tainică cu Dumnezeu. Tustari vorbește despre misterul cunoașterii directe (**ma'rifa**, **gnosis**) a lui Dumnezeu. Secretul acestei legături intime stă în "pomenirea"

Nicholson, *Studies...*, p. 62.

¹⁸⁵ Biografia și bibliografia la A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 153.

numelui lui Dumnezeu, deoarece prezența numelui implică prezența persoanei.

O interesantă teorie profesează Tustari în legătură cu "certitudinea" (**yaqin**), "starea" ultimă în procesul mistic: există o "lumină a certitudinii" (**nur al-yaqin**), pe care Dumnezeu o manifestă în om, o "cunoaștere a certitudinii" (**'ilm al-yaqin**) și cea mai importantă, "chintesența certitudinii" (**ayn al-yaqin**). Aceste trei etape sunt exprimate mult mai clar în următorul fel: descoperirea (**mukashafa**), ca în evenimentul petrecut cu Moise pe muntele Sinai, vederea cu ochiul (**mu'ayana**), cum a fost văzut Dumnezeu de Avraam și mărturisirea contemplativă (**mushahada**), ca în cazul ascensiunii lui Mahomed la ceruri.

Nelipsită de importanță este și concepția despre "prieteni lui Dumnezeu", care sunt diferiți de "slujitorii" obișnuiți. Calitatea de "prieteni" le-a fost data înainte de crearea lor; Mahomed este prieten cu omul al cărui prieten este Dumnezeu. Acești "prieteni" nici măcar nu vor fi judecați la Ziua Socotelii, ci vor intra direct în rai. În sfârșit, Tustari consideră despre sine că este "pecetea" sau "dovada" (**hujja**) lui Dumnezeu pentru ucenicii Săi, idee caracteristică šiismului.¹⁸⁶ Învățătura despre "prieteni" lui Dumnezeu depășește cadrul idealului "supușilor" și se leagă de învățătura creștină evanghelică.

Contemporan cu Tustari, **Abu Sa'id Ahmad ibn 'Isa al Kharraz** (†899/286) din Bagdad¹⁸⁷, este considerat al doilea fondator al sufismului și una dintre cele mai însemnate figuri ale școlii din Bagdad. În lucrările sale,¹⁸⁸ Kharraz descrie diferite aspecte ale vieții ascetico-mistice, începând cu elementele necesare oricărui începător, structura itinerariului novicei

¹⁸⁶ Julian Baldick, *Mystical Islam...*, p. 39.

¹⁸⁷ Biografia și bibliografia la A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 218.

¹⁸⁸ Între cele mai însemnate: *Kitab al-sidq* (Cartea Veracității), *Kitab alsifat* (Cartea despre apropierea de Dumnezeu), *Kitab al-diya* (Cartea iluminării), *Kitab al-Kashf wa-l-bayn* (Cartea despre des-văluire și elucidare), *Kitab al-faraj* (Cartea despre nimic), *Kitab al-Haqa'iq* (Cartea despre adevărul cuvintelor).

(**murid**), etapele acestui itinerariu până la iluminarea în Dumnezeu. Cei ce îl caută pe Dumnezeu se împart, după el, în șapte categorii: cei ce-L descoperă prin aluzie (**ahl al-isharat**), cei ce-L descoperă prin știință (**ahl al-‘ilm**) și viziune (**ahl ar-ru’ya**), cei ce se străduiesc cu bunăvoința (**ahl al-mughahada**), cei privilegiați pe care Dumnezeu îi cheamă spre sine (**ahl al-hushushiya**), cei ce s-au desprins definitiv de legăturile acestei lumi (**ahl al-taghrîd**), cei ce au dobândit o stabilitate spirituală și nu mai sunt expuși variațiunilor (**ahl istila wa-tamkin**) și, față de toți aceștia cărora Dumnezeu le-a îngăduit epifania și care se reîntorc la starea inițială după fiecare experiență, cei ce depășesc limitele cunoașterii, a căror cale nu mai are întoarcere (**ahl al-muhabat**).¹⁸⁹

Direcția indicată de Kharraz este aceeași, moral-ascetică. El face o analiză a “apropierii” sau “vecinătății” cu Dumnezeu. În această stare omul nu mai are nici cunoștință, nici voință, nici sentiment, pentru că este “invadat” de Dumnezeu, umplut cu lumina lui Dumnezeu. *Cartea Veracității (Kitab al-sidq)*¹⁹⁰ îl apropie oarecum de Isaac Sirul (secolul al VII-lea) cu *Tratatetele Mistice*. El leagă veracitatea (**sidq**) de sinceritate și răbdare. Din acestea derivă apoi "stațiile" Căii spre desăvârșire.¹⁹¹ Cel mai înalt grad al misticii este, după părerea sa, cel în care este atinsă însăși Esența (**'ayn**) lui Dumnezeu. Atributele personale dispar (**fana**) fiind înlocuite sau absorbite de atributele lui Dumnezeu. **Fana** este cunoscută nestorienilor și înțeleasă ca anihilare a calităților personale ale Mariei, prin mortificare. La acest nivel i s-a atașat ființa dumnezeiască și, din aceasta unire s-a născut Iisus. În consecință Hristos, Dumnezeu și Maria co-există în aceeași ființă.¹⁹² Kharraz consideră **fana** dispariția conștiinței

¹⁸⁹ Paul Nwiya, *Exégèse ...*, pp. 235-237.

¹⁹⁰ Tradusă și publicată în limba engleză de A.J. Arberry sub titlul *The Book of Truthfulness*, Oxford, 1937.

¹⁹¹ Julian Baldick, *op. cit.*, p. 40.

¹⁹² La Saiyid Athar Abbas Rizvi, *op. cit.*, p. 51-52.

propriei umanități, ce poate fi intermitentă și caracteristică primelor șase categorii enunțate, iar **baqa** subzistență în stare de contemplare, corespunzătoare celor din a șaptea categorie. Sufletul vegetal, spune el, trebuie să dispară, ca și natura fizică și chiar ca inima. Ceea ce rămâne este numai cunoașterea lui Dumnezeu, spiritul și prietenia lui Dumnezeu. Această conștiință de "efemer" și "nemuritor" pot și trebuie să fie realizate de ascet încă din această viață. Cel umplut de lumina Lui este atât de absorbit de aceasta încât dacă este întrebat "Cine ești?" nu poate răspunde "Eu!" pentru că nu mai poate rosti decât "Dumnezeu!" Aceasta este anticamera vecinătății lui Dumnezeu, în care fiecare rostire devine obstacol și povară în contemplarea divinității.¹⁹³ Contrar lui Tustari, el nu așează pe "prietenii lui Dumnezeu" în opoziție față de "profeți", ci arată că cei din urmă au fost "prieteni" înainte de a începe profetismul, astfel încât profeția le conferă automat superioritate asupra prietenilor.

Un alt maestru sufi al acestui secol este iranianul **Abu 'Abdu 'llah Muhammad ibn 'Ali ibn Husain al-Tirmidhi** (†898/285), supranumit și **al-Hakim**, "Filosoful", pentru că a folosit pentru prima oară în sufism filozofia elenistică.¹⁹⁴ Slujbaș laic, în urma unor experiențe spirituale se consacră exercițiilor ascetice. Ceea ce îl caracterizează este elaborarea învățăturii despre prietenia cu Dumnezeu (**walaya**)¹⁹⁵. Ea este

¹⁹³ Paul Nwyia, *op. cit.*, p. 255, cu o traducere a *Kitab al-sifat*, pp. 256-267.

¹⁹⁴ Cele mai cunoscute lucrări sunt: *Khatm al Awliya (Pecetea Sfinților)*, *Kitab al-Nahj (Cartea Înaltei Căi)*, *Nawadin al-Usul (Principiile Alergerii)*, *Kitab al-Tawhid (Cartea Unificării)* și *Kitab 'Azab al-Qabr (Cartea Suferinței din mormânt)*. Cf. Muhammad Ibrahim Al-Geyoushi, *Al-Tirmidhi's Theory of Saints and Sainthood*, în "The Islamic Quarterly", vol XV, 1931, pp. 17-61; O biografie și un amplu studiu ne este oferit de Bernd Radtke și John O'Kame: *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism. Two Works by Al-Hakim Al-Thirmidhi*, An annotated translation with introduction by Bernd Radtke and John O'Kame, Curzon Press, Surrey, 1996.

¹⁹⁵ Concepția despre prietenia sau intimitatea omului cu Dumnezeu este

de două feluri, diferite calitativ: o **walaya** generală, acordată tuturor credincioșilor și o **walaya** specială, acordată unei elite, din care se considera a face parte în calitate de șef al celor 40 de substituți (**al-budala**), de care este nevoie pentru a mântui lumea. Această a doua categorie se împarte în două: a) Prietenii dreptății lui Dumnezeu (**Awaliya 'Haqq-Allah**), care prin propriile eforturi împlinesc poruncile și regulile legii cu scrupulozitate, perseverență și răbdare în ascultare. b) Prietenii lui Dumnezeu (**wali-Allah**), ale căror acțiuni sunt date de Dumnezeu și sunt fie "răpiți", înzestrați cu această calitate de către Dumnezeu din eternitate, sau "conduși în mod direct", aduși la Dumnezeu prin mila Sa. "Pecetii profeților", Tirmidhi opune "pecetea prietenilor" (**hatmanal-walaya**) dând detalii explicite terminologiei sufite. El afirmă superioritatea istorică a sfinților față de profeți, pentru că "sfinții au fost înainte de a fi fost profeții; ei posedă ambele calități". Demnitatea de sfânt este superioară celei de profet pentru că nu este legată de o perioadă anume; sfințenia este veșnică și nelimitată în timp și spațiu.¹⁹⁶ Deși prieteni sau sfinți, aceștia nu ies din starea de supuși sau slujitori (**ubudiyya**) ai lui Dumnezeu stăpânitorul (**rubudiyya**).¹⁹⁷

Abu'l-Qasim al-Junayd (†910/298) din Bagdad¹⁹⁸ a încercat să ancoreze practicile sufite în tradiția sunnită islamică pentru a evita devierile teologice. El învață că cel ce a ajuns la percepția sau înțelegerea spirituală (**haqiqah**) a realității, care este ontologic superioară legii (**shari'ah**), nu trebuie să o ignore pe aceasta din urmă. El supune anumiți sufiști unei critici severe, negând validitatea unora dintre "stații", afirmând chiar că unii, ca Abu Yazid, au fost prizonieri ai propriei

una dintre învățăturile fundamentale ale šiismului; vezi Henry Corbin, *op. cit.*, pp. 39-79 passim.

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 196.

¹⁹⁷ Saiyid Athar Abbas Rizvi, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹⁸ Biografia și bibliografia la A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 199.

imaginații.¹⁹⁹ Este considerat cel mai de seamă reprezentant al școlii sufite de la Bagdad și numit **Shaykh al Ta'ifah**, sau "maestrul sufiștilor". De la el s-au păstrat *Epistolele (Rasa'il)* care-l arată a fi un promotor al "sobrietății" (**sahw**) în viața mistică.²⁰⁰ Omul moare sinelui, însă vrea cu tot dinadinsul să dăinuie ca individualitate; de aceea, el trece în starea de desăvârșire prin Dumnezeu și în Dumnezeu. Iubirea pe care o resimte misticul pentru Dumnezeu este un amestec de bucurie și suferință, cauzate de întâlnirea și despărțirea de Allah, în experiență și respectiv îndată ce experiența mistică ia sfârșit; de aceea, idealul său este unirea definitivă cu Cel iubit, realizabilă numai după ieșirea din tranzitoriu.

Unitatea lui Dumnezeu (**tawhid**) este complet inexprimabilă și nedefinibilă, afirmă el; de aceea, sufiștii trebuie să o abordeze cu cea mai mare atenție pentru a evita erezia. Când Dumnezeu creează ființa umană, intenția este de a o face Una cu El, prin intermediul sufletului omenesc preexistent. Unitatea este starea cea mai înaltă a iluminării, prin cunoaștere (**mari'fa**) nemijlocită. Cunoașterea este o înzestrare a celui ce caută din partea lui Dumnezeu, prin propriul har.

Un episod aparte prin importanță și dramatism în istoria sufismului îl constituie cel al lui **Abu 'Abd Allah al-Husayn ibn Mansur al-Hallaj**²⁰¹, martirizat în 922, fost discipol al lui Al-Junayd. Biografia reală provine de la fiul său, preluată și dezvoltată puțin imaginativ de L. Massignon.²⁰² Din cauză că își dezvăluie experiențele mistice, al-Hallaj intră de timpuriu în conflict cu alți sufiști care îl acuză că descoperă secretele neinițiatilor. Drept consecință, refuză să mai poarte haina

¹⁹⁹ Fazlur Rahman, *op. cit.*, p. 138.

²⁰⁰ Sunt cunoscute următoarele lucrări: *Kitab al-Tawhid (Cartea despre Unitatea divină)*, *Kitab al-Fana (Cartea Absorbției Mistice)*, *Adab al-muŧtaqir ila Allah (Reguli de conducere pentru cel ce nu poate fără Dumnezeu)*, *Dawat al-arwah (Medicina sufletelor)* și altele.

²⁰¹ Bibliografia sumară la A.J. Arberry, *op. cit.*, p. 264.

²⁰² Julian Baldick, *op. cit.*, p. 42.

distinctivă și predică public, ceea ce atrage alte acuzații, între care aceea de magie și "facere de minuni". Predică prin India și Asia Centrală și se instalează definitiv în Bagdad.

El învață că omul este un Dumnezeu întrupat și găsește în Iisus, nu în Mahomed, idealul de umanitate desăvârșită. Dumnezeu este iubire și în iubire a creat omul după chipul Său, astfel încât omul să poată descoperi chipul Lui în sine însuși și să participe la unirea divină. Acesta este scopul ultim al oricărui credincios: unirea mistică cu Dumnezeu, prin iubire (**'isq**). La fel ca și Abu-Yazid, profesează ideea spiritualizării actelor ritualice. De exemplu, pelerinajul la Mecca poate fi realizat stând acasă. Se diferențiază totuși de acesta prin aceea că pune accentul pe **tawhid** sau "unirea" cu Dumnezeu, fără a condiționa realizarea ei de asceză și devoțiune. El înțelege "unirea" în sensul de **hulul**, adică in-habitarea lui Dumnezeu în umanitate, concepție apropiată de învățătura creștină despre întrupare.

Hallaj a scris scurte texte în proză, dintre care unele s-au păstrat. Unirea mistică cu Dumnezeu, de care aminteam, înseamnă uneori identificare cu Dumnezeu. El spune: "Leapădă natura creată, încât să devii El și El să devină tu, din punct de vedere al realității chiar." Lui al-Hallaj îi este atribuită expresia "Eu sunt Adevărul" (**ana' l'Haqq**), rostită în stare de extaz, devenită principala acuză blasfematorie în procesul de condamnare la moarte.²⁰³ Se pare însă că textul cuprinzând această expresie a fost intercalat de altcineva în lucrare, iar interpretarea lui Massignon nu este dintre cele mai obiective.²⁰⁴ "Eu sunt Adevărul" (**ana' l'haqq**), interpretat în sensul "Eu sunt Dumnezeu" ar apărea într-un manuscris vechi, autoritativ, în forma "Eu văd Adevărul" (**ara l'haqq**). Coroborarea acestuia cu

²⁰³ Louis Massignon, *Hallaj, Mystic and Martyr*, translated, edited and abridged by Herbert Mason, Princeton University Press, 1982, pp. 64-71; o întreagă colecție de expresii extatice ale diferitor alți mistici, în Khan Sahib Khaja Khan, *The Secret of Ana 'l-Haqq*, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1965[1926], 167 p.

²⁰⁴ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 46.

textul de la *Ioan* 14, 6 ("Eu sunt Calea, Adevărul și Viața"), precum și datorită faptului că al-Hallaj a fost crucificat apoi decapitat, au dus la o serie întreagă de speculații privind corespondențe și influențe ale creștinismului asupra gândirii sale. Peste toate el exaltându-L pe Iisus în detrimentul lui Mahomed, și tratând propria moarte ca fiind necesară pentru răscumpărarea comunității musulmane sau unirea ei cu Hristos.²⁰⁵

Abu Allah bin ‘Ali bin Muhammad bin Yahya Abu Nasr al Sarraj al Tusi (†987/378), socotit a fi autorul primei lucrări consacrate sufismului, *Kitab al Luma*, în care colectează multe tradiții orale circulate pe seama unor sufiști anteriori, dar și mărturii personale, asemenea *Istoriei* lui Lausus. Cea mai de seamă preocupare a fost de a trasa o linie împăciuitoare între sufiști și islamul popular și de a argumenta autenticitatea și convergența lui în granițele acestuia din urmă. Autorul pare a fi de acord cu afirmațiile extatice de genul "**ana’ l’Haqq**", în favoarea cărora argumentează că sufletul inundat de harul dumnezeiesc este asemenea unui vas în care se toarnă prea multă apă, încât nu poate să o împiedice să se reverse; revărsarea reprezintă vorbirea misticului, pe care nu o poate opri, iar uneori nu o înțelege nici el însuși.

Abu Hamid al-Ghazali (+1111/) ocupă unul dintre cele mai însemnate locuri în gândirea islamică în general, tocmai pentru contribuția substanțială adusă la apropierea între lege și viața mistică.²⁰⁶ Deși controversat, Al-Ghazali rămâne cunoscut

²⁰⁵ Execuția lui al-Hallaj și condamnarea categorică a experiențelor și afirmațiilor extatice au făcut ca sufiștii ulteriori să fie mai reținuți în declararea publică a experiențelor mistice și să țină o legătură mai strânsă cu *Coranul* și *hadith*. De aceea, sufismul devine o grupare esoterică, iar limbajul mascat, aluziv, figurativ, metaforic, lăsând întotdeauna loc pentru o explicație salvatoare; cf. Alfred Guillaume, *Islam*, ... p. 147.

²⁰⁶ Cele mai însemnate lucrări pentru studiul de față sunt: *Ihya*, tradusă integral în engleză de Al-Haj Maulana Fazur-ul-Karim, sub titlul *Imam Gazzali's Ihya Uhum-id-Din*, 4 volume, Tind Sagar Academy, Lahore, 1978;

pentru sistematizările filosofice și doctrinare pe care le-a făcut, în baza pregătirii filosofice și a studiului operelor unor importanți teologi și sufiști ca al-Muhasibi, al-Junayd, al-Shibli și Abu Yazid al-Bistami. Profesorul MacDonald punctează patru domenii în care Al-Ghazali și-a adus contribuția indubitabilă: a promovat ideea întoarcerii omului de la dogmatismul scolastic la contactul cu Cuvântul lui Dumnezeu și tradiții prin studiu și exegeză; a reintrodus tema fricii ca element moralizator; a impus sufismul ca entitate deloc neglijabilă în islam și a făcut filozofia și teologia islamică accesibile tuturor.²⁰⁷

Concepția sa reclamă ca prim pas al vieții mistice retragerea din lume și transformarea propriului sine, având ca ideal trei elemente: Dumnezeu, profeția și judecata finală.²⁰⁸ Sufletul uman este spirit (**ruh**) dăruit de Dumnezeu la creație, fără corporalitate dar parte a ființei umane, despre care nu se poate spune că este nici înăuntrul nici în afara trupului. Fiind “suflat” de Dumnezeu, sufletul este scânteie de dumnezeire și coordonează trupul, așa cum Dumnezeu coordonează lumea. Sufletul aparține unei existențe superioare (**alam al-malakut**), diferită de lumea simțurilor, a palpabilului (**alam al-mulk**). Între aceste două lumi se află o a treia dimensiune a existenței, **alam al-jabarut**, un fel de combinație între lumea spirituală și materială. *Coranul*, după Al-Ghazali, aparține acestei dimensiuni a realității, având rol de comunicare între cele două lumi.

Adoptând o teorie asemănătoare concepției platoniste despre lumea Ideilor superioare, Al-Ghazali certifică potențialul sufletului de cunoaștere a realităților transcendente, într-o măsură limitată. Iubirea față de Dumnezeu nu incumbă nimic

The Alchemy of Happiness, translated from the Hindustani by Claude Field, The Octagon Press, London, 1980[1910]; *The Nishe for Lights (Mishkat)*, translated by W.H.T. Gardner, în *Four Sufi Classics*, edited by Idries Shah, The Octagon Press, London, 1980 s.a.

²⁰⁷ Duncan B MacDonald, *op. cit.*, pp. 238-239.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 225.

sentimental sau emoțional. După el, misticul realizează iubirea ca o cunoaștere, deodată intelectuală și participativă. Cunoașterea deplină (**mari'fa**) nu poate fi realizată decât prin revelația lui Dumnezeu, care poate fi transmisă pe două căi: prin profeți și învățători (uneori însoțită de minuni), cu valoare absolută sau direct inimii individuale, cu valoare mai mică, cum este cazul sfinților. Aceștia ocupă un loc inferior profeților; unde se termină sfințenia începe profeția. Toți profeții au fost sfinți dar nu toți sfinții au fost profeți. Secretul vieții mistice nu poate fi învățat, ci trebuie experimentat în mod individual, în extaz și purificare personală.

'**Ali ibn 'Uthman al-Hujwiri** († 1075/467) din Afganistan este autorul unui întreg compendiu despre practicile **tasawwuf**, cu caractere lirice în ceea ce privește extazul în stare de '**fana**, dar arătând că nici un sufit nu este exclus de la îndeplinirea legii (**shari'a**).

Masive influențe din mistica greacă (în special aristotelice) și mitologia persană au fost introduse în sufism prin intermediul lui **Shihab al-Din Yahya al Suhrawardi** († 1191/587), din Iran. Ancorând toată tradiția mistică și înțelepciunea în *Coran*, el susține că cei ce și-au purificat sufletele vor ascende tot mai aproape de Dumnezeu, până la experiența **fana**. Învățătura sa are un pronunțat caracter panteist, ceea ce a constituit unul dintre capetele de acuzație în condamnarea și execuția lui de către adepții școlii Asha'rite.

În Spania s-a remarcat **Muhyi al-Din Muhammad Ibn 'Arabi** († 1240/638), spiritul enciclopedic al filozofiei islamice. Pentru mulți musulmani el a fost doar puțin mai mult decât un necredincios, atât în interpretarea tradiției mistice a Islamului, cât și în atitudinea față de propria persoană, pe care a catalogat-o ca "Pecetea Sfinților". Cu el, experiența mistică se transformă într-un sistem metafizic de cunoaștere intelectualistă mai degrabă, decât de disciplină moral-ascetică și experiență nemijlocită. Idealul cunoașterii metafizice va deveni Omul

Desăvârșit, “microcosmosul în care Unul se manifestă sinelui”.²⁰⁹ Panteismul învățaturii lui va deveni una dintre caracteristicile sufismului pentru tot restul existenței și evoluției în timp, prin operele ulterioare ale lui Jalal ad-Din ar-Rumi și Jami.

Familiar cu filozofia greacă și mistică musulmană anterioară, Ibn Arabi face următoarea diferențiere în cunoaștere: rațională, senzuală și mistică. Ultima dintre acestea vine numai de la Dumnezeu și cel ce o realizează, poate considera că a ajuns la o cunoaștere universală. Dumnezeu este liber față de orice atribut și, de aceea, nu poate fi analizat, dar omul îl poate cunoaște prin **ma'rifah**. Deci, cel ce îl caută pe Dumnezeu trebuie să înainteze, să meargă **spre** el, apoi **în** el, fără a rătăci de la **shari'a**, până ce ajunge la experiența ultimă a dispariției, **fana**.

Cel mai de seamă mistic-poet a fost **Jalal ad-Din ar-Rumi** († 1273/672), născut în Afganistan și stabilit în Anatolia. Discipol al lui Shams-i Tabrizi, a ajuns să atingă starea înaltă a pătimirii (**'ishq**) dumnezeirii. Această experiență l-a lansat în cea mai strălucitoare carieră ca poet mistic. Este considerat maestrul unității, unicității, unificării și generalizării. Lucrarea cea mai însemnată este *Mathnawi*, o serie de douăzeci de mii de cuplete ce cuprind exegeză coranică dar și comentarii la adresa moravurilor publice, în contextul căutării dragostei divine. Rumi nu-și mai începe scrierea cu “În numele lui Allah, Cel Milostiv, îndurat”, datorită încredințării că tot ceea ce spune este inspirație și suflare a lui Allah. El vorbește despre Allah pentru că Acesta îi îngăduie și, în consecință, formula ar fi inutilă. Rațiunea și iubirea sunt de aceeași esență: diferă numai în intensitate. Omul este nimic, este nimeni, este țărână și totuși, această țărână poate să rostească “**ana l'Haqq**”; deci, undeva în țărână există ceva miraculos, ceva dumnezeiesc și aceasta este iubirea. Iubirea este prima formă a tot ceea ce se poate realiza între Dumnezeu și om.

²⁰⁹ H.A.R. Gibb, *op. cit.*, p. 149.

Abd Karim al Jili († 1428/832), care a trăit în Yemen și India, a scris lucrarea *Persoana Desăvârșită*. Gândirea sa este influențată de Ibn Arabi și mistică indiană. Omul desăvârșit, așa cum este prezentat în lucrare, este un microcosmos în istorie, în care sunt concentrate deopotrivă puteri ale lui Dumnezeu și ale naturii. Nu există decât o singură Ființă și, pentru că Dumnezeu este Ființa pură, el nu se amestecă cu non-ființa sau creația. În creație se fac simțite numeroase atribute ale naturii, dar ele sunt recunoscute și conștientizate numai de om, ca microcosmos. Absolutul, difuz în natură, se întoarce spre sine însuși prin omenire; în acest proces El devine una cu omul desăvârșit care acționează, în această calitate, ca mediator între Dumnezeu și umanitate. Omul desăvârșit atinge nivelul respectiv prin cunoașterea tainei numelor lui Dumnezeu și unirea cu aceste nume, cunoașterea atributelor lui Dumnezeu și unirea cu ele (lucru imposibil pentru orice altă ființă creată) și cunoașterea desăvârșirii prin absorbirea în ființa lui Dumnezeu. Jili susține că persoana desăvârșită a fost Mahomed, ales de Dumnezeu ca intermediar între sine și omenire și că misticii creștini pot adapta "acest întreg scenariu în înțelegerea proprie a istoriei mântuirii".²¹⁰

Principalele doctrine ale sufismului la care ne referim în capitolele următoare, în primele secole de coexistență a creștinismului cu islamul sunt cuprinse în gândirea acestor reprezentanți, dar ele vor fi structurate sau organizate mai târziu.²¹¹ Mult discutați, interpretați și adeseori contestați, ei pun bazele și dau orientările fundamentale ale practicii sufite.

²¹⁰ Stuard Brown, *The Nearest in Affection*, Risk, WCC Publications, Geneva, 1994, p. 59.

²¹¹ Lucrările clasice despre sufism și sufiști, în arabă sau persană: Abu Nasr al-Sarraĵ, *Kitab al-Luma*; Al-Hujwiri, *Kashf al-Mahjub*; Abu Talib al-Makki, *Qut al-Qulub*; Ibn Tina, *Makamatu-l-Arifin*; Al-Gilani, *Malfuzat-i-Jalali* și *Sharh-i-ghausiya wa ghaira*; Farid al-Din 'Attar, *Tadhkirat al-Awliya* și *Asrar-Nama*; Suhrawardi, *'Arwarifu l-Maarif*; Rumi, *The Mathnawi*; Al-Ghazali, *Ihya 'Ulum al-Din* și *Munkidh min al-Dalal*; al-Shirazi, *Marghubu l-*

SUFISMUL ȘI SHARI'A SAU MISTICA ELIBERATOARE ȘI LEGEA CONSTRÂNGĂTOARE

Spre deosebire de teologia islamică, sufiștii au extins ideea de unitate lui Dumnezeu singur și transcendent la "unificare" a omului cu El prin supunerea voinței personale față de Voința Universală guvernatoare a toate.²¹²

Legea islamică (**shari'a**), așa cum este cunoscută, mai poate fi numită și știința jurisprudenței (**fiqh**) pentru că este rodul acesteia și cuprinde toate rânduielile pe care un bun musulman trebuie să le îndeplinească. În această idee, **shari'a** exclude orice preocupare intelectuală: metafizică, cosmologie, psihologie, antropologie, profetologie sau eshatologie, pe care le privește și acceptă cu mare rezervă. **Shari'a** reprezintă codificările învățaților teologi (**'ulama' al-shari'a**), pe baza învățăturilor coranice, dar care nu au ținut seamă de dimensiunea interioară a Islamului. Desigur, *Coranul* este și pentru sufiști ghidul fundamental în chestiunile legate de credință: pentru ei Legea este cuvântul Profetului; doctrina reprezintă exemplul lui personal, iar adevărul este viziunea Profetului. Ceea ce-i distinge însă, este modul în care interpretează acest ghid: viziunea lor este una alegorică, subliniind că dincolo de înțelesul literal și de implicațiile istorice, textul are înțelesuri mistice mai greu sesizabile.²¹³

Shari'a este privită ca cea care oferă musulmanilor²¹⁴ cunoașterea care este altfel inaccesibilă rațiunii fără ajutorul lui

Kulum; Shabistari, Ghulshan-i Raz, Hakku-l Yakin și Risala-i Shahid; al-Qushairi, Risala; Abdu-l Razzak, Istilahat-i Sufiya; Al-Hafiz, Divan; Al-Jami, Lawa'ih și Nafahat al-Uns; Maulana 'Urfi, Kasa'id; Al-Thustari, Majalisu-l Muminin; Dara Shuko, Mushahida suluk va tarjuma-I wasiti s.a.

²¹² Margaret Smith, *An Introduction to the History of Mysticism*, ...p. 64.

²¹³ Y.N. Oztur, *The Eye of the Heart*, Istanbul, Redhouse Press, 1988, citat de George K. Rishmawi, *Emmerson and the Sufis*, în "The Muslim World", LXXXV, nr. 1-2(1995), p. 154.

²¹⁴ Pentru că ne referim la acest subiect, facem mențiunea că noi aplicăm conținutul la societatea musulmană, însă termenul **shar'**, lege, se folosește

Dumnezeu și care duce la fericirea ultimă. Cu alte cuvinte, ființa umană nu poate să ajungă la mântuire fără Lege.²¹⁵ Ibn 'Arabi merge mai departe și afirmă că Legea este dimensiunea exterioară (**zahir**) a Realității, în vreme ce Realitatea (**haqiqa**) este dimensiunea interioară (**batin**) a Legii. În contrast cu mulți sufiști, el neagă orice distincție reală între **shari'a** și **haqiqa**, Lege și Realitatea Divină pe care aceasta o manifestă.

Între sufiști și juriști (**fuqaha**), reprezentanți ai **shari'a**, a existat o permanentă tensiune, explodând uneori în evenimente tragice, ei privindu-se reciproc cu suspiciune: sufiștii ar prea liberali și pasibili de erezie iar juriștii prea tradiționaliști și înrobiți ritualismului și formalismului. Juriștii tradiționaliști afirmă că sufiștii se fac vinovați, sub aspectul ritualic, de: recitarea de poeme aparținând unor maeștri suspectați de erezie, cântări și dansuri ritualice de inducere a transei mistice care, ajunsă la paroxism, degenerază în sfâșierea hainelor, țipete, plâns și proferarea unor imprecții grosiere, participarea la ședințe cu tineri imberbi și femei, a căror prezență poate duce la promiscuitate sexuală. La acestea se adaugă credința în minuni (**karamat**), pretins împlinite de sfinți ("prieteni ai lui Dumnezeu", **waliya**) care se pot opune minunilor profeților venerarea unor morminte și cinstirea asceților pioși ca un fel de antropatrie. Sub aspect doctrinar, sufiștii sunt acuzați de acceptarea "înrupării" (**hulul**) exprimată pentru prima dată de al-Hallaj, de realizare a unității "efective" între divinitate și creatură și de necredință, pentru cazurile în care, ajuns la un anumit grad spiritual, sufistul depășește hotarele legii și întreprinde acțiuni anterior interzise (**ibahiyya**).

pentru toate religiile care promovează și recomandă respectarea unui "cod" pentru credincioșii lor; accepțiunea termenului și limitele acestui cod este diferit înțeleasă de apartenenții altor tradiții.

²¹⁵ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics and Imagination*, Albany, NY, 1989, p. 171.

În sens invers, riscul la care se expune **shari'a** este formalismul, eliminarea libertății în gândire și simțire, recomandarea unei singure modalități de a ajunge la Dumnezeu, care ușor poate fi exploatată în sens fundamentalist. Diferențele dintre cele două direcții intervin atunci când recomandă împlinirea îndatoririlor spirituale de către musulmanii de rând; aceștia se află undeva la mijloc, ei neputând înțelege²¹⁶ nici speculația filosofică a juriștilor și nici atinge înălțimea trăirilor extatice ale mysticilor. Și unii și alții sunt conștienți că “partea adversă” nu ar fi de acord cu unele dintre practicile lor însă convingerea ambelor părți că dețin adevărul și practica adecvată face ca această tensiune să nu înceteze. “O să-mi spuneți că sunt împotriva juriștilor dacă fac validitatea rugăciunii dependentă de atenția conștientă, de vreme ce ei accentuează că această atenție trebuie acordată numai când rostește ‘Allahu Akbar!’ Însă juriștii nu se preocupă de viața interioară sau de ce vine de acum înainte. Slujba lor este să formuleze regulile exterioare ale religiei, cu referire la comportamentul fizic exterior [...] cât despre cele de folos dincolo de viața prezentă, aceasta depășește scopul jurisprudenței, atâta vreme cât nu se poate ajunge la un consens” spune Al-Ghazali, aducând apoi o serie întregă de exemple din experiența altor sufiști despre cum trebuie făcută rugăciunea.²¹⁷

Am selectat un exemplu: istoria creației așa cum este descrisă în *Coran* și propusă de jurisprudență este inacceptabilă pentru sufiști; pentru ei, lumea este posterioară lui Dumnezeu în forma ei creată, nu în timp. Așadar, o afirmație gnostic-panteistă, care atestă eternitatea materiei în esență în vreme ce *Coranul* afirmă creația în timp. Necesitatea supunerii față de doctrina coranică i-a ținut pe musulmani departe de

²¹⁶ Înclinăm să credem că nici nu au nevoie să înțeleagă speculațiile teologice, de vreme ce ei au nevoie de o “religie populară”, simplă și adaptabilă la exigențele stricte ale vieții spirituale de zi cu zi.

²¹⁷ Al-Ghazali, *op. cit.*, p. 37.

suspiciunea de erezie. Pentru juriști, Dumnezeu a creat lumea în momentul în care, arbitrar, a considerat că trebuie să se manifeste dincolo de sine și o va sfârși oricând dorește. Ideea de transformare a materiei după sfârșitul material al lumii este categoric respinsă pentru că nu poate fi înțeleasă și nu a fost decretată de *Coran* sau Profet.

În privința doctrinei islamice, contrar Profetului și Hadith, vom întâlni în sufism o varietate foarte bogată de învățături, caracteristice, în mai mică sau mai mare măsură, majorității misticilor. Astfel, nu există rău și bine, deoarece ambele izvorăsc din Dumnezeu. În unicitatea lui, Dumnezeu nu poate să accepte dualitatea dintre rău și bine; în plus, El nu este creator al răului și nici nu poate să îl accepte. În consecință, nu există răsplătă și pedeapsă pentru faptele omului. În Dumnezeu nu există distincție: eu-tu, noi reprezintă o singură realitate.

Raiul nu se poate concepe ca o stare sau un loc în care cei care sunt răsplățiți vor petrece sau petrec existența veșnică, ci este Frumusețe, iar Iadul este slava lui Dumnezeu. Dumnezeu este Frumusețe absolută și Adevăratul Subiect al iubirii. Totuși, idealismul sufiștilor duce la desconsiderarea moralității.

Sufiștii ajunși la un înalt grad de experiență se consideră, într-un fel, deasupra legii (**shari'a**), fără a face din aceasta o chestiune oficială. În această stare, modul de abordare a unor evenimente sau stări de lucruri în lumea fizică este diferit,²¹⁸ accentul nemaipunându-se cu acrivie pe observarea prescripțiilor legii.²¹⁹ Concluzia este că valorile spirituale promovate de sufiști se află cu mult deasupra restrictivului datorie-pedeapsă-răsplătă. Puțini dintre ei vorbesc cu frică

²¹⁸ Iată un exemplu: Când Abu Sa'id a fost întrebat "Unde se află oamenii lui Dumnezeu? În moschee?" el a răspuns: "Nu numai! Sunt și în cârciumă!" (Cf. R.A. Nicholson, *Studies...*, p. 64), ceea ce este în totală contradicție cu prescripțiile legii care interzice total consumul de alcool.

²¹⁹ Trebuie să remarcăm că nu toți sufiștii resping prescripțiile **shari'a**; unii, cum ar fi Al-Ghazzali și Ibn 'Arabi, pe lângă devoțiunea spirituală personală recomandă și respectarea legii.

despre iad, dar accentuează răul care este în propriul sine, ca un fel de iad la scară mai mică. În ultima fază, în existența extramundană nu se mai face diferență între Dumnezeu și om. Sufletul uman este, pentru sufist, o emanație din Dumnezeu, ceea ce îi dă prerogative quasi-divine, inclusiv dreptul de a afirma "Eu sunt Dumnezeu (Adevărul)", ca în cazul lui al-Hallaj sau Abu-Yazid. Dorința lui este doar de a interpreta **shari'a** într-un mod cât mai flexibil, nu de a o respinge integral ca inefficientă. Chiar al-Hallaj afirmă că punctul de plecare și destinația oricărui mistic este *Coranul*, deoarece "oricine cunoaște Coranul, stă în Înviere".²²⁰ *Coranul* rămâne singurul element comun și factorul de coeziune între islamul tradiționalist și sufismul non-conformist.

INFLUENȚE ALE RELIGIEI LOCALE: CUCERITORII CUCERIȚI?

FORME ALE ASCETISMULUI PREMERGĂTOARE INVAZIEI ARABE ÎN „LEAGĂNUL CREȘTINISMULUI”

În 1916 Richard Hartmann publica în rezumat *Risalah*, a lui Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Qushayri (†1072/465),²²¹ în studiul căreia precizează că sufismul datorează mult, pe de o parte "parsismului" (mai degrabă mitraismului și maniheismului decât zoroastrismului) din vest și Cabalei evreiești, monahismului și ascetismului creștin, gnosticismului și neoplatonismului, din est.²²² Religia islamică, sub forma ei

²²⁰ La Herbert W. Mason, *op. cit.*, p. 63.

²²¹ În germană, *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums*, în "Der Islam", vol. VI, 1916, pp. 31-70.

²²² La Arthur Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, ...p. 37. Aceste influențe s-au datorat primilor predicatori musulmani, **qussas**, "povestitorii", asemănători în entuziasm și predicăție misionarilor nestorieni care-și preluau istorioarele din tot felul de surse, în special de la creștini și gnostici; cf. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism. A Historical Survey*, Second Edition, Oxford University Press, London, 1954, p. 130.

populară, a fost acceptată pe fondul unei religiozități existente pe care a exploatat-o Mahomed dându-i coloratură mistică și fiind confirmată, autenticată și impusă prin *Coran*. Profetul și *Coranul* constituie cele două surse de inspirație și depozitarele *in nuce* ale doctrinei sufite. Dealtfel, aspectele principale ale “ascetismului din *Coran* sunt identice cu cele ale creștinătății răsăritene și, în consecință, în dezvoltarea Islamului în afară de Arabia, cele două sisteme [creștin și musulman] nu pot fi despărțite”.²²³

Monahismul și ascetismul creștin în acest timp și spațiu erau foarte puternice, ceea ce a și determinat identificarea mai multor influențe creștine asupra sufismului.²²⁴ Că anumite triburi din seminția lui Ismael erau deja creștine sau familiare cu creștinismul ne-o spune Sozomen, în secolul al V-lea: “Unii dintre saracini au fost convertiți la creștinism nu cu mult înaintea acestei domnii. Ei au împărtășit credința în Hristos, prin amestecarea cu călugării și preoții care sălășluiau în apropiere și practicau filozofia în deșerturile din vecinătate și erau distinși prin viața lor curată și prin lucrarea minunilor.”²²⁵ Istoricul descrie în continuare chiar un eveniment în care un șef de trib saracin, Zocomus, se convertește la creștinism în urma unei lucrări miraculoase a unui călugăr creștin. Un eveniment asemănător este relatat și în *Vita Euythimii* a lui Chiril din Scitopolis, având ca erou principal pe shayk-ul arab Aspebet, al cărui fiu paralizat este adus la Eutimie pentru a fi vindecat, în timpul persecuției lui Yazdigerd, în 420.

În acest context, monahismul siriac se distinge și impune prin rigoarea ascezei și prin practica asceților (**benai qeyama**, fiii legământului) de a trăi și locui în castitate absolută cu

²²³ H.A.R. Gibb, *op. cit.*, p. 129.

²²⁴ Marijan Molé, *op. cit.*, pp. 8-9.

²²⁵ *The Ecclesiastical History*, VI,38, în colecția *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series, edited by Philip Schaff and Henry Wace, vol. II, T&T Clark, Edinburgh, 1989, p. 375.

fecioare consacrate ascezei. În scurtă vreme practica dispare, locul ei fiind luat de anahoretismul specific egiptean și apoi de viața cenobitică.²²⁶ Viața monahală siriacă a dat creștinătății asceți și sfinți ale căror mortificări și renunțări le-au atras pseudonime ca "Stâlpnicul", "Zăvorâtul", "Cel nebun pentru Hristos" ș.a. Sărăcia și renunțarea erau virtuți considerate absolut necesare pentru progresul spiritual, în dăruire față de Dumnezeu. Acestea mergeau până la a nu avea nici un loc de odihnă, a purta o singura haină, veche și aspră, în vreme ce devoțiunea desăvârșită le îngăduia să aibă adeseori trăiri mistice de mare intensitate, contemplare și viziuni. Unii se expuneau lumii printr-un comportament necontrolat pentru a atrage blamul semenilor, pentru a fi huliți și urâți, respinși și evitați, în ideea că renunțarea și curăția inimii trebuiau să elimine chiar propria reputație, de dragul lui Dumnezeu.²²⁷ În monahismul egiptean, mai moderat, "ocara" avea o valoare curățitoare atunci când nu era publică și provocată ostentativ; ea trebuia îndurată cu smerenie. Întrebat despre virtuți, spre exemplu, Ava Pimen subliniază că una dintre cele mai însemnate, fără de care efortul ascetic nu este deplin, este "ca omul să se blameze pe el însuși".²²⁸

²²⁶ Marijan Molé, *op. cit.*, pp. 9-10.

²²⁷ Autorul monofizit Ioan din Efes (sec. VI), în capitolul 52 al lucrării sale *Viețile Sfinților orientali* (citată din versiunea engleză: *Lives of the Eastern Saints*, edited by E.W. Brooks, "Patrologia Orientalis", 17-19), istorisește despre doi tineri care se remarcaseră în cetate ca bufoni și ieșiți din minți. Tânărul umbla în haine de mim, iar tânăra arăta ca o curtezană. Nimeni nu le știa trecutul sau starea socială și-i ocoleau cu precauție ori îi tratau cu dispreț și uneori îi loveau cu pietre. Urmărindu-i îndeaproape episcopul Ioan i-a văzut într-o noapte rugându-se și, sub jurământul de a nu spune nimănui taina lor, tinerii și-au descoperit identitatea: proveneau din familii nobile, erau creștini și se numeau Teofil și Maria. Ei se dedicaseră vieții duhovnicești intense, mascată de comportamentul reprobabil, în urma unei viziuni și a discuției lui Teofil cu călugărul Procopie. La: Marijan Molé, *op. cit.*, p. 10-12.

²²⁸ *Sayings of the Desert Fathers...*, p. 156.

Neîndoielnic, acest tip de monahism a avut influență asupra arabilor: "Viața monahală și ascetică, care a apărut în Orient cu trei secole înainte de Mahomed și s-a dezvoltat cu o actualitate extraordinară nu a încetat să facă o impresie adâncă arabilor. Locuitori ai deșertului, aceștia erau împotriva oricărui fel de lux, suspicioși și colerici; de aceea, privegheurile lungi și meditația asupra Cuvântului lui Dumnezeu i-a condus spre un fel de exaltare religioasă. Ei nu s-au putut opune regulilor monastice. Se pare, de fapt, că sufismul a absorbit în sine două elemente diferite, primul un vechi creștinism ascetic, care avusese o puternică influență încă de la începuturile Islamului și, mai târziu, un buddhism contemplativ care a câștigat teren, grație influenței perșilor asupra Islamului.²²⁹ Probabilele influențe ale ascetismului și monahismului creștin sunt subliniate și de Duncan Black MacDonald, dând întâietate ideilor neoplatoniste, colorate creștin: "Există o asemănare izbitoare între sufitul care caută, prin introspecția plină de răbdare, să vadă lumina prezenței lui Dumnezeu în inima lor și monahii greci de la Athos, care stau solitari în chiliile lor și văd lumina divină a Muntelui Tabor în contemplație spre abdomen".²³⁰ A existat o transmitere a ideilor platonice realizată, spune el, nu direct, ci "prin misticii creștini, în special prin Pseudo-Dionisie Areopagitul și presupusul lui profesor monofizit, Stephan bar Sudaili cu a sa *Cartea lui Ierotei*²³¹ în

²²⁹ Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868, p. 52-67 passim, la Arberry, *op. cit.*, p. 21-22. Acestei idei îi subscrie și Ignaz Goldziher, în *Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus*, în "Vienna Oriental Journal", vol. XIII, 1899, p. 35-56, la *Ibidem*, p. 31.

²³⁰ Duncan Black Macdonald, *op. cit.*, p. 178.

²³¹ *The Book which is Called the Book of the Holy Hierotheos With Extracts from the Prolegomena and Commentary of Theodosios of Antioch and from the 'Book of Excerpts' and other Works of Gregory Bar Hebraeus*, edited by F.S. Marsh, London-Oxford, 1927. Studii mai recente au stabilit că lucrarea, în forma în care a fost transmisă, post-datează scrierilor areopagitice; *Encyclopedia of the Early Church*, vol. II, p. 794.

siriacă,” împărțită în cinci secțiuni: I. Cosmologie; II-IV. Ascensiunea intelectului spre desăvârșire; V. Eshatologie.²³²

Pe de altă parte, după ce analizează cele mai însemnate teorii despre originea și influențele exercitate asupra sufismului timpuriu și anume: teoria influenței iraniene și a "reacției ariene", teoria influenței iudeo-creștine și teoria sincretismului oriental exercitat de neoplatonism, gnosticism și maniheism, Louis Massignon trage concluzia că "Misticismul islamic provine, în origini și dezvoltare, din *Coran*, recitat constant, meditat și practicat. Bazat pe re-citirea și re-citarea frecventă a textului considerat sacru, misticismul islamic și-a tras din acesta caracteristicile distinctive,"²³³ poziție neîmpărțită de cei mai însemnați specialiști în sufism, cum ar fi Nicholson și Arberry²³⁴ sau R. Dozy.²³⁵

Origenismul și mesalianismul fac corp comun în perioada de înflorire a misticii nestoriene, în primul secol al hegirei, în teritoriile aflate sub musulmani sau în curs de cucerire. O perioadă, cele două tradiții au trăit în simbioză. Puțin câte puțin însă, creștinismul își pierde ponderea numerică și intelectuală. În secolele X-XI d.Hs., creștinii urmau deja școli musulmane. În epoca mongolă, ultimul mare nume al literaturii siriace, iacobitul Grigore Barhaebreus influențează prin scrierile sale

²³² În *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystic*, Heidelberg, 1893, p. 320. A. Merx merge atât de departe încât atribuie originea întregii doctrine sufite scrierilor lui Dionisie Areopagitul. Ideea influențelor creștine a fost promovată și de A.J. Wensnick, *The Book of Dove*; Margaret Smith, *Early Mysticism in the Near and Middle East*, în special Asin Palacios, *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 1934, *El Islamo cristianizado*, 1931, *Influencias evangelicas en la literatura religiosa del Islam*, în lucrarea *Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browne*, pp. 8-27, Cambridge, 1922 și mai ales Logia et agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores, Paris, 1915, 1926.

²³³ Louis Massignon, *op. cit.*, p. 84. Cf. și Neal Robinson, *Jesus in Islam and Christianity*, London, 1991, p. 59.

²³⁴ Arthur J. Arberry, *op. cit.*, p. 51 și 64.

²³⁵ R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, Paris, 1879, p. 317.

mistice în mod incontestabil pe AL-Ghazali. În lucrarea *Cartea gradelor (Ketaba de maketbanut zavne)*²³⁶ Barhaebraeus (Gregorius Abu'l Faraj) punctează doctrina creștină a devoțiunii pe nivele diferențiate. Creștinii sunt împărțiți în două categorii: cei dreپți (**kene** sau **zaddiqe**) și cei perfecți. Cei dreپți, asemănători lui Adam după cădere, trebuie să observe prescripțiile religioase comune, în vreme ce creștinii perfecți, reprezentând pe Adam paradisiac, sunt chemați la o viață spirituală de mare intensitate,²³⁷ Creștinii perfecți ar corespunde în islam sufiștilor, în vreme ce creștinii dreپți joacă rolul de corespondent al laicatlui în islam. Wensinck, în *The Book of the Dove (Ketaba de yauna)* atrage atenția asupra numeroaselor similitudini între *Ketaba* lui Barhebraeus și *Ihya 'ulumi'd Din* a lui Al Ghazali. Ideile mistice aproape corespund, în sensul că ambii tind spre spiritualizarea excesivă a actelor de cult. Caracteristica lor comună este imaginea lui Hristos ca model al renunțării: El nu poartă cu sine decât o cupă și un pieptene. Scenariul ni-l arată întâlnind succesiv două persoane care au nevoie de aceste două obiecte; firește, Hristos renunță la ele și le dăruiește celor doi.²³⁸

INFLUENȚELE IUDAICE ÎN SUFISM

Mulți islamologi contemporani, musulmani sau nu, acordă Islamului apelativul de “religie revelată”, alături de iudaism și creștinism, cu mențiunea că toate trei sunt de sorginte

²³⁶ A fost publicată în versiune siriacă și engleză de Ernest A. Wallis Budge, sub titlul *The Cronography of Gregory Abu 'l-Faraj, 1225-1286, the son of Aaron, the Hebrew Physician commonly known as Bar Hebraeus*, Vol. I versiune engleză; Vol. II text siriac, London, 1932; ediția a II-a, APA-Philo, London, 1976; Barhebraeus a fost creștin, medic și preot în Biserica Iacobită și a ajuns mitropolit, având ca dioceză “Estuh”, adică Persia. A scris numeroase lucrări de istorie, teologie, filosofie, gramatică, cronologie și medicină, în siriacă și arabă.

²³⁷ Marijan Molé, *op. cit.*, p.13. Cf. Arthur Vööbus, *op. cit.*, I, pp. 56-61.

²³⁸ Windrow Sweetman, *Islam and Christian Theology*, Part Two, Lutterworths Press, London, 1955, p. 15.

avraamică. Teoria este dezvoltată de Michael Cook, care încearcă să acrediteze ideea că aderenți ai unei forme de monoteism au existat în Yatrib și Mecca înainte de venirea lui Mahomed. *Cartea Jubileelor*, păstrată prin filieră creștină, anterioară apariției Islamului, arată că Avraam ar fi impus nepoților, inclusiv descendenții lui Ismael, deci populațiile arabe, o anumită formă de monoteism, foarte asemănătoare mozaismului care, cu trecerea timpului, s-a alterat sub influența popoarelor vecine și a despărțirii forțate de tradiția ebraică. Unul dintre izvoarele folosite pentru argumentarea acestei teorii este *Istoria bisericească* VI, 38,²³⁹ a lui Sozomen. După acesta, unele triburi ismaelite au ajuns în contact cu evreii și și-au redescoperit originea avraamică, începând să practice religia monoteistă de tip evreiesc, fără a se converti la mozaism.

O a doua legătură dintre cele două religii o reprezintă ideea de “hegira”, de fugă din calea persecutorului, pe care Cook o pune în legătură cu istoria biblică a lui Moise. Deși evenimentul fugii evreilor din robia egipteană era departe în istorie, el se păstrase proaspăt în mintea evreilor prin intermediul eshatologiei mesianice iudaice. Moise a avut rolul mesianic de recucerire a pământului făgăduinței, în hotarele Palestinei, însă poporul iudeu a resimțit ca o povară traiul în mijlocul “neamurilor” depărtate de “Dumnezeul cel adevărat”. Mesia iudaic trebuia să restabilească și să universalizeze credința în Yahve. Ținând cont de disputele dintre diferitele triburi de arabi direcționate din umbră de evrei, este posibil ca elemente ale credinței acestora să fi servit drept bază pentru ideile politice și religioase ale lui Mahomed.²⁴⁰

²³⁹ În engleză, *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Church*, Second Series, edited by Philip Schaff and Henry Wace, T&T Clark, Edinburgh, 1989, vol. II, 374-375.

²⁴⁰ Michael Cook, *Muhammad*, Oxford University Press, Oxford, 1996, pp. 80-82.

Sufismul relevă incontestabil, surse iudaice și creștine, dacă ar fi să considerăm această tradiție mistică chiar și numai din punctul de vedere al formării ei în sânul Islamului care, evident,

s-a dezvoltat într-un spațiu elenistic, iudaic și creștin. Am punctat la reprezentării sufismului pe cei care cunoșteau Vechiul și Noul Testament mai bine decât ne-am fi așteptat.

Primul care folosește masiv literatura mistică iudaică pare să fi fost Malik ibn Dinar, ucenicul lui Hasan al Basri, care recurge la multe tradiții hasidice: iubirea, grija deosebită pentru relațiile cu semenii, critica vieții de lux (chiar și pentru edificiul sinagogii) tânguirea sau plângerea și folosirea preponderentă a cărții *Psalmilor* și cinstirea lui David ca exemplu de pocăință și rugăciune; învățăturile hasidice sunt exprimate în afirmații scurte, enigmatice, cu conținut savuros mistic. În plus, nimic nu era mai indiferent acestor mistici decât opinia generală potrivit căreia ei erau un fel de nebuni. Asemănările dintre hasidismul talmudic²⁴¹ și primii mistici musulmani sunt într-adevăr evidente, în special prin aceea că ambele sisteme, hasidismul și sufismul, reprezentau mai degrabă un mod de viață decât instituții organizate. Concretizarea interacțiunii dintre cele două culturi, evreiască și islamică, ia formă văzută în lucrarea *Datoriile inimii*, a lui Bahya, scrisă în arabă, pe la anul 1075 și răspândită rapid în mai toate dialectele iudaice, ca cea mai populară lucrare de devoțiune iudaică.²⁴²

Cel care excelează în cunoașterea și folosirea surselor scrise evreiești este al-Ghazali care le folosește adeseori pentru a-și ilustra învățătura și toleranța religioasă, ceea ce îi permite să dea israeliți pioși drept exemple de credință în Islam.²⁴³

²⁴¹ Mișcare religioasă populară iudaică, de factură mistică, apărută prin a doua jumătate a secolului al XVIII-lea în Polonia, care practica ascetismul aspru, respectarea strictă a poruncilor și forme extatice zgomotoase de rugăciune.

²⁴² S.D. Goiten, *op. cit.*, p. 152.

²⁴³ De exemplu, el relatează sinceritatea și smerenia unui evreu în rugăciune până acolo încât Dumnezeu a ținut să arate această sinceritate

ELEMENTE CREȘTINE ÎN SUFISMUL PRIMAR

În literatura arabă din perioada de început există numeroase aluzii și legende referitoare la călugări creștini din Irak și munții Libanului, dar sufiștii considerau că acești asceți nu se vor mântui pentru că nu cred în Mahomed. Un lucru comun îl reprezintă faptul că Iisus, "ultimul profet", a fost adoptat și de ei ca un ideal ascetic și ca un desăvârșit iubitor al lui Dumnezeu.²⁴⁴ Indubitabil, există influențe din mediile culturale în care islamul s-a dezvoltat însă în ce măsură și cât sunt de evidente aceste influențe în perioade ale evoluției sale istorice, este încă un fapt incert. Exegezele coranice timpurii, în care se ia atitudine împotriva învățăturilor creștine și iudaice dovedesc tocmai faptul că, în islamul popular, multe idei începuseră să fie acceptate și transpuse în viață. La fel cum, în Biserica creștină, tratatele de teologie apologetică au apărut atunci când idei străine începeau să fie acceptate în mediul creștin sau îl amenințau, autorii musulmani au identificat același pericol în cazul propriu și s-au grăbit să înfiereze aceste tradiții.

La apariția lui Mahomed, monoteismul, cum menționam mai înainte, nu era o noutate în Arabia. Scriitori arabi ai vremii descriu scene fascinante despre "lumina" care venea din chiliile monahilor creștini pentru a lumina în noapte drumul caravelor prin deșert. Ideile creștine erau răspândite printre populațiile arabe nomade și existau chiar convertiți și misionari care au

îngerilor. De aceea, a trimis la el un înger care să-i transmită următorul mesaj: "Dumnezeu Cel Preaînalt întreabă: până când o să te mai nevoiești să mă slujești, de vreme ce oricum ești sortit iadului?" Acesta a răspuns: "Sunt un slujitor și datoria unui slujitor este să slujească. El este Domnul și rânduielele lui nu le cunoaște nimeni în afară de El". Îngerul s-a întors și a spus Domnului: "Doamne, Tu știi toate tainele și știi ce a răspuns slujitorul tău". Iar Dumnezeu a zis: "Dacă acest slujitor, în ciuda slăbiciunilor lui, nu Ne-a negat, cum am putea să nu-i împărtășim Noi harul? Mărturișiți, îngeri, că I-am iertat toate păcatele!" la Margaret Smith, *Al-Ghazali the Mystic*, London, Luzac & Co., 1944, pp. 114-115.

²⁴⁴ A. Schimmel, *Mystical Dimension of Islam...*, p. 34.

contribuit la formarea creștinătății arabe.²⁴⁵ Pe lângă aspectul spiritual, misiunea creștină includea construirea de biserici și complexe monahale în jurul cărora membrii triburilor puteau să-și instaleze corturile. Mănăstirile slujeau un dublu scop: loc de retragere pentru cei ce voiau să trăiască viață ascetică și ajutor în procurarea apei, hranei și îngrijirii pentru beduinii călători, în spiritul filantropiei creștine.²⁴⁶ O misiune deosebită făceau sihaștrii ca modele vii ale unor experiențe unice: despre Simeon Stâlpnicul, Teodoret afirmă că a văzut “arabi venind în grupuri de o sută, două sute sau chiar mii, abjurând pe față obiceiurile lor, distrugând idolii în prezența sfântului și luând învățătura de credință și viață de la El”.²⁴⁷

Concret, în viața spirituală, fie ea comunitară, fie solitară, de tip monastic ori în comunități religioase, se pot descoperi multe aspecte comune celor două tradiții, creștină și musulmană. Ne referim, de pildă la faptul că atât misticii creștini cât și cei musulmani încearcă să ancoreze credința și practica lor în *Biblie* și în atitudinea Mântuitorului Iisus Hristos, respectiv *Coran* și Mahomed. La aceasta se adaugă și faptul că toți cei ce-L caută pe Dumnezeu sunt animați de același motiv: deopotrivă frica de pedeapsă și dragostea pentru El și, în final unirea sufletului cu El; diferențele intervin atunci când se analizează modul în care acestea pot fi realizate. Preocupările pentru viața ascetică, spiritualizarea elementelor materiale cotidiene, disciplinarea trupului, preocuparea majoră pentru o relație cât mai intimă cu Dumnezeu sunt evidente în *Coran* și Tradiția islamică timpurie sub forme creștine premergătoare.

Sunt de menționat apoi similitudini ale textelor sacre: "Evlavia nu stă cătuși de puțin în a vă întoarce fața spre răsărit

²⁴⁵ J.S. Trimmingham, *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London-New York, 1979, p. 86 s.u.

²⁴⁶ Vööbus, face o incursiune analitică foarte bine documentată a misiunii creștine monofizite în mijlocul triburilor arabe, prin Simeon Arsham, Ahudemmeș și Maruta din Tagrit; *op. cit.*, III, pp. 240-260.

²⁴⁷ *Historia Religiosa*, la Vööbus, *op. cit.*, III, p. 228

sau apus. Evlavios este cel ce crede în Allah, în Ziua de Apoi, în îngeri și cărți și profeți; cel care din iubire față de Allah, își dăruiește avutul celor săraci, orfanilor, sărmanilor, călătorilor și celor ce cer, care-i răscumpără pe cei în robie, care respectă rugăciunea, care dă milostenii, care își ține făgăduiala, care este răbdător în fața loviturilor sorții în vremuri grele și vijelioase, acesta este cel drept" (*Coran* 2, 172); acest text este aproape o copie a textelor scripturistice de la Matei 7, 21 și Matei 25, 35-36: "Nu oricine îmi zice Doamne, Doamne, va intra în împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri. [...] Căci flămând am fost și mi-ați dat să mănânc, însetat am fost și mi-ați dat să beau, străin am fost și m-ați primit, gol am fost și m-ați îmbrăcat, bolnav am fost și m-ați cercetat, în temniță am fost și ați venit la Mine". Recomandările celor două tradiții sunt identice, doar la intervale de timp diferite. Se crede că, inițial, Mahomed a încercat să realizeze o apropiere între monoteiști, pe care îi numește "poparele Cărții". Aceștia "trebuie să păzească poruncile din *Tora*, *Evanghelia* și ceea ce v-a fost vouă revelat de Domnul vostru [...] Cei ce cred, evreii, sabeii și creștinii, dacă nu mai cred în Dumnezeu și în Ziua de apoi și fac binele, nu vine asupra lor nici frică, nici întristare" (*Sura* 5, 72-73). Observăm că termenii cheie cu care operează cele două surse sunt aceiași: Profetul îi preia sub forma întâlnită în scrierile ascetico-mistice creștine, cu rădăcini aramaice sau siriace, limbi suficient de cunoscute în Peninsula Arabică, datorită misiunilor Bisericii Siriace și Nestoriană, dar necunoscuți limbii arabe pre-coranice. Creștinii din sudul Arabiei îl numeau pe Dumnezeu Tatăl **Rahmanan**, de unde derivă apelativul **Rahman**, "Cel Milostiv", folosit de Profet, ca și **mu'minin**, "credincioși". **Salat**, "rugăciune", își are precedentul în aramaicul **Selota**, folosit de creștinii din Orient. **Tazakka**, "a curăți", folosit în sensul întoarcerii spre Dumnezeu (*Sura* 91,9 și 87,14) trebuie pus în legătură cu siriacul **daka**, folosit în versiunea *Peshito* (*Matei* 8,3; *Ioan* 13,10; I *Corinteni* 5,8);

dhikr, “pomenire”, folosit atât de frecvent, corespunde siriacului **dukрана**, care are aceeași semnificație.²⁴⁸ Exemple de asemănări și diferențe între *Biblie* și *Coran* ar putea continua și constitui obiectul pentru un studiu amplu și pasionant, însă nu face obiectul lucrării noastre.²⁴⁹

O posibilă sursă a învățaturii despre *Coranul necreat* se află în textul biblic de la *Ieșire* 31,18, unde se vorbește despre tablele Legii trimise poporului, “scrise cu degetul lui Dumnezeu”. Este posibil ca ideea despre Legea trimisă de Dumnezeu direct din cer, căreia trebuie să te supui necondiționat, să fie determinanta concepției musulmane despre *Coranul* dictat lui Mahomed pentru supuși.

Frica de Judecata lui Dumnezeu, când fiecare suflet va fi cercetat în mod individual și răsplătit sau pedepsit, i-a făcut pe mulți creștini să se refugieze în pustiu și să practice pocăința și exercițiile de mortificare fizică, postul sub formele cele mai variate, rugăciunea prelungită, pomenirea lui Dumnezeu și altele. Este lesne de observat că ele sunt identice, atât în forma practică, cât și în sensul rolului lor pentru viața duhovnicească la creștini și arabi, în epoca în studiu. Mahomed și-a început predicăția cu revelații legate de “amenințarea cu judecata”, în sens eshatologic,²⁵⁰ caracteristic monahilor sirieni. Iată un text eshatologic, redat de Ma'al-'Aynayn al Aqalqami: “Atunci (la Judecata de apoi, n.n.) va veni o persoana numită Mahdi. El va fi recunoscut după semnul pe care-l are pe obrazul drept și cel dintre omoplați. Oamenii se vor aduna în jurul lui... Evreii și creștinii se vor uni cu națiunea lui Mahomed și dreptatea va

²⁴⁸ O analiză detaliată la Margaret Smith, *The Way of the Mystics...* pp. 136-137.

²⁴⁹ Studiu comparativ dezvoltat de Claus Schell, *Muhammad und Jesus*, Herder, Wien-Freiburg Basel, 1978 și mai recent de Daniel Sibony, *Les Trois monoteismes, Juifs, Chretiens, Musulmans entre leur sources et leur destins*, Editions du Seuil, Paris, 1992.

²⁵⁰ “Impulsul decisiv pentru acceptarea islamului trebuie să-l fi dat predicarea judecării lumii”, Vööbus, *op. cit.*, III, p. 263.

coborî peste toți oamenii, pe pământ și pe mare... Iisus ('**Isa**) va face pelerinajul la Mecca și-l va vizita pe Mahomed...După moartea lui 'Isa, Mahdi va lua pe toți nobilii **sayyids** și va merge la Kufa, unde va muri. Și Allah îi va trimite vânt plăcut, care să ia sufletul celor credincioși de pe fața pământului, iar cei răi vor rămâne îndărăt. Pentru ei, Ceasul se va închide îndată.”²⁵¹ Tristețea și regretul pentru viața irosită departe de Dumnezeu și ineluctabila pedeapsă divină în cazul lipsei de pocăință sinceră față de Creator sunt motive comune la asceți ca Hasan al Basri și sihastrul Tuma care trăia într-o peșteră și plângea zi și noapte repetând: “Viața a trecut, vine moartea, pierzania se apropie, ora judecății este aproape” sau monahul Harpat care “urla și se tânguia ca un șacal pentru viața irosită în păcate și apropierea morții și a judecății”.²⁵²

Grijile mundane, gândurile multe și dorințele de tot felul sunt simbolic reprezentate în literatura clasică sufi sub forma coroanei unui copac, ale cărui ramuri formează un fel de împletire dezordonată. Sub acest copac al lumii un sufit încearcă să se roage, însă ori de câte ori începe meditația, câte o pasăre vine în coroana copacului, tulburându-i liniștea. Toate încercările de a o alunga sunt zadarnice pentru că ea revine de fiecare dată; nu este aceeași pasăre, căci mai vin și altele, astfel încât se formează un cerc vicios: pentru a-și recăpăta liniștea el trebuie să vâneze păsările, dar niciodată nu va sfârși. Păsările reprezintă tentațiile și, de aceea, este imposibil să le alunge definitiv; soluția este fie să distrugă pomul, fie să se îndepărteze. Această ultimă soluție pare să fi fost cea mai des folosită de sufiți. Lumea și iubirea pentru ea sunt la originea tuturor greșelilor și surse ale corupției. Iubirea pentru această lume

²⁵¹ *Mubsir al-mutashawwif*, II, 1314, p. 176, la B.G. Martin, *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976, pp. 148-149.

²⁵² *Lives of the Eastern Saints*, edited by E.W. Brooks, *Patrologia Orientalis*, XVII, pp. 193 și 161.

distruge în suflet orice dorință și preocupare pentru viața viitoare. Concluzia naturală este că cei care-și găsesc bucuria în cele ale lumii, nu-și pot găsi bucuria în Dumnezeu, în comuniunea cu El. Bucuria adevărată nu poate fi descoperită decât în afara lucrurilor lumii. Pentru că “aspirațiile lumești și spirituale ale omului sunt ca apa turnată într-un vas plin cu ulei; pe măsură ce apa umple paharul același volum de ulei se varsă inevitabil iar cele două elemente nu se pot combina niciodată”.²⁵³

Simbolul fizic al pocăinței, al căderii în păcat și ridicării, al conștientizării propriei nimicnicii și smeririi persoanei proprii în fața dumnezeirii atotputernice a fost chiar de la început prostrația, metania, îngenuncherea până la pământ. Exemplele și recomandările asceților creștini de rostire a formulilor de rugăciune, împreunate cu metaniile sunt nenumărate. Textul coranic de la 48,19 este dovada răspândirii largi a acestor obiceiuri devoționale printre arabii preislamici și se referă la monahi: “O să-i vedeți închinându-se și făcând metanii (în rugăciune) căutând Har de la Dumnezeu și buna Lui plăcere. Pe frunțile lor sunt semne, urme ale închinării lor, asemănătoare cu cele din *Tawrah (Tora)*”.²⁵⁴ Prezentă chiar de la început în tradiția liturgică musulmană, această practică a fost mai târziu metodologic teoretizată și îmbunătățită. Redăm câteva citate referitoare la înțelegerea acestui act liturgic musulman: “Slujitorul nu este niciodată mai aproape de Dumnezeu decât când îngenunchează la rugăciune” sau “Dacă un om îngenunchează în locul convenit când recită *Coranul* diavolul fuge plângând și spunând: ‘Vai! Acest om s-a închinat liber și s-a supus, încât Raiul este al lui. Și mie mi s-a poruncit să mă închin dar nu am ascultat și partea mea este Iadul’ ori ‘Nu caut

²⁵³ Al-Ghazali, *Inner Dimension of...*, p. 43.

²⁵⁴ Text siriac similar în *Lives of the Eastern Saints...*, p. 204 s.u.

nimic spre alinare în această lume, decât îngenunchere și rugăciune”.²⁵⁵

Deși la început solitari, asceții creștini au recurs mai târziu la viața cenobitică, organizată sub forma mănăstirilor, sub îndrumarea spirituală a unuia sau mai multor lideri spirituali. Cum am arătat, prin secolul XI-XII grupurile de sufi se organizează și ele sub aceeași formă, în funcție de criterii geografice sau economice, rareori doctrinare. Aceste așezăminte sunt cunoscute ca **zawiya**, **ribat** sau **kanqah**.²⁵⁶ Modalitățile de întreținere și scopul acestora este identic cu cel al mănăstirilor: daruri, donații în bani sau materiale, donații ale membrilor confreriei, adepților sau simpatizanților, profituri realizate din gestionarea veniturilor amintite. Aproape în fiecare confrerie există un **shaykh** căruia i se supuneau toți membrii. Diferențele dintre diferitele confrerii sunt doar de factură ritualistă, exterioară: veșmânt specific, recitarea unei anumite formule **dhikr**, pronunțarea unei anumite formule religioase în ritualul de inițiere și altele.

Unul dintre elementele importante, apărut odată cu organizarea instituțională a sufismului, este cinstirea în mod deosebit a unei persoane cu autoritate spirituală în mijlocul congregației; după moarte mulți dintre aceștia au fost așezați și cinstiți în categoria “sfînților” (**wali**). Cinstirea acestor persoane s-a datorat și puterii lor de a săvârși minuni, putere numită semnificativ **bakara** sau **fayd**, “binecuvântare”.

²⁵⁵ Sfântul Simeon Stâlpcul ajunsesse până la performanța de a atinge vârful picioarelor cu capul, fără a atinge pământul cu mâinile. Se spune că cineva ar fi încercat să numere metaniile zilnice dar, trecând de 1244 s-a plictisit și a abandonat. Despre Ali ibn ‘Abdullah ibn Abbas se spune că obișnuia să facă o mie de metanii în fiecare zi. De aceea a și fost numit Marele Închinător; vezi: Aimé Michel, *op. cit.*, pp. 66-68 și Al.Ghazali, *op. cit.*, p. 26-27.

²⁵⁶ Prima **kanqah** a fost fondată de Salah al-Din Ayyubide în Cairo, în 1173-74/569; vezi Francesco Rodriguez-Manas, *Encore sur la controverse entre soufis et Juristes au Moyen-Age*, în “Arabica. Journal of Arabic and Islamic Studies”, t. XLIII, 1996, E.J. Brill, p. 408.

“Binecuvântarea de care s-a bucurat **shaykh**-ul în viață continuă și după moarte și, de aceea, a fost adoptată practica cinstirii mormântului, prin pelerinajul anual și închinare. Vedem aici o extindere și adoptare a rolului “bătrânului” (**gheron**) sau “**Ava**” din tradiția creștină, cu autoritate nelimitată în progresul ucenicului.²⁵⁷ Ca și în cazul lui Ava Arsenie, recunoscut ca părinte spiritual, Al-Ghazali își construiește sistemul mistic în urma unei experiențe personale, identică cu cea a multor monahi creștini: după multe încercări de a afla adevărul în filosofie și teologia scolastică, primește îndemnul lăuntric irezistibil de a se dedica vieții ascetice. Evident, decizia este luată după multe îndoieli personale și încercări destabilizatoare ale lui Satan. Odată depășit momentul părăsirii lumii, începe o lungă perioadă de asceză, renunțare, nevoiță, până ajunge la trăirea unor experiențe mistice unice.²⁵⁸ Experiența personală îl face să recomande ca fiecare ucenic (**murid**) să recurgă la o “călăuză” (**shaykh**, arabă și **pir** sau **murshid** în persană) care să-l conducă drept, deoarece “ascunse sunt căile credinței, iar căile Diavolului sunt multe și cunoscute, iar cel ce nu are un **shaykh** să-l călăuzească va fi condus de Diavol în căile sale. De aceea, ucenicul trebuie să se agațe de **shaykh**, așa cum orbul se agață de călăuza sa pe marginea râului, încredințându-se lui întru totul, fără să se împotrivescă în nici o chestiune și legându-se pe sine, să-l urmeze desăvârșit. Să știe că avantajul pe care-l câștigă din greșeala **shaykh**-ului, dacă greșește, este mai mare decât avantajul pe care-l câștigă din propria îndreptare, dacă se va îndrepta”.²⁵⁹ Relația **shaykh**-ului cu ucenicul a fost cuprinsă în

²⁵⁷ Despre rolul “bătrânului” (**gheron** în greacă sau **stareț** în rusă) în tradiția răsăriteană, Kalistos Ware, *The Spiritual Father in Orthodox Christianity*, în volumul colectiv *Modern Spirituality. An Anthology*, edited by John Garvey, Darton, Longman and Todd, London, 1986, pp.39-59.

²⁵⁸ W. Montgomery Watt, *Faith and Practice of Al-Ghazali*, London, George Allen and Unwin, 1953, pp. 56-60, unde redă pasaje întregi din autobiografia lui Al-Ghazali.

²⁵⁹ Citat din H.A.R. Gibb, *op. cit.*, pp. 150-151.

anumite norme, în număr de 15, pe care atât el, cât și ucenicul, trebuie să le respecte cu strictețe. Față de ucenic, **shaykh**-ul trebuie să-și analizeze cu atenție fiecare decizie, adică să nu devină călăuză spirituală pentru că dorește să conducă sau să fie urmat, să cunoască și să aprecieze potrivit capacitatea ucenicului, să nu râvnească la proprietatea ucenicului, să fie generos, să aibă milă de cei slabi, să aibă vorbire aleasă, din care să nu decurgă vreo dorință, să corijeze anumite defecte sau lipsuri ale ucenicului fără a-l admonesta direct, să ierte eșecurile acestuia, să nu-și caute propria îndreptare, să respecte drepturile ucenicului, să-i acorde timp pentru reculegere, să nu înceteze a face fapte bune, chiar dacă ar fi ajuns la cel mai înalt grad de curăție. Toate acestea trebuiesc împlinite în starea permanentă de rugăciune. La rândul său, ucenicul trebuie să aibă o anumită conduită față de **shaykh**, cuprinsă într-un număr identic de reguli: credința absolută în **shaykh** în ce privește instruirea, călăuzirea și purificarea lui, hotărârea definitivă de a-l urma, ascultare față de recomandările și poruncile lui, renunțarea la orice fel de opoziție, renunțarea la propria voință (până acolo încât, fără permisiunea **shaykh**-ului, să nu mănânce, să doarmă, să bea, să ia, să dea sau să privească), respectarea gândurilor shaykh-ului, încredințarea propriilor visuri spre interpretare, curăția propriilor obiceiuri, temperarea vocii, adresare și mișcări cuviincioase, alegerea timpului potrivit pentru a vorbi, cunoașterea limitelor respectului față de sine însuși, păstrarea secretelor **shaykh**-ului (gânduri, interpretări, vise, etc.), împărtășirea propriilor taine fără reținere **shaykh**-ului și vorbirea despre **shaykh** la nivelul de înțelegere al ascultătorilor (evitând cuvintele nepotrivite, faptele și experiențele neobișnuite și greu de înțeles care pot zdruncina încrederea acestora în **shaykh**).²⁶⁰

²⁶⁰ Aceste reguli sunt detaliate în *A Dervish Textbook from the 'Awarif-ul-Ma'arif*, by Shaykh Shahabu-d-Din 'Umar bin Muhammad-i-Suhrawardi, translated by Lieut. Col. H. Wilberforce Clarke, The Octagon Press, London,

Existența maștrilor spirituali ca un fel de persoane “sfinte” a dus și la adoptarea învățaturii despre o ierarhie cerească a sfinților, de sorginte areopagitică, ce culminează într-o anumită persoană. Pentru unii acest model este Iisus, pentru alții Mahomed sau pur și simplu un Demiurg (**qutb**) care guvernează pământul și pe cei ce părăsesc viața materială.²⁶¹ După unii istorici ai fenomenului, se pare că însuși Mahomed ar fi fost impresionat de veghile, rugăciunile și meditațiile anumitor călugări și asceți creștini pe care îi întâlnește sau de care auzise vorbindu-se în călătoriile sale.²⁶² Surse timpurii²⁶³ descriu că Mahomed a fost mărturisit de un evreu încă dinainte de naștere: "Astăzi s-a ridicat o stea sub care se va naște Ahmad!", intuind rolul însemnat pe care acesta îl va juca pe pământ. În același context este relatată și întâlnirea lui Mahomed cu călugărul creștin Bahira; acestuia i-ar fi fost descoperit în mod tainic chipul și rolul Profetului, astfel încât, când ajunge cu caravana la Busra, Siria, unde locuia Bahira, acesta se încredințează că el este Mesagerul și-l avertizează pe protectorul și unchiul lui Mahomed, Abu Talib: "Ia-l pe nepotul tău înapoi în țara lui și păzește-l cu grijă împotriva iudeilor, căci, pentru Dumnezeu!, dacă-l văd și află despre el ceea ce știu eu, îi vor face rău; un viitor mareț îi stă înaintea; deci du-l acasă în grabă!"²⁶⁴ Mai mult chiar, după ce Mahomed îi relatează prima

1990[1980], pp. 14-23. Interesant este că majoritatea acestor reguli pentru ucenic sunt identice cu “Canoanele anonime” și “Canoanele lui Rabbula”, din secolul al IV-lea; la Vööbus, *History of asceticism* ...III, pp. 281-285.

²⁶¹ H.A.R. Gibb, *op. cit.*, p. 138

²⁶² Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 66 sq. “Viața religioasă a lui Mahomed, plină de privegheri, rugăciuni, recitarea textelor sacre combinate cu prostrații și îngenuncheri este integral reprezentată în pietatea monastică siriacă” Vööbus, *op. cit.*, III, p. 256 s.u.

²⁶³ Ibn Ishaq (†768) în biografia Profetului, publicată în 1955 în traducerea lui Alfred Guillaume sub titlul *Life of the Apostle of God*, dă amănunte unice, uneori legendare sau pioase, despre viața lui Mahomed.

²⁶⁴ F.E. Peters, *Judaism, Christianity and Islam. The Classical Texts and their Interpretation*, Princeton University Press, New Jersey, 1990, pp. 188 și

revelație Khadijei, aceasta îl consultă pe vărul ei, Waraqa ibn Nawfal care era creștin și care confirmă: "Dacă ceea ce-mi spui este adevărat, Khadija, atunci a venit asupra lui **namus** (legea) care i-a fost dată mai înainte lui Moise și iată, el este profetul poporului său."²⁶⁵

Totuși Mahomed ignora "mistica creștină" și refuza trinitatea, crezând că este reprezentată de "Dumnezeu - Iisus - Maria", fără însă a recunoaște lui Iisus dumnezeirea și considerându-L "creat".²⁶⁶ Cu toate acestea, Iisus este prezent ca profet însemnat în *Coran*; numele Lui era prea cunoscut și cinstit pentru a-L ignora și a ridica pe creștini împotriva sa.²⁶⁷ El a trebuit să recurgă la terminologia Bisericii Creștine și să facă uz de limbajul acesteia pentru a exprima idei doctrinare religioase.

Mișcării sufite islamice i se recunosc unele metode spirituale inspirate din monahismul creștin. În secolul al doilea al erei musulmane sunt menționați reprezentați dăruți vieții de asceză, trăind în celule care alcătuiau o comunitate, similară celor organizate pentru întâia oară de Ava Pahomie, sau în grote, după modelul ascetismului nestorian.²⁶⁸ Acest mod de viață, foarte asemănător în scop și metode monahismului, implică recitarea *Coranului* și a unor rugăciuni, care mai târziu au luat o formă organizată liturgic (**dhikr**). Acest tip de întruniri a dus la apariția așa-numitor "concerte spirituale" (**sama**)²⁶⁹ în timpul cărora aveau loc transe extatice ale unor participanți. Primii asceți au avut chiar legături cu călugări orientali și au folosit,

191.

²⁶⁵ Citat la F.E. Peters *op. cit.*, pp. 153-154.²⁶⁶ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 79-80.²⁶⁷ Cf. *Coranul* III, 40; IV, 169; V, 19-20; V, 76-79, s.a²⁶⁸ În Biserica Etiopiană pot fi întâlniți și astăzi bărbați și femei locuind în mici grote săpate în stâncă, de dimensiuni atât de mici încât abia încap în poziția chircită, cu un regim alimentar extrem de sever, devotați exclusiv rugăciunii.²⁶⁹ H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, ...p. 132 s.u.

cum vom vedea, unele interpretări din operele acestora.²⁷⁰ Teza acestor influențe este susținută de însuși faptul că arabii au fost un popor de cuceritori, care s-au așezat peste alte culturi și tradiții religioase pe care le-au preluat, adaptat sau impropriat în cadrul credinței și culturii lor; întotdeauna elementul sedentar a fost mai puternic decât populațiile nomadice și cuceritoare. Studiarea cadrului istoric al apariției Islamului nu lasă nici o îndoială că mistica islamică și în mod special sufismul, s-a dezvoltat în cadrul unei spiritualități creștine. Însăși roba (**suf**) sufilor, confecționată din lână, reprezintă o "uniformă" caracteristică monahilor creștini. Evagrie recomanda monahilor în sec. al IV-lea să poarte o robă din piele de oaie. Inițial rasa nu avea rol de uniformă distinctivă, ci reprezenta elementul văzut al penitenței personale. Aceasta l-a făcut pe Mahomed să aibă o atitudine prietenoasă față de monahi în special. Spre exemplu, un eveniment fără probitate istorică este cel în care un episcop creștin, conducător al unei școli sub stăpânire musulmană, a venit la Mahomed pentru a reclama condiții mai bune pentru școală. L-a întâlnit în moscheie și s-au rugat împreună. Pentru că episcopul și însoțitorii veniseră îmbrăcați în veșminte frumoase de mătase, Mahomed a refuzat să vorbească. A doua zi, venind în rasele sărăcicioase de călugări, Mahomed i-a primit bucuros și le-a satisfăcut doleanțele.²⁷¹ Treptat, uniforma a devenit distinctivă pentru cei ce aparțineau categoriei sufi, ceea ce l-a făcut pe Ibn Sirin (+729) să-i critice pe cei ce au adoptat rasa de lână aspră "ca imitație a lui Iisus", în vreme ce el prefera să se îmbrace "în bumbac", după modelul Profetului.²⁷²

Pentru înțelepciunea lor, unii sufiști erau chemați pentru rezolvarea cazurilor de dispută și ni se spune că purtau o robă

²⁷⁰ Dominique Sourdel, *Islamul...*, p. 110.

²⁷¹ Vööbus, *op. cit.*, III, p. 264.

²⁷² H.A.R. Gibb, *op. cit.*, p. 132. Al-Qushairi Abu l'Qasim, în *Risala*, Cairo, 1959, p. 127, acreditează ideea că purtarea acestei haine își are originea în tradiția asceților creștini; la Julian Johansen, *Sufism and Islamic Reform...*, p. 6.

distinctivă, de culoare albă. Mai târziu, elementele de vestimentație: rasa atât de sărăcăcioasă încât să fie făcută din petece și culori mohorâte a început să capete un înțeles spiritual, de renunțare (negru la creștini, albastru închis pentru musulmani). Rasa avea, pe lângă aspectul de sărăcie și penitență, un rol practic: a nu atrage nici atenția altora în timpul rugăciunilor și nici a distragerii proprii. Se spune despre Profet că a primit de la Abu Jahm o rasă scumpă, cu marginea frumos brodată, pe care a purtat-o în timpul rugăciunii. După terminarea acesteia ar fi spus: “Duceți-o înapoi la Abu Jahm, pentru că m-a distras de la rugăciune. Aduceți-mi rasa lui Abu Jahm, din lână aspră”.²⁷³

“Trezvia” sau privegherea în timpul nopții, pentru a se evita comiterea de păcate în starea de semi-conștiență a somnului, își găsește corespondentul coranic în **tahajjud** (*Sura* 17,80), “a se trezi din somn”; “țineți privegheri toată noaptea, dormiți puținși recitați *Coranul*... astfel aduceți-vă aminte de Domnul vostru, Domnul din Răsărit și de la Apus...căci nu este Domn în afară de El” (*Sura* 73, 2-9); “Domnul vostru știe că țineți privegheri două treimi din noapte...” (*Sura* 73,20); “și cel ce petrece noaptea în prostrații...” (*Sura*25,64). Somnul este activitatea preferată a lui Satan pentru a-și putea exercita influențele nefaste asupra sufletului credinciosului, în vreme ce trezia și privegherea în rugăciune și activități cuvioase sunt mijloace infailibile de obținere a clemenței divine.²⁷⁴ Privegherea cere efort și perseverență în citirea rugăciunilor și Sfintei Scripturi, fiind recomandată de cei mai mulți asceți creștini ca bineplăcută lui Dumnezeu și folositoare pentru sufletul misticului. Ea a fost practică de monahii sirieni atât cât viața monahală a fost prezentă în aceste ținuturi.

²⁷³ Citat la Al-Ghazali, *Inner Dimension of ...*, p. 41.

²⁷⁴ Mai multe *hadith* atribuite Profetului sunt descrise de Al-Ghazali în *Inner Dimension of...*p. 122-124.

Sub aspect doctrinar, creștinismul oferă niște antecedente în ce privește contemplarea lui Dumnezeu²⁷⁵ și trasarea progresului misticului prin acea ierarhie a stadiilor. Sub aspect practic, acest proces vizează mortificarea trupului, îmbrățișarea sărăciei și repetarea unor rugăciuni.²⁷⁶ Idealul monastic este "răstignirea poftelor" prin post și privegheri. Sf. Efreem Sirul îndemna: "Foamea care-ți consumă trupul îți dăruiește fericirea Edenului; setea care-ți usucă venele îți aduce izvorul vieții; postul care te usucă îți luminează fața".²⁷⁷ Între celelalte practici de mortificare se mai adaugă plânsul, ca antidot pentru râsul dezordonat,²⁷⁸ nespălarea și neîngrijirea fizică.²⁷⁹ Învățătura despre bogățiile, plăcerile și așa-zisa fericire pământească și toate derivatele acesteia ca fiind efemere și obstacol în fața trăirii unei autentice vieți spirituale este o caracteristică nou-testamentară. Recomandările lui Hristos referitoare la Nealipirea de bunurile acestei lumi, sărăcia, lipsa de preocupare pentru multiplicarea și stocarea lor pe pământ unde "molia și rugina le strică iar hoții le sapă și le fură" este deopotrivă prezentă în *Coran*. Renunțarea la cele văzute pentru cele nevăzute are ca rol

²⁷⁵ Ava Teonas: "Când ne întoarcem sufletul de la contemplarea lui Dumnezeu, devenim slujitori ai patimilor trupești"; *Sayings of the Desert Fathers...* p. 69.

²⁷⁶ "Retras în celula sa, sufistul se concentrează și rostește, în mod repetat, cuvântul "Al-lah" (Richard C. Martin, *Islam. A Cultural...*, p. 17). Mircea Eliade precizează: "**Dhikr**" (repetarea continuă a numelui lui Dumnezeu) seamănă cu o rugăciune a creștinilor ortodocși din Răsărit, **monologistos**, care constă în repetarea continuă a numelui lui Dumnezeu și al lui Iisus, rugăciune menționată cu multe secole înainte de **dhikr** de unii Sfinți Părinți ca Sfântul Nil, Sfântul Ioan Cassian, Sfântul Ioan Scărarul, s.a. (*Istoria Credințelor...*, p. 125) Din secolul al XII-lea însă, această rugăciune a fost înlocuită cu cea de influență indiană de formă yogico-tantrică, accentul punându-se în primul rând pe tehnică (*Ibidem*, p. 148). La aceștia trebuiesc adăugați Diadoh al Foticeii, Varsanufie și Ioan, Hesichie și alții.

²⁷⁷ Arthur Vööbus, *op. cit.*, vol. II, p. 30.

²⁷⁸ *Ibidem*, vol II, p. 282

²⁷⁹ *Ibidem*, vol. II, pp. 96-97 și 276.

pregătirea pentru o existență superioară, într-o lume și o viață diferite ca dimensiuni ale existenței. Acest mod de viață era rodul predicăției de fiecare moment a solitarilor creștini cu care Mahomed a venit în contact. Plecând de aici, Abu Talha, probabil unul dintre apropiații Profetului, încercând să se roage în grădină a fost atras de vederea unei frumoase păsări. Urmărind-o a uitat de rugăciune, ceea ce l-a făcut ca, la scurtă vreme, pentru a evita o altă ispită, să ofere grădina de pomană, întrucât devenise mijlocul prin care era îndepărtat de la preocuparea cea mai însemnată.²⁸⁰

Creștinismul pune un accent deosebit pe Legământul dintre Dumnezeu și oameni. În comunitățile creștine, membrii clerului, monahii și chiar credincioșii care practicau viața devoțională, erau numiți "fiii legământului." "Solitari" creștini premerg misticilor sufiți care, fie că trăiau în mijlocul celorlalți oameni, fie în izolare, renunțau la lume cu același scop. În cazul sufiților reclusiunea (**i'tikaf**) nu este definitivă, ci durează de obicei 10 zile, dar poate fi redusă la 3 sau mai puține zile.

De asemenea, celibatul și idealul fecioriei ocupă un loc însemnat, deși nu la fel de important ca în monahismul creștin. Al-Makki afirmă că "Este firesc pentru un **murid** în vremurile noastre să renunțe la căsătorie, dacă simte că nu poate fi sedus".²⁸¹

Sufismul, prin reprezentanții Săi, oglindește varietatea formelor devoționale creștine în funcție de regiunea unde s-a dezvoltat. Astfel în Egipt, locul de naștere a monahismului creștin, în mare cinstă era abstenența moderată, fără aventurarea spre speculații înalte. În Siria, pedepsirea aspră a propriului trup de către asceți, care nu consumau nimic altceva decât plante și purtau lanțuri grele de fier (un alt element continuat de extremiștii sufi musulmani), ducea la experiențe vizionare și

²⁸⁰ La Al-Ghazali, *op. cit.*, p. 42.

²⁸¹ În *Qut al-Qulub*, citat de Muzzamil H. Siddiqi, *The Formation of Early....*, pp. 170-172.

stări de extaz. Călugării sirieni părăsesc lumea pentru a-și "crucifica trupul"; ei plâng și se tânguiesc în chiliile lor, pentru că Hristos nu a răs în viață, ci a plâns, păstrează tăcerea pentru că "tăcerea lui Hristos l-a făcut pe Pilat să se teamă" (*Matei* 27,14) și un cuvânt de lepădare aduce "plângere amară" (*Matei* 26,75), iar dieta este restrânsă până la vegetale și chiar mai puțin de atât, după exemplul lui Ioan Botezătorul și al lui Iisus.²⁸² Pe de altă parte, nestorianismul diofizit își va fi avut corespondentul în concepția despre transcendența absolută a lui Dumnezeu din învățătura islamică clasică: umanul este atât de diferit de divin, încât nu poate fi vorba de o coabitare a celor două entități. Sayyed Hossain Nasr compară liniștirea (τσιχηα) creștină practică de eremiți cu anihilarea (**al-fana**) din sufism, iar îndumnezeirea (θεοσις) cu unirea (**wisal, tawhid**). Distincția, acceptată în ambele tradiții, este aceea că îndumnezeirea creștină se realizează deplin în viața de dincolo și se lucrează în această existență, prin sinergia sau împreună lucrarea omului cu harul lui Dumnezeu, în vreme ce în sufism, unirea deplină este posibilă în această viață.

Rugăciunea de preamărire a dumnezeirii, atât de frecventă în practica și teoria creștină ia, în tradiția musulmană, trei forme: **tasbih** (lauda lui Dumnezeu), **subhan** (slava lui Dumnezeu) și **allah akbar** (Dumnezeu este preaputernic). Uneori rugăciunea era însoțită de lacrimi: "Când Sa'id al-Tanukhi se ruga, lacrimile curgeau fără întrerupere pe obraji, în barbă".²⁸³ Plânsul era privit ca dar al experienței dumnezeirii cu rol foarte eficient cu mult timp înainte în tradiția creștină.²⁸⁴ Mare parte din timp era petrecută în rugăciune și citirea *Coranului*, corespunzătoare tradiției privegherilor din mănăstirile creștine. Expresia tipic

²⁸² Arthur Vööbus, *op. cit.*, vol. II, pp. 15-21 passim.

²⁸³ Al-Ghazali, *op. cit.*, p. 29.

²⁸⁴ A se vedea "plânsurile" Sf. Efreim Sirul, în *Cuvinte și învățături*, Editura Buna Vestire, Bacău, 1996, pp. 505-532.

creștină ce va juca un rol de seamă în sufism este "pomenirea numelui lui Dumnezeu" (μνεμε θεου), care își implanta rădăcinile până în tradiția ebraică, cunoscută sub denumirea de **zakar**, "amintire", "pomenire". Aceasta reprezintă o formă de rugăciune, dar nu în sensul de a cere ceva, ci un fel de "rugăciune a lui Iisus", respectiv repetarea continuă a numelui, mult practică în perioada de început a sufismului. Asemeni călugărilor creștini care recomandau vorbirea puțină și reducerea cuvintelor numai la preaslăvirea lui Dumnezeu, sufiții repetau această rugăciune pentru curățire spirituală, îndepărtarea distragerilor de orice fel ale lumii înconjurătoare și chiar a inducerii transei mistice. Iată cum este descrisă această practică: "Înainte de vremea rugăciunii, slujitorul trebuie să se pregătească, iar atenția lui trebuie să fie îndreptată numai spre rugăciune, într-o anume stare de meditație și reculegere, liberă de gânduri răzlețe, fără gândul sau pomenirea a nimic altceva decât numai Dumnezeu. Cei ce încep astfel să se roage, cu inima absorbită în Dumnezeu, vor trece din rugăciune în rugăciune, în aceeași stare de reculegere și vor rămâne astfel și după ce încetează să se roage".²⁸⁵

Este dovedit faptul că o altă practică sufi este preluată de la creștinismul de formă siriană; este vorba despre atragerea "blamului" (**malama**), pe care A.J. Wensinck îl traduce din sirianul **shitutha**,²⁸⁶ printr-un comportament aparent reprobabil: pretinzând practicarea unei vieți imorale nepermise, comportându-se excentric, locuind în locuri mizere și altele. Această practică s-a perpetuat în islam până târziu: misticul își asumă o indiferență față de părerile celorlalți și preferă chiar să fie disprețuit. Aici se remarcă Abdar Rahman as-Sulami (†1021), reprezentant de seamă al grupării mistice cunoscută sub numele de **malamatiyya**, datorită devoțiunii prin care încearcă

²⁸⁵ al-Sarraj, *Kitab al Lumma*, p. 154, la Margaret Smith, *The Way of the Mystics*, ... p. 163.

²⁸⁶ A.J. Wensinck, *New Data Concerning Syriac Mystic Literature*, p. 8

să atragă asupra lor "blamul" (**malama**) celorlalți.²⁸⁷ El este cel de la care ni se păstrează cel mai vechi document despre sufi, un fel de culegere a biografiilor celor mai de seamă sufiți din Orientul Mijlociu, cunoscută sub numele *Tabaqat as-Suffiyya*.

Isaac al Ninivei²⁸⁸, în dorința de accentuare a umanității Mântuitorului, se apropie mult de concepția musulmană despre Hristos ca simplu Profet sub influența nestoriană. Prin intermediul sistematizărilor făcute de el, se pune clar în evidență tiparul, configurația sau structura creștină reprodusă în islam. Elementele care trebuie avute în vedere, după părerea sa, pentru a urma Calea, sunt: trupul, sufletul grosier (în sufism **nafs** - sinele) și sufletul superior sau spiritual (în sufism **ruh**). Progresul misticului pe această "Cale" consistă în trei faze: pocăința, purificarea, perfecțiunea. În acord cu aceasta, "Calea" sufilor se deschide tot cu pocăința, angrenând pentru început efortul propriu al ascetului de dominare a pasiunilor trupești, urmând ca stările superioare (încântarea, iluminarea, bucuria, dragostea), să fie DĂRUITE de Dumnezeu.²⁸⁹

²⁸⁷ Precizări amănunțite în legătură cu aceste direcții dă Iulian Baldick, *Mystical Islam...*, p. 57-58.

²⁸⁸ Cunoscut și ca Isaac Sirul (†cca. 700), călugăr sirian, autor a mai multe lucrări de spiritualitate. Încă din secolul al IX-lea acestea au fost traduse în arabă, siriacă și greacă și au avut mare influență în cercurile monastice. Dintre traducerile în limbile de circulație europeană: P. Bedjan, *Mar Isaacus Ninivita. De perfectione religiosa*, Paris-Leipzig, 1909; A.J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam, 1923, republicată la Wiesbaden, 1967; Fr. J. Touraille, *Isaac le Syrien, Oeuvres Spirituelles*, Paris, 1981; Sebastian Brock, *Isaac of Nineveh*, în *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Cistercian Publications Inc., Kalamazoo, Michigan, 1987, pp. 241-301; Idem, *The Ascetical Homilies of St. Isaac the Syrian*, Boston, 1984; Sfântul Isac Sirul, *Cuvinte despre nevoiță*, Bunavestire, Bacău, 1997 s.a.

²⁸⁹ O expunere comparativă a "Căii" sufite și a celei creștine apusene la John R. Hinnells în *A Handbook of Living Religions*, Penguin Books, London, 1984, p. 153.

Contribuția creștină la apariția și dezvoltarea sufismului se datorează și apariției școlii neoplatonice din filosofia greacă²⁹⁰. Platon însuși a dat o serie de elemente spiritualității creștine: învățătura despre contemplarea Ideilor veșnice și cunoașterea reală a lor; ridicarea sufletului de la realitatea simțurilor; iubirea frumuseții adevărate. Școala neoplatonică a dezvoltat aceste idei într-un sistem mareț dominat de triada Unul, Rațiunea și Sufletul. Prin filieră creștină, aceste învățături au trecut în practica sufi. Această triadă neoplatonică domina marile poeme didactice sufite, compuse în persană, în secolele XII-XIII. Fără îndoială că pe măsură ce sufismul s-a dezvoltat, multe învățături au fost preluate din această sursă, dar învățații musulmani atribuie un aport foarte mic acestei tradiții.

Un rol de seamă l-a avut învățătura despre Logos din izvoarele creștine. Logosul reprezenta în mediu puterea creatoare cu originile în dumnezeire, prin intermediul căreia a fost adusă la existență lumea empirică. Este firesc să ne întrebăm cum a fost posibil pentru Profet să afirme comunicarea cu creația a unui Dumnezeu nenăscut, nepurces, transcendent și infinit? Soluția cea mai la îndemână a fost adaptarea învățăturii creștine despre Logos sau Cuvântul. Cuvântul lui Dumnezeu nu s-a întrupat, ci s-a sălășluit în sufletul curățit al Profetului, care a devenit singurul capabil de a-L face cunoscut altora. Cum vedem, în gândirea sufi Logosul devine identificabil cu spiritul lui Mahomed, conceput ca preexistent. El are calitatea sau statutul de Creator și descoperitor al Adevărului. Astfel devine explicabilă și execuția lui al-Hallaj, ale cărui afirmații despre cunoașterea Adevărului au însemnat un sacrilegiu nu atât față de

²⁹⁰ Centrul propagandistic al filosofiei grecești în lumea arabă a fost Gondeshapur, iar cei ce au slujit răspândirea filosofiei grecești au fost învățați păgâni și creștini nestorieni; C.A. Qadir, *Alexandro-Syriac Thought*, în M.M. Sharif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, vol. I, Otto Harrasovitz, Wiesbaden, 1963, p. 125.

transcendența lui Dumnezeu, cât față de dreptul inalienabil al Profetului de singur canal al revelației în fața musulmanilor tradiționaliști.²⁹¹

În afară de preocuparea constantă pentru viața spirituală, învățătura creștină aducea ca element la fel de important ca și credința, faptele bune: ajutorarea și darul motivate, desigur, de iubire. Chiar și cei mai devotați asceți practicau o anumită muncă fizică ce le permitea nu numai să se întrețină, ci chiar să ajute pe alții. Mahomed recomanda frecvent milostenia, grija față de văduve și orfani, datoria de răscumparare a sclavilor, aceasta din urmă văzută ca deosebit de meritorie în Biserica Siriană.

Singurul aspect al vieții ascetice pe care Mahomed nu l-a preluat ca atare a fost idealul fecioriei. El a rezolvat simplu problema căsătoriei: toți cei singuri trebuie să se căsătorească, indiferent dacă au sau nu mijloacele materiale pentru a crea și întreține familia (*Sura* 24,32). Rezonabil, dacă luăm în calcul faptul că o parte de creștini, cu care a avut legături, reprezentau Biserica Nestoriană care nu recomanda fecioria. În plus, exemplul personal al vieții Profetului nu indica o vocație deosebită pentru celibat. Primii sufiți au fost căsătoriți, în vreme ce creștinismul ascetic respingea căsătoria ca una dintre cele mai însemnate piedici în calea vieții contemplative. Mistici ca Al-Hallaj, Ibrahim ibn Adham sau Al-Ghazali și-au părăsit familiile și căminul pentru a căuta un ideal mai înalt. Totuși, chiar unii dintre următorii Apostolului făceau parte dintre cei ce recomandau și duceau ei înșiși viață de celibat în anumite cercuri recunoscute ca atare.²⁹² Cu vremea, au început să apară

²⁹¹ Ninian Smart, *Religious Experience...*, p. 517-518. Existența secretă a unor confrerii mistice, de exemplu în Turcia în clădiri camuflate sub eticheta "muzeu", deși oficial nu sunt recunoscuți, ne îndreptățește să credem ca martirizarea lui al-Hallaj nu a fost cauzată de ceea ce a afirmat, ci de faptul că a făcut-o public.

²⁹² Câteva exemple la Margareth Smith, *The Way of the Mystics...*, p. 154.

“tradiții” atribuite Profetului, care dezabrobau conviețuirea cu femeile și care par a fi originare de sufiți, practicanți ai solitudinii: “Există opinia unanimă a leaderilor acestei doctrine, că cei mai buni și mai distinși dintre sufiți sunt cei necăsătoriți, dacă inimile lor sunt neîntinate, iar mințile libere de păcat și poftă”.²⁹³ O tradiție mai târzie pune pe buzele lui Mahomed profetia potrivit căreia, la 380 de ani de la moartea lui, monahismul va exista și în comunitatea islamică și vor construi mănăstiri în munți.²⁹⁴ Se poate recunoaște o influență aparte în loja sau ordinul sufite al beктаși-lor,²⁹⁵ din cadrul frăției Celibatarilor, care se deosebește foarte puțin de mănăstirea creștină; aceștia sunt considerați latura creștinării extreme a sufismului, deoarece își au centrul și originea în Balcani, covârșitor creștin. Însuși ritualul inițierii și primirii novicei în comunitate este de origine străină islamului, prezentând similitudini evidente cu slujba primirii în monahism din creștinism: “Novicele stă în fața maestrului, astfel încât genunchii lor se ating. Maestrul, cu fața întoarsă spre sud, citește *Fatiha* (prima Sură din *Coran*) cu mâinile în mâinile aspirantului, care-și încredințează sufletul acestuia... Maestrul îi spune ucenicului de trei ori: ‘Spune cu mine: Cer iertare de la Dumnezeu cel Puternic!’, apoi recită ultimele două Sure din *Coran*... apoi versetul de mărturisire a credinței... apoi îl încredințează lui Dumnezeu și-l sfătuiește să împlinească obligațiile de nou membru și să se străduiască permanent pe calea dreaptă.”²⁹⁶

²⁹³ Al-Hujwiri, *op. cit.*, p. 363.

²⁹⁴ Vööbus, *op. cit.*, III, p. 264.

²⁹⁵ A se vedea *int.al.*, John Birge, *The Bektashy Order of Dervishes*, London, 1937; Kemal Samancigil, *Bektaşilik tariki*, Istanbul, 1945; Helmer Ringren, *The Initiation Ceremony of the Bektashis*, în "Studies in the History of Religions", *Initiation*, edited by Dr. C.J. Bleeker, E.J. Brill, Leiden, 1965, pp. 202-208.

²⁹⁶ O. Depont și X. Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes*, Algiers, 1897, p. 208.

Al-Ghazali se inspiră adeseori din Noul Testament, pe care se pare că îl studiasse destul de bine, încât folosește chiar citări din acesta fie pentru a-și argumenta învățătura mistică, fie pentru a dovedi eroarea unora dintre învățăturile creștine. Astfel este cazul învățăturii despre unitatea de ființă a Fiului cu Tatăl, pe care o găsește în Evanghelia după Ioan și pe care încearcă să o respingă folosind atât de cunoscuta imagine cu oglinda: cel care privește într-o oglindă un obiect colorat crede că forma și culoarea sunt atributele oglinzii, pe când în realitate, oglinda nu are nici formă și nici culorile respective, ci numai calitatea de a reflecta. La fel, cel care nu cunoaște natura sticlei și culoarea vinului, atunci când privește un pahar cu vin, fie va spune "Nu este vin" ci sticla este colorată, fie "Nu este pahar", pentru că nu i se vede substanța.²⁹⁷ În același mod interpretează și spusele lui al-Hallaj, care afirmă "Eu sunt cel pe care îl iubesc și cel pe care îl iubesc este eu".²⁹⁸ Creștinii consideră că lumina lui Dumnezeu care strălucește peste Iisus este natura sau Ființa lui Dumnezeu, considerând că Ființa divină se poate confunda cu cea umană (**ittihad al-Lahat b'il-nasat**), ca și când o stea s-ar reflecta într-o oglindă sau în suprafața unei ape și cineva întinde mâna să o prindă. Al-Ghazali observă că mulți oameni sunt indulgenți în ceea ce privește propriile greșeli, în timp ce condamnă greșelile altora. Atunci când recomandă încrederea în Dumnezeu (**tawakkul**) el repetă cuvintele lui Iisus Hristos "Priviți la păsările cerului, care nici nu seamănă nici nu adună în hambare și Dumnezeu le hrănește zilnic". Mai departe, el face referire la denunțarea fariseilor și cărturarilor de către Hristos, în cele 7 "vai-uri". Într-un alt loc scrie: "Am văzut scris în Evanghelie:

²⁹⁷ La Margatet Smith, *Al Ghazali the Mystic*, London, Luzac & Co., 1944, p. 115.

²⁹⁸ Forma completă este următoarea:

"Suntem două spirite, sălășluind în același trup:

Când mă vezi, îl vezi pe el

și când îl vezi pe el, mă vezi pe mine"; la Margaret Smith, *Al-*

Ghazali the Mystic, ...p. 116

'Am cântat pentru tine și tu nu te-ai bucurat, ți-am fluerat și nu ai dansat', sau chiar pasajul, eronat atribuit Vechiului Testament, avându-l ca eroul este Moise, în care Dumnezeu se identifică cu cel care a fost flămând, însetat, gol, în închisoare ș.a.m.d, și a primit ajutorul oamenilor.²⁹⁹ De menționat este și citatul luat de același autor din Sfânta Evanghelie și care are rezonanță uimitor de asemănătoare: "Când faci milostenie, fă-o așa fel încât să nu știe stânga ce face dreapta și Cel ce vede în ascuns îți va răsplăti fără răgaz și când postești, spală-ți fața și unge-ți capul ca nimeni în afară de Domnul să nu știe".³⁰⁰ Al-Ghazali dă și o versiune a **Fericirilor**, pe care pare să le citeze din memorie: "Ferițiți sunt cei smeriți pe pământ, pentru că vor fi înălțați în Ziua Judecării. Ferițiți sunt făcătorii de pace în această viață, pentru că vor moșteni Raiul în viața care vine. Ferițiți cei curați cu inima în această lume, pentru că în Ziua de pe urmă îl vor vedea pe Dumnezeu". Sunt reproduse în același context și învățăturile legate de modul în care trebuie să-i tratăm pe cei ce ne iubesc și pe dușmani.³⁰¹

De la Sfântul Pavel el folosește imaginea șarpelui care-și părăsește pielea pentru a se reînnoi, recomandare făcută ascultătorilor care sunt solicitați să-și lepede obiceiul păcatelor și vor primi lumina dumnezeirii. În stare de viziune beatifică, misticul musulman se va bucura de ceea ce "ochiul nu a văzut și urechea nu a auzit iar la inima omului nu s-a suit".³⁰² El folosește chiar termenul tehnic **ittihad** pentru a reda unirea dintre dumnezeire și omenire, în persoana lui Hristos, asemănând-o cu unirea dintre suflet și trup.³⁰³

Când Al-Ghazali vorbește despre inimă ca un lucru dumnezeiesc, ce este iradiat de Lumina Divină, descoperim o

²⁹⁹ *Ibidem*, p.117

³⁰⁰ *Ibidem*, p.117.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 118.

³⁰² *Ibidem*, p. 119. Cf. I Corinteni 2,9.

³⁰³ J. Windrow Sweetman, *op. cit.*, p. 23.

asemănare foarte mare cu pasaje din scrierile lui Isaac Sirul, din secolul al VII-lea.³⁰⁴ Harul arată toată slava pe care Dumnezeu a ascuns-o în Ființa sufletului omenesc, arătându-i sufletului această slavă și bucurându-l pentru propria frumusețe.

Sufismul, deci, poate (și nu poate) fi o știință (pentru că uzează de anumite învățături teoretice), o practică (finalitatea și rolul său stau mai mult în ceea ce FACE ascetul) sau calitate, un atribut ce strălucește din personalitatea misticului suficit către ceilalți. Însă dacă și în ce măsură influențele remarcate în prezentul capitol sunt sau nu academic acceptabile, rămâne pe mai departe un subiect de studiu.

DE LA NIMIC SPRE ABSOLUT: PROGRESUL SPIRITUAL ÎN SUFISM

Foarte adeseori, în literatura clasică suficită se face analiza credinței, metodelor, doctrinelor, idealurilor misticilor, fără a se menționa ce anume îi determină numai pe unii să aleagă această "cale strămtă" și anevoioasă, care nu oferă pentru început nici experiența nici certitudinea ajungerii la scopul propus. O încercare de explicație ne este dată de E.H. Palmer,³⁰⁵ care rezumă întregul proces mistic musulman la trei aspecte fundamentale: atracția, devoțiunea și elevația sau ascensiunea.

Atracția este decisivă și constă într-o influențare internă, o sensibilizare a sufletului misticului de către realitățile spirituale; este o schimbare decisivă pe care Dumnezeu o produce independent și arbitrar în sufletul celor aleși după principii necunoscute; în aceasta, omul participă cu înclinația, dorința și iubirea sa. Înclinația îl face să-și întoarcă spiritual fața (**kibla**) de la tot ce nu este Dumnezeu și să-și adâncească iubirea. Pentru unii, în această stare este necesară cercetarea de sine, căreia îi

³⁰⁴ Margaret Smith, *The Way of the Mystics...*, p. 163.

³⁰⁵ *Oriental Mysticism: A Treatise on Sufistic and Unitarian Theosophy of the Persians*, The Octagon Press, London, 1974, pp. 19-21.

urmează devoțiunea. În actul devoțiunii și al ascensiunii se încadrează "stațiile" (**maqamat**) și "stările" (**halal**) prin care omul urmează a trece. Expunerea lor teoretică și urmarea strictă a ordinii nu este obligatorie și a făcut pe unii specialiști să o evite, pentru a elimina mecanicismul și a păstra savoarea Căii.³⁰⁶

În exprimarea unuia dintre cei mai timpurii teoreticieni ai sufismului,³⁰⁷ acesta are ca principale caracteristici cinstirea divină, dăruirea completă închinării lui Dumnezeu, aversiunea față de splendorile efemere și false ale lumii materiale, abținerea de la plăceri, proprietăți și poziție socială spre care aspiră toți ceilalți din lume și retragerea din lume pentru rugăciune. Dacă mai întâi sufiții accentuau retragerea în singurătate și viața ascetică, mai târziu au dezvoltat o percepție deosebită pentru experiențe extatice. Novicele sufi trebuie să înceapă prin a se examina pe sine; cunoașterea de sine este o preocupare recomandată pretutindeni dar ignorată de cei mai mulți oameni. În general "Calea" sufită depinde de umilința și exigența cu care este realizată "cercetarea de conștiință" (**muhasabah**), privitor la ceea ce fac sau ce nu fac. Disciplinarea, introvertirea, reculegerea și pomenirea numelui lui Dumnezeu sunt reguli cărora le urmează ridicarea vălului despărțitor dintre percepția senzitivă și realitatea divină. Sufitul percepe lumile divine pe care persoana condiționată de simțuri nu și le poate nici măcar imagina. Îndepărtarea sau spiritualizarea percepțiilor materiale duce la întărirea spirituală, care este un proces dinamic ce nu încetează niciodată: el începe cu efortul de rugăciune care-l duce la o "stare" adică la permanentizarea acestui efort care transformă rugăciunea în stare naturală a ființei sale. Pocăința, ascultarea și smerenia, motivate de credință, duc la progresul din

³⁰⁶ Alfred Guillaume, *Islam*, Penguin Books, London, 1990, p. 145.

³⁰⁷ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, edited and translated by Frantz Rosenthal, Bollingen Series 43, Princeton University Press, New Jersey, 1958, vol. 3, pp. 76-83 passim.

stare în stare, prin pomenirea numelui divin (**dhikr**), până se ajunge la recunoașterea Unicității lui Dumnezeu (**tawhid**) și cunoaștere (**mari'fa**); mai târziu se va transforma în viziune, în care spiritul poate percepe propria esență. În acest stadiu, el este pregătit pentru a primi daruri dumnezeiești legate de cunoașterea, prezența și revărsarea dumnezeirii. Pentru sufit existența transcendențială capătă un caracter real: împărăția cerească, sufletul, tronul dumnezeiesc și celelalte devin vizibile.

Pentru că această călătorie este plină de dificultăți și obstacole, maeștrii Căii au stabilit anumite "stații" (**makamat**), care trebuiesc împlinite strict în ordinea stabilită. Ele se realizează prin efortul ascetic al persoanei misticului. Neîndeplinirea uneia exclude progresul spre următoarea.

Între egipteanul Dhu l'Nun (†861/246) și Hujwiri (†1075/467) se cuprinde așa-numita "perioadă clasică" sau a elaborărilor "clasice" despre **tasawwuf**, perioadă în care s-a dezvoltat în literatura clasică a sufismului învățătura despre "stații" (**makamat**) și "stări".

În *Kitab al-Luma*³⁰⁸, iranianul Abu Nasr al-Sarraj (†988) enumeră "stațiile" ca fiind: pocăința, urmată de curățirea conștiinței, renunțare la lume, sărăcie, răbdare, încrederea în Dumnezeu și, în final, satisfacție sau acceptare senină a tot ceea ce se întâmplă (mai exact a ceea ce i s-a rezervat). O altă clasificare a "stațiilor" (**makamat**) este articulată prin prisma celui care atinge anumite nivele, astfel: novicele (**murid**), cel ce progresaază (**salik**) și omul desăvârșit (**kamil**).³⁰⁹ Acestea reprezintă, în fond, efortul sau lupta personală cea mai însemnată (**al jihad al akbar**) care trebuie dusă sub supravegherea "bătrânului" (**shaykh**) și care necesită post, meditație, rugăciune, pomenire pioasă și examinarea

³⁰⁸ Abu Nasr Sarraj Tusi, *Kitab al-luma' fi al-tasawwuf*, edited by R.A. Nicholson, Luzac, 1914;

³⁰⁹ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 131.

conștiinței.³¹⁰ Scopul lor este de a disciplina și elibera pe **salik** de tot ceea ce îl leagă de material și a-l predispuce spre renunțare, transcendent și supunere absolută. Dumnezeu îl ajută în această muncă trimițându-i suferințe, manevrându-l uneori până la a-și dori moartea (**maut i ikhtiari**). Numai astfel învață să fie suplu și pliabil în mâinile lui Dumnezeu, "ca un cadavru". Prin "stații", ucenicul dă la o parte vălurile care-l despart de Dumnezeu dar nu-i pot oferi contemplarea, ele sunt cerințe morale și ascetice a căror împlinire este firească și binevenită pentru orice musulman; singure, "stațiile" nu reprezintă viața mistică. Dincolo de aceste "stații", subiectul mistic are speranța de a i se oferi "stările", din mila lui Dumnezeu. "Stările", care nu reclamă efortul personal al misticului ci doar deschiderea spre a le primi, sunt: atenția, apropiere sau vecinătate, dragostea, teama, speranța, dorința, intimitatea, liniștea, contemplarea și, în final, certitudinea care înseamnă atât începutul cât și finalitatea stărilor.

Kalabadhi (+995)³¹¹ profesează o anumită flexibilitate între "stații" și "stări" și afirmă importantă este practicarea iubirii ca stare finală, nu certitudinea. Această direcție este continuată și aprofundată de Abu Talib (Makki), care face o serie de precizări (necesare) în legătură cu trăirea sentimentului de iubire dintre om și Dumnezeu, transcendență și imanență în perspectiva unirii.

În secolele VIII - IX, mistica musulmană cunoștea trei teorii privind unirea divină sau finalitatea actului mistic. Aceasta este concepută în trei feluri: ca o conjuncție, (**'ittisal** sau **wisal**) în sens de cunoaștere reciprocă, exterioară, care exclude vreo asemănare între spirit și Dumnezeu; ca identificare (**'ittihad**),

³¹⁰ Acestea reprezintă ceea ce s-ar numi în teologia creștină "via purgativă."

³¹¹ Abu Bakr al-Kalabadhi, *The Doctrine of the Sufi (Kitab al Ta'arruf li-madhab ahl al tasawwuf)*, translated by A.J. Arberry, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

care comportă o unire de natură și ca o locuire, inhabitare, **hulul** care presupune că spiritul divin locuiește fără să-și amestece natura în sufletul purificat al credinciosului.³¹² În general, autorii clasici descriu prima fază (**ittisal**), în vreme ce al-Hallaj pare să fi experiat **hulul**. **Ittihad** va fi fost realizată de mulți, dar niciodată recunoscută public sau menționată în scris pentru a nu atrage suspiciunea leaderilor religioși. Chiar și **ittisal** prezenta un pericol deoarece trecea de limitele cunoașterii lui Dumnezeu cel absolut transcendent.³¹³ Față de al-Sarraaj care enumeră un număr de șapte "stații" (**makamat**), alții consideră numărul relativ și variabil.³¹⁴ Sarraj este primul care le sistematizează și le recomandă; dacă cineva nu le observă sau preferă acestora o altă modalitate, are libertatea de a o face, nu și certitudinea de a reuși. În plus, având de a face cu sufletul uman, rigurozitatea lor depinde de cel ce le observă. În modul de practicare, pentru progresul **murid**-ului, ele sunt foarte apropiate de "via purgativa" creștină. Sub influența lui Al-Hallaj și Al-Ghazali ele capătă accente filosofice neoplatonice, cu rol de transformare a personalității individuale în vederea întâmpinării dumnezeirii.

1. **Pocăința (tawaba)** este un dar al cărui început îl face harul lui Dumnezeu în sufletul oricui, determinându-l la cooperare. Ea implică o luptă personală internă, pentru disciplinarea sufletului inferior (**al-nafs al-ammarah**) care

³¹² Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 132; cf. și Suhrawardi, *A Dervish Texbook...*, p. 6.

³¹³ **Ma'rifa** sau gnoza este o treaptă la fel de controversată, însă aceasta îl constrânge pe mistic la un anumit nivel de cunoaștere a lui Dumnezeu care îl păstrează în afara ereziei, de obicei fatală. Al-Ghazzali pune **ma'rifa** deasupra **'ilm** (cunoașterea rațională și insistă asupra supunerii exterioare a misticului față de **shari'a**). După el, sufismul în general va pune accentul pe **ma'rifa** ca singurul mod de întâlnire autentică cu Dumnezeu.

³¹⁴ Unii teoreticieni și practicieni, cum ar fi 'Abu Sa'id ibn Abi'l-Khayr, extind numărul lor la 40 sau chiar mai multe; M. Damadi, *'Maqamati-i arba 'in-i Abu Sa'id*, în "Ma'arif-i islami" (Cultura Islamică), vol. XII, 1971, pp. 58-62. O traducere engleză la Nasr Sayyed Hossein, *Sufi Essays*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1972, pp. 78-82.

trimite impulsurile dezordonate, acele “**loghismo**” de care vorbește Evagrie. Această interpretare a sufletului se referă la aspectul material, carnal al existenței umane, împreună cu toate influențele exterioare ce vin din mediul vicios al existenței. Pentru majoritatea musulmană, comiterea unui păcat grav pentru care nu a fost săvârșită pocăința adecvată duce la pedepsirea persoanei în iad, în eternitate. Cel mai mare păcat pe care poate să-l săvârșească cineva este abjurarea de la credința islamică. Pocăința presupune părăsirea stării de păcat, regretul pentru faptele comise ca o ofensă adusă lui Dumnezeu, convingerea fermă de a nu-l mai săvârși. Păcatul în islam este nesupunere (**ma’siyya**) față de legea divină transmisă de Dumnezeu în legi ferme.

Pentru al-Junaid pocăința înseamnă a uita fapta atât de profund încât să nu mai rămână nici o urmă legată de săvârșirea ei în minte, iar Jalal al Din Rumi recomandă recunoașterea păcatelor prin pocăință: “Fii rușinat de păcatele tale, mărturisește-le cu umilință lui Dumnezeu, cere să ți le ierte și, astfel, schimbă-ți inima ca să te lezezi de cele ce ai făcut și să renunți la ele definitiv.”³¹⁵ Prin regret pentru neascultare și nesupunere, motivat de frica de pedeapsa divină, penitentul trebuie să înceteze săvârșirea păcatului de care este conștient și să nu îl mai repete. Depășirea tentațiilor, deși realizată, nu determină “duhul cercetării” (**al-nafs al-lawwamah**) (*Sura* 75,2) să înceteze a veghea la eliminarea tuturor imperfecțiunilor, până se atinge nivelul sufletului “liniștit” sau “în pace” (**al-nafs al-mutama’innah**), o stare de lipsă totală a pătimirii. Despătimit, sufletul are acum libertatea de a iubi.³¹⁶ Pocăința înseamnă întoarcerea de la deșertăciunile lumii, realizând că lumea nu este decât o mască, un vâl și că sufletul reprezintă realitatea adevărată, căreia trebuie să i se acorde toată atenția. Deci

³¹⁵ În R.A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, University Press, 1923, p. 54.

³¹⁶ David Waines, *op. cit.*, p. 137.

sufletul, trezit din dormitare și lene, începe să se îndrepte spre Dumnezeu și desăvârșire, depărtându-se de tot ceea ce este creat și care aduce durere. Pocăința poate avea diferite grade, în funcție de exigențele spirituale ale credinciosului.

Dhu 'l-Nun (+245/859) afirmă că "Oamenii de rând se pocăiesc pentru păcatele lor dar cei aleși pentru uitarea față de Allah", iar Rabi'a al-'Adawiyya (+184/800) își cere în permanență iertare pentru lipsa de sinceritate atunci când spune "Allah să mă ierte!". În sfârșit, se cuvin a fi menționate și două definiții ale lui Al-Nuri și Ibrahim al-Daqqaq. Primul afirmă că pocăința înseamnă "a te întoarce de la tot ceea ce nu este Dumnezeu", iar al doilea că pocăința presupune "să fii înaintea lui Dumnezeu o față fără spate, așa cum erai înainte un spate fără față."³¹⁷

Penitentul urmează această dorință, încearcă să schimbe în bine tot ceea ce crede că este rău în ființa sa dar, lăsat singur, nu va ști în ce direcție să se îndrepte. Aici intervine rolul învățătorului (**shaykh**), care va începe să-l călăuzească. Astfel începe căutarea. Harul lui Dumnezeu există, dar trebuie să fie căutat. Deși teologia raționalistă (**kalam**) a redus actul pocăinței doar la un act de responsabilitate față de Lege, Dumnezeu însuși fiind eliminat, sufiștii au văzut această obligație ca impusă nu pentru propria mântuire, ci pentru armonia cu Dumnezeu.

2. Frica de Dumnezeu (wara') este următorul pas pe care îl asumă sufitul. Ea trebuie îmbinată cu speranța, pentru că nimeni nu are garanția că Dumnezeu îi acceptă efortul: "Părțile lor s-au retras în paturile lor... în vreme ce ei cheamă pe Domnul lor cu frică și speranță..." (Sura 32,16). Despre aceasta Sahl vorbește astfel: "frica este bărbat și speranța femeie, căci din ele se nasc realitățile credinței."³¹⁸

³¹⁷ Abu Bakr al-Kalabadhi, *op. cit.*, p. 83. Cf. și David Waines, *op. cit.*, p. 141.

³¹⁸ Abu Bakr al-Kalabadhi, *op. cit.*, p. 89.

Frica trebuie înțeleasă în mai multe feluri. Astfel, există o frică în sens de teamă față de sine și lucrurile create, care pot duce la păcat și confuzie, la care se referă Abu ‘Amr al-Dimashqī, când spune: “omului fricii îi este frică mai mult de sine decât de dușman”³¹⁹ în sensul că ființa umană este atât de neașteptată, încât trebuie să avem tot timpul aceeași teamă de a nu ne abate de la lege. Cum am văzut, există și o frică față de pedeapsa divină inexorabilă pentru faptele săvârșite în viață. Omul cu frică de lucruri și de Dumnezeu devine el însuși frică, astfel încât, cel cu frică de Dumnezeu este temut de orice. Cât privește frica (**wara'**) în sufism, aceasta nu este identică cu frica de Dumnezeu a externaliștilor (**ahl i zahir**), pentru că ei nu urmăresc evitarea pedepsei, ci cunoașterea și unirea cu Dumnezeu. Această frică trebuie să aibă sensul “frica de a nu mă încrede în lucruri”, dar și “frica de a mă încrede că Dumnezeu este definitiv cu mine”.³²⁰

3. Detașarea și renunțarea (zuhd) urmează firesc, odată împlinită frica de Dumnezeu, și înseamnă indiferența față de lume pentru a se dăruia lui Dumnezeu. Sufiștii privesc atașarea de lume ca pe o sursă a oricărui păcat și părăsirea lumii în asceză ca pe izvorul oricărui bine. Detașarea presupune și separare, căci “detașarea înseamnă a nu mai poseda nimic, iar separarea a nu mai fi posedat de nimic.”³²¹

Renunțarea este de două feluri, externă și internă; renunțarea externă înseamnă abandonarea tuturor lucrurilor și accidentelor ce țin de lumea văzută, în timp ce detașarea internă înseamnă curățirea inimii de dorințele lumești, fără nevoia de compensare. Deci, ea se cere a nu fi numai de formă exterioară, ci să afecteze în primul rând inima. Tot ceea ce învăluie sau întunecă drumul "călătorului" trebuie abandonat, chiar dacă ar fi din lumea de dincolo. Bogăția și mândria sunt cele mai

³¹⁹ *Ibidem*, p. 88.

³²⁰ Ibn ‘Abad of Ronda, *Letters...*, p. 63.

³²¹ Kalabadhi, *op. cit.*, p. 105.

însemnate dintre ele; pe de altă parte însă, postirea prea îndelungată și rugăciunea prea multă pot deveni și ele un obstacol. Când acestea devin obiectul principal al preocupărilor sufletului, se transformă în idolatrie; dacă vrea să-și atingă idealul, trebuie să elimine orice idol care i-ar sta în cale. Tendința spre idolatrie este o înclinație constantă în viața individului: unii au ca idol bogăția și fala, alții rugăciunea și postul. "Dacă cineva stă prea mult pe covorașul de rugăciune, covorașul devine idolul lui [...]; trebuie să renunți la lucrurile mărunte, nu la cele necesare, cum ar fi hrana, îmbrăcămintea, locul de sălășluire, care sunt indispensabile omului. Pentru că fără acestea el ar fi obligat să depindă de ceilalți și aceasta ar duce la zgârcenie, care este mama tuturor viciilor. Cea mai mare binecuvântare este să ai suficient, iar depășirea acestei limite înseamnă griji inutile."³²²

Un pericol în ceea ce privește renunțarea sinceră și definitivă este ipocrizia sau tendința de a deveni un ascet de formă exterioară. Sinceritatea și scopul bun în renunțare ferește pe mulți de extreme, de a-și crea o filozofie proprie și un mod de viață, de multe ori îndepărtate de adevăr. Răspunsul lui al-Shibli cu privire la abținerea a fost: "Nu există lucru ca renunțarea; dacă cineva se abține de la ceea ce nu-i aparține, aceasta nu este abținere; iar dacă se abține de la ceea ce-i aparține, cum poate fi numită aceasta abținere, când el este încă cu posesiunea? Renunțarea înseamnă a curma pofta, a fi darnic și a face ceea ce este bine"³²³.

Deci, dacă acțiunile celui ce progresează (**zahid**) sunt îndreptate unidirețional spre urmarea Căii, el devine cel ce se detașează chiar de detașare și, fiind preocupat numai de

³²² E.H. Palmer, *op. cit.*, p. 16. Chiar în formula de credință negarea "Nu este Dumnezeu..." este renunțarea la alți dumnezei, iar afirmația "...decât Dumnezeu" este dovada cunoașterii lui Dumnezeu. "Bogăția și orgoliul i-au îndepărtat pe mulți de la Calea cea dreaptă și sunt zeii la care se închină lumea;" *Ibidem*, p. 17.

³²³ Abu Bakr al-Kalabadhi, *op. cit.*, p. 84.

Dumnezeu, nu mai este afectat de cele ce se întâmplă în spectacolul lumii. Este lesne de observat similitudinile în privința detașării renunțării pe Calea sufletului cu tradiția ascetică creștină.

4. Sărăcia (faqr) urmează în mod logic celorlalte "stații" ca o împlinire a acestora. Ea are un dublu aspect: pe de o parte înseamnă a "nu avea nimic care să-ți aparțină și dacă există ceva, nu trebuie să fie al tău,"³²⁴ iar pe de altă parte ea se referă nu numai la posesiunile materiale în sine, ci la capacitatea sufletească a ascetului de a nu se mai putea atașa de nici un fel de bunuri, numai pe motivul purificării personale și iubirii lui Dumnezeu. Ideea este aceea de a goli întreaga ființă de orice preocupare în afară de Dumnezeu. Orice bun presupune preocuparea de a-l îngriji, prezerva, înmulți. Sărăcia înseamnă inexistența a orice posesiune, mulțumire pentru ceea ce nu există și generozitate cu ceea ce există.

Interpretări de mai târziu tind să încline balanța nu spre lipsa bunurilor în sine, ci mai degrabă în a considera că neatașarea de ele contează. A avea inima golită este mai rău decât a avea mâna goală, spun sufiștii. Aceasta și pentru că există săraci (**faqir**) care nu sunt necesarmente sufiți; un adevărat sufit, chiar dacă trăiește în mijlocul abundenței, are inima **faqr**.

De fapt, în momentul realizării conștiente a sărăciei interioare, sufletul călătorului (**salik**) nu mai este preocupat decât de renunțare și abținere, așa încât nici măcar nu se mai gândește la sine, ci numai la cel pe care-l iubește.³²⁵ Ca ajutor, se recomandă rostirea formulei de credință, "Nu este Dumnezeu în afară de Dumnezeu", care conștientizează pe cel ce caută

³²⁴ *Ibidem*, p. 86.

³²⁵ Se cuvine menționată istorioara potrivit căreia un hoț a pătruns în casa unui ascet, dar nu a găsit nimic valoros, ceea ce i-a făcut mare supărare. La ieșirea din chilia sărăcicioasă, ascetul i-a dăruit pătura pe care dormea, pentru a nu dispera; Sheky Muslihu'd-Din Sadi of Shiraz, *The Rose Garden*, translated by Edward B. Eastwick, The Octagon Press, London, 1979, p. 76.

desăvârșirea că numai Dumnezeu a fost întotdeauna și numai El va fi în veșnicie. Dacă aceasta devine certitudine, renunțarea la bunurile materiale și gândurile lumești devine mult mai ușor de realizat. Starea de absolută sărăcie atrage uneori uimirea (**tahayyur**), stupoarea. În această stare, el devine imun la orice opinie umană, chiar și la blam (**malamati**), preferându-l tocmai pentru a se convinge că a depășit starea oamenilor de rând.

Ajuns la acest stadiu, el nu mai are puterea să aleagă între sărăcie și bogăție, ci va alege invariabil pe Dumnezeu. El nu renunță la lucrurile temporare pentru a primi ceva mai de preț într-o altă existență, ci numai pentru starea în sine pe care a realizat-o. În timp nu mai recunoaște trecut sau viitor, ci numai prezent. A căuta ceva ce nu este Dumnezeu este un semn de ateism sau idolatrie, spun aceștia. Sufitul se deosebește și de **faqir** și de **malamati** prin superioritatea stării spirituale pe care o realizează. Renunțarea sa interioară este atât de mare încât nu mai acceptă nici propria existență ca realitate, nici attribute, nici esență. **Faqirul** alege sărăcia și **malamati** alege blamul pentru Dumnezeu și în vederea unei recompense, pe când sufitul nu mai are dorință personală. Orice dorință și voință este înghițită de dorința și voința lui Dumnezeu.

5. Răbdarea (sabr) urmează stației sărăciei și mai poate fi asociată cu constanța sau perseverența. Este partea cea mai însemnată din ascensiunea spirituală, întrucât de ea depinde realizarea și menținerea în starea de sărăcie materială și spirituală. Idealul răbdării constă în puterea subiectului de a nu mai fi afectat de nici un fel de greutate și necazuri pe care i le provoacă viața pe pământ, tratându-le ca și cum Dumnezeu le voiește sau le îngăduie. Răbdarea este, după Sahl, “așteptarea consolării din partea lui Dumnezeu; este cea mai nobilă și mai înaltă dintre activități.”³²⁶ Junayd consideră că perfecțiunea răbdării este resemnarea.

³²⁶ Abu Bakr al-Kalabadhi, *op. cit.*, p. 84.

Ucenicul sau căutătorul perfecțiunii are nevoie absolută de această virtute, în cel mai înalt grad, întrucât chiar Dumnezeu îl supune la anumite încercări (**imtihan**), pentru a-l determina să obțină împliniri spirituale cât mai înalte. Viața celui ce-L caută este astfel plină de durere și pierderi. Uneori va fi văzută ca o întreagă ruinare a tuturor speranțelor și vanităților pământești. De aceea, viața misticului este ca un ocean de tristețe, dar o tristețe pe care nu ar da-o pentru toate bucuriile lumii, pentru că este tristețea izvorâtă din sentimentul acut al separării de adevăr, de iubirea divină și de tot ceea ce constituie adevărata fericire și liniște a inimii.

Este o suferință incurabilă, în care misticul se simte bine și care este un fel de mulțumire personală, ca și sărăcia. Mai mult, suferințele sunt luate ca o binecuvântare mascată, atât timp cât numai prin ele Dumnezeu își ascunde slava Sa de la ochii profanilor.

Chinul și încercările, fie sufletești fie trupești, sunt o parte esențială a exercitării răbdării. Rumi consideră că răul îi îndepărtează pe unii slujitori de la Dumnezeu: "Slujitorul lui Dumnezeu se plânge de suferință și rănire. Dumnezeu însă îi răspunde: 'În sfârșit, tristețea și suferința te-au făcut smerit și drept. Ar trebui mai degrabă să te plângi de răsplata care vine asupra-ți și te îndepărtează de la ușa mea, făcându-te un înstrăinat'".³²⁷ Supărarea pentru absența celui iubit îl face pe mistic să își întindă sufletul ca un prag la ușa Prietenului, vărsând lacrimi amare pentru că nu este suficient de curat pentru a-l primi. Necazurile întăresc sufletul așa cum ariciul devine mai rezistent, pe măsură ce loviturile sunt mai dese și mai puternice. Necazurile sunt trimise de Dumnezeu fără consultarea celui asupra căruia sunt trimise, ele contribuind la mortificare și purificare: cu cât îți purifici mai mult fața inimii, cu atât ești mai pregătit pentru vederea lui Dumnezeu."³²⁸

³²⁷ *Masnawi*, cartea a IV-a, vv.90-100.

³²⁸ Fakhruddin 'Iraqi, *Divine flashes...*, p. 105.

6. Încrederea sau **supunerea (tawakkul)** absolută este virtutea prin care cineva se încredințează pe sine, cu toate activitățile și viața sa lui Dumnezeu sau, după Abu Abdullah al-Qurashi, “lepădarea oricărei alte nădejdi de scăpare, în afară de Allah”.³²⁹ Este o atitudine și o poruncă recomandată și respectată în islam nu numai de asceți sau mistici, ci și de credincioșii de rând. Ea subliniază în mod necesar transcendența și omnipotența lui Dumnezeu, în comparație cu slăbiciunea, nimicnicia și neputința umană: “...a fi recunoscător înseamnă a cunoaște cel mai elementar adevăr despre Dumnezeu și sine, acela că Dumnezeu este totul și ființa umană nimic. Este imposibil să recunoști și să apreciezi măreția bunătății lui Dumnezeu fără un sens acut al nimicniciei sinelui.”³³⁰

Încrederea sau supunerea nu este văzută numai ca o contribuție exclusiv omenească, ci ca o conlucrare a omului cu harul (**fais**) lui Dumnezeu. Dealtfel, pe măsură ce se înaintează în virtuți, rolul harului dumnezeiesc este din ce în ce mai evident, fiind interpretat ca o suflare sau supraabundență a bunătății lui Dumnezeu.

Încrederea își are motivația și eficiența în concepția musulmană despre unitatea absolută a Ființei divine, care trage spre sine sforile tuturor lucrurilor și faptelor. După al-Gazzali, ea are trei aspecte: încrederea începătorului, care este similară omului acuzat pe nedrept care își pune nădejdea numai în guvernatorul judecător; ucenicul nu face nimic altceva decât să-și caute propria îndreptare crezând în principiul dreptății. Următorul pas îl reprezintă încrederea spontană, irațională, asemănătoare încrederii copilului în protecția mamei; la acest stadiu, credinciosul se roagă și cere de la Dumnezeu cele ce

³²⁹ Abu Bakr al-Kalabadhi, *op. cit.*, p. 92; Sahl afirmă că “Toate stațiile au o față și un spate, cu excepția încrederii: încrederea este o față fără spate.” *Ibidem*, p. 93.

³³⁰ Paul Nwiya, *Ibn ‘Abbad of Ronda*, 239, apud Annemarie Schimmel, *Introduction to Ibn ‘Abbad of Ronda, Letters...*, p.7.

crede că-i sunt de folos în viața spirituală. Ultima treaptă este abandonul total, asemănat cu starea cadavrului în mâinile celui ce-l spală. În această ultimă stare, credinciosul nu mai cere, nu mai așteaptă, nu mai are inițiative.

Încrederea aparține celor ce trăiesc în preajma lui Dumnezeu și, sub inspirația luminii dumnezeiești interioare, sunt convingși că toate lucrurile, oricât de variate ar fi, izvorăsc dintr-o singură sursă. Cei mai înaintați decât aceștia, sunt cei pierduți sau dispăruți în ființa divină, care nu mai gândesc sau simt în termeni discursivi. Idealul este, ca cel ce caută să își piardă propria existență (**wujud**) până la a se debarasa chiar de împlinirile și achizițiile spirituale de până aici, ca nefiind ale sale.³³¹

Împinsă prea departe, această virtute devine o povară, în sensul că pune sub semnul întrebării orice effort din partea ființei umane se a-și îmbunătăți condiția materială și spirituală, ceea ce duce la fatalism, indiferentism și pasivism, dăunătoare comunității. De aceea, unii sufiști au reacționat vehement împotriva ezagerărilor de acest fel.

7. Satisfacția sau împlinirea (rida) este ultima dintre stații, a cărei realitate este greu de redat în cuvintele limbilor europene contemporane, pentru că fiecare pierde cel puțin un aspect din noțiune. Echivalentul în ebraică este **ratsa**, descoperit adeseori în psalmi și redat în limba latină prin **beneplicitum** sau "bună plăcere". Ea constă în a fi mulțumit sau, mai exact, mai presus de mulțumire, în a-ți găsi plăcerea în ceea ce Dumnezeu îți trimite, considerând că totul constituie binecuvântare

³³¹ Pentru Abu Yazid idealul încrederii nu are echivalent pe pământ. A spune, de exemplu, că nu încetezi a te încrede și supune lui Dumnezeu chiar dacă pământul n-ar mai rodi și cerul s-ar preface în aramă, nu este un ideal prea înalt, pentru că aceasta o poate face și ereticul și ateul. Pentru el, cel ce se încredințează lui Dumnezeu este **Bismillah irrahman irrahim**: "În numele lui Dumnezeu celui Îndurat și Milostiv" adică identificarea cu Dumnezeu, pierderea (**fana'**) în unitatea Lui. (La Cyprian Rice, *The Persian Sufi*, George Allen and Unwin Ltd, London, 1964, p. 49.

negrăită. Misticul se transformă în obiectul bunei plăceri a lui Dumnezeu; ea este foarte aproape de acea stare mistică a existenței în har, pe care sufiștii primelor trei secole după Hegira, următorii ideilor lui al-Muhasibi, o identificau cu **hal** sau starea mistică infuzată, un dar al lui Dumnezeu și nu o achiziție, de vreme ce existența într-o stație este conștientă, în timp ce **hal** presupune beatitudine pasivă. Alți mistici consideră că **rida** începe ca o "stație" și se termină ca o "stare", ca fiind roata pivotantă dintre "stații" și "stări".

Rida este fructul perfecte iubiri dintre sufletul mistic și Dumnezeu. În ea, misticul nu mai rostește nici o dorință, nici o împlinire și nici o neîmplinire, căci ea este "liniștea inimii în urmarea destinului" (al-Muhasibi) și "privirea inimii spre cele pe care Dumnezeu le-a ales pentru supusul său la începutul timpului ca fiind cele mai bune" (Ibn 'Atta).³³² Dacă totuși cere ceva, singura cerință este conformarea absolută cu voința lui Dumnezeu: "Cere de la mine și-ți voi împlini dorințele" (*Coran*, 40,62). După Rumi,³³³ gurile celor ajunși la acest stagiul "sunt închise oricăror cereri. Pentru că sunt cuprinși de un spirit al totalei mulțumiri și abandonări, încercarea de a mai căuta schimbarea destinului apare ca o nelegiuire. Dumnezeu a revelat inimilor lor o imagine atât de bună despre El, încât niciodată nu și vor mai pune veșmântul albastru închis (de doliu)".

MISTICA INFUZATĂ SAU "STĂRILE" MISTICE

Așa cum am arătat, "stațiile" reprezintă rezultatul eforturilor (**mujahada**) misticului, susținute de ajutorul divin, sunt realizări "dobândite" (**iktisabi**) și au un rol oarecum curățitor, pregătitor. Pentru a pătrunde în viața mistică propriuzisă se cer împlinite "stările" (**ahwal**, pluralul de la **hal**), care sunt daruri ale harului și generozității divine. Acestea au efectul de a-l "atrage" irezistibil pe mistic spre ființa divină, într-o stare de uimire deplină.

³³² Abu Bakr al-Kalabadhi, *op. cit.*, p. 93.

³³³ *Masnawi*, cartea a III-a.

Noțiunea în sine implică schimbarea continuă a stării sufletului. Deosebit de complexă, ea se vrea a fi un sfârșit al trecutului și începutul viitorului, o experiență a sufletului care nu este produsă artificial, nu este indusă sau dobândită, nu presupune nici bucurie nici tristețe, contracție sau dilatare. Ea depășește orice fel de atribute ale sinelui. Dacă durează vreme îndelungată și devine obicei sau calitate fixă, se numește **maqam**.³³⁴

Numărul lor, după Sarraj este de zece, fără o stabilire strictă a numărului sau o delimitare exactă a locului unde se sfârșește una și începe o alta. De asemenea, nu există o idee clară dacă una o presupune pe cealaltă iar modul în care le abordăm nu este unul progresiv; cum vom vedea, multe dintre ele sunt destul de confuze, putând fi ușor amestecate cu alte "stații" sau "stări".

1. Vederea(muraqaba) își are fundamentarea într-un text coranic: "Cinstește-l pe Dumnezeu ca și cum l-ai văzut. Dacă nu-L vezi, El oricum te vede." Ea reprezintă într-un fel echivalentul fixării privirii din meditația buddhistă sau zen pe un anumit punct care devine centru de meditație, însă, spre deosebire de aceasta, cuprinde mai multe trepte: cei conștienți de prezența lui Dumnezeu, care se țin departe de gândurile rele, cei care sunt atât de pătrunși de prezența lui Dumnezeu încât nu mai sunt conștienți de existența lucrurilor create³³⁵ și, în sfârșit, cei care s-au abandonat în această stare lui Dumnezeu,

³³⁴ Jurjani, *Books of Definition (Ta'rifat)*, Cairo, p. 36. În tot cazul, au existat multe discuții între maestrul sufi dacă **hal** poate să devină o stare permanentizată; unii sunt de părere că sunt stări temporare ca fulgerul și dacă durează, trebuie să fie o anormalitate fizică, iar alții că sunt stări profunde infuzate de divinitate în inima misticului care apar și dispar.

³³⁵ Pentru ilustrare, facem apel la istorioara lui Shibli potrivit căreia, vizitându-l pe maestrul Nuri, l-a găsit în stare de **maqamat**. Întrebându-l de unde a învățat această concentrare, a răspuns: "De la o pisică ce fixa gaura soarecelui!"

eliminând toate vălurile ce-i despart de El.³³⁶ În sens propriu, vederea lui Dumnezeu cu ochii trupești nu este posibilă Coran (25,23; 7,139; 33,15). El poate fi văzut doar în viața viitoare. Nici măcar Mahomed sau o altă ființă pământească nu L-a văzut vreodată, susțin mulți sufiți.³³⁷ Cu toate acestea, un mod de a se ruga al sufitului este următorul: "Doamne, dă-mi lumina. Condu-mă până la stația vederii Tale, ca să mă cunosc pe mine ca pe Tine și să spun 'Cine mă vede pe mine, vede pe Dumnezeu'(h.), iar Tu să-mi răspunzi 'Cine se supune Mesagerului, se supune lui Dumnezeu'(4,80). Pentru că atât timp cât sunt eu însumi, nu Te pot vedea și trebuie să spun: 'El este Lumina, cum aş putea să-l văd?'(h.)."³³⁸

2. Apropierea, proximitatea sau vecinătatea (qurb) lui Dumnezeu se realizează prin concentrare. Ea se bazează pe textul din Sura 2, versetul 182: "Dacă închinătorii mei te întrebă despre mine, sunt aproape!" și 56,84: "Suntem mai aproape de el decât propria-i venă jugulară!" Șederea în vecinătatea lui Dumnezeu se permanentizează prin fapte bune și pomenirea numelui Lui (**dikhr**). Kharraz face o uimitoare analiză a conceptului de *apropiere* sau *vecinătate* cu Dumnezeu. Această "stare" este subîmpărțită în trei: aflarea, în care omul se concentrează asupra lui Dumnezeu cu calm lăuntric; stupefacția, în care misticul țipă sălbatic, se tânguie și oftează și cere iertarea care este dăruită de Dumnezeu. După aceasta misticul dispăre și rămâne numai Dumnezeu. Toate întrebările care i se pun, vor primi un singur răspuns: "Dumnezeu!". Dacă este întreat "Cine ești ?", nu poate răspunde "Eu!". După aceasta atinge chiar punctul în care nu mai poate spune nici măcar "Dumnezeu". Cei aflați în această stare se împart în trei categorii: cei ale căror

³³⁶ Dintre acestea, cele mai însemnate sunt vederea propriilor fapte bune, vederea propriilor merite, vederea propriei harisme (**kerama**).

³³⁷ Al Junayd, Al Nuri, Abu Sa'id, Al Kharraz și alții: la Abu Bakr al Kalabadhi, *op. cit.*, pp. 26-28.

³³⁸ Fakhruddin 'Iraqi, *op. cit.*, p. 124.

eforturi de a se apropia sunt dictate de conștiința atotcunoașterii și apropierii Lui; cei pentru care orice ar vedea în jur, nimic nu le este mai aproape decât Dumnezeu; cei pierduți (**fana**) în El, inconștienți de propria stare de vecinătate. Această vecinătate sau apropiere nu trebuie concepută ca un act de timp sau spațiu, ci înseamnă evadarea din închisoarea existenței, pentru că în non-existență nu există "sus", "jos", "departe", "aproape", "devreme" sau "târziu".³³⁹

După al-Nuri, apropierea nu este o stare în care se ajunge prin efort mistic, concentrare, fapte bune sau supunere, ci este dată de Dumnezeu și percepută ca omniprezență a Lui de care, odată conștient, misticul nu se mai poate lipsi nici o clipă: "Mi-am închipuit că, părăsindu-mi sinele prin concentrare, voi putea afla o cale spre Tine; dar vai, nici o creatură nu se poate apropia de Tine decât pe căile pe care Tu le-ai hotărât. Doamne, nu mai pot trăi fără Tine; mâna Ta este pretutindeni, nu mai pot fugi...Iată, am îndepărtat orice gând de la mine și am murit sinelui ca să pot fi al Tău. Până când Iubitul inimii mele sunt lăsat astfel? Nu mai pot suferi această opreliște!" Potrivit altor sufiști, starea de apropiere presupune absolvirea de responsabilitate a actelor persoanei, potrivit *Coranului* care spune "Nu tu i-ai ucis, ci Dumnezeu a fost cel ce i-a ucis"(8,17).³⁴⁰

3. Iubirea (mahabba), consumată în vederea și unirea cu divinitatea, este țelul suprem al căutătorului și forța care-l susține în toate eforturile. Dumnezeu devine obiectul iubirii pasionate a sufletului sufiteului. Învățătura sufită despre dragostea divină cuprinde și iubirea divinității pentru creatură, motivată de frumusețea și perfecțiunea omului ca primă creație a lui Dumnezeu; aceasta este asemănătoare iubirii pe care artistul o are față de opera creată, o iubire suverană ce combină sentimente de milă și indulgență. Iubirea nu este pentru

³³⁹ La Nuri, *Masnawi*, cartea a 3-a, ed. Nicholson, versetele 4510-4515.

³⁴⁰ Abu Bakr al-Kalabadhi, *op. cit.*, p. 100.

Dumnezeu un atribut de esență pentru că El este incognoscibil în vreme ce iubirea presupune concordanță și chiar asemănare între cel ce iubește și cel iubit. Deci este foarte posibil ca obiectul iubirii credinciosului musulman să conștina practic din elementele prin care Dumnezeu se face cunoscut, respectiv ordinea, legea divină, dreptatea și altele. În dorința de conservare a doctrinei islamice despre unitatea ființei dumnezeiești, iubirea a fost redusă ca noțiune la un simplu stadiu în drumul spre cunoașterea mistică.

Un argument ferm în favoarea necesității iubirii misticului este dat de **hadith**-ul: "Am fost o comoară ascunsă și am dorit să fiu cunoscut. Am creat lumea pentru a fi cunoscut". Așadar, urmele Lui, frumusețea și iubirea Lui se află pretutindeni în creație, nu mai puțin în sufletul uman, în natura lui iubitoare și atracția spre lucrurile frumoase. După 'Iraqi, Iubirea și Ființa sunt același lucru, pentru că "orice Atribut al lui Dumnezeu nu este altceva decât Ființa văzută dintr-un anumit punct de vedere."³⁴¹

Iubirea nu este considerată în nici un caz o stare dobândită, ci este pur infuzată. Nașterea și dezvoltarea ei în sufletul omului sunt rodul lucrării divine în suflet, prin har: "Am crezut că-L iubesc dar, când m-am gândit a doua oară, am văzut că iubirea Lui m-a precedat", spune Abu Yazid. Rumi afirmă explicit: "Dragostea a venit și, precum sângele, mi-a umplut vinele și țesăturile / M-am golit de mine însumi și m-a umplut cu Prietenul / Prietenul a pus stăpânire pe orice atom al ființei mele / Numai numele mi-a mai rămas: restul sunt El", iar Ibn Abd al-Samad constată: "Dragostea este cea care face orbi și surzi: ea te face orb la toate în afară de Dumnezeu, așa încât nu mai vezi altceva decât pe El."³⁴²

După cum se va vedea, iubirea în islam nu are valoare soteriologică, nu are legătură nici cu raiul nici cu iadul și nu

³⁴¹ Fakhruddin 'Iraqi, *op. cit.*, pp. 5-6.

³⁴² Abu Bakr al-Kalabadhi, *op. cit.*, p. 103.

poate continua într-o altă existență; numai credința este cea care are o astfel de valoare, căci “cine are măcar un atom de credință nu va intra în iad!”³⁴³

4. Contemplația (mushahada) este una dintre cele mai înalte stări de trăire mistică, însă definirea și înțelegerea ca atare este ambiguă, fiind în general înțeleasă în spiritul contemplației descrise de Dionisie Areopagitul și de învățătura buddhistă. Ea constă în vederea contemplativă a frumuseții divine; toți sufiștii sunt de acord că scopul creării omului este acela de a-l cunoaște pe Dumnezeu. Omul, se spune, este ochiul cu care Dumnezeu se privește pe Sine sau este oglinda în care se reflectă. Această oglindire este redată în **shahada: La ilaha illa 'llah**, adică două lucruri opuse, care vin și trec. **La ilaha**, "nu este (alt) Dumnezeu" ar însemna lucrurile create, emanate din Dumnezeu sau tot ceea ce nu este Dumnezeu dar care se întorc la Dumnezeu, **illa 'llah**, "decât Dumnezeu".

5. Certitudinea (yaqin) este ultima stare, aceea de înrădăcinare a sufletului în contemplarea Ființei, în procesul de pierdere și subzistență (**fana** și **baqa**). Ea înseamnă eliminarea oricărei îndoieli în ceea ce privește găsirea lui Dumnezeu; orice tip de opoziție dispăre, fie că se referă la aspectul fizic al vieții religioase, fie că este trăită în stare de extaz. Certitudinea este “ochiul inimii”, “revelație”(după Sahl) și “contemplație”(după al-Nuri). Starea de certitudine este atinsă atunci când “dacă vălu a fost ridicat, nu aș putea să am mai mare certitudine”, după cum se exprimă un alt sufit.³⁴⁴ Certitudinea marchează finalul sau scopul “stărilor”; nu este numai o culminare, ci miezul și măduva tuturor trăirilor mistice. Ea este viziunea clară, prin puterea credinței și nu prin dovezi demonstrative.

6. Frica de Dumnezeu, chiar când este filială sau respectuoasă, nu joacă un rol prea important în gândirea sufită, ci mai degrabă în credința islamică populară. Este recomandată

³⁴³ Aanawati et Gardet, *Mystique musulmane...*, p. 171.

³⁴⁴ Abu Bakr al-Kalabadhi, *op. cit.*, pp. 94-95.

în contrast cu speranța, ca antrenându-se și susținându-se una pe cealaltă: misticul speră să obțină darurile lui Dumnezeu dar se teme că nu le va obține datorită prea marii diferențe dintre suveranitatea lui Allah și propria lipsă de supunere. Ea provine din mediul semitic pietist, care urmărea cu prioritate împlinirea legalistă a prescripțiilor, recomandată de altfel și de *Coran*. Frica este văzută în mediile sufite doar ca o moderatoare a speranței, pentru că misticul care a cunoscut iubirea este independent de frică și speranță.

7. Speranța (rija) pentru obținerea harului divin și a unei răsplăți este recomandată ca motiv al cinstirii lui Dumnezeu, indiscutabil preferabilă fricii de pedeapsă. Dar această speranță la mistic nu se bazează nici pe propriile merite și realizări spirituale și nici măcar pe infinita largime a milostivirii divine. Speranța în Dumnezeu (**rija fillah**) nu cere de la Dumnezeu nimic decât pe sine, fără a-i păsa de paradis, de hurii sau de soarta de mâine.

8. Dorința (shauq), familiaritatea (uns) și fidelitatea reprezintă a șasea, a șaptea și a opta “stare”, un fel de roade sau împliniri ale dragostei.

UNIREA CU UNUL?

Aspectul cheie al sufismului, ca de altfel al tuturor religiilor teiste, îl constituie unirea omului cu Dumnezeu. Dacă această experiență este “împinsă” prea departe, lucru care nu se întâmplă rar, sufismul duce ușor la panteism, quietism sau chiar nihilism.³⁴⁵ Unirea este deodată un fapt prezent, experiat personal, dar și scop al vieții mistice. Ea presupune o înaltă stare de conștiință și percepție imediată, nemijlocită a Realității spre

³⁴⁵ “În entuziasmul contemplării Ființei Supreme, unii sufiști au devenit quietiști. Astfel, cel pentru care toate sunt una, care reduce toate lucrurile la unul și vede totul ca unul, pentru care întregul este în întreg și întregul în fiecare parte, pentru care Dumnezeu este în toate și toate în Dumnezeu, reprezintă pe sufitul panteist”; Mohsim Fani, *op. cit.*, p. 21.

care tinde sufletul omenesc. Efectul logic al acestui proces este transformarea personalității umane până acolo încât această unire să fie prelungită cât mai mult pentru a deveni stare permanentă a condiției umane. Starea este redată de al-Ghazzali în următorii termeni: “Când cel ce se roagă nu se mai gândește la rugăciune sau la sine, ci este întreg absorbit în Cel căruia se roagă, acea stare este numită **fana**, când un om a ieșit atât de mult din sine, încât nu mai simte nimic din membrele trupului, nici din cele ce se petrec în afară, nici din cele ce se petrec înăuntrul minții lui.”³⁴⁶ Trecerea misticului într-o altă dimensiune a existenței este atât de completă încât el nu mai poate percepe nimic altceva decât Unul, Realul. Unirea sufletului uman cu Dumnezeu este văzută de Abu Yazid și Al-Hallaj ca “existență în” (**hulul**) Dumnezeu a sufletului, deși mulți alții resping această posibilitate. Ea este separare interioară, tainică de ceea ce există și dedicarea unilaterală spre ceea ce este sau poruncește Dumnezeu. Ea este, spune al-Nuri, “descoperirea inimii și contemplarea conștiinței.”³⁴⁷

Este adevărat că Islamul profesează învățătura absolutei transcendențe a lui Dumnezeu; chiar în această ipostază, există posibilitatea de unire cu El în virtutea calității sufletului de a fi nemuritor: “Nu vor gusta moartea, decât moartea cea dintâi și El îi va păzi de pedeapsa iadului”(44,56). În *Kitab al-Hikam* (*Cartea înțelepciunii*), Ibn ‘Atta ridică problema aspectului dual al tainei lui Dumnezeu. El este total transcendent și, totuși, se face cunoscut depășind distincția înfinită dintre Creator și creatură. În timpul său se ia în discuție posibilitatea unirii de esență dintre suflet și Dumnezeu, posibilă după unii și numită “unitate de ființă” (**wahdat al-wujud**) și cei care văd culmea unității în “mărturisire” sau contemplație (**wahdat ash-shuhud**), cu păstrarea celor două identități.³⁴⁸

³⁴⁶ Margaret Smith, *Al-Ghazali the Mystic...*, p. 190.

³⁴⁷ Kalabadhi, *The Doctrine of the Sufis...*, p. 101.

³⁴⁸ La Anemarie Shimmel, *Introduction to Ibn ‘Abbad of Ronda, op. cit.*,

Despre Abu Yazid se crede că ar fi ajuns la realizarea unirii depline cu Dumnezeu. Tradiția menționează că fiind chemat de Dumnezeu spre unirea cu Sine ar fi auzit o voce de sus: "Abu Yazid, sinele tău este încă cu tine; dacă voești să vii la mine, părăsește-ți eul și vino!"³⁴⁹ El însuși mărturisește: "Am intrat în unitatea Lui și am devenit pasăre, al cărei trup era unitate și aripile erau fără sfârșit. Am continuat să zbor în această stare timp de zece ani, ca și cum ar fi fost 100 de milioane de ani. Am continuat până am intrat în veșnicia începuturilor și aici am văzut pomul unității..."³⁵⁰

Al-Hallaj, a cărui poezie se împletește cu propria biografie, afirmă că scopul oricărei ființe raționale (nu numai a sufletului) este unirea cu Dumnezeu prin iubire: "Am încercat să am răbdare, dar cum să-mi fie inima răbdătoare când i-a dispărut centrul / Spiritul Tău s-a amestecat cu Spiritul meu încetul cu încetul, prin rotiri, reuniri și abandonuri / Și acum sunt Tu, existența Ta este a mea și voința de asemeni / Tu mi-ai condus inima și am rătăcit prin fiecare **wadi** / Inima mi s-a închis, mi-am pierdut somnul / Sunt exilat, singur; cât va mai dura această solitudine?"³⁵¹ Sentimentul de golire, părăsire și solitudine este resimțit acut de al-Hallaj după fiecare experiență extatică.³⁵² El este un promotor al iubirii unificatoare ca realizând plinătatea persoanei umane. În *Ta Tin al-Azal*³⁵³ el îl descrie pe Iblis (Diavolul) ca fiind singurul monoteist, care afirmă transcendența și inaccesibilitatea lui Dumnezeu, tocmai pentru că îl vede numai pe cale intelectualistă, ca Dumnezeu-Idee Pură și nu are

pp. 43-44.

³⁴⁹ Mohsim Fani, *op. cit.*, p. 32.

³⁵⁰ La Carl W. Ernst, *op. cit.*, p. 31.

³⁵¹ *Diwan*, la Herbert W. Mason, *op. cit.*, p. 13.

³⁵² Sentimentul de prezență a dumnezeirii dar și de absență sau, mai bine spus nesațiul misticului va fi o temă predilectă a misticii medievale la Teresa d'Avila, Ioan al Crucii și Teresa de Lisieux; cf. William Johnston, *Christian Mysticism Today*, Collins, London, 1984, pp. 47-52.

³⁵³ La Herbert W. Mason, *op. cit.*, p. 21.

umilința necesară de a accepta realitatea creației lui Dumnezeu. Experiența unificatoare este posibilă, după al-Hallaj, numai pe calea iubirii: lui Dumnezeu și a semenilor, chiar aceluia care te torturează. Starea naturală a omului este cea de căutare a unirii cu Dumnezeu; despărțirea de El este un act demonic: "Ce este Adam dacă nu ești Tu? Nimic! Atunci cine sunt eu, Satan?, ca să mă despart de Tine?"³⁵⁴ Când a fost acuzat că pretinde a fi Dumnezeu, Hallaj a replicat: "Nu! Ci este unire absolută (de esență n.n.). Nimeni nu înțelege tipul de unire în afară de sufiști."³⁵⁵ În sfârșit, în ultimele momente ale vieții, în vreme ce era dus spre decapitare, ar fi rostit: "Ceea ce contează pentru extatic este aceea că Ființa unică îl aduce în Unicitatea Sa".³⁵⁶

Cel mai de seamă bun pe care îl poate obține sufitul este ieșirea din actual, din prezent, din realitate și intrarea în divinitate, ca o picătură de apă într-un ocean.³⁵⁷ "Atunci când o

³⁵⁴ *Le Diwan d'al-Hallaj*, Journal Asiatique, Ed. et trad. par L. Massignon, 1931, p. 65.

³⁵⁵ Apud Carl W. Ernst, *op. cit.*, p. 27.

³⁵⁶ La Herbert W. Mason, *op. cit.*, p. 32. Redăm, spre exemplificare, câteva expresii mistice ale lui al-Hallaj, privitoare la unire: "Nimeni nu mă poate mântui de Dumnezeu...dar nici nu am altă scăpare decât El"; "Nu am nici un moment în care să se ascundă privirii mele și să fiu slobozit; și aceasta până la anihilarea umanității mele în divinitatea sa, la dispariția trupului în lumina ființei Sale..."; "numai starea de nebunie îmi îngăduie să te proclam Unul Sfânt"; "Realizarea unirii este abis și bucurie, iar separarea eliberare și distrugere"; "Când **al-Haqq** (Dumnezeu, Adevărul) îți posedă inima, El o golește de tot, în afară de sine; când trage pe cineva spre sine, îl desparte de tot, în afară de sine; Când iubește un slujitor, îi incită pe ceilalți împotriva lui, pentru a-l ține mai aproape de Sine". În *Akhbar al Hallaj*, ed.a 3-a, Paul Kraus and Louis Massignon, la Idem, *Ibidem*, pp. 69-70.

³⁵⁷ Ideea este caracteristică misticii buddhiste, respectiv "dispariția" sinelui, "aneantizarea" sufletului individual. Ea este prezentă, sub formă anecdotică și în reflecțiile lui Jalal ad Din Rumi [sau Attar din Nishapur]: cineva a bătut la ușa Celui iubit. "Cine este?" a întrebat Acela. "Sunt eu!" a răspuns călătorul. "Pleacă! În casa aceasta nu este loc pentru amândoi!" Respins, călătorul a plecat în deșert unde a meditat vreme îndelungată asupra cuvintelor Celui iubit. Apoi s-a întors și a bătut din nou. "Cine este?" "Sunt Tu!" și ușa s-a

ființă creată își trage existența din cea necreată, dispăre în aceasta. Când realitatea unui slujitor este într-adevăr pură, eul lui este doar de împrumut. Și ce este eu-l? El stă numai în cuvinte: "Eu" și "Tu". Dacă "Tu" exiști într-adevăr, unde este Dumnezeu? și dacă Dumnezeu există, El este Unul, nu doi. "Eu" și "Tu" au făcut din om o dualitate. Fără aceste cuvinte, tu ești eu și eu sunt tu."³⁵⁸ Pentru Ibn al`Arabi, "unirea" este mai aproape de identificare (**ittihad** sau **jam**) și nu trebuie privită ca o realizare a unei alte stări fizice sau psihice, ci trebuie înțeleasă ca metaforică. Creația este existența omului în Dumnezeu; deci omul nu se mai poate uni cu ceea ce este unit: "Nu te strădui să Mă înțelegi pe Mine prin înțelegerea despre tine: în Ființa Mea mă vei vedea pe Mine și pe tine; nu Mă vei vedea pe Mine în ființa ta."³⁵⁹ Pentru a obține aceasta, ei recomandă viața ascetică și singurătatea; însă ascetismul promovat nu merge până la absurdul întâlnit în formele de mistică indiană și nici nu admit, până prin secolul XIV, alte forme de "determinare" a conștiinței ca opium, hașiș sau eforturi fizice specifice dervișilor dansatori. Însă, asemeni lui al-Hallaj, nu toți sufiștii condiționează unirea sau experimentele extatice de viața ascetică. Pe aceeași linie merge Ruzbihan Baqli din Shiraz (†1209/606), pentru care împlinirea idealului mistic constă în "teofaniile beatifice" sau contemplarea Frumuseții Ființei divine. Prima teofanie este, pentru el, înțelegerea ascunsă a formei umane: Dumnezeu se revelează pe Sine Sieși, în formă adamică, într-un "antropos ceresc" care a fost adus la existență din pre-eternitate și care este propria Lui imagine. Cu alte cuvinte, Dumnezeu își manifestă dumnezeirea în umanitate iar aceasta devine purtătoare și oglindă a frumuseții dumezeiești. Teologii tradiționaliști,

deschis îndată. La Anthony de Mello, *The Song of the Bird*, Image Books, Division of Doubleday and Company, Inc, NY, 1984, p. 99-100.).

³⁵⁸ Fakhruddin `Iraki, *op. cit.*, pp. 102-103.

³⁵⁹ Citat de Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, Routledge, London and New York, 1989, p. 286.

ullama, au considerat această concepție deosebit de îndrăzneată, văzând în ea asimilarea lui Dumnezeu în om, ceea ce ar fi putut compromite radical ideea transcendenței monoteiste. Ruzbihan Baqli folosește din nou imaginea picăturii diluate în ocean, pentru a reda ideea căutării și contopirii sufletului cu Dumnezeu. Cităm *in extenso*: "L-am căutat pe Dumnezeu în lumea nevăzută, dar în timp ce îl căutam, m-am ferit de tot ce este creat și de orice imaginație. Când am căutat ajutorul Lui, el mi-a trimis harul Său și mi-a smuls conștiința din straturile existenței, până la oceanul iubirii. Acesta era mai întins decât lumea, dar l-am trecut și am ajuns în oceanul gnozei. L-am trecut și am ajuns în oceanul unității. L-am trecut și am ajuns în oceanul necunoașterii și al măririi. L-am trecut și am ajuns în oceanul Atributelor. Apoi am ajuns în oceanul Esenței. Am fost uimit de absența realității lui Dumnezeu; am rămas acolo vreme îndelungată. Dumnezeu mi s-a arătat în formă de slavă și frumusețe, încât tot ce am văzut în comparație cu slava Lui era ca o picătură într-un ocean".³⁶⁰

STAREA OMULUI DESĂVÂRȘIT

Se știe că în islam latura știută preia din creștinism ideea celei de-a doua veniri a lui Hristos și o transformă în doctrina despre Mahdi, Cel Întept, imamul care va veni din nou și va restaura islamul în forma originală, printr-o catastrofă provocată de divinitate. Începând cu secolele XII-XIII, ideea de desăvârșire a luat forma Omului Desăvârșit (**al-intinu 'l-kamil**), ca personalitate care întruchiează modelul spre a cărui realizare tinde orice sufit. Această învățătură se găsește amplu explicată în lucrarea *Intinu 'l-kamil*, a lui 'Abdu 'l-Karim ibn Ibrahim al Jili, dar și în alte lucrări, cum ar fi *Futuhatu 'l-Nakkiyya* a lui Ibn 'Arabi sau în învățăturile anecdotice ale lui Abu Yazid al-Bistami.

³⁶⁰ Ruzbihan Baqli, *Mysticism and the Rhetoric of Sainthooh in Persian Sufism*, Curzon Press, Richmond, 1996, p. 30.

Omul desăvârșit este cel ce a realizat în mod deplin armonia dintre lege, doctrină și Adevăr. Cel care pornește pe calea desăvârșirii trebuie să-și încununeze sufletul cu cele patru grupuri de elemente care-l caracterizează pe Omul Desăvârșit: cuvinte bune, fapte bune, principii bune și științe sau cunoștințe bune. În diferitele perioade istorice, Omului Desăvârșit i-au fost atribuite mai multe nume, ce reprezintă unele dintre caracteristicile sale: Bătrânul, Conducătorul, Călăuza, Învățătorul Inspirat, Înteleptul, Cel Virtuoz, Cel Perfect, Cel ce desăvârșește, Lumina și Oglinda lumii, Elixirul cel Puternic, 'Isa (Iisus) care învie morții, Khizar descoperitorul Apei Vieții și Solomon care cunoștea limbajul păsărilor.³⁶¹

Această persoană este "cel care a realizat deplin și esențial unirea cu Ființa divină după a cărei imagine a fost creat", a cărei imagine devine sau, cu alte cuvinte, cel care a fost investit cu atribuțiile divine pe care începe să le manifeste în lume în mod incoștient.³⁶² În categoria Oamenilor Desăvârșiți intră toți profetii, de la Adam până la Mahomed, însă și cei mai "aleși" (**khusasu 'I-khusas**) dintre sufiști, adică persoanele cunoscute ca **awliya** (plural **wali**), care înseamnă "apropiat", "prieteni", "protejat", "credincios". Cel mai folosit sinonim este însă "sfânt". Sfințenia în tradiția musulmană este echivalentă cu iluminarea divină, viziunea imediată și cunoașterea lucrurilor nevăzute și necunoscute, când "vălul simțurilor este ridicat și sinele conștient dispare în slava copleșitoare a Celui ce este Lumină".³⁶³

Omul desăvârșit devine nu numai model pentru alții, dar și mediator al acestora și posesor al unei puteri cosmice. El aduce alinare celor disperați, seninătate celor bolnavi, farmec copilăriei, hrană celor flămânzi, călăuzire spirituală celor ce-i vizitează mormântul și invocă numele lui Allah. **Awliyya** este o

³⁶¹ E.H. Palmer, *op. cit.*, p. 11-12.

³⁶² R.A. Nicholson, *op. cit.*, p. 78,

³⁶³ *Ibidem*, p. 78.

stare la care poate și este recomandat să se ridice orice individ, de vreme ce realitatea are, în concepția sufită, doar două forme de manifestare: Ființa Pură sau Dumnezeu și Ființa în unire cu non-Ființa, adică lumea materială, manifestă în Numirile și Atributele Ființei Pure și nu *per se*. Deci, lumea nu este o iluzie, ci o altă formă de manifestare a Absolutului sau totalitatea atributelor prin care este descris Dumnezeu. Existența lumii este obiectivarea existenței Lui.³⁶⁴ Aceasta capătă valoare absolută prin unirea atributelor Lui în om, ca microcosmos; Dumnezeu se reflectă pe Sine în umanitate sau, altfel spus, devine una cu umanitatea în Omul Desăvârșit, profetul sau sfântul răpit - al cărui rol religios de mediator între om și Dumnezeu este acela de principiu unificator, în care se realizează *coincidentia oppositorum*. La Ibn Arabi descrierea este foarte similară cu învățătura clasică despre Logos.

Nu ne este greu să observăm, din cele arătate, atributele lui Iisus, faptele și calitățile Sale divine, transferate în persoana Profetului. În multe părți învecinate Arabiei, în perioada timpurie a dezvoltării misticii islamice, Iisus Hristos ocupa El însuși un loc imediat inferior lui Mahomed, ca unul ce a vestit voința divină și a fost El însuși mai presus de umanitate. Al-Hallaj face ca "imaginile gnostice și creștine să fie unite într-o sinteză triumfătoare: 'Toate Lumina Profetilor au purces din Lumina Lui; El a fost înainte de toate, numele Lui a fost întâi în Cartea Destinului; El a fost cunoscut înaintea tuturor lucrurilor și ființelor și va dăinui după sfârșitul tuturor. Prin călăuzirea Lui, toți ochii au primit vedere. Toată cunoașterea este o picătură dintr-un ocean, toată înțelepciunea un pumn [de apă] din râul Lui, toate timpurile un ceas din viața Lui'"³⁶⁵

Procesul "desăvârșirii" are ca premisă faptul că în lume există răul. Dacă pentru unii sufiști sursa răului este Dumnezeu însuși, pentru cei mai mulți, răul stă în **nafs** sau sufletul grosier

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 83.

³⁶⁵ H.A.R. Gibb, *op. cit.*, p. 131.

sau sufletul josnic, principiul egoismului sub toate aspectele lui, respectiv poftă, mândrie, invidie și lipsa milei. Al-Ghazzali compară sufletul omului cu oglinda îngropată și acoperită de rugină, dar care poate fi curățată și șlefuită ca să reflecte frumusețea unei lumi superioare.

Realizarea desăvârșirii cuprinde trei faze de iluminare: în prima fază, Iluminarea Numelor, misticul primește taina înțelegerii fiecăruia dintre numele lui Dumnezeu și devine una cu aceste Nume, încât poate recepta fiecare rugăciune a altei persoane către Dumnezeu, prin Numele în cauză. A doua fază, Iluminarea Atributelor, presupune identificarea cu Esența divină, insuficient de bine definită prin Atribute: viață, cunoaștere, putere, voință și așa mai departe, pe care le reflectă în sine și de care nu se împărtășește cu nimeni altul, în afară de Dumnezeu. A treia fază este Iluminarea Esenței în care Omul Desăvârșit devine absolut perfect. Orice atribut dispare, iar Absolutul se întoarce în sine însuși, prin acesta, ca prin oglindă.³⁶⁶

Grație dezvoltării deosebite a învățaturii despre Omul Desăvârșit de către Ibn Arabi, care a devenit un fel de replică musulmană a Logosului, misticii au acceptat mai ușor învățătura despre unirea cu transcendentul, prin relația directă cu Mahomed, cel mai adeseori reprezentat ca Omul Desăvârșit, cu care se identifică.

GNOZA SI INTELESUL EI IN VIAȚA SUFITULUI

Preocuparea pentru cunoaștere este centrală și în Islam: "Doamne, dă-mi înțelegere!" (*Coran* 20,114) sau "Sunt oare egali cei ce cunosc cu cei ce nu cunosc?" (*Coran* 39,9). Teologii specialiști în teologie (**kalam**) sunt de acord că există în universul creat anumite semne care duc mintea prin reflexie la realizarea unei anumite cunoașteri despre Dumnezeu. Aceasta este, de fapt și sugestia *Coranului* care preia o serie de elemente

³⁶⁶ R.A. Nicholson, *op. cit.*, p. 85-86.

din filozofia păgână existentă și merge chiar mai departe, afirmând că ea trebuie să devină obligație pentru musulman.

Există două forme de cunoaștere, desemnate în arabă cu doi termeni deosebiți, ‘**ilm** sau cunoașterea rațională, științifică și **ma’rifa**, cunoașterea experiențială, mistică. ‘**Ilm** sau știința religioasă este integrală credinței teologului speculativ și a fost dezvoltată de **kalam**-ul mu’tazilit și așarit, foarte posibil sub influențe externe provenite din tradiția filozofiei elenistice. Cunoașterea lui Dumnezeu nu este legată de nici o teorie a cunoașterii și nu poate fi accesată numai prin rațiune, în vreme ce “Cunoașterea (experiențială n.n., **ma’rifa**) lui Dumnezeu este asemănătoare cu γνῶσις din religia greacă: este o experiență imediată în care intelectul nu ia parte, o contemplație extatică a lui Dumnezeu de către inima luminată. Mai mult, ea implică ștergerea sinelui individual și substituirea calităților divine umanului; tot acest proces este lucrarea lui Dumnezeu. Este asemănător cu ceea ce Sf. Pavel spune: ‘Acum nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăiește în mine’ (Galateni 4,9).”³⁶⁷ Această categorisire intervine ca urmare a lipsei unei distincții clare între noțiunea de Dumnezeu creator, care implică o cunoaștere rațională și Dumnezeu ca viață intimă, de esență, care ar presupune cunoaștere prin iluminare, prin revelație. Este posibil ca aceasta să fi dus și la concepția despre cunoașterea limitată a celor mulți, prin actele de cult și ceea ce li se oferă intermediat, pe calea științei speculative și cunoașterea directă a celor aleși, adică a sufiștilor.

Cunoașterea practică de aceștia este net superioară celei a teologilor (**kalam**) și a luat forma adevărilor revelate în mod intim inimii Profetului, apoi inimii misticilor. Încercarea de adaptare a experienței mistice a sufletului care vibrează la experiența personală a dumnezeirii la exigențele învățaturii tradiționale riscă să le minimalizeze pe amândouă.³⁶⁸ Deci,

³⁶⁷ R.A. Nicholson, *The Idea of Personality...*, p. 10.

³⁶⁸ G.C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane...*, p. 136.

modul în care răspunde sufletul harului divin se elaborează într-o anumită formă de **gnoză** pe care unii au încercat să o cuprindă într-un limbaj dialectic, în spiritul învățaturii oficiale; aproape de fiecare dată însă, încercarea a eșuat.

Spre deosebire de sensul noțiunii de "gnoză", cunoscut în mediul creștin ca o cunoaștere pur intelectuală, pentru sufiști cunoașterea rațională a lui Dumnezeu stă în experiența mistică; ea nu reprezintă rodul unui efort îndelungat, care dă omului o anumită sensibilitate pentru perceperea intelectualistă a lucrurilor superioare, ci este **dată** de Dumnezeu celor care-L caută și-l mărturisesc. Gnosticul, sau ce care-L cunoaște pe Dumnezeu³⁶⁹, își "folosește concentrarea sa în lume datorită poruncii divine; el face aceasta pentru că este forțat să o facă, nu din voință liberă"³⁷⁰. Cunoașterea intuitivă imediată, implicând

³⁶⁹ Spre deosebire de diferențierea dintre "gnosticii" din primele secole creștine, care pretindeau a-L cunoaște pe Dumnezeu prin puterea intelectului și deducțiile logice, în sufism nu se face o diferențiere prea mare între cel ce cunoaște, indiferent prin ce mijloace, și mistic. Aceasta datorită concepției că și cel care pretinde a-L cunoaște pe Dumnezeu pe cale discursivă duce la același rezultat, respectiv cunoașterea atributelor lui Dumnezeu, prin voința Lui, pentru că nimic nu se întâmplă fără ea. Ceea ce caracterizează islamul în general este faptul că, datorită transcendenței lui Dumnezeu, gnosticii nu pot să depășească nivelul de laudă și slăvire a Lui; gnoza se referă numai la nume și atribute; Ibn 'Abbad of Ronda, *Letters on the Sufi Path...*, p. 62. *Coranul* nu face referire la viața interioară a lui Dumnezeu care rămâne un mister (**ghayb**) absolut, inaccesibil oricărei creaturi, inclusiv lui Mahomed în timpul ascensiunii cerești, care nu a putut contempla esența divină decât din afară; G.C. Anawati et Louis Gardet, *op. cit.*, pp. 134-135.

³⁷⁰ Al-Jandi, *Sharh fusas al-hikam*, Istanbul, Hacı Mahmud, cap. 13, la William Chittick, *Ibn 'Arabi and his School*, în *Islamic Spirituality...*, p. 67. Autorul sintetizează și cele zece principii ale lui Ibn 'Arabi privind practica sufi: 1. curăția morală și spirituală constantă; 2. invocarea neîncetată a numelui lui Dumnezeu (**dhikr**); 3. părăsirea gândurilor care distrag; 4. examinarea permanentă a conștiinței (**muraqabah**); 5. evaluarea zilnică a propriilor fapte (**muhasabah**); 6. încredințarea conștiinței interioare unui maestru; 7. postul sau înfometarea; 8. privegherea; 9. liniștea; 10. smerenia lăuntrică și lacrimile. Idem, *ibidem*, p. 67-68.

experiența personală nemijlocită este “iluminarea de către Dumnezeu a inimii, cu rodirea pură a cunoașterii”.³⁷¹ Dumnezeu îi purifică gândurile misticului și se face cunoscut prin Atribute și Nume însă El oferă cunoașterea numai a ceea ce vrea El, astfel încât omul rămâne în permanență în postura de slujitor al lui Dumnezeu.

Gnoza (**ma'rifa**) a ajuns chiar să fie concepută ca un opus al cunoașterii pur intelectuale (**'ilm**), dezvoltată în teologie (**kalam**), pentru că “știința unității” (**'ilm al-tawhid**) nu este totuna cu “cunoașterea unității” (**ma'rifa al-tawhid**). În experiența iluminatoare, diferența dintre subiect și obiect trebuie să dispară, astfel încât cunoașterea lui Dumnezeu înseamnă unirea cu El. Misticul își pierde conștiința propriei existente, astfel încât el este convins că viața lui, în atari momente, devine viața lui Dumnezeu, care lucrează și trăiește în el: “Cei ce îl cunosc pe Dumnezeu nu mai sunt ei înșiși și nu mai trăiesc prin ei înșiși, ci așa cum ar fi ei înșiși, există prin Dumnezeu. Se mișcă după cum îi face Dumnezeu să se miște, iar cuvintele lor sunt cuvintele lui Dumnezeu care transmite prin gura lor și privirea le este privirea lui Dumnezeu care intră în ochii lor.”³⁷²

Cunoașterea este cuprinsă în "mărturisire" (**tawhid**): "nu este alt Dumnezeu în afară de Dumnezeu". Cunoașterea privește mai întâi pe Dumnezeu. "Cele ce nu sunt Dumnezeu" se dezvăluie în înțelesul autentic numai în măsura în care câștigăm și aprofundăm cunoașterea lui Dumnezeu, de la care vine cunoașterea, astfel încât, “cel ce se teme de El să îl cunoască, iar cel care nu se teme de El să nu îl cunoască.”³⁷³

Procesul cunoașterii începe cu propria persoană și este legat de purificarea propriei conștiințe și nimicniciei,

³⁷¹ R.A. Nicholson, *op. cit.*, p. 10.

³⁷² *Ibidem*, p. 10.

³⁷³ Vezi *Risalat al-radd 'ala ahl al-ra'y*, la R.S.O'Fahey, *Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and Idrisi Tradition*, Hurst and Company, London, 1990, p. 109.

stadiu la care cunoașterea devine necunoaștere (**via negativa**), concept central în mistica areopagitică și chiar socratică: “Atunci când misticul sufit depășește limita ființei proprii și căutarea filosofică, el revine în sine însuși, în atitudinea de ‘Cunoaște-te pe tine însuși!’ Totul începe cu propria minte și se termină cu aceasta; el devine totul: cerul și pământul sunt ale lui; el îl găsește pe Dumnezeu pe care-l caută în sine însuși, în propria inimă și spune: ‘Cine se cunoaște pe sine, cunoaște pe Dumnezeu’.”

Relația lui Dumnezeu cu lumea are astfel un dublu aspect: pe de o parte, El este inimaginabil de transcendent, dar și infinit de aproape. După esență, este radical distinct de creație, în timp ce, în sens invers, lumea reprezintă o emanație din dumnezeire și din Dumnezeu ca esență nevăzută a realității tuturor lucrurilor. De aceea, relația lumii cu El devine delicată întrucât, ca Făcător, Guvernator și Stăpân al lumii, ia deciziile pe care le vrea, iar ca Cel prezent panenteistic³⁷⁴ în lume nu ar trebui să reclame supunere: “Oricine nu crede în predestinație este necredincios și oricine spune că este imposibil să nu te supui lui Dumnezeu, este un păcătos!”³⁷⁵ Dumnezeu trebuie căutat în permanență, nu pentru că vrea omul, ci pentru că Dumnezeu îl caută mai întâi, așa încât căutătorul este de fapt cel căutat. Rumi explică poetic acest fapt, prin intermediul unui mistic ce, văzând că nu primește nici un răspuns din partea lui Dumnezeu, încetează de a-L mai căuta. În final Acesta îi răspunde: “Acel ‘Allah’ al tău este ‘Sunt aici!’ al Meu, iar rugăciunea, supărarea și dorința ta arzătoare sunt mesajul Meu către tine!”³⁷⁶ Lumea văzută este o revelare de sine a lui Dumnezeu sau, cum definește Ibn Arabi, ea reprezintă “atribute prin care noi îl descriem pe Dumnezeu; existența noastră este în principal obiectivizarea existenței Lui. Dumnezeu ne este necesar pentru a exista, iar noi

³⁷⁴ R.A. Nicholson, *op. cit.*, p. 27.

³⁷⁵ Abu Bakr al-Kalabadhi, *op. cit.*, p. 32

³⁷⁶ R.A. Nicholson, *Rumi, Poet and Mystic*, London, 1950, p. 150.

îi suntem necesari pentru a Se manifesta pe Sine Sieși”.³⁷⁷ Redăm în continuare câteva exemple despre “apofatismul” cunoașterii sufi: “Cunoașterea este ascunsă în necunoaștere și necunoașterea în cunoaștere” (Hallaj); “Neputința de a cunoaște reprezintă [adevărata] cunoaștere” (Abu Bakr al-Siddiq); “Slava celui la care cunoașterea omului nu a ajuns, căci a cunoscut că nu-L poate cunoaște” (Tustari).³⁷⁸

Unii sufiști consideră că cea mai însemnată dintre virtuți este iubirea, în vreme ce alții consideră cunoașterea ca element vital al vieții mistice. Este cazul lui Ibn 'Arabi, pentru care cunoașterea cuprinde în sine toate celelalte atribute, pentru că "Dumnezeu cunoaște toate lucrurile" (*Coran* 4,176), "Nici o frunză nu cade fără ca El să știe" (*Coran* 6,59) și "El cuprinde toate în cunoaștere" (*Coran* 7,38). Singurul atribut care poate fi asemănat cu cunoașterea este milostivirea care, practic, este identic cu existența: "Doamne care cuprinzi toate cu mila și cunoștința" (*Coran* 40,7).

Cunoașterea și înțelepciunea se deprind în compania unor oameni înțelepți și mai experimentați, care au trecut prin fazele pe care ucenicul (**murid**) urmează să le treacă. Petrecerea în prezența unui înțelept duce automat la înțelepțire: "Mai bună este o zi cu Domnul decât o mie de ani!" (*Sura* 22, 46). Sufiștii au stabilit chiar niște reguli sau principii de comportament pe care ucenicul trebuie să le respecte în prezența maestrului: să asculte mult și să vorbească puțin, să nu răspundă niciodată la o întrebare adresată altcuiva, iar când este întrebat să răspundă prompt, concis și să nu se rușineze a afirma "Nu știu!"; să nu contrazică doar de dragul disputei, să nu se laude în fața maestrului, să nu urmărească posturi înalte și să nu le accepte dacă nu i-au fost oferite, să nu fie prea ceremonios ca să nu determine și pe ceilalți să fie ca el, să se adapteze etichetei în funcție de moment, persoană și loc, să accepte datoriile și

³⁷⁷ *Fusus*, Cairo, 19,78,181, la R.A. Nicholson, *Studies in ...*, p. 83.

³⁷⁸ La Carl W. Ernst, *op. cit.*, pp. 32-35.

dorințele celor cu care conviețuiește, să nu practice nimic din ceea ce ar reduce confortul celor cu care viețuiește, pentru că altfel, acest obicei devine idol.³⁷⁹ Există o asemănare surprinzătoare între învățăturile Sfântului Ioan Cassian și doctrina dezvoltată mai târziu de Al-Ghazzali, în privința diviziunii cunoașterii spirituale în: cunoaștere practică (**practiki**) și cunoaștere teoretică sau contemplativă (**theoritiki**). Prima depinde de curățirea de patimi și îmbogățirea în virtute, iar cealaltă de contemplarea dumnezeirii, de puterea de a pătrunde în înțelesurile ascunse ale Cuvântului lui Dumnezeu și vederea cu ochiul sufletului, o putere care nu vine prin învățătura omenească, ci din purificarea inimii și iluminarea Sfântului Duh. Însă înțelepciunea contemplativă despre care vorbește Sfântul Ioan se descoperă numai prin împlinirea practică, pentru că, în primul rând, trebuie șterse petele păcatelor, pentru ca să vedem slava lui Dumnezeu. Numai cel care a ajuns la conștientizarea propriilor păcate și s-a nevoit să se ridice din acestea poate să nădăjduiască să participe la tainele descoperite în contemplare. Pentru Al-Ghazzali cunoașterea spirituală (**'ilm al-akhira**) se împarte, de asemeni, în două: în cunoașterea practică (**'ilm al-ma'amala**) care presupune acțiune și cunoașterea contemplativă (**'ilm al-mukashfa**). Cunoașterea practică înseamnă folosirea cunoștințelor pe care le avem, prin intelect, instinct, sentiment, voință și chiar faptele bune (**'amal**), în timp ce cunoașterea contemplativă implică revelația ca element *sine qua non*. Prima conduce la realizarea celei de-a doua, în timp ce aceasta din urmă duce la experiența directă și intuitivă a lui Dumnezeu, care înseamnă fericirea³⁸⁰ ce vine din Lumina Dumnezeirii “aruncată” în inima slujitorului care, printr-un efort constant și-a purificat sufletul de orice pată a păcatului.³⁸¹ Această certitudine este realizată printr-o

³⁷⁹ E. H. Palmer, *op. cit.*, pp. 15-16.

³⁸⁰ Cf. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*,...p.151.

³⁸¹ La Margaret Smith, *Al-Ghazzali the Mystic*, .. p. 120.

contemplare interioară care este mai curată și mai slăvită decât lumina ochiului.

Cunoașterea poate să conducă spre Dumnezeu dar și să îndepărteze de el. De aceea, numai cunoașterea lui Dumnezeu este cea autentică, pentru că ea îl întoarce pe cel ce caută spre Dumnezeu sau, altfel spus, cunoașterea adevărată duce la eliberare (**najat**), care nu este altceva decât fericire (**sa'ada**) și eliberarea de slăbiciune (**shaqa'**) în existența de după moarte.

Fericirea se realizează prin apropierea sau vecinătatea (**qurb**) cu Dumnezeu. Orice cunoaștere care nu duce spre Dumnezeu și, deci, spre fericire, nu poate să fie numită "cunoaștere", ci "ghicire" (**zann**).

Însă bucuria vederii trece dincolo de cunoașterea contemplativă, așa cum cunoașterea contemplativă se află dincolo de cunoașterea practică, ceea ce înseamnă urmarea Căii Mistice prin ruperea definitivă a oricărei legături cu păcatul.

În concepția creștină, gnoza sau cunoașterea intelectuală constituie numai începutul vieții mistice, care are ca țel "viața veșnică"³⁸² dar devine piatră de poticneală în progresul spiritual dacă nu este însoțită de iubire, **agape** (I *Corinteni* 8,1-11). Indiferent cum ar fi fost definit termenul, creștinismul a respins chiar de la început ideea cunoașterii fără fapte ca incompatibilă și nocivă pentru viața religioasă: "Cel ce zice: 'L-am cunoscut, dar poruncile Lui nu le păzește, mincinos este și întru el adevărul nu se află'" (I *Ioan* 2,4), sau afirmația deplină a aceluiși, "Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire." (I *Ioan* 4,8). De aceea, misticii ortodocși nu se opresc niciodată la cunoaștere, ci merg mai departe, spre unire în iubire cu "Cel ce este", unire dată în potență primului om, Adam, care trebuia să o desăvârșească și să confere starea îndumnezeirii sau relației perpetue cu Dumnezeu întregii lumi. Curățirea omului pentru aceasta nu privește numai aspectul

³⁸² "Și viața veșnică aceasta este: Să te cunoască pe Tine singurul Dumnezeu adevărat, și pe Iisus Hristos pe care L-ai trimis" (Ioan 17,3).

trupesc sau chiar intelectualist, în sensul în care mintea trebuie golită de orice multiplicitate, în sens neoplatonic, ci străduința de a înțelege neînțelesul și necreatul cu întreaga lui ființă creată. Pentru aceasta cel ce vrea să cunoască, fiind creat, se încredințează necreatului în unire tainică și, chiar în această stare, obiectul cunoașterii rămâne necunoscut, inaccesibil în natura Sa. Necunoașterea depășește cunoașterea prin faptul că refuză să atribuie concepte pozitive ființei dumnezeiești, eliminând intelectualismul și promovând apropierea, experiența particulară a lui Dumnezeu, pe care o numim îndumnezeire.

Dumnezeu nu poate fi cunoscut pentru că “însușirea de a fi necunoscut stă în aceea că Dumnezeu nu este numai natură, ci și Trei Persoane, pentru că ființa cea cu neputință de cunoscut este așa, întrucât ea este ființă a Tatălui, a Fiului și a Sfântului Duh. Este necunoscut pentru că este Treime, dar care se și descoperă ca Treime...iar acest fapt nu poate fi dedus, explicat ori aflat pornind de la un alt adevăr, pentru că nu există nimic ca să fie mai înainte de El.”³⁸³ Existența conceptului și realității de **persoane** în Dumnezeu ferește procesul cunoașterii de pierdere în speculații despre ființa fără cap, limite și forme a dumnezeirii, persoana dând sens misticii. De aceea, mistica răsăriteană nu a acceptat contemplarea unei ființe dumnezeiești impersonale, în care subiectul se pierde beatific, ci a căutat Împărăția Cerurilor care este participare la viața dumnezeiască a Sfintei Treimi, starea de îndumnezeire a “moștenitorilor firii dumnezeiești.”³⁸⁴ Cunoașterea tainei Treimii înseamnă, în ultimă instanță, îndumnezeirea persoanei umane și câștigarea calității de “părtașă a firii dumnezeiești” (II *Petru* 1,4), căci Treimea este prezentă deodată cu firea dumnezeiască necunoscută și incognoscibilă.

³⁸³ Vladimir Lossky, *Teologia mistica...*, p. 92.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 93.

ANEANTIZARE ȘI SUBZISTENȚĂ ÎN SUFISM

Extazul este, în prima formă, o trăire emoțională intensă, localizată de majoritatea misticilor musulmani în inimă și poate lua forma fricii, regretului, viziunii vieții viitoare sau revelației unei relații dintre Dumnezeu și om. Extazul este redat ca o flacără internă, cauzată de vizitația divinului și care animă întreaga ființa umană cu sentimente amestecate de bucurie nestăpânită și regret profund. El este diferit de starea de gnoză, cunoașterea edificată, sobră, care nu duce la pierderea conștiinței de sine. Extazul nu reprezintă punctul cel mai înalt al trăirii mistice. Mai mult chiar, unii consideră că extazul este primul semn al îndoielii pentru că nu este apărut din mărturisire, căci adevărata experiență constă în încântarea pe care o produce sălășluirea în Unitate, când sufletul devine orb la tot ceea ce îl înconjoară.

Extazul se cuprinde în învățătura despre pierdere a sinelui în Dumnezeu, "anihilare" (**fana**) care își are justificarea coranică în (*Sura* 28,88): "Totul va pieri, în afară de fața Sa". Termenul în sine provine din tradiția mistică persană. Este posibil ca originea să meargă până la a-și găsi începuturile în mistica indiană, dar sub conținutul pe care îl întâlnim în zoroastrism și islam, este evident că a fost elaborat în aceste medii. Arabul **fana** înseamnă "a dispărea", "a pieri", "a muri".³⁸⁵ Inițial "dispariția" se referea la aspectul etic al dispariției sau lepădării propriilor atribute în prezența lui Dumnezeu, însă cu vremea el a fost înțeles tot mai mult ca dispariție existențială a personalității individuale în dumnezeire. De aceea, prin acest termen sufiștii desemnează aspectul nevăzut al ființei umane care este destinat să transgreseze într-o existență integratoare.

³⁸⁵ Anihilarea sau absorbția în divin începe să fie caracteristică sufismului din a doua jumătate a secolului al IX-lea, cu Abu Yazid și afirmațiile sale extatice. Mai târziu termenul **fana** va fi înțeles ca "sfârșitul călătoriei spre Allah", în timp ce **baqa** apare ca "începutul călătoriei în Allah"; Suhrawardī, *A Dervish Textbook...*, p. 107.

Când Dumnezeu devine totul, nu mai poate exista diferență între "eu și tu". Afirmatia lui al-Hallaj, **Ana 'l-Haqq**, "Eu sunt Adevărul", poate fi interpretată într-un dublu sens: mai întâi acela al afirmării personalității lui Dumnezeu ca distinct de creatură, pentru că numai atunci când eul moare este anihilat (**fana**) și trece într-o altă existență unde se unește până la identificare cu Dumnezeu; în al doilea rând, se poate vorbi de o experiență panteistă numai dacă această identificare se consideră un sfârșit în sine, asimilabil cu Nirvana, în care iluzia personalității se stinge pentru totdeauna. Această afirmație își pierde valabilitatea însă dacă luăm în calcul exegeza pe care Jalal ad-Din al-Rumi(1273/672) o face exclamației extatice: "Oamenii își închipuie că este o afirmație îndrăzneată, pe când foarte îndrăzneț este a spune 'Sunt sluga lui Dumnezeu'; 'Eu sunt Dumnezeu' este o expresie de mare umilință. Cel care spune 'Sunt sluga lui Dumnezeu' afirmă două existențe, a lui proprie, alături de a lui Dumnezeu, dar cel ce spune 'Sunt Dumnezeu', s-a făcut pe sine nimic, s-a lepădat de sine și a zis 'Sunt Dumnezeu' adică 'Sunt nimic, El este totul: nu există altă ființă decât a lui Dumnezeu'. Asta înseamnă mare smerenie și lepădare de sine"³⁸⁶.

Din secolul al IX-lea, Abu Yazid interpreta țelul misticului musulman ca fiind împlinit nu când sinele dispare (**fana**), ci când începe viața în contemplație în Dumnezeu (**baqa**). Deci, misticul își realizează concluzia logică prin **fana**, adică prin "pătrunderea" în spațiul inefabil al dumnezeirii; călătoria nu se sfârșește aici, ci continuă prin subzistența (**baqa**) în Allah, adiacentă față de strădania de a ajunge la El. Starea aceasta este mai degrabă o inhabitare a atributelor divine în persoana misticului, care revelează adevărul divin prin propria existență omenirii și întrupează în sine Legea Divină în lume: eu sunt Dumnezeu, pentru că Dumnezeu se reflectă în mine spre lume. "Omul perfect nu trebuie doar să moară în Dumnezeu

³⁸⁶ R.A. Nicholson, *Rumi, poet and mystic...*, p. 184.

(**fana**), ci să rămână în El și cu El (**baqa**) arătând adevărul Lui în lume.”³⁸⁷ Aceasta este starea de trecere de la "intoxicare" (**sukr**), corespunzătoare lui **fana**, la "sobrietate" (**sahw**), corespunzătoare lui **baqa**.³⁸⁸

Încă din secolul al X-lea, **fana** este interpretată în sens panteist-indic ca realizare a conștiinței că sinele nu există, deoarece totul înseamnă Dumnezeu și este Dumnezeu ca Realitate. Cel ce se cunoaște pe sine ca non-existent, acceptă că Dumnezeu este cel ce subzistă prin Sine însuși (**wujud**). La această conștiință nu se ajunge pe cale intelectuală, ci prin experiența primită de la Dumnezeu ca iluminare. Elementul receptor este inima, însă nu în înțelesul de carne și sânge, ci ca facultate spirituală, ca o conștientizare a lui Dumnezeu în manifestare. Pentru Ruzbihan Baqli (†1209/606), experiența mistică ar consta într-o oscilare între dispariție (anihilare) și subzistență, în starea de negare a tuturor calităților create și afirmarea calităților divine. **Fana** este "începutul cunoașterii în mărturisirea apropierii (de Dumnezeu), anihilarea conștiinței în lumina Împărăției, anihilarea existenței în esența unității, anihilarea calității de creatură în stăpânirea divină și anihilarea umanității prin împrăpierea calităților lui Dumnezeu".³⁸⁹ **Baqa** este "subzistența spiritului în mărturia neclintită, subzistența conștiinței în unitate și subzistența creaturii prin părăsirea sufletului animal".³⁹⁰ Pentru Ibn Arabi **fana** este starea în care "slujitorul își vede propria nedesăvârșire prin privirea lui Dumnezeu asupra acesteia", iar **baqa** este starea în care "slujitorul îl vede pe Dumnezeu care privește totul". În plus, el introduce un nou termen mistic, "gustul" (**dhawq**),³⁹¹ care este

³⁸⁷ Evelyn Underhill, *The Essentials of Mysticism*, London-Toronto, 1920, p. 23.

³⁸⁸ R. Nicholson, *The Idea of Personality ...*, p. 14.

³⁸⁹ Citat la Carl W. Ernst, *Ruzbihan Baqli, Mysticism and the Rethoric of Sainthood in Persian Sufism*, Curzon Press, Surrey, 1996, p. 34-35.

³⁹⁰ *Ibidem*, p. 35.

³⁹¹ Abordat pe larg de F. Rahman în *Dhawk*, în *Enciclopedia of Islam*,

"primul dintre principiile manifestărilor divine" (**al-tajalliyat al-ilahiyya**).³⁹²

Experiența supremă nu se cucerește ci este o lucrare a lui Dumnezeu care, printr-un act de grație, subtilizează orice urme ale conștiinței sinelui uman. Sinele continuă să existe la fel cum moleculele de hidrogen sau de oxigen există în apă, într-o formă de substanțialitate virtuală. **Fana** nu este o stare conștientizată, așa cum este "intoxicarea" sau "sobrietatea"; de aceea unii o mai numesc și **fana ul fana**, "dispariția dispariției". Sufletul care se revarsă în dumnezeire nu mai găsește cale de întoarcere spre sine însuși, iar persoana adesea pierde legătura cu lumea sensibilă, exprimabilă prin timp și spațiu. Este necesară precizarea că nu este vorba despre transa mistică. Deoarece în starea de **fana** misticul se împărtășește de o fericire inexprimabilă, mulți au încercat să producă transa doar pentru acest motiv, fapt ce a dus la devieri. Transa mistică, așa cum aminteam, poate fi declanșată și prin mijloace artificiale, ducând ușor la forme magice. Semnele unei experiențe mistice autentice de unire cu Dumnezeu sunt acelea în care sufletul se umple de lumină și bunăvoință, devenind dornic de a revărsa din tezaurul de cunoaștere și dragoste și asupra celorlalte suflete.

Mai mult, cunoașterea experimentală a lui Dumnezeu și acțiunea harului în om duce la uimire și tăcere. Cu toate acestea, sufletul nu rămâne inactiv, ci continuă să se detașeze cât mai mult de mediul creat în atracția irezistibilă a dumnezeirii. Nu mai există efort uman, ci doar atracția care aduce fericirea și mântuirea. Dacă cineva întreabă pe mistic, spune Abu Said Kharraz, "De unde ești?", "Ce dorești?", singurul răspuns pe care-l va primi este "Dumnezeu!". În această stare dispare uneori orice sensibilitate fizică.³⁹³

New Edition, vol II, p. 221.

³⁹² *Istilah al-Sufiyya*, p. 6, citat de Ian Richard Netton, *Allah Transcendent*, Routledge, London and New York, 1989, p. 285.

³⁹³ Se spune despre Abul Khair Aqta că ar fi avut o mână infectată, care

Renunțarea la sine, lepădarea de tot ce este creat și orice fel de mortificări sunt, spun sufiștii, doar atingerea ramurilor arborelui, care îi arată ca fiind încă în sinele propriu. Numai când mor definitiv sinelui vor cunoaște viața în toată plinătatea ei.³⁹⁴ Obstacolul cel mai însemnat care separă pe Dumnezeu de om nu este nici cerul, nici pământul, ci propriul egoism și gândul la sine însuși.

INTOXICAREA CU DUMNEZEU ȘI SOBRIETATEA

Sfântul Evanghelist Ioan folosește ca *leit motiv* al descrierii relației iubitoare dintre Hristos și oameni imaginea viei, ca definire completă a vieții religioase; mai mult, tema viei este folosită și pentru a exprima adevăruri legate de viața de dincolo și Împărăția Cerurilor. În consecință, jertfa sângeroasă de pe cruce ia forma elementelor nesângeroase de pâine și vin, ca simboluri ale vieții: pâinea = subzistență; vinul = bucurie, fericire. Ele sunt, de asemenea, simboluri ale belșugului și prosperității. Vinul este prezent și în alte tradiții mistice, fără o semnificație spirituală, ci doar ca mijloc de inducere a stării de beatitudine sau a extazului. Termenul "intoxicare" nu este folosit frecvent în literatura mistică creștină, ci este mai degrabă o creație a misticii platoniene. Îl găsim în scrierile lui Filo de Alexandria, în special *De Vita Contemplativa*, dar și în *Omiliile* Sf. Macarie, pentru a reda ideea iubirii dumnezeiești care se revarsă în sufletul celui ce-L caută; bucuria și uitarea de sine a întregii ființe umane "inundate" de dragoste este asemănătoare stării de intoxicație și uitare de sine: "(Harul) arde în permanență și dă lumină (sufletului), dar când acesta este împodobit (cu virtuți și curăție) el arde și mai strălucitor, ca și

trebuia amputată. Doctorii au așteptat până a intrat în rugăciune și apoi au amputat-o fără dificultăți; cf și Aimé Michel, *Metanoia...*, pp. 155-165.

³⁹⁴ Se spune că Abu Yazid ar fi avut un ucenic timp de 20 de ani, al cărui nume nu l-a știut niciodată. Când ucenicul și-a arătat mahnirea pentru acest fapt, maestrul a răspuns: "Numele Lui a ajuns la mine și mi-a închis mintea pentru toate celelalte nume. Îndată ce-ți învăț numele, îl și uit"; la Cyprian Rice, *The Persian Sufi*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1964, p. 81.

cum s-ar intoxica de iubirea lui Dumnezeu”.³⁹⁵ Adeseori, sentimentul de iubire profundă este redat prin senzația de beție: “Dragostea, după calitate, este asemănarea cu Dumnezeu, pe cât e cu puțință muritorilor. Iar după lucrare e o beție a sufletului.”³⁹⁶

În doctrina islamică orice formă de consum de alcool este interzisă cu desăvârșire. Cu toate acestea, vinul este văzut în *Coran* atât ca “binecuvântare a lui Dumnezeu (Sura 16,67-69), dar și ca păcat și “lucrare a lui Satan” (Sura 2,216 și 5,90). În sura 76, 1-21 este prezentă tema beției, a vinului iubirii dumnezeiești și a tuturor celorlalte imagini senzualiste folosite de sufiști în exprimarea ideii mistice. Această schimbare de atitudine la Mahomed se datorează multor incidente cauzate de consumul fără măsură a vinului. Teologia musulmană a calificat mai târziu consumul de vin printre cele mai grave păcate (**kaba’ir**).³⁹⁷ Pentru unii sufiști termenul are o conotație negativă, însemnând preocuparea excesivă cu ispite și gânduri lumești, care sunt opuse stării de rugăciune și meditație. Musulmanul nu trebuie să se așeze la rugăciune până nu se eliberează de această “intoxicare” ce are rolul de a-l distra, și a deveni “conștient de ceea ce spune”.³⁹⁸ “Intoxicarea”, este termenul folosit cel mai adesea de către sufiști pentru a reda starea interioară de iubire dăruitoare; folosirea termenului se reduce la înțelesul analogic și figurativ, practica dovedind că una dintre cele mai de seamă preocupări ale misticilor creștini și musulmani era de a se abține de la consumul vinului și a oricărei forme de alcool. Imaginea este folosită, așadar, ca o analogie a beției sau intoxicării cu alcool, respectiv vin, a trupului; în

³⁹⁵ *Intoxicated with God*, ...p. 68.

³⁹⁶ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*,...p. 425.

³⁹⁷ Există numeroase **hadith** referitoare la interzicerea consumului de vin, detaliate la termenul **khamr** din *Encyclopaedia of Islam*, edited by M. Th. Houtsma, A.J. Wensinck et al., vol. IV, E.J. Brill, Leiden, ed. a II-a, 1993, pp. 894-897.

³⁹⁸ Al Ghazali, *Inner Dimension* ..., p. 27 și 34.

aceeași măsură beatifică se manifestă sufletul care este inundat, "intoxicat" de iubirea pentru Dumnezeu. Beția poezilor sufi nu este decât o formă de extaz, în care spiritul este intoxicat de contemplarea lui Dumnezeu, așa cum trupul supraalimentat cu vin intră într-o formă de intoxicare.³⁹⁹

Intoxicarea este tratată ca antonim necesar al "sobrietății", prima însemnând principiu activ, afirmare, a doua liniștire, quietism, răpire; intoxicarea este corespondentul lui **fana**, iar sobrietatea al lui **baqa**.

Reproducem două texte ce duc la înțelegerea conținutului celor doi termeni: "O, musulmanilor! Sunt intoxicat de dragoste pentru lume! Sunt credincios-necredincios, un călugăr beat; sunt shaykhul Bayazid, Shibli, Junaid, Abu Hanifa, Shafei, Hanbali; Eu, tronul și cortul cerului, din țărână până în Pleiade; Eu sunt ceea ce vedeți în despărțire și unire; Eu sunt distanța dintre două metanii în jurul tronului; sunt *Evanghelie, Psaltire și Coran*; sunt Usa și Lat [idoli arabi menționați în *Coran*, n.n.], cruce, Baal și Dagon [zei asirieni n.n.], **ka'aba** și locul de jertfă [...] Cel ce crede în Dumnezeu crede în mine; eu sunt minciună și adevăr, bine și rău, asprime și blândețe, știință, singurătate, virtute, credință, cea mai de jos parte a iadului, arderea flăcărilor, cel mai înalt Paradis, Huti, Risvan [...] eu sunt sufletul lumii."⁴⁰⁰ Într-o viziune aproape identică cu cea de pe Muntele Sinai, în care Moise îl vede pe Dumnezeu în nor, Ruzbihan descrie: "L-am văzut pe Dumnezeu într-un munte sfânt și m-a făcut să mă apropii. Muntele era înalt și Dumnezeu m-a făcut să stau lângă El și m-a îmbătat cu vinul intimității Lui. Și mi-a dat un har despre care nu pot să vorbesc creaturilor lui

³⁹⁹ Întreaga lucrare, *Teachings of Hafiz*, transl. by Gertrude Lowthian Bell, The Octagon Press, London, 1985, este o pledoarie a misticului musulman pentru căutarea iubirii lui Dumnezeu și îmbătarea din această iubire.

⁴⁰⁰ Jalal-ad-Din Rumi, *Shöne Redekünste Persiens Von Joseph Von Hammer*, traducere germană de Baron von Hammer, Wien, 1818, apud Idries Shah, *Introducere la The Religion of the Sufis*, translated by David Shea and Anthony Troyer, London, Octagon Press, 1979, p. 21.

Dumnezeu, iar El era neascuns și am văzut luminile atributelor Sale divine. Sufiștii erau la poalele muntelui, fără să poată urca pe munte și Dumnezeu l-a numit Muntele Măririi".⁴⁰¹

Prima care pare să fi accentuat nevoia de a-L iubi pe Dumnezeu prin iubirea în sine și a eliminat teama de El este Rabi'a al-'Adawiyya al Basra († 801), căreia îi este atribuită frumoasa rugăciune: "Doamne, dacă ar fi să te cinstesc din frica de iad, arde-mă în iad; dacă te cinstesc în nădejdea raiului, lipsește-mă de rai; dar dacă te cinstesc numai pentru Tine, nu lua de la mine frumusețea-Ți veșnică!"⁴⁰² Poate că chiar dragostea de Dumnezeu ca motivație a sufiștilor a dus la apariția învățăturii despre **fana'** ca extincție, dispariție, trecere în Dumnezeu. Numai astfel a putut Abu Yazid al Bistami (†875) să rostească formula "Slavă mie! Cât de mare îmi este slava!"⁴⁰³ Dealtfel, toți cei care au cunoscut experiența intoxicării au exprimat-o în forme preponderent panteiste: "el este El!" (**huwa huwa**); "eu sunt El!" (**ana huwa**), cu toate că erau conștienți că esența dumnezeirii nu poate fi cunoscută. Demn de menționat este faptul că nici un intoxicat nu s-a identificat în formula "Eu sunt cel ce Sunt!" (**inni ana**), formulă proprie, după Al Sadiq, numai lui Dumnezeu.⁴⁰⁴

Pentru Al-Ghazali, de exemplu, Dumnezeu toarnă celor pe care îi iubește o picătură din cupa Iubirii Lui și, din această picătură, ei sunt intoxicați, răpiți în afară din ei înșiși. Ideea este preluată de la Plotin care învață că Iubirea constă în cunoaștere și se manifestă în "intoxicare" și bucurie nedescrisă.⁴⁰⁵

DHIKR: TEHNICĂ ȘI METODĂ

"Cea mai bună ascultare de Dumnezeu, Cel Preaînalt, și cea mai importantă cu privire la răsplata și binefacerea de la

⁴⁰¹ La Carl W. Ernst, *Ruzbihan Baqli...*, p. 75.

⁴⁰² Citat la Neal Robinson, *Jesus in Islam and Christianity*, London, 1991, p. 54. Cf. și Margareth Smith, *The Way of the Mystics...*, pp. 224.

⁴⁰³ Annemarie Schimmel, *Mystical ...*, p. 47 s.u.

⁴⁰⁴ Paul Nwyia, *Exègèse coranique ...*, p. 179.

⁴⁰⁵ Margaret Smith, *Al-Ghazali the Mystic...*, p. 109.

Dumnezeu, este pomenirea (**dhikr**)⁴⁰⁶ numelui Celui Preaînalt. Deci trebuie, frate, să-l pomeniști pe Dumnezeu neîncetat, în taină și cu voce tare!”⁴⁰⁷ Invocarea neîncetată a numelui lui Allah nu este deci o datorie numai pentru sufit, ci pentru orice musulman: “...și adu-ți aminte de Domnul tău dacă ai uitat...” (*Coran* 18,23), “... pomeniți-l pe Dumnezeu și lăudați-l dimineața și seara” (*Coran* 33,41) sau “și pomeniște numele Domnului tău și sfințește-te Lui, cu sfințenie” (*Coran* 73,8). În viața de zi cu zi fiecare credincios pomeniște numele, prin cunoscuta expresie **in sh’a Allah** (cu voia lui Allah) și **al-hamdu li’Llah** (lăudat să fie Allah). Invocarea numelui este recomandată până la a fi reglată după ritmul respirației și conștiința că orice ai face sau nu ai face este prin, în și pentru Allah.

În *Ihya*,⁴⁰⁸ Al-Ghazali face o analiză a rugăciunii ritualice în Islam și recomandă spiritualizarea ei, față de tendințele de formalism din vreme. În general, rugăciunea trebuie să fie făcută într-o anumită stare sufletească, lăsând la o parte alte preocupări în afară de Cel căruia ne adresăm și căutând să participăm cu întreaga ființă în actul rugăciunii rostite cu buzele. În rugăciune trebuie evițați stimulii care vin prin intermediul simțurilor, pentru că odată acceptați, ei antrenează și alte funcțiuni fizice ale trupului, îndepărtându-ne de la atenția pentru rugăciune. Intenția de a ne ruga trebuie să fie atât de puternică încât să depășească orice intervenție exterioară. Dacă această voință nu este suficient de puternică, ea trebuie ajutată prin alte mijloace: plecarea capului și așintirea privirii în pământ, alegerea unei camere pentru rugăciune și meditație, eliminarea dinaintea ochilor a oricărei imagini capabile de a ne distra; este

⁴⁰⁶ Termenul **dhikr** se afla în *Coran* în trei locuri: 13,28; 39,23 și 57,16, cu înțelesul de “rugăciune”, “pomenire” sau “invocare”.

⁴⁰⁷ Ahmad ibn Idris, *Letters of Ahmad ibn Idris...*, p. 17.

⁴⁰⁸ Tradusă parțial ca *Inner Dimension of Islamic Worship*, de Muhtar Holland, The Islamic Foundation, Markfield, 1992.

recomandabilă reculegerea în fața unui zid. Sub nici o formă nu este admisă rugăciunea în stradă, în locurile publice sau pe covorașe viu colorate. Practicantul se îmbracă în haine curate și se curăță, printr-o verificare a propriei conștiințe de orice necurăție sau nedreptate, de orice interdicție și lux. Locul ales trebuie să fie liniștit, undeva în singurătate. Dacă are o cameră, aceasta trebuie să fie goală, curată și întunecoasă; este preferabil să se ardă puțină tămâie frumos mirositoare.

Sufitul se va așeza cu picioarele cruciș, cu fața spre Mecca (**qibla**). Așezându-și mâinile în poală, își va îndrepta atenția spre trezirea inimii, păstrând privirea de strajă. Apoi, cu venerație profundă el va rosti cu voce tare **La ilaha illa' llah. La illaha** trebuie adus de la rădăcina buricului, iar **illa' llah** trebuie tras în inimă, astfel încât efectele puternice ale **dhikr** să se facă simțite în toate membrele și organele. Dar să nu-și ridice vocea prea tare. El trebuie să se chinuie, pe cât este posibil, să o înmoaie și să o coboare, potrivit cuvintelor "Cheamă-L pe Dumnezeu în sine cu umilință și cu regret, fără a-ți împodobi vorbirea".⁴⁰⁹ După acest model, apoi, va rosti **dhikr** frecvent și intens, gândind în inima sa la înțelesul ei și alungând orice distragere. Când se gândește la **la ilaha**, trebuie să-și spună: nu vreau nimic, nu caut nimic, nu iubesc nimic **illa' llah** - decât pe Dumnezeu. Astfel, prin **la ilaha**, el respinge și exclude orice obiect material, iar prin **illa' llah** afirmă și recunoaște majestatea divină ca singurul obiect iubit, căutat și dorit.

Iată cum obișnuia să se pregătească pentru rugăciune Hatim al-Asham: "Când vine vremea rugăciunii, îmi fac spălările cuvenite, mă duc în locul unde trebuie să mă rog și rămân acolo până ce toate membrele și organele intră într-o stare de reculegere. Apoi mă ridic să-mi spun rugăciunea, așezând Ka'ba între sprâncene, Podul peste Iad sub picioare, Raiul de-a dreapta și Iadul de-a stânga și Îngerul Morții în fața mea, gândind tot timpul că aceasta este ultima mea rugăciune. Apoi

⁴⁰⁹ La Cyprian Rice, *op. cit.*, p. 93-94.

mă așez între speranță și frică. Pronunț cu grijă “**allahu akbar!**”. Apoi recit *Coranul* liniștit, mă plec cu smerenie și mă prosternez cu supunere. Apoi mă așez pe latura stângă, întinzându-mi piciorul stâng și ridicându-mi piciorul drept pe vârf. Fac aceasta cu sinceritate. Apoi mă întreb dacă rugăciunea mea a fost primită sau nu.”⁴¹⁰ De aceea “oamenii cu adevărat cuvioși se rugau în chilii mici și întunecoase, unde aveau doar spațiu pentru prostrații, pentru că este mai ușor să te concentrezi în astfel de condiții”. Ca și la numeroși Părinți ai deșertului, condiția primă a rugăciunii este smerenia și atenția sau lipsa de formalism. Sufyan al-Thawri afirmă că “fără smerenie și atenție rugăciunea nu are valabilitate”, iar M’adh ibn Jabal spune: “Omul nu are nici un folos din rugăciunea în timpul căreia el observă voit cine este în dreapta și în stânga lui”.⁴¹¹

Sufiștii nu pun accent pe actele liturgice, dar nici nu profesează înlăturarea lor definitivă ca ineficiente, în ideea eliminării formalismului, respectiv asistarea la rugăciune fără a se ruga sau observarea postului fără a posti. Al-Hallaj subliniază superioritatea pomenirii în taină a numelui față de toate celelalte acte ritualice. Meditația suplinește patru dintre cele cinci obligații ale oricărui musulman: rugăciunea rituală, milostenia, postul și pelerinajul, prin repetarea **shahada: La ilaha illa-llah.**⁴¹²

Cât privește tehnica rostirii, numele lui Dumnezeu poate fi pomenit singur sau într-o combinație de elemente: poate fi Allah, al-Rahim, Cel Milostiv, al-Ghafur, Cel Iertător și altele, în vreme ce misticul execută o ușoară mișcare a trupului, dintr-o parte în alta. Cea mai răspândită este formula clasică a islamului: “**La ilaha illa 'llah**” sau simplu **Allah**. Când formula folosită este doar **Allah**, procedura este următoarea: sufi care se dedică meditației pronunță încet “a”, înclinând capul spre stânga,

⁴¹⁰ Al-Ghazali, *op. cit.*, p. 30-31 și 40.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 37.

⁴¹² Louis Massignon, *La Passion d'al-Hallaj*..., vol. II, p. 33.

"i", spre dreapta și "u" spre inimă. Aceasta se poate rosti și sub forma articulată: **Laha! lahi! lahu!**.⁴¹³ Această formulă este recomandată și credincioșilor de rând. Alternativ, în funcție de progresul realizat, sunt recomandate și altele: **La huwa illa hu** (Nu există El, în afară de El - Al Ghazzali), **La anta illa 'nta** (Nu există Tu decât Tu - Kattani), **La ana illa 'na** (Nu există Eu decât Eu - Abu Yazid). Alții consideră că orice pomenire este inutilă, pentru că Allah este subzistent în Sine Însuși și nu are nevoie de astfel de mărturii artificiale.⁴¹⁴

Confreriile și-au stabilit de cele mai multe ori o anumită formula **dhikr**, ca și modul în care o rostesc: poate fi practică în grup sau individual, cu voce tare sau în taină, șezând în cerc, după rugăciunea de dimineața sau de la prânz. Dacă cineva rostește numele lui **Allah** de o mie de ori pe zi, timp de două luni, acesta poate fi calificat ca având o oarecare experiență spirituală. Pe măsură ce se rostește, intensitatea și concentrarea trebuie să crească, accentul punându-se în mod deosebit pe înțelegerea realității spirituale a ceea ce se pronunță, până când cel ce se roagă (**zakir**) nu mai acordă atenție pomenirii în sine (**dhikr**), ci Celui pe care-l pomeniște (**mazkur**). Cu vremea, practicii i s-au adăugat unele elemente externe ca poezia, muzica, dansul, pentru a contribui la sensibilizarea sufletului și intensificarea concentrării, provocând discuții interminabile atât între practicanți cât și între teoreticieni, dacă aceste elemente sunt avenite sau nu.

Pregătirea ucenicului pentru practicarea **dhikr** se face sub supravegherea atentă a **shaykh**-ului. El trebuie să postească trei zile înainte de a începe, să se roage mult, să vorbească puțin cu oamenii și să petreacă mult timp în meditație. După această perioadă, va săvârși o baie rituală, ce înseamnă pe de o parte curățirea trupei și pe de altă parte acceptarea botezului islamului, urmând a intra în faza superioară de curățire a

⁴¹³ Louis Massingon, *op. cit.*, vol. II, p. 35.

⁴¹⁴ Javad Nurbakhsh, *Sufism: Meaning...*, pp. 76-77.

sufletului. **Shaykh**-ul îl inițiază în ceea ce privește postura corpului, vocea și modul în care se cere a fi rostită rugăciunea.

Redăm *in extenso* o descriere timpurie a experienței rugăciunii neîncetate și modului cum aceasta era înțeleasă în tradiția sufită, istorisită de Abu-Sa'id ibn Abi' l-Khayr (967/357-1049/440): "Cei care ascultă numele lui Allah cu sufletul, îl păstrează aici și îl repetă până ce pătrunde în adâncul inimilor și sufletelor lor, în vreme ce ființa întregă li se transformă în cuvântul însuși... După ce au înțeles semnificația religioasă a cuvântului, au devenit atât de adânciți în el, încât nu mai sunt conștienți de propria lor non-existență... După ce am stat cu el [**shaykh**-ul] vreme îndelungată, recitând plictisit tot ceea ce cerea acest cuvânt, într-o zi mi-a spus: "O, Abu Sa'id! Ușile acestui cuvânt s-au deschis înaintea ta... Mergi și caută un loc singuratec și depărtează-te de lume, cum te-ai lepădat de sine și încredințează-te cu răbdare și resemnare voinței lui Dumnezeu". Mi-am abandonat studiile și m-am întors acasă, la Mayhana și m-am retras într-o nișă din capela casei. Acolo am stat șapte ani rostind continuu "Allah! Allah! Allah!" Ori de câte ori toropeala sau neatenția mă potopeau, din pricina slăbiciunii naturii umane, un trimis cu o lance ascuțită - cel mai teribil și înfricoșător chip ce poate fi imaginat - apărea în fața nișei și striga la mine zicând: "Hei, Abu Sa'id, rostește Allah!" Înfricoșarea acestei arătări mă ardea și mă făcea să tremur zile și nopți întregi încât nu mai adormeam și nu îmi mai slăbeam atenția; dar la sfârșit, fiecare atom din mine a început să strige cu putere: "Allah! Allah! Allah!"⁴¹⁵

În practicarea rugăciunii neîncetate (**dhikr**) există anumite grade de intensitate: **dhikr** cu o singură atingere, cu două, trei sau patru. **Dhikr** cu o atingere înseamnă repetarea numelui lui **Allah** cu o inspirație profundă și de lungă durată, cu toată puterea inimii și a gâtului, urmată de o încetare a respirației,

⁴¹⁵ Citatul integral se găsește la R.A. Nicholson, *Studies in Islamic ...*, p. 7-9.

până ce ea revine la normal. Aceasta trebuie repetată vreme îndelungată. **Dhikr** cu două atingeri presupune șederea în postura de rugăciune și invocarea numelui lui **Allah** întâi în partea dreaptă a pieptului, apoi în dreptul inimii. Aceasta se repetă cu forță dar fără un anumit interval. Avantajul ei este concentrarea inimii și sustragerea mai ușoară de la diferitele griji și preocupări. **Dhikr** cu trei atingeri se realizează stând cu picioarele încrucișate și repetând Numele lui **Allah** mai întâi în partea dreaptă, apoi în partea stângă și a treia oară în inimă. A treia atingere trebuie resimțită cu putere și prelungită cât se poate de mult. **Dhikr** cu patru atingeri se practică tot în poziția șezând cu picioarele încrucișate și se invocă Numele lui **Allah** mai întâi în partea dreaptă, apoi în stânga, spre inimă și a patra în mijlocul pieptului. Ultima lovitură se cere să fie cea mai puternică și mai lungă.⁴¹⁶

Invocarea numelui a fost găsită ca fiind formula cea mai sigură și mai eficientă de a detașa sufletul de tot ceea ce-l preocupă în mod inconștient și a-l predispune la stare de meditație, ce se transformă încet în contemplație, scopul și destinația spirituală a ucenicului. Cel ce ajunge la acest nivel nu mai este **zakir** sau cel ce invocă, ci **fani**, cel pierdut în contemplație.⁴¹⁷ Al Ghazali consideră că invocarea și desprinderea sufletului de ceea ce-l leagă de existența mundană aduce suferință și opoziție, dar odată depășit momentul, Dumnezeu însuși ia în stăpânire inima misticului, astfel încât, cel ce iubește și invocă devine una cu cel ce iubește invocarea.⁴¹⁸ Unul dintre cei mai remarcabili practicanți și

⁴¹⁶ Khaliq Ahmad Nizami, *The Qadiriyyah Order*, în *Islamic Spirituality*, edited by Seyyed Hossein Nasr, SCM Press Ltd, London, 1991, p. 23.

⁴¹⁷ **Dhikr** are valoare de mișcare, curățire și sensibilizare a sufletului, nu devine scop în sine: "Tu ești cel ce m-ai aruncat în extaz, nu **dhikr**; departe de mine gândul de a mă încredința numai **dhikr**; **dhikr** este perla gâtului care Te ascunde de ochii mei", rostește Al-Hallaj în contemplație; la H.A.R. Gibb, *op. cit.*, p. 133.

⁴¹⁸ "Rădăcina problemei stă în atracția divină și, de aceea, fă tot ce poți

teoreticieni ai rugăciunii neîncetate, Najeddin Daya (†1256/654), recomandă pomenirea numelui ca antidot împotriva uitării (**nisyān**). În pomenirea numelui lui Dumnezeu atenția întreagă trebuie să se concentreze căci, dacă se gândește și la sine, omul săvârșește un act de idolatrie sau dualitate. În această idee va fi rostit al-Junayd “Dacă cineva spune <<Dumnezeu>> fără a fi experiat mai întâi contemplația, este un mincinos!” deoarece “inima este pentru contemplație, iar limba pentru a da expresie contemplației: dacă un om dă expresie fără a fi contemplat, este un martor mincinos!”⁴¹⁹ Uitarea de Dumnezeu este spre răul omului și ea poate fi eliminată numai prin

dhikr:

"Pomeniți-L pe Dumnezeu adeseori, pentru a scăpa de stigmatul uitării și de lovirile bolii",⁴²⁰ însă exprimarea trebuie să aibă consistența experienței.

În fiecare **dhikr** inima lui trebuie să fie conștientă și prezentă, de la început până la sfârșit, prin negare și afirmare. Dacă descoperă în inimă ceva ce o atrage, să nu îi acorde atenție, ci să se concentreze asupra majestății divine, căutând ajutorul harului. Prin **la ilaha** să arunce afară acea atracție a inimii, iar prin **illa' llah** să așeze în locul acesteia dragostea de Adevăr. Prin perseverență și muncă asiduă în acest exercițiu va goli inima încet și sigur de tot ceea ce iubește pe pământ și-l afectează. În afară de momentele rostirii propriu-zise, discipolul trebuie să se străduiască să sădească și să îngrijească în suflet rodul adus de fiecare rostire. Când rădăcinile **dhikr** s-au înfipt suficient de adânc în sufletul său, copacul va începe să crească spre ceruri. În această fază, **dhikr** a inimii ia locul limbii; când inima începe să recite, limba trebuie să tacă. Când inima tace,

pentru a nu opri această atracție"; Rumi, *Masnawi*, cartea a 6-a.

⁴¹⁹ Abu Bakr al-Kalabadhi, *op. cit.*, p. 97.

⁴²⁰ La Cyprian Rice, *op. cit.*, p. 92; numele lui Dumnezeu are prioritate față de orice preocupare: “Un rege l-a întrebat pe un om sfânt: ‘Mă pomeniți vreodată în rugăciunile tale?’ ‘Da! Ori de câte ori uit de Dumnezeu!’”; Sheky Muslihu’ d-Din Sadi of Shiraz, *The Rose Garden...*, p. 86.

limba trebuie să rostească. Astfel se dezvoltă **dhikr** spre înălțimile prezenței lui Dumnezeu. Când pomul atinge plinătatea perfecțiunii, apar florile contemplației, apoi cresc fructele revelației și viziunii negrăite. Unul dintre aceste fructe este unirea (**tawhid**).⁴²¹

În **dhikr**, Qadiris recomandă **pas-i anfas**, adică reglarea respirației în așa fel încât în procesul inspirației și expirației, numele lui **Allah** să circule automat în trup. Acesteia îi urmează **murakabah** sau contemplația. Mysticul este recomandabil să se concentreze asupra unor versete din *Coran* sau a unei calități divine și va deveni complet absorbit în contemplație.⁴²²

Mai târziu, unele ordine dezvoltă invocarea în practică de grup, cu voce melodioasă, ducând la așa-numitele **sana**, concertele spirituale.⁴²³ Ei cred că muzica ascunde în ritmul ei un secret divin. La creație, Dumnezeu ar fi spus lui Adam la ureche “Nu sunt Eu Dumnezeul vostru?”, ceea ce a avut rezonanța și armonia unui sunet plăcut în inima omului. De aceea, suavitatea muzicii readuce acest sunet divin în inima sufletului pe care-l transpune în armonia inițială. Dansul rotitor simbolizează rotirea vertiginoasă a planetelor. Realitatea este integral spirituală și văzută ca o gamă pe care notele ascend până la desăvârșire în ființa umană.⁴²⁴

⁴²¹ La Cyprian Rice, *op. cit.*, p.96.

⁴²² Kalib Ahmad Nizami, *op. cit.*, p. 23.

⁴²³ Este vorba despre ordinele Qadiria, Rifa’iya și Jibawiya, care au acceptat muzica și mișcărilor violente ale trupului, pentru a induce transa mistică. În vreme ce rostesc **dhikr** în cerc, ținând mâinile pe umerii vecinilor laterali, produc un dans rotitor apoi, în extaz, pot călca pe șerpi veninoși, lame tăioase și altele, fără a se vătăma. Uneori aceste practici degenerază în sfășierea veșmintelor sau consumul de sticlă, preluate din mediul șamanistic mongol; Fazlur Rahman, *Islam...*, pp.152-153. Pentru că nu face obiectul studiului nostru, nu vom dezvolta acest aspect.

⁴²⁴ Muhammad Iqbal, *Reconstruire la pensée religieuse de l’Islam*, traduction d’Eva de Vitray Meyerovitch, Paris, 1955, pp. 80-81; cf. și Suhrawardi, *A Dervish Textbook...*, p. 29, cu detalii despre regulile **sana** și referințe ale unor sufi la acest subiect.

Dhikr practică vreme îndelungată duce la "vedere" și la iluminarea propriului trup. Contemporan cu Sf. Simeon Noul Teolog, Ruzbihan Baqli redă una dintre experiențele sale mistice, în care sunt lesne de observat asemănările cu relatările Sf. Simeon: "În mijlocul unei nopți m-am gândit, în inima mea, la moarte. Inima se transformase în lumina care o cuprinsese iar brațele mi s-au deschis și părul și pielea îmi deveniseră luminoase. Am văzut oameni din ținutul angelic întorcându-și frumoasele fețe către mine, purtând haine de doliu, mai frumoase decât văzusem vreodată. Apoi i-am văzut pe Gabriil și pe Mihail, Israfil și Azra'il ducând tronul pe capetele lor, într-o priveștițe înfricoșătoare. La fel era și Profetul și toți profeții și sfinții.

L-am văzut pe Dumnezeu descoperit mie, îmbrăcat în divinitate și mi s-a arătat ca și cum ar fi transmis condoleanțe. Apoi a venit la mine, iar cu El erau toți profeții, mesagerii, îngerii și sfinții și m-a luat de mână și m-a dus în lumea majestății și frumuseții, într-un loc cu grădini și fericire. Apoi huriile și-au luat vâlul de pe chip și au împărțit cupe în care era vin, iar îngerii cântau. Dumnezeu mi-a spus: 'Iată cum îți va fi moartea!'"⁴²⁵ Spre deosebire de Sfântul Simeon, vederea misticului islamic este plină de senzualitate, ceea ce reflectă caracterul general doctinar al învățaturii islamice.

Așadar, învățătura despre trup și necesitatea de a-l spiritualiza, a-l oferi lui Dumnezeu, este comună atât creștinismului, cât și islamului. Prin invocarea Numelui preaiubit, acesta se sălășluiește în inimă și face ca trupul să fie purtător integral al Numelui, similar unui templu, consacrat numai pentru acest scop.

DUMNEZEU UNUL; DUMNEZEU ÎNTREIT

Preocuparea cea mai de seamă a lui Mahomed și a credincioșilor musulmani dintotdeauna a reprezentat-o afirmarea

⁴²⁵ Citat la Carl W. Ernst, *op. cit.*, p. 86.

Unității și Unicității lui Dumnezeu, în același timp cu negarea pluralității de orice natură în ființa Sa. *Coranul* este izvorul cel mai autoritativ ce recomandă afirmarea sau proclamarea unicității Lui decât a căutării și contemplării acesteia: "Nu se îndoiesc ei de unirea cu Domnul lor? Nu cuprinde El totul în sine?" (*Coranul* 42,54). Pentru Mahomed Dumnezeu este singura Realitate, mai presus de orice înțelegere: "El este Allah, singur Unul; Allah etern, absolut (**samad**); El nu naște și nu este născut și nu este nimeni ca El" (*Sura* 112); "Cu adevărat, Dumnezeul vostru este Unul; Domnul cerului și al pământului și al celor ce sunt între ele"(37, 4-5 și 20, 5-7). Cei ce au ajuns la cunoașterea luminii divine înțeleg adecvat conceptul de unitate, ca fiind alegoric exprimat în "fața lui Dumnezeu" către care trebuie să fie îndreptată orice privire; cei ajunși la acest nivel al uimirii sau stupoarei vederii lui Dumnezeu devin exponenți ai ideii prezenței unității în orice element al creatului și necreatului, cu ferma convingere că ei înșiși trăiesc în El și cu El.⁴²⁶ Textele menționate au devenit mai târziu argumente folosite de sufiși, în afirmarea unității ființei.

Coranul dă totuși și câteva texte ce sugerează, după unii, posibilitatea unirii mistice a sufletului imanent cu Dumnezeu transcendent: "Dumnezeu face ce voiește. Dacă a hotărât un lucru și-i zice: să fii - apoi este" (3,40) și "Dumnezeu lasă să rătăcească pe cine voiește și-l ocârmuiește la bine pe cel ce se pocăiește [...] pentru cei ce cred și sunt drești este mântuire și întoarcere bună." (13, 27-28).

Unificarea sufletului cu Dumnezeu este adesea redată prin termenul **ittihad** sau identitate, respectiv însoțirea sufletului misticului de lumina unicității care face creatul să se ridice spre Dumnezeu. În această stare, misticul își asumă atributele lui Dumnezeu, ego-ul dispare și totul rămâne El, afirmat ca existent *per se* în Unicitate. După al-Sarraaj și al-Hujwiri, această

⁴²⁶ Pare a fi o paralelă la afirmația Sf. Pavel: "În El ne mișcăm, trăim și suntem" (*Faptele Apostolilor* 17,28).

învățătură este inacceptabilă, deoarece nimeni nu-și poate pierde identitatea umană ci “calitățile înnăscute ale umanității sunt schimbate și transfigurate de strălucirea atotputernică ce se revarsă peste el din Realitățile divine”.⁴²⁷ Cel mai plastic, starea de unificare este asemănată crizei de catalepsie a unei persoane care nu mai are puterea să-și manifeste propria entitate conștientă, ci este direcționată de puterea stăpânitoare ca un cadavru. Astfel este și sufletul în Dumnezeu, care face cu el ceea ce voiește. Ibn Attar vorbește despre anihilarea totală, în slavă și cu bucurie ca cel mai de seamă scop al misticului care își găsește propriul sine în Dumnezeu: “Cât timp nu realizați propria nimicnicie, nu veți atinge înălțimile nemuririi.”⁴²⁸ Din acest punct înainte, starea se împlinește în liniștire, **baqa**, sau sălășluirea în Dumnezeu. Existența biologică nu dispare, ci capătă noi forme de percepere și manifestare a Realității.

Dumnezeu există ca o singură Ființă, căreia i se aplică o diversitate de Nume. Aceste Nume reprezintă moduri ontologice de existență, însă Cel care reprezintă **esența** este Allah și acesta trece dincolo de orice limitări pe care le presupun Numele, pentru că Allah este Unul: “Unitatea, în ce privește Numele, poate fi numită ‘Unitatea Multiplicității’, iar în ce privește Ființa, ‘Unitatea Entității’. Amândouă se referă la același cuvânt: **unus**, unul. Unul este în toate lucrurile, așa cum numărul unu este în toate numeralele: dacă “unu” nu există, numeralele nu ar fi existat sau nu puteau fi numite. Sau, dacă “unu” apărea numai cu un singur nume, realitățile celorlalte numere nu ar mai fi existat.”⁴²⁹ Absoluta unitate a lui Dumnezeu este punctul de plecare și destinația vieții spirituale pentru orice musulman.

⁴²⁷ R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam...*, p. 158.

⁴²⁸ Farid ad-Din Attar, *The Conference of the Birds*, Penguin Books, Handwordsworth, 1984, pp. 132 s.u.

⁴²⁹ Fakhruddin ‘Irakî, *Divine Flashes...*, p. 99.

Primul care consacră un întreg studiu ideii de unitate în dumnezeire este al-Junayd⁴³⁰; unitatea (**tawhid**) dumnezeirii devine la el temei pentru unirea mistică a sufletului cu Dumnezeu. **Tawhid** nu trebuie doar demonstrată ca fiind cea mai de seamă calitate a dumnezeirii, așa cum au făcut teologii **kalam** (teologia scolastică) ci evidențiată ca trăire a unității lui Dumnezeu însuși. De remarcat este Ibn 'Arabi, cunoscut în literatura sufi ca fiind cel ce a creat școala "Unicității Ființei" (**wahdat al-wujud**). Termenul va fi folosit mai târziu de al-Farghini pentru a arăta contrastul față de **kathrat al-'ilm** sau "Multiplicitatea Cunoașterii" adică Unul în Realitate și Multiplu în cunoaștere. El este Unul și Toate. În El toate lucrurile, chiar inexistente, sunt cunoscute în toate detaliile, fiind numite "teofania nevăzută" (**al-tajalli al-ghaibi**). Când acestea sunt aduse în existență, ele reprezintă "teofania văzută" (**al-tajalli al-shahadi**).⁴³¹ În acord cu aceasta stă și împărțirea între "nonexistența absolută" (**al-'adam al-mutlaq**) care este neființa pur și simplu și "nonexistența relativă" (**al-'adam al-idafi**) care reprezintă starea lucrurilor care nu sunt El. Prin manifestările multiforme în realitatea văzută, Cel Unul nu devine multiplu: lucrurile existente (**mawjadat**) sunt entități separate de Ființa/Esență, care rămâne nedelimitată (**itlaq**) și transcendentă. Lumina rămâne întotdeauna neafectată de răspândirea ei în afară, așa cum soarele nu este afectat de razele sale.

Fiecare entitate creată de Dumnezeu reflectă o perfecțiune a Ființei creatoare, ascunzând-o și revelând-o în același timp. După expresia lui Ibn 'Arabi, "Dumnezeu a făcut lucrurile ca pe niște valuri (**hijab**). Cel care le va înțelege astfel este condus înapoi la El, iar cel ce le consideră ca reale, se lipsește de Prezența Lui".⁴³² Cosmosul, ca teofanie a Bunătății Absolute,

⁴³⁰ *Kitab al-Tawhid (Cartea despre unitatea divină)*

⁴³¹ William Chittick, *Ibn 'Arabi and his School, in Islamic Spirituality...*, p. 61. Cf. Idem, *The Sufi Path of Knowledge...*, pp. 6-8.

⁴³² *Al-Futuhat al-makkiyyah*, Beirut, Dar Sadir, II, p. 460, la William

este locul frumuseții și obiect al iubirii (**Mahabbah**). Izvorul iubirii, pentru Dumnezeu și pentru "ceea ce nu este Dumnezeu" este Dragostea, ca Atribut esențial lui Dumnezeu, prin care lumea a fost creată. Într-un **hadith** timpuriu se arată că Dumnezeu nu "a vrut" să fie cunoscut, ci "i-a plăcut" (**ahbabbu**) să fie cunoscut. În Dumnezeu Însuși, Iubirea, Cel ce iubește și Cel ce este iubit sunt una, de vreme ce obiectele non-existente ale Iubirii nu sunt altceva decât perfecțiuni ale propriului sine. "Prin iubirea Sa, Dumnezeu și-a întors Voința spre lucruri în starea lor de non-existență... și le-a spus <Să fie!>".⁴³³

Unitatea dumnezeirii în creștinism stă în Treime⁴³⁴ pe care Islamul a înțeles-o greșit și a respins-o dintotdeauna ca fiind o lezare adusă simplității lui Dumnezeu, ceea ce ar fi dus, după părerea lor, la triteism sau politeism. Pentru exprimarea ideii de unitate în dumnezeire, autorii creștini au folosit imaginea soarelui, care este creat. El este caracterizat prin trei atribute esențiale și neîmprumutate și anume: discul, lumina și căldura; fiecare dintre aceste atribute își păstrează caracterul propriu, fără amestecare, despărțire sau confundare: discul este generator de lumină, lumina este implicită discului, iar căldura pleacă tot de la disc și se împărtășește prin lumină.⁴³⁵ În această unitate Fiul, deși ia trup omenesc, nu părăsește dumnezeirea, ci rămâne în unitate de esență. Mai mult, unitatea cuprinde în sine și natura omenească a lui Hristos, pentru că, spune același autor, "ideea de foc presupune lemnul. În ardere, el nu este numit *focul și*

Chittick, *Ibn 'Arabi and his School*, în *Islamic Spirituality...*, p. 61.

⁴³³ Idem, *ibidem*, p. 65.

⁴³⁴ Cea mai timpurie expunere a concepției musulmane despre Treime și criticile aduse creștinismului în aceasta privință, la David Thomas (ed. and transl.), *Anti-Christian polemic in early Islam: Abu 'Isa al-Wasraq's "Against the Trinity"*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1992.

⁴³⁵ *Paul d'Antioche: Eveque Melkite de Sidon (XIIe s.)*, Introduction, édition critique et traduction Paul Khoury, Libanon, 1964, p. 201.

lemnul, ci focul. Dacă o asemenea unitate există între lucrurile create, cu atât mai înaltă este ea în Creator".⁴³⁶

FIINȚA LUI DUMNEZEU

"Allah" ca noțiune este un compus provenit din rădăcina '**l.h.**, comună și termenilor **al-ulaha** sau **al-ulahiyya** care înseamnă "dumnezeire", dar și noțiunii **ilah**, "zeu". Cum vedem, pentru sufiști, Dumnezeu este Ființa completă, Plenitudinea absolută, Conștiința pură, Primul și Ultimul, Neschimbabil, Incomparabil, Indivizibil și Imaterial; în El se unesc chiar și cele mai opuse calități. Ființa lui este o lumină infinită și nelimitată în timp spațiu și intensitate, un ocean fără margini și adâncimi, în comparație cu care universul întreg nu este nici cât o picătură de apă.⁴³⁷ Orice existență din lume este în cel mai bun caz o reflexie a calităților Lui. Ibn al-'Arabi folosește termenul "existent" (**mawjud**) pentru a desemna lucrurile existente, un termen care sugerează o derivație a existenței *per se*. Existența este reflectarea strălucitoare a Ființei și nu există decât o singură Ființă, Dumnezeu Însuși.⁴³⁸ Esența (**dhat**) lui Dumnezeu rămâne în totalitate ascunsă și transcendentă și singurul lucru pe care-l putem spune despre ea este că "există".

Tot ceea ce vine de la Dumnezeu nu privește Ființa Acestuia; lucrurile care se reflectă din Lege sau prin puterile rațiunii (**al'aql**) se referă la divinitate, nu la Ființă. Realul și creația nu pot co-exista (**ijtima**) ca esențe decât în măsura în care Ființa poate fi descrisă și revelată în divinitate. Divinitatea poate fi percepută cu ajutorul puterilor raționale și ceea ce poate fi perceput în acest mod natural se poate cunoaște *a priori*, fără a fi mărturisit (**shuhud**), în vreme ce Ființa trebuie mărturisită înainte de a fi cunoscută. Rațiunea are putere de a conduce omul până la "poarta ființei" lui Dumnezeu. Mai departe, numai harul Lui este cel ce poate să ofere mai mult. De aceea, în

⁴³⁶ *Ibidem*, p. 202.

⁴³⁷ E.H. Palmer, *op. cit.*, p. 22.

⁴³⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, ...1989, p. 7.

drumul cunoașterii Esenței divine, misticul trebuie să-și cunoască propria natură. Motivul pentru care rațiunea nu poate să-l cunoască este acela că efemerul nu poate înțelege nemuritorul. Numai sufletul curățit de pasiunile vicioase are posibilitatea de a aborda infinitul.⁴³⁹

Cum afirmă *Coranul* (24,35), Dumnezeu este Lumină, care este identică cu Ființa, în vreme ce lucrurile sunt raze reflectate din Esența luminii. Ele sunt lumină în sensul în care numai lumina există, dar intensitatea lor arată că sunt întuneric, de vreme ce nu se identifică cu Lumina însăși.

În relația cu omul, Dumnezeu îi este întotdeauna aproape, iar omul departe de El, pentru că nu este conștient de proximitatea Lui: "Eu sunt mai aproape de om decât vena jugulară" (*Coranul* 50,15), sau "El este cu tine, oriunde ai fi" (*Coranul* 57,4). Dumnezeu umple toate cu prezența: "Dumnezeu este în est și în vest și oriunde ți-ai întoarce fața, Dumnezeu este acolo" (*Coranul* 2,109). "Proximitatea" față de creatură nu face nici un fel de diferențiere, pentru că și cele înalte și cele de jos au aceeași valoare în fața Lui: "Nu vei vedea nici o diferență între Creație și Cel Milostiv" (*Coranul* 67,3). Ceea ce individualizează pe sufit de restul creaturii este aceea că el descoperă această proximitate și lumină.

Ființa se poate face cunoscută doar parțial, prin atributele divine (**sifat**). Ele sunt moduri prin care Dumnezeu intră în comunicare cu creatura. Pe un loc inferior atributelor se află Acțiunile dumnezeirii. Dacă, împreună cu unii sufiști, vom considera atributele și numirile ca două noțiuni interschimbabile, atunci vom ajunge la concluzia că Esența, Atributele și Acțiunile lui Dumnezeu formează categoriile

⁴³⁹ Sana'i *Haqiqat ul-Haqiqa*, traducere de Jabre, în *Le poete persan Sana'i*, Paris, 1973, p. 62 s.u. O traducere engleză din poetica mistică a acestuia este cea a lui David Pendlebury, *The Walled Garden of Truth*, London, 1974.

principale în baza cărora poate fi înțeleasă realitatea divină și relația ei cu lumea.⁴⁴⁰

Ființa lui Dumnezeu este infinit de subtilă, de unde apelativul coranic de "Înțelepciune" (*Coranul* 6,103), folosit ca argument pentru justificarea omniprezenței sale în toate lucrurile create, la fel cum sufletul este prezent în trup în mod integral în membrele exterioare, ca și în organele interne, fără ca acestea să-l conștientizeze; dacă unul dintre membre sau organe este afectat, aceasta nu afectează sufletul însuși.⁴⁴¹

NUMIRILE ȘI ATRIBUTELE DIVINE

Potrivit *Coranului* și *Hadith*, Dumnezeu este Milostiv, Înțelept, Generos, Iertător, Viu, Ascultător, Răzbunător și așa mai departe. Acestea sunt formele sub care El se entizează, iar noi îl cunoaștem sau, mai bine spus, formele sub care s-a făcut cunoscut oamenilor: "Meditați asupra binecuvântărilor Lui, dar nu asupra naturii (**dhat**) Lui, pentru că El rămâne necunoscut după ființă". Ibn 'Arabi (+ 1240) vorbește despre "incomparabilitatea" (**tanzih**) lui Dumnezeu, dar și despre "asemănarea" (**tashbih**) Lui: pe de o parte El rămâne necunoscut, pe de altă parte Îl putem cunoaște numai după Numiri.⁴⁴²

Tot ceea ce cunoaștem despre Dumnezeu și despre tot ceea ce nu este Dumnezeu (**ma siwa'llah**), adică lumea, cosmosul, cunoaștem numai prin intermediul Numelor Lui. Acestea se împart în "Numele Universale", în număr de 99, 300 sau 1001 și "Numele Particulare" care corespund numirilor fiecărui lucru.

⁴⁴⁰ Carl W. Ernst, *Ruzbihan Baqli...*, p. 30. Lossky afirmă o asemănare între atribute și energiile necreate din tradiția Bisericii Răsăritene, căci energiile dezvăluie nenumărate numiri ale lui Dumnezeu, Înțelepciune, Viață, Putere, Dreptate, Dragoste, Ființă, în vreme ce multe dintre ele rămân necunoscute. Energiile fac cunoscută Treimea în afară, ceea ce nu se confundă cu ce are ea intern, natura sau ființa incognoscibilă. *Op. cit.*, p. 108-109.

⁴⁴¹ E.H. Palmer, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁴⁴² William Chittick, *Ibn 'Arabi and his School...*, p. 58.

Într-un *Hadith* Profetul vorbește despre "Suflarea Celui-Milostiv" (**nafas al-Rahmin**).⁴⁴³ Această "suflare" este echivalentă cu aducerea în existență a tot ceea ce există (**ijud**). În sens ontologic, lucrurile create, fiind reflecții ale Numelor Lui, ele sunt deodată, "non-existente" (**al-ma'damat**), "imutabile" (**al-a'yin al-thabitah**) și "posibile" (**al-munkinat**). Sunt non-existente pentru că rămân obiect al cunoașterii lui Dumnezeu, imutabile pentru că Dumnezeu le cunoaște din veșnicie și posibile pentru că El poate sau nu poate (vrea) să le ofere existență fizică. Deci, lucrurile existenței terestre se împart, potrivit acestei categorisiri în "divine" (**ilahi**), care sunt Numele lui Dumnezeu și "actualizate" (**kawni**), care sunt entitățile în existență, prin intermediul Suflării.

Numele fundamentale sau "stâlpii" (**arkan**) divinității sunt Voința, Cunoașterea, Puterea și Cuvântul. Uneori la acestea se mai adaugă Viața, Bunătatea și Dreptatea. Celelalte nume derivă din acești patru sau șapte "stâlpi". Ei sunt cuprinși în Numele **Allah**, Numele atotcuprinzător (**al-ism al-jami'**) care se referă la Esența divină.⁴⁴⁴ În relația cu cosmosul, Dumnezeu devine immanent, adică numele **Allah** în manifestare nu mai reprezintă Ființa, ci suma numirilor divine, ca și Creator, Făcător, Generator, Drept, Înălțat, Dătător de viață, Distrugător, Iertător, Milostiv, Răzbunător, Milostiv și Răbdător.⁴⁴⁵ Deci, de vreme ce El după ființă este independent de lume, nu este lumea dar, în măsura în care își asumă liber relația cu lumea prin atribute, cosmosul devine manifest prin El.⁴⁴⁶ Numele sunt, așadar, descriptive, iar atributele intrinseci; atributele se referă la Ființă, iar numirile la aspectul ființei descrise. De specificat este faptul

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, p. 59.

⁴⁴⁵ Acestea sunt "Cele mai Sublime Nume", pe care le găsim adeseori personificate la unii sufiști.

⁴⁴⁶ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge...*, p. 9.

că, deși reflectă în lume ceea ce Dumnezeu este în realitate, atributele nu duc la împărțirea Ființei lui Dumnezeu.

Prin atribute sunt desemnate și stările sau stațiile prin care trece misticul pe Calea Desăvârșirii: speranță și frică, contracție și dilatare, intoxicare și sobrietate, anihilare și subzistență. Alte atribute marchează etapele ascensiunii sufitului în ordine ierarhică: deșteptare, pocăință, cercetarea conștiinței, meditație, disciplină ascetică, abținere, renunțare, dorință, îmbunătățire, sinceritate, încredere, satisfacție, recunoștință, smerenie, bucurie, înțelepciune, inspirație, dragoste, gelozie, extaz, împărtășire, scufundare, conștientizare și unificare.⁴⁴⁷ În procesul ascensiunii, misticul este îmbrăcat în “haina Atributelor dumnezeiești” pe care inițial nu le recunoaște ca aparținându-i. Treptat însă, el își descoperă aceste calități, ajungând să se considere complet divin și să exclame: “Sunt cel pe care-l iubesc, două spirite unite într-un singur trup” (al-Hallaj).⁴⁴⁸

Pericolul concepției despre atributele divine în viața mistică este acela că ele pot determina mintea grosieră să conceapă pe Allah foarte antropomorfic. Unul dintre aceste pericole este învățătura despre **hulul**, o formă de comunicare sau unire cu Allah asemănătoare încarnării. Atributele dumnezeiești impropriate de cel ce a cunoscut starea de “extincție” și “sobrietate” duc la ideea că Allah este prezent în el ființial, deci în trup. De aceea Abu Nasr al-Sarraj (+378/988) interpretează această “inhabitare” de calități ca o abandonare a “propriei voințe și intrarea în voința lui Allah, conștient că voința lui i-a fost dată de Allah și că numai prin darul Acestuia el este restricționat de la contemplarea proprie ca să devină dăruit

⁴⁴⁷ Cea mai clară și cuprinzătoare descriere a stărilor și a stațiilor misticului musulman este dată de Ansari, în *Manazil al-sa'irin*, traducere franceză de S. le Laugier de Beaurecueil, *Les Etapes des itinérants vers Dieu*, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie, Cairo, 1962.

⁴⁴⁸ Fakhruddin 'Irakî, *op. cit.*, p. 125.

integral Lui”.⁴⁴⁹ Pentru că atributele nu se confundă cu ființa lui Allah, omul nu poate deveni niciodată divin. Mai mult chiar, al-Hujwiri recurge la imaginea focului și fierului, foarte frecventă în literatura creștină timpurie, pentru a reda această diferență: “Puterea focului transformă în propria calitate tot ceea ce cade în el și, cu siguranță, puterea voinței lui Allah este mai mare decât cea a focului. Totuși, focul afectează numai calitatea fierului fără a-i schimba esența, pentru că fierul nu poate deveni niciodată foc.”⁴⁵⁰

La nivelul vieții personale, concepute ca microcosmos, atributele lui Dumnezeu se diversifică în trăsături de caracter, cu scop moral în viața individului. Cele mai însemnate dintre acestea sunt pocăința (**al-tawwib**), credința (**al-mu'min**), bunătatea (**al-karim**), dreptatea (**al-'adl**, **al-muqsit**), iertarea (**al-ghaffir**, **al-ghafar**), îngăduința (**al-'afi**), răbdarea (**al-sabar**), recunoștința (**al-shakir**), îndelungă-rabdarea (**al-halim**), înțelepciunea (**al-hakim**), iubirea (**al-wadad**), îndatorirea (**al-barr**) și bunăvoința (**al-ra'if**).⁴⁵¹

Creștinismul a cunoscut ideea atributelor dumnezeiești chiar de la apariția sa, atribute preluate din tradiția iudaică, cel care a excelat în expunerea lor fiind Dionisie Areopagitul. El găsește că, în sine, Dumnezeu este supraesențial și incognoscibil dar are anumite calități negative. Pentru el Unul nu este nici suflet, nici egalitate, nici dispariție, nici noapte, nici lumină, nici viu, nici viață...⁴⁵² În aceeași idee, Sf. Ioan Damaschinul subliniază incomprehensibilitatea ființei dumnezeiești, care se manifestă prin însușiri: “nezidit, fără început, nemuritor, infinit, veșnic, imaterial, bun, creator, drept, luminător, neschimbător, impasibil, necircumscris, necuprins, indefinit, nemărginit,

⁴⁴⁹ La David Waines, *op. cit.*, p. 143.

⁴⁵⁰ Traducere în *The Mystics of Islam*, by R.A. Nicholson, Arkana, Penguin Books, London, 1989 [1914], p. 149.

⁴⁵¹ La William Chittick, *op. cit.*, p. 22.

⁴⁵² A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, University Press, 1932, p. 71.

nevăzut, incomprehensibil, perfect, stăpân absolut, liber, atoateconducător, dătător de viață, atotputernic, infinit de puternic, sfințitor, împărtășitor, cuprinzător și conservator al universului, poruncitorul tuturor [...] toate acestea și altele nu le-a luat din altă parte, ci dumnezeirea împărtășește tot binele fapturilor sale [rămânând] simplă și neîmpărțită [...] Toate o doresc și în ea își au existența.”⁴⁵³

Unii teologi, aflați în dialog sau dispută cu teologia musulmană au arătat de nenumărate ori că atributele dumnezeiești nu sunt substanțiale, în sensul reflectării ființei divine, ci au valoare didactică pentru mintea omenească. Ele diferă unele de altele și nu distrug unicitatea lui Dumnezeu.

În secolul al XII-lea, episcopul Pavel al Antiohiei încercă să asimileze învățătura coranică despre atribute cu învățătura creștină despre Treime, afirmând că există trei atribute esențiale ființei divine, care au valoare de nume, împărtășesc aceeași ființă, dar nu o împart. În același mod, arăta el, la începutul fiecărei Sure a *Coranului*, Profetul rostește "În numele lui Dumnezeu, Cel Îndurat și Milostiv", adică trei atribute esențiale, care nu le exclud pe celelalte. Aceste atribute sunt puse în paralel cu calitatea lui Dumnezeu de Tată, Fiu și Duh Sfânt.⁴⁵⁴

SUPUNEREA CA IDEAL ÎN ISLAM

Așa cum aminteam, teama (**hawf**) de Dumnezeu și de Judecata finală este prima formă de manifestare a credinței islamice. Deși adeseori ea este înțeleasă în sensul propriu al cuvântului, făcând din Dumnezeu un senior aspru și răzbunător, în gândirea sufită teama nu este frică fizică, obișnuită și nu privește evitarea comiterii unei greșeli pentru că rezultatul ar fi pedeapsa, ci implică frica fizică și depășește limitele ei. "Există o frică naturală față de lucrurile care ne repugnă, cum ar fi scorpionul sau nebunia, dar aceasta nu este teamă. Ceea ce

⁴⁵³ Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, traducere de Pr. D. Fecioru, Scripta, București, 1993, p. 42.

⁴⁵⁴ *Paul d'Antioche...*, p. 178.

numim teamă este un fel de frică pe care o avem față de un rege puternic. Teama este un fel de frică indusă de sentimentul majestații”.⁴⁵⁵ Teama și iubirea sunt determinantele supunerii.

Cea mai înaltă stare pe care poate să o atingă ființa umană în relația cu Dumnezeu este aceea de "slujitor" ('**abduhu**), atribut caracteristic și Profetului. Calitatea de '**abduhu** a făcut să fie investit și cu cea de "mesager" (**rasaluhu**). Aceasta este derivată din numele atribuit lui Dumnezeu, acela de Domn (**rabb**) ce denotă relația pe care Ființa divină o are cu creaturile. Dumnezeirea reclamă "relație." "Ființa divină nu poate fi înțeleasă prin facultățile intelectuale, de vreme ce nu există 'alta' (**siwa**) decât Ea. Dar divinitatea și domnia (**al-rububiyya**) pot fi înțelese cu aceste facultăți atât timp cât 'celelalte', în relație cu ele sunt slujitoare sau vasale"(**marbub**).⁴⁵⁶ Domnul nu este "Domn" pentru sine însuși, ci numai în relație cu creația, adică "Domnul părinților", "Domn al cerului și al pământului", "Domn al răsăritului și al apusului" etc. Iar calitatea de Domn a ceva sau cuiva, înseamnă fața lui Dumnezeu întoarsă către acel ceva sau cineva către care se descoperă, în funcție de voința arbitrară a lui Dumnezeu.

Opusul Domnului este "slujitorul" sau, mai exact "sclavul" ('**abd**).⁴⁵⁷ Slujitoare ale lui Dumnezeu sunt toate lucrurile create, pentru simplul fapt că nu sunt Dumnezeu sau sunt altceva decât Domnul, care este singurul Domn. Ființa umană este slujitoare într-un dublu sens: pe de o parte omul se supune prescripțiilor Creatorului și își arată astfel "servitutea" ca recunoștință, dar poate și să nu asculte poruncile Acestuia și să-și manifeste libertatea de a alege, dar este tot slujitor, în calitatea de element creat de Domn, fără consultare. Diferența este doar că, în primul

⁴⁵⁵ Al-Ghazali, *Inner Dimension...*, p. 39.

⁴⁵⁶ William Chittick, *op. cit.*, p. 61.

⁴⁵⁷ "Nimeni din cer și de pe pământ nu se poate apropia de cel Îndurat, decât ca rob" (*Coran*, 19,93.).

caz, săvârșește lucrurile lui Dumnezeu, iar în al doilea lucrurile omului.

"Servitutea" se manifestă în "slujire" sau "închinare" (**'ibada**).⁴⁵⁸ Aceasta poate să devină esențială individului, prin liberă și constantă practicare dar poate să fie și dictată, ca poruncă de a profeți, privită tot ca un act de închinare. Cu toate acestea, există spirite și oameni care refuză să i se închine sau să-i fie supuși, slujitori. Noțiunea "supunere" (**ma'lik**), își trage originea de la **ilah**, zeu, pentru că se presupune că nu există supunere dacă nu există obiectul supunerii, Dumnezeu, iar în preajma lui Dumnezeu nu poți fi decât supus. Starea de supunere exclude libertatea (**hurriyya**), pentru că la ultima analiză creaturile, fiind o reflectare a numirilor și atributelor lui Dumnezeu, țin intrinsec de Acesta și nu pot fi niciodată libere: "Nu există nici o entitate creată care să posede libertate, de vreme ce corelația⁴⁵⁹ nu îngăduie aceasta. Realitatea libertății se găsește numai în faptul că Ființa este 'independentă față de lumi' (*Coran* 3,97), chiar dacă întreg cosmosul își ia existența de la Ea și prin Ea și prin nimic altceva. De vreme ce Ființa este 'independentă de lumi', Ea este liberă, în timp ce cosmosul este sărac și are nevoie de Ea. Creaturile cosmosului nu au libertate...Atât timp cât cosmosul nu subzistă decât prin Dumnezeu, iar atributele lui Dumnezeu subzistă prin cosmos, fiecare dintre acestea este "determinanta" (**rizk**) celeilalte,

⁴⁵⁸ "Am creat duhurile și oamenii ca să-mi slujească" (*Coran* 51,56 și 19,93) nu înseamnă, după exegeții coranici, slujire pentru că așa vrea Allah, deoarece el nu are nevoie de slujire, ci pentru că noi avem nevoie de ea, ca să ne punem voia proprie în acord cu voința lui; aceasta se face numai prin efort: "Credința și necredința au aceeași origine/ în inima ipocrită;/ Calea este lungă numai pentru că întârzii să începi să o urmezi;/ Un singur pas te va duce la El:/ Fă-te sclav și vei deveni rege!" Hakim Sanai, *The Walled Garden of Truth*..., p. 15.

⁴⁵⁹ "Corelația" este termenul prin care se reprezintă legăturile pe care o entitate o are cu alte entități create, atunci când este definită, și care arată prin ce se diferențiază de ele. Numai Ființa Supremă nu are nici o corelație, pentru că se referă la sine, *per se*.

fiecare o "alimentează" (**taghadhi**) pe cealaltă, astfel încât existența să subziste..."⁴⁶⁰

Coranul este foarte succint: "Supuneți-vă lui Dumnezeu și supuneți-vă Trimisului și celor cu autoritate dintre voi; dacă vă certați pentru ceva, apălați la Dumnezeu și la Trimisul Său" (4,59). Dumnezeu și Trimisul au alcătuit scara Legii (**al-mizin al-shar'i**), care se aplică oricărei situații, punând pe fiecare la locul său. Opus tradiției generale de până la el, al-Hallaj este cel ce îl numește pe Dumnezeu nu stăpânul, ci Prietenul, Iubitul, Tu, iar în final Sinele.

CONCEPTUL DE IUBIRE: ROLUL ȘI LOCUL EI ÎN VIAȚA MISTICĂ. INIMA CA LOC ȘI STARE A IUBIRII MISTICE

În islam inima (**al-qalb**), este locul cunoștinței, voinței și iubirii, loc al prezenței divine.⁴⁶¹ Inima este organul de percepere a realităților suprasenzoriale; numai o inimă spiritualizată dă calitatea omului de a fi spiritual (πνευματικός, **ruhani**). Inima purificată "vede" realitatea așa cum este. De aici expresia de "ochi al inimii" (**ayn al qalb**), ca cel ce pătrunde în realități inesizabile de către ochiul trupesc. În *Coran*, cuvântul "inimă" (**qalb**) este folosit de aproximativ 130 de ori și are înțelesul de "întoarcere", "transformare", "schimbare", "fluctuație", "variație", "inconsecvență" ș.a. Majoritatea referințelor menționează "întoarcerea inimii" sau "schimbarea inimii" spre Adevărata credință, iar cel ce are această putere este numit "Schimbător al inimilor" (**musarrif al-qulub**) sau "Cel ce mișcă inimile" (**muqallib al-qulub**).⁴⁶² Experiența mistică are loc în inimă, ce capătă chiar de la început simbolul vălului.

⁴⁶⁰ William Chittick, *op. cit.*, pp. 60-61.

⁴⁶¹ Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, New York, 1981, pp. 151 ș.u. Cf. Idem, *The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism*, în vol. *Orthodox Christians and Muslims*, edited by N.M. Vaporis, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 1986, pp. 196-197.

⁴⁶² A.J., Wentinck, J.P. Menting and J. Brugman, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, Leiden, , E.J. Brill, 1936-1969, V 459.

În textele islamice în general, inima nu este cu preponderență un loc și un exponent al unor trăiri emoționale, cât un loc și un instrument al cunoașterii și, în același timp, un organ temporal, creat dar indispensabil existenței trupului. Chiar conștiința individuală este adeseori identificată în inimă. Inima are puterea de a-L cuprinde sau a-L "îmbrățișa" (**sa'a**) pe Dumnezeu, în sensul de a-L cunoaște pe Dumnezeu (**al-'ilm bi Allah**): Inima este tronul Lui, al "...celor mai frumoase nume" (*Coran* 17,110). Rațiunea și facultățile logice sunt supuse limitărilor și constrângerilor conceptuale, în timp ce inima este singura care nu cunoaște limite în ce privește perceperea revelației lui Dumnezeu, prin intermediul facultății imaginației. Inima este cea care are puterea și datoria de a "rupe orice relație cu tot ceea ce nu este Dumnezeu" și a parcurge calea negativă a renunțării și purificării. Experiența extatică a lui Mahomed este resimțită în inima plină de cunoaștere (**ma'rifa**) și credință (**iman**), care devin propulsoare ale sufletului spre Dumnezeu.⁴⁶³

Ea este elementul definitiv al persoanei umane prin care individului i se conferă identitatea și relațiile interioare cu exteriorul. În inimă se sălășluiește "sinele" (**nafs**) sau "eul", sufletul carnal, ușor manipulat de dorințele rele, însă care poate fi curățit prin credință, care-i dă rațiunea de a exista: adorarea și slujirea Creatorului. Această teorie despre **nafs** este întru totul asemănătoare teoriei lui Evagrie Ponticul despre **loghismoï**.⁴⁶⁴ Prin faptul că Dumnezeu a creat omul și i-a suflat Duhul Său, sufletul omului devine o scânteie dumnezeiască, mai presus

⁴⁶³ Paul Nwyia, *Exégèse coranique...*, p. 187.

⁴⁶⁴ Potrivit acestuia, **loghismoï** sunt gânduri pătimase sau tendințe prezente în suflet prin dorință (*επιθυμια*) și respingere (*θημος*); existența lor face adevărata contemplare imposibilă și sunt mijloace prin care demonii împiedică sufletul să devină contemplativ în sens intelectual. Ele sunt lăcomia, necurăția, avariția, înfrustarea, mânia, nemulțumirea, slava deșartă și mândria. Îndepărtarea lor aduce contemplația mistică. Cf. Bernard McGinn, *op. cit.*, vol. I, p. 149.

decât îngerii.⁴⁶⁵ Această idee nu este străină gândirii creștine, exprimată fără echivoc de către Sf. Atanasie.

Najmeddin Daya († 654/1256) identifică întreg sufletul cu inima și o consideră camera secretă a sălășluirii lui Dumnezeu. Potrivit unui **hadith** pe care-l citează, "Inima mea nu mă poate cuprinde nici pe mine, nici cerul. Numai inima slujitorului care crede în Mine mă poate cuprinde... când sergentul armelor lui **la ilaha** curăță camera de toți cei din ea, atunci putem aștepta slava prințului **illa 'llah** să se apropie".⁴⁶⁶

Stația "dorinței" (**raghba**) are ca loc al manifestării inima. Aceasta se manifestă sub trei feluri: dorința de realitate (**al-haqiqa**), stabilitatea (**tamkin**) și alternanța (**talwin**). Inima este locul iubirii lui Dumnezeu, pentru că numai ea îl poate cunoaște și iubi. Dacă la început **Ka'ba** a fost văzută ca și casa (**bayt**) lui Dumnezeu, misticii au transferat și spiritualizat această imagine în sensul că ceea ce este piatra pentru zidirea casei sunt pietrele prețioase ale virtuților care împodobesc casa inimii curățite pentru a-L primi.⁴⁶⁷

IUBIREA MISTICĂ: O ABORDARE COMPARATIVĂ

Ma'ruf al-Karkhi († 200/816), consideră că iubirea nu se poate învăța de la oameni, pentru că este dar al lui Dumnezeu, care vine prin harul Acestuia.⁴⁶⁸ Iubirea, așa cum este recomandată în conștiința religioasă, nu are nimic în comun cu sentimentalismul: ea este o tendință activă, existențială *spre* obiectul dorit, cu orice sacrificiu. Dacă este tratată ca similară sentimentului uman de atracție și atașare față de o anumită persoană, iubirea mistică își pierde înțelesul.

Deși iubirea ocupă locul central în toate scrierile mistice musulmane, este dificil să vorbim despre iubire ca a

⁴⁶⁵ *Coranul* 15,29 și 37,8.

⁴⁶⁶ La Cyprian Rice, *The Persian Sufi*, George Allen & Unwin Ltd, London, 1964, p. 94.

⁴⁶⁷ Paul Nwyia, *op.cit.*, p. 325-326.

⁴⁶⁸ *Tadhkiratu 'l-Awliyaa*, I, 73,5, la R.A. Nicholson, *Rumi, Poet and Mystic...*, p. 170.

credinciosului musulman. Este cunoscut faptul că cel mai la îndemână element în predicăția lui Mahomed a fost amenințarea cu pedeapsa mâniei ce va veni. Deși el vorbește despre "Un popor pe care-l iubește și care-L iubește pe El" (5,59), el însuși a fost inspirat și motivat adeseori mai degrabă de frică decât de adorație. Iubirea unei alterități presupune cunoașterea ei, pentru că iubirea fără obiect nu este iubire. În același timp, relația stăpân-rob nu presupune sentimente reciproce de iubire.⁴⁶⁹

O abordare unică a iubirii în istoria misticiei este cea prezentă la Sf. Pavel, în capitolul 13 al *Epistolei I către Corinteni*. Dragostea, așa cum este descrisă aici, reflectă chipul lui Dumnezeu. Numai prin iubire poate omul să-l cunoască pe Dumnezeu și viața de comuniune care este și trebuie să fie "în rădăcinată și hrănită în iubire". Numai astfel omul se poate desăvârși și ajunge la statura lui Hristos și, astfel, devine ca Dumnezeu.

Cei care au ajuns la această stare, li se îngăduie vederea lui Dumnezeu, nu limitată de cunoașterea omenească, ci profund spirituală pentru cei care merită să o primească. "Omul nu a văzut și urechea nu a auzit și la inima omului nu s-au suit lucrurile pe care le-a pregătit Domnul celor ce-L iubesc. Căci Dumnezeu le-a descoperit lor în Sfântul Duh" (*I Corinteni* 2, 9-10). Celor care nu au ajuns la un anumit nivel în urcușul duhovnicesc, Dumnezeu le descoperă prin ghicitorie, ca prin oglindă, apoi "față către față; acum în parte, dar atunci în mod deplin" (*I Corinteni* 13,12).⁴⁷⁰

Unirea mistică nu este un proiect static, ci dinamic, activ, în care cei ajunși la vederea lui Dumnezeu înaintează "din slavă în slavă, prin Duhul Domnului" (*II Corinteni* 3,18), nu într-un

⁴⁶⁹ Abu Hasan al-Husri († 371/981) întreabă ironic: "Unde sunt cei care pretind că-l iubesc pe Dumnezeu, al cărui nume este puternic? Spuneți-mi, când L-ați văzut? și în ce loc L-ați văzut? și în ce adunare L-ați văzut ca să fiți prieteni cu El?"; la Carl. W. Ernst, *Words of Ecstasy In Sufism...*, p. 29.

⁴⁷⁰ Margaret Smith, *An Introduction to the History of Mysticism, ...* pp. 27-29.

viitor incert, ci încă de acum și aici în veșnicie, împărtășindu-se de Viața divină și de Lucrarea divină, om și Dumnezeu în viața veșnică.

Pentru Sfântul Ioan Evanghelistul, credința se arată numai în dăruire de sine și renunțare; când credința este unită cu iubirea desăvârșită, se realizează "vederea" Luminei: "Iubiților...iubiți-vă unii pe alții căci iubirea este de la Dumnezeu; și tot cel ce iubește este născut din Dumnezeu și-L cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește nu-L cunoaște pe Dumnezeu, căci Dumnezeu este iubire" (*I Ioan*, 4, 7-8).

Înainte de Rabi'a, Sf. Ioan Scărarul spune despre monahi: "Cei ce au părăsit lumea din frică de pedeapsa lui Dumnezeu sunt ca tămâia care, pusă în foc, dă un parfum frumos la început, dar se prefăce în fum. Cei ce au părăsit-o cu nădejdea unei răsplăți sunt ca morarul care, dacă primește plata lucrează, altfel încetează lucrul. Dar cei care o părăsesc pentru iubirea divină, de la început descoperă un foc în ei înșiși, care se întetește continuu".⁴⁷¹ De aceea, el sfătuiește mai departe: "Supuneți-vă voința voastră voinței lui Dumnezeu, pentru că El este iubirea cea sfântă și aceasta este porunca desăvârșită".⁴⁷² La el găsim și ideea beției spirituale, atât de dezvoltată în literatura sufită de mai târziu: "Ei (ucenicii) beau din El și se intoxică și uită viața lor lumească. Ei aud pe Domnul lor spunând 'Dacă mă iubiți, păziți poruncile'(Ioan 14,15). Și spune aceasta pentru că ei vor fi păziți prin ele. Astfel, ei păzesc poruncile și poruncile îi păzesc pe ei și-i aduc la dragostea Lui desăvârșită..."⁴⁷³

Deși diferit în tehnică și metode, sufismul are ca element central Iubirea, pasiunea dezinteresată care-l consumă pe mistic în dorința de consumare a dragostei în unire cu Cel iubit. Iubirea mistică este alimentată în permanență în sufletul misticului, ca un ocean fără de sfârșit: "Ce părere ai, îi scrie un sufi lui Abu

⁴⁷¹ Sf. Ioan Scărarul, *Scara...*, p. 121.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 243.

⁴⁷³ *Ibidem*, ... p.113

Yazid al Bistami, despre cel ce bea o picătură din oceanul Iubirii și se intoxică?", la care acesta îi răspunde: "Ce părere ai despre cel care, dacă toate oceanele acestei lumi ar fi pline cu Iubire, le-ar bea și tot ar mai cere ca să-și potolească setea?"⁴⁷⁴ Iubirea este o manifestare continuă și reciprocă; din partea divinității, ea se manifestă mai mult sub forma bunătații: "El vindecă natura umană din interior și este mai bun decât suntem noi cu noi înșine. O mamă nu-și iubește copilul nici cu jumătate din dragostea pe care El o dă; Bunătatea Lui face pe cel nevrednic vrednic și ca răsplată este mulțumit cu recunoștința și răbdarea slujitorilor."⁴⁷⁵

Sufismul este definit de Suhrawardi ca realizarea legăturii de iubire dintre Creator și creatură, ca cea dintre cel ce iubește și cel iubit, fără vreun fel de mediere. Nu există dovezi care să ateste o astfel de pretenție nici măcar din partea lui Mahomed. Cu toate acestea, sub evoluția gândirii neo-platonice, lui Mahomed i s-a atribuit un rol ierarhic superior care ar fi echivalent Logosului din creștinism. Sub acest aspect, Mahomed este văzut ca "Mahomed-Lumina", mai presus decât toți oamenii de pe pământ sau Omul Desăvârșit (**al-insanul kamil**).

⁴⁷⁴ La Margaret Smith, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁷⁵ Hakim Sana'i, *op. cit.*, p. 23.

CONCLUZII DIN PERSPECTIVĂ CREȘTINĂ ORTODOXĂ

Sub denumirea amplă de "Islam" sunt incluse o varietate de doctrine și practici devoționale. Multe dintre acestea își au originea în Asia și Africa, unde creștinismul se răspândise cu repeziciune, pentru ca puțin mai târziu să fie, cu voie sau fără voie, asimilat de noii cuceritori. Cu siguranță, învățăturile mistice au trecut din generație în generație, de la maestru la ucenic, fiind gândite, regândite și dezvoltate într-o formă originală. Orice influență de origine creștină s-a datorat în primul rând exemplului vieții monastice și impactului preocupărilor creștine de evidențiere a rolului iubirii în religie.

Chestiunea coabitării dintre islam și creștinism nu a reprezentat, pentru început, o problemă foarte mare din punct de vedere doctrinar dar se crede că rivalitățile politice au fost cele care au otrăvit relația dintre cele două credințe. Astfel, ori de câte ori arabii erau atacați, învinși sau hărțuiți de puterea bizantină, primii care aveau de suferit, fiind suspectați, judecați, persecutați erau creștinii din interiorul imperiului arab. Cei care au făcut ca relațiile dintre Biserica răsăriteană și apuseană, ca și dintre cele două culturi, creștină și arabă, să ia turnura definitivă pentru tot restul istoriei au fost participanții la Cruciada a IV-a.

Din această interferență, s-au conturat câteva puncte în care *Coranul* și *Biblia* par să fie de acord: rolul binecuvântat al Mariei, nașterea lui Iisus din fecioară, descrierea Lui ca Mesia, slujitor și profet, credința că a vindecat orbi, a curățat leproși și a înviat morți. Pentru primii sufiști, idealul nu era Mahomed, ci Iisus, văzând în numele "Mesia" (**al-masih**) o indicație că El a "trecut" (**masaha**) pe pământ sub formă fizică, astfel încât ambele picioare îi erau "bătătorite" (**mamsuk**) de mersul neîncetat⁴⁷⁶, exemplul urmat de ei înșiși, după cum am precizat. Ei au urmat sărăcia de bunăvoie, asceza, care din punctul de vedere creștin, nu a însemnat și nu înseamnă distrugerea

⁴⁷⁶ Neal Robinson, *op. cit.*, p. 53.

organismului, trupului sau cărnii ca ceva negativ în sine, ci supunerea lor controlului riguros al voinței și educarea după voința lui Dumnezeu. Ασκησις⁴⁷⁷ însemna inițial exerciții fizice de fortificare a trupului și nicidecum de distrugere. Nu putem admite ca platonismul că trupul este o închisoare a sufletului din care acesta din urmă așteaptă să iasă, ci este suportul și condiția existenței sufletului, dar trebuie educat, dirijat în direcția contribuirii la întărirea sufletului. Se cuvine a face deosebirea pe care Origen și o serie de Părinți o fac între **psihi**, care este spațiul și condiția existenței "pasiunilor" (**pathimata**) și **nous** sau spiritualitatea intelectuală ca reflecție a Rațiunii lui Dumnezeu. Dacă viața este condusă de **psihi**, se poate ajunge la eroare; numai când "eul" uman este dirijat de **nous** el devine teofor. "Misticul creștin încearcă să se educe până la puterea de a răspunde ca și Hristos: blândul "Pentru ce mă lovești?" a fost dovada dumnezeirii și riposta pașnică la violență și suferință, diferit de ceea ce i-ar fi dictat "**psihi**". Dar, odată ajuns la supremația **nous**-ului asupra eului, omul nu poate rămâne în această stare, ci începe progresul; dacă nu progresează, atunci regresează⁴⁷⁸. În acest sens, teologia mistică creștină orientală nu a mai vorbit nici despre suferința crucificării, nici despre

⁴⁷⁷ Termenul are numeroase conotații, la început simplu fizice, apoi îmbogățite spiritual: "Exercițiu, practică, antrenament, asceză, disciplină, viață austeră, viață monahală, roade ale ascezei, grade de asceză, moderație recomandată începătorilor, puritatea inimii." *A Patristic Greek Lexicon*, Edited by G.W. Lape D.D., Clarendon Press, Oxford, 1991 [1961], p. 244.

⁴⁷⁸ "Ceea ce părea de temut, adică faptul că natura este schimbătoare, vom arăta că este ca o aripă întinsă în zborul spre mai bine, iar refuzul schimbării spre mai bine va fi o nenorocire. Deci, cel care vede în noi înclinarea spre schimbare să nu se întristeze, pentru că schimbându-se întotdeauna spre mai bine și transformându-se din slavă în slavă, el se schimbă astfel, devenind totdeauna mai bun prin creșterea zilnică, desăvârșindu-se totdeauna fără să atingă vreodată limita desăvârșirii. Desăvârșirea, de fapt, constă tocmai în a nu te opri din creșterea întru bine și în a nu opri procesul de desăvârșire la vreo limită." Sf. Grigorie de Nyssa, *De perfectione*, apud Pr. Dr. Vasile Răduca, *op. cit.*, p. 135.

înviere ca ultim țel al misticului, ci despre **îndumnezeire**, care le însumează pe celelalte două. Aceasta este exprimată de Sf. Atanasie cel Mare care spune: "Suntem mântuiți prin taina de la Betleem!" sau, sub o altă formă, "Cuvântul a îndumnezeit pe cel cu care se îmbrăcase; mai mult chiar, El a revărsat darul peste întreaga omenire."⁴⁷⁹ Numai pentru că El s-a **înomenit** (nu este importantă doar **întruparea**, ci **înomenirea**) se poate omul **îndumnezei**, fără a se ajunge la panteismul islamic. De aceea antropologia creștină se identifică cu teologia.

DUMNEZEU ȘI LOCUL SĂU ÎN EXPERIENȚA MISTICĂ A CELOR DOUĂ TRADIȚII

Punctul comun între concepția creștină și cea musulmană despre Dumnezeu este acela că ambele îl recunosc pe Acesta ca "Ființă" și "Existență". Problema devine spinoasă atunci când creștinismul afirmă că este "Tatăl lui Iisus Hristos". Pentru musulman credința în Tatăl, Fiul și Sfântul Duh desparte unitatea divină. Pentru creștin ea exprimă și luminează Unitatea. Pornind de la existența a trei Persoane, Părinții greci ajungeau la explicarea ființei celei una, comună acelora și al cărei principiu de unitate este Persoana Tatălui. El împărtășește ființa Sa unică din veșnicie către Fiul și Sfântul Duh, într-o mișcare de dragoste. Ideea de Treime subliniază caracterul personal al dumnezeirii, fapt ce dă valoare supremă și persoanei umane în drum spre Dumnezeu, conceptul de persoană nefiind circumscris unei înțelegeri eluzive, ca în islam, unde persoana are ca țel fie anihilarea, fie trecerea în starea îngerilor ca existențe impersonale. Incognoscibilitatea de care vorbesc Părinții se referă tocmai la faptul că Dumnezeu nu este numai natură, ci și Treime de persoane "pentru că ființa cea cu neputință de cunoscut este așa întrucât ea este ființa a Tatălui, a Fiului și a

⁴⁷⁹ *Contra Arianos* I,42, în *The Early Christian Fathers*, edited and translated by Henry Bettenson, Oxford University Press, Oxford and New York, 1988[1956], p. 279.

Sfântului Duh.”⁴⁸⁰ Explicarea sau încercarea de înțelegere a ființei fără persoane nu este posibilă în Biserica de Răsărit. Misticii nici nu urmăresc vederea, ci participarea la viața Treimii. Creștinul găsește cele două elemente, trinitatea și unitatea, nu numai compatibile, ci și interdependente”.⁴⁸¹ Teologia unirii este, după Sf. Maxim Mărturisitorul, strâns legată de Treime, pentru că unirea presupune participarea la o dragoste deja existentă, o tendință de devenire după modelul dumnezeiesc, îndumnezeire și devenire întru părtășia la firea dumnezeiască (II *Petru* 1,4).⁴⁸²

Pentru mărturisitorul lui Hristos ca Dumnezeu de o ființă cu Tatăl, viața "mistică" individuală devine viață **ascunsă** sau nevăzută "cu Hristos, în Dumnezeu" (I *Corinteni* 3,3). Sfântul Dionisie Areopagitul a dat acestui termen sensul adânc scripturistic de **taină** a iubirii lui Dumnezeu, sensul de participare prin **taine** la viața creștină, sensul unei **teologii mistice**, în care sufletul participă la **taina** iubirii lui Dumnezeu în stare de transfigurare. Acestor trei înțelesuri, Sf. Dionisie le aplică cele trei **căi**: purificare, iluminare și unire care, așa cum am văzut, au devenit general valabile și pentru unele tradiții mistice necreștine.

De aceea "viața mistică", adică în iubirea lui Dumnezeu, este o pregustare a stării paradisiace, asociată cu diferite fenomene auxiliare: conviețuirea cu animalele sălbatice, citirea gândurilor, puteri și fenomene fizice surprinzătoare ș.a. Sub influența Sfântului Dionisie, în Apus s-a dezvoltat o mistică individualistă, în care accentul a căzut pe propriile sentimente, în defavoarea **misterului** sau **tainei** dragostei lui Hristos și i-au dat acesteia, pe de o parte o tendință intelectualistă, promovată de teologi de seamă: Anselm de Canterbury (1033-1109),

⁴⁸⁰ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁸¹ Keneth Cragg, *The Call of the Minaret*, New York, Oxford University Press, 1965, pp. 307-308.

⁴⁸² Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 97.

Bernard de Clairvaux (1090-1153), Toma d'Aquino (1225-1280), iar pe de alta una sentimentalistă: Bridget de Suedia, Caterina de Siena, Julian de Norwich (1342-1420) sau Tereza d'Avilla (1515-1528); consecința acestor orientări a fost despărțirea dintre teologie și spiritualitate.⁴⁸³

Față de această înțelegere a prezenței și rolului lui Dumnezeu în viața mistică, tradiția și practica sufită este greu de definit, întrucât, așa cum am subliniat într-un capitol anterior, există tot atâtea căi de a-L experia pe Dumnezeu câte suflete sunt. Flexibilitatea maximă în abordarea transcendentului i-a făcut să sufere când influențele panteiste de inspirație indiană, când reminiscențe pseudo-păgâne din tradiția zoroastriană în mijlocul căruia unii au trăit, când accente profund creștine care, nedisimulate atent a dus la consecințe adeseori dramatice pentru adepți.

POSIBILITATEA SFINȚENIEI ȘI PERCEPEREA EI

“Haghiografia” este termenul prin care se desemnează biografiile sfinților. Unii cercetători au încercat să facă o paralelă între "sfinții" din tradiția creștină și "prieteni ai lui Dumnezeu" (**wali Allah**) din tradiția sufită. Există tendința ca biografiile sufiștilor să fie desemnate cu același termen: scrieri "haghiografice". Haghiografia este un termen complex care poate fi înțeles **numai** din punct de vedere doctrinar creștin, adică: ea reprezintă descrierea prezenței lui Dumnezeu în și prin intermediul unei persoane sfinte, ca rod și eficiență a Întrupării lui Iisus Hristos și a sfințeniei vieții personale. Această persoană ajunge la o atare sălășluire a Duhului lui Hristos în sine după un lung demers de impropriere și împlinire a poruncilor evanghelice, de vreme ce orice creștin tinde să-l imite pe Hristos, prezent prin Evanghelie și Euharistie.

Sfințenia unei persoane este vizibilă prin faptele ei. Cea mai înaltă dovadă a sfințeniei este martiriul și el corespunde,

⁴⁸³ Andrew Louth, *Mysticism*, în *A Dictionary of Christian Spirituality*, edited by Cordon S. Wakefield..., p. 272.

într-o oarecare măsură și la o scară diferită, răstignirii lui Hristos.⁴⁸⁴ Cel mai la îndemână mod de “răstignire” a creștinului liber este însingurarea, izolarea și dăruirea întregii vieți unui program sever de autodisciplinare și slujire a lui Dumnezeu. Această însingurare nu este o fugă egoistă față de lume căci, spune Evagrie Ponticul, “Monah este cel care se separă de toți și se unește cu toți!”⁴⁸⁵ iar Dorotei din Gaza spune că cineva “cu cât este mai unit cu aproapele, cu atât este mai unit cu Dumnezeu”, apoi redă imaginea lumii ca cerc, în care Dumnezeu reprezintă centrul, iar oamenii și modul lor de viață, razele: “Dorind să se apropie de Dumnezeu, cei ce merg spre mijlocul cercului, în măsura în care pătrund spre interior, se apropie unii de alții și, în același timp, de Dumnezeu. Cu cât se apropie de Dumnezeu, cu atât se apropie unii de alții... iar în sens invers, cu cât se îndepărtează de Dumnezeu, cu atât se depărtează unii de alții.”⁴⁸⁶ Totuși, numai însingurarea și liniștea nu face pe nimeni nici isihast nici sfânt, ci poate un om mai original sau un sălbatec, un filosof sau un egoist. Mistical practică singurătatea și liniștea prin iubire și rugăciune, unirea cu Dumnezeu și curăția sufletească. Mai mult, hagiografia creștină include fără rezerve persoane ajunse la un nivel spiritual foarte ridicat, provenind din categorii diferite de cea a monahismului: laici, persoane căsătorite, tâlhari pocăiți etc.

În cazul biografiilor sufiștilor, acestea nu-L descoperă pe Dumnezeu ca prezent în lume. El se descoperă în diferite moduri, vorbește în anumite feluri misticului ca individ distinct de restul creației, dar nu devine imanent. Mistical sufit nu devine purtător al harului, ca în cazul misticului creștin, poate

⁴⁸⁴ S.P. Brock and S.A. Harvey, *Holy Women of the Syrian Orient*, University of California Press, Berkeley, California, 1987, p. 13-19.

⁴⁸⁵ I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, Beauchesne, 1960, p. 158.

⁴⁸⁶ Dorothee de Gaza, *Oeuvres spirituelles*, introduction, texte grec, traduction et notes par L. Regnault et J. de Préville, SC 92, ed. du Cerf, 1963, VI,78, pp. 285-286.

nici nu are nimic sfânt sau nici nu-L percepe pe Dumnezeu ca sursă a sfințeniei. El este binecuvântat de Dumnezeu care-i dăruiește **cunoașterea** Lui, care nu se resimte în exterior, ca efect al Întrupării, pe care Islamul, sub toate formele de manifestare, o respinge deschis.⁴⁸⁷ Sufitul poate fi, în cel mai bun caz, un "client" al lui Dumnezeu, dar în nici un caz cineva care-i urmează exemplul și viața; *Sfânta Scriptură* oferă două aspecte (și garanții) ale desăvârșirii, pe care nu le descoperim în nici o altă scriere sacră sau sistem mistic: Hristos ca model și exemplu **de urmat** (nu de imitat, care este și în sufism cu referire la viața Profetului), dar și mijloacele (răspunsuri, porunci sau recomandări) care fac urmarea realizabilă până la asemănare sau devenire după har. Nimic din toate acestea nu se găsește în *Coran* care, deși este "dictat de sus" reprezintă o înșiruire de revelații; nimic în cartea sfântă despre viața și exemplul personal al Profetului. Sufiștii îi urmează exemplul din liberă inițiativă, fiecare într-o manieră proprie, pentru a ajunge la cunoașterea Celui transcendent. Chiar în acest proces spiritual ascendent, misticul **rămâne slujitor** al lui Dumnezeu, el nu poate "pătrunde" în lumea sfințeniei, la fel cum Dumnezeu nu poate pătrunde în imanent, fără a friza panteismul. Este o neputință reciprocă de a depăși starea de fapt: a omului pentru că așa a "decretat" Dumnezeu iar a lui Dumnezeu pentru că "așa este".

Actele miraculoase ale "prietenilor lui Dumnezeu" se petrec numai la comanda lui Dumnezeu; "slujitorul" ia la cunoștință și execută, conștient sau inconștient. Însăși ideea de martiriu diferă: martirul creștin îl urmează pe Hristos pe drumul suferinței în mod liber pentru că aceasta este "voia Lui", în mod natural, nu în condițiile unei guvernări lumești despotice. El are două variante: "voia" cuiva diferit de "eul" personal poate fi acceptată sau respinsă, cu asumarea consecințelor. Martiriul musulman cel mai apreciat este cel de pe câmpul de luptă,

⁴⁸⁷ Julian Baldick, *Imaginary Muslims...*, p. 225.

urmare a "decretului" lui Allah.⁴⁸⁸ Cel puțin în termeni idealști creștinismul este mântuitor sub ambele forme, al vieții mistice și al împlinirii poruncilor și rânduielilor, islamul este submisiv și expansionist. Lipsa ideii de mântuire personală, ca rod și împlinire a iubirii și supunerea ca ideal al vieții religioase duc ușor la fanatism. Expansiunea poate fi determinată fie de dorința de a arăta supunere nelimitată față de un stăpân care cere acest lucru, fie de frica față de acest stăpân; în nici un caz din iubire pentru cel cucerit și dominat.

După Părinții asceți, omul trebuie să treacă prin trei stadii logic progressive spre sfințirea propriei ființe: rob, plătit, fiu. Robul este cel ce se supune din frică, cel plătit este cel ce ascultă pentru răsplată, iar fiul cel ce ascultă din iubire.⁴⁸⁹ "Sfântul este o creatură umană devorată și transformată de iubire: o iubire care a devorat și a ars toate acele patimi - deprinse și agresive, mândre și lacome - care rânduiesc în general viața omului. El este în relație cu două obiecte ale dragostei sale supreme: Dumnezeu și lumea [...] Sfântul este, deodată, activ și contemplativ,⁴⁹⁰ dând în slujire ceea ce primește în rugăciune, pentru că unirea cu Dumnezeu înseamnă unirea cu Unul care este, deodată, aici și dincolo, smerit și atotputernic, jertfelnic și transcendent."⁴⁹¹ Imaginea omului căutător de Dumnezeu în creștinism, ca stare de normalitate, este aceea de fiu,

⁴⁸⁸ *Ibidem*, p. 225.

⁴⁸⁹ Archbishop Anthony Bloom, *Living Prayer*, Libra Book, London, 1971[1966], p. 36.

⁴⁹⁰ Părerea destul de răspândită că viața mistică este o viață pasivă nu este îndreptățită în cazul creștinismului și islamului, întrucât se vorbește în toate scrierile despre luptă sau război nevăzut, stare de veghe, respectiv **al-jihad al-akbar** (marele jihad), împotriva diavolilor, puterilor nevăzute și a propriilor porniri; a se vedea Nicodim Aghioritul, *Războiul nevăzut*, Arta grafica, București, 1991 și Rudolph Peters, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Markus Wiener Publishers, Princeton, 1996.

⁴⁹¹ Evelyn Underhill, *An Anthology of the Love ...*, pp. 113-114.

recomandată adeseori de Mântuitorul apostolilor și prin ei celorlalți.

CONCEPȚIA DESPRE RUGĂCIUNEA NEÎNCETATĂ

"Rugăciunea lui Iisus", atât de invocată ca element al identității dintre curentele mistice din religiile mari ale omenirii și creștinism, este o formulă de combinație între rugăciunea vameșului, "Dumnezeule, milostiv fii mie păcătosul" (Luca 8,13) și cea a lui Bartimeu, orbul din Ierihon: "Iisuse, Fiul lui David, ai milă de mine!" (Marcu 10, 47-48) Rugăciunea lui Iisus merge în timp până în vremea Mântuitorului și are o continuitate neîntreruptă, fiind predată pe cale orală, de la duhovnic la ucenic. Ea își are originea în monahismul creștin timpuriu.⁴⁹²

Calist Xantopoulos (sec. XIV) oferă o serie de reguli concrete ale rugăciunii lui Iisus: nu există isihia fără credința ortodoxă exprimată prin dogmele Bisericii (se elimină astfel quietismul) și fapte, citirea Scripturii, privegherea de noapte, trei sute de metanii pe zi, post (legume uscate, pâine și apă, uneori vin), împărtășirea "cu inimă curată", psalmodiere (când ucenicii nu sunt încă deprinși cu rugăciunea lui Iisus).⁴⁹³

În mod eronat, ea este adeseori atribuită monahismului grec al secolului al XIII-lea sau, în cel mai bun caz, secolului al XI-lea, reprezentat prin Sf. Simeon Noul Teolog,⁴⁹⁴ continuat de Nichifor Monahul și Grigorie Sinaitul care a introdus isihasmul în Muntele Athos. Sfântul Simeon leagă inseparabil viața duhovnicească de rugăciunea neîncetată. Unde rugăciunea

⁴⁹² În 458, Diadoh al Foticeii, în *O sută de Capete despre desăvârșire*, recomandă purificarea inimii prin "pomenirea lui Iisus" (capitolul 97), care nu doar curăță, ci arde; la A Monk of the Eastern Church, *The Jesus Prayer*, New York, 1987, p. 37.

⁴⁹³ *Ibidem*, p. 63.

⁴⁹⁴ Este foarte probabil ca mișcarea harismatică pentecostală și cea din Biserica Catolică să fi avut ca model experiențele mistice ale Sf. Simeon, în timp ce mișcarea quietistă este atribuită în mare măsură folosirii inadecvate a "liniștirii" isihasmului.

slăbește, sufletul este influențat de intervențiile malefice ale Diavolului.

Rugăciunea înseamnă în mod deosebit pomenirea lui Dumnezeu al cărui nume, împreună cu puterea crucii, duce la neclintirea minții, spre desăvârșirea lui Hristos. Constanța în rugăciune duce la deprindere duhovnicească a unei metode, apoi la despățimire și, în final, la vederea lui Dumnezeu. Aceasta ia forma luminii sensibile: aflat în rugăciune, un tânăr experiază lumina care “a coborât peste el de sus și a umplut camera. Atunci, tânărul a uitat dacă se afla într-o cameră sau sub un acoperiș, căci din toate părțile nu vedea decât lumină.... Iubirea și dorirea lui Dumnezeu din inima lui l-au dus în extaz (**stupor**) și l-au transformat întreg în Lumina Duhului Sfânt”⁴⁹⁵

Rugăciunea lui Iisus este legată mai ales de numele Sf. Grigore Palama, care nu a fost “inventatorul” ei, așa cum se afirmă adeseori, ci doar a practicat-o și a apărât-o sau, cel mult, a explicat-o. El descrie rodul ei ca “acea lumină care este Slava lui Dumnezeu, fără de sfârșit, și splendoarea dumnezeirii, divină și veșnică, necreată, fiind ea însăși majestatea lui Dumnezeu”⁴⁹⁶. Cei care ajung la vederea acestei Lumini sunt îndumnezeiți de aceasta, iar ea le pătrunde însăși ființa și îi înalță la unirea cu Dumnezeu. Contemplarea luminii are corespondent și exemplu în Sf. Scriptură, evenimentul Schimbării la Față de pe Muntele Tabor, în care umanul persoanei lui Hristos, dar și nu mai puțin umanii Moise și Ilie sunt învăluiți în lumina dumnezeiască.⁴⁹⁷ Prin pomenirea numelui lui Dumnezeu, care mijlocește energia taborică necreată și îndumnezeitoare, omul “săvârșește actul suprem pentru care a fost creat, căci se află, în sfârșit, în aceeași

⁴⁹⁵ *Writings from the Philocalia on Prayer of the Heart*, English translation, London, 1951, pp. 145-147.

⁴⁹⁶ R. Payne, *The Holy Fire...*, p. 314.

⁴⁹⁷ Prin aceasta misticii ortodocși se deosebesc fundamental de cei occidentali, la care umanitatea stigmatizată a lui Hristos devine modelul de imitat. În Răsărit, “ideea de îndumnezeire a omului este conceptul fundamental al misticii ortodoxe” spune Berdiaev; R. Payne, *op. cit.*, p. 255.

Lumină care a strălucit pe Muntele Tabor la Schimbarea la Față”.⁴⁹⁸

Însă isihasmul nu pune accentul nici pe elementul fizic al vederii luminii taborice, cu toate că aceasta reprezintă semnul adevăratului isihasm, nici pe tehnica în sine, nici pe unirea cu Dumnezeu, ci pe transfigurarea materiei, umane și înconjurătoare. "Ceea ce este caracteristic rugăciunii creștine este că stările de conștiință nu sunt induse sau determinate de o tehnică, ci de iubire."⁴⁹⁹ Sf. Grigorie Palama, în *Omilii la Intrarea în Biserică a Maicii Domnului* vorbește despre prezența luminii (φως) în experiența isihastului ca participare la energiile necreate.

Există asemănări surprinzătoare între învățătura isihastă și cea sufită despre rugăciunea din inimă și despre inima însăși. La Diadoh al Foticeii, rugăciunea are rol purificator: "Deci dacă omul va începe de aci înainte să sporească în păzirea poruncilor și să cheme neîncetat pe Domnul Iisus, focul sfântului har se va revărsa și peste simțurile mai de dinafară ale inimii, arzând cu totul neghina păcatului omenesc."⁵⁰⁰ În comparație cu participarea misticului la lumina dumnezeiască, islamul prezintă lumina (**al-nur**) ca pe o cunoaștere iluminativă, realizare unilaterală a misticului. Suhrawardi creează chiar Școala Iluminării (**al-ishraq**).

În prelungirea acestor considerații se poate vorbi despre o extindere a învățăturii în artă, respectiv prezența fondului auriu, ca simbol al luminii, atât în icoanele bizantine, cât și în miniaturile islamice. De aceea, chiar lumina percepută fie de mistic însuși, fie de ucenic sau privitor, trebuie înțeleasă în sensuri diferite: lumina supranaturală apărută sfinților și păcătoșilor, "Lumina" ca Hristos-Soarele dreptății sau lumina ca transfigurare a persoanei celui ce se află în rugăciune; aceasta

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 298.

⁴⁹⁹ William Johnston, *op. cit.*, p. 41.

⁵⁰⁰ *Filocalia*, I, p. 460.

din urmă este reală, însă greu de sesizat și nu este identificabilă cu extazul.⁵⁰¹ Poziția corpului și reglarea respirației ajută doar la ritmicizarea rugăciunii dar nu sunt elemente obligatorii în nici una dintre cele două religii care sunt obiectul studiului nostru.⁵⁰²

VEDEREA LUI DUMNEZEU

Vederea lui Dumnezeu ca experiență mistică extraordinară în Scripturi începe cu Moise și continuă cu Ilie, apoi profeții, în special Isaia și Ezechiel și în final frații Macabei, într-o formă extraordinară, în Vechiul Testament. Învățătura creștină despre lumina și vederea lui Dumnezeu are ca teme textul Evangheliei Sf. Marcu, capitolul 9, 1 s.u. Aici, Hristos "a luat cu Sine" pe câțiva dintre Apostoli pe Muntele Tabor unde nu s-a arătat tuturor, ci **unora**, pe care i-a considerat vrednici; vederea în sine a fost și ea o experiență unică asemănătoare unei iluzii: ucenicii s-au uitat, L-au văzut în slavă cu Moise și Ilie, au căzut cu fețele la pământ și, când s-au uitat din nou, era singur. Dar vederea le aduce căldura inimii și dorința de a nu se sfârși: "Bine ne este nouă a fi aici...să facem trei colibe..."

Există alte două evenimente similare, respectiv întâlnirea cu Maria (*Ioan* 20, 11 ș.u.), care-L confundă cu grădinarul și întâlnirea celor doi ucenici pe drumul spre Emaus (*Luca* 24, 13 ș.u.). Din nou, elementele sunt aceleași: Maria nu-L recunoaște decât dacă El se descoperă printr-un act anume: "Maria!" și în același timp "Nu te atinge de Mine...!", respectiv binecuvântarea pâinii la cina de la Emaus; ucenicii Îl văzuseră în viață, Îl cunoscuseră, dar acum nu-L recunoșteau, decât dacă li s-a dat. Îndată după ce S-a descoperit "S-a făcut nevăzut", iar ei au conștientizat: "Oare nu **ardea** în noi inima noastră...?" Hristos

⁵⁰¹ A Monk of the Eastern Church, *op. cit.*, p.109.

⁵⁰² Hesichius, în *Centuriile* (cu paternitate nesigură), afirmă că "Pomenirea lui Iisus trebuie unită cu respirația...și cu întreaga viață". Deci ea nu este doar rugăciune, ci mod de a fi și de a trăi; *Ibidem*, p. 40.

este vizibil tot timpul; problema este a solzilor de pe ochii sufletului celui ce este chemat să privească.

Pentru ca viziunea să fie autentică ea trebuie să aibă drept obiect pe **Hristos Cel Înviat** (I *Corinteni* 15) pentru că numai aceasta dă autoritate. Pavel Îl vede pe Hristos în aceeași lumină ca și ucenicii pe Tabor, ceea ce-i dă autoritatea de Apostol. Așadar există trei evenimente mistice vizionare în Scriptură: Sinai, Tabor, Damasc.

Teologia Părinților Bisericii din primele zece secole este foarte nevizionară; ei nu numai că nu căutau viziunea dar chiar o respingeau, fugeau de ea ca nevenind de la Dumnezeu și pentru a nu fi confundată cu iluzia demonică. Evenimentele vizionare sunt extrem de puține în apoftegmele Părinților pustului.⁵⁰³ Sunt foarte puține cazurile în care misticii ortodocși fac pledoaria propriilor experiențe în forma autobiografică. Până în secolul al XIII-lea chiar și în creștinismul apusean experiența unitivă a sufletului cu Dumnezeu rămânea o parte ascunsă, tainică a vieții religioase Sf. Grigorie de Nyssa este foarte concis atunci când afirmă că chiar când Dumnezeu se revelează, El rămâne ascuns.

Primul care istorisește pe larg propriile viziuni în Răsărit este Sf. Simeon Noul Teolog. Viziunea, așa cum o explică Sf. Simeon, este teologie, pentru că ea implică anumite trepte: pocăința (*penthos* sau "bucuria părerii de rău"), metanoia, lacrimile⁵⁰⁴ și "lumina de dincolo de lumină", adică starețul sau părintele care-l conduce pe ucenic spre lumină, spre Hristos.⁵⁰⁵

⁵⁰³ A se vedea Isaia din singurătată și alții.

⁵⁰⁴ După Sf. Simeon teologia adevărată nu se poate face fără lacrimi. Sf. Ioan Scărarul definește plânsul după Dumnezeu ca fiind: "O tristețe a sufletului, o simțire a inimii îndurerate care caută pururea nebunește pe Cel după care însetează; iar neajungându-L, Îl urmărește cu osteneală și se tânguește cu durere, alergând după El." Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, traducere, introducere și note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1992, p. 164.

⁵⁰⁵ Menționăm în treacăt că în Apus viziunea și viața mistică în general

ÎNDUMNEZEIREA SAU TRANSFIGURAREA MATERIEI ÎN DUMNEZEU

Din punct de vedere creștin, unirea omului cu Dumnezeu se realizează *numai* prin Hristos, în baza definiției de la Calcedon; temeiul unirii este **Întruparea**. Ceea ce nu se putea uni, respectiv transcendentul și imanentul, s-a unit pentru veșnicie în Persoana lui Hristos. În Hristos, divinul și transcendentul devine uman și imanent, fără identificare sau confundare dar și fără diviziune. Unirea realizată în persoana lui Hristos devine sursă și model pentru unirea dintre Dumnezeu și creștin, în Hristos. Hristos este Misterul Persoanei, explicabil prin Pnevmatologie, cheia înțelegerii lui Hristos.⁵⁰⁶ Acest lucru nu se poate spune despre Biserica Catolică, despre care Henry de Lubac spune: "Hristologia Bisericii Latine este foarte avansată, dar teologia Sfântului Duh este încă la stadiul de adolescență".⁵⁰⁷ Unirea ipostatică este unirea perfectă realizată numai în persoana lui Hristos, în care umanitatea Sa a fost cuprinsă în unitatea Cuvântului, cele două naturi rămânând distincte. El devine modelul și poarta unirii omului cu Dumnezeu, cu diferența că ceea ce El este după esență noi devenim după sau prin har: "În chip nevăzut ne vorbește și ascultă ca un prieten către prieten, față către față, vorbește cel prin fire Dumnezeu cu cei deveniți dumnezei prin harul Său". Dacă am realiza unirea cu Dumnezeu după fire, atunci am deveni altceva decât ceea ce am fost creați să fim; am deveni dumnezei după fire și, în acest caz, Treimea s-ar dizolva într-o

au fost direcționate spre interioritatea minții individului. Viziunea devine a individului, acesta pierde autoritatea de a vorbi despre ea și, în final, sub colosala influență a psihanalizei lui Freud, însăși noțiunea de "viziune" duce cu gândul la schizofrenie, dereglare, boală.

⁵⁰⁶ John Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1985, pp.110-111.

⁵⁰⁷ Henry de Lubac, *The Church: Paradox and Mystery*, Alba House, New York, 1969, p. 35, la Paul Mc.Parthan, *The Eucharist Makes the Church*, T & T Clark, Edinburgh, 1993, p. 74.

multiplicitate de ipostasuri, după numărul persoanelor care s-au împărtășit de ființa Sa. Nu putem afirma nici faptul că unirea se realizează numai cu o singură Persoană, căci atunci am avea o unire ipostatică, ceea ce este caracteristic numai Fiului.

Idealul este "îndumnezeirea" sau participarea la viața treimică prin energiile dumnezeiești și aceasta trebuie să preocupe pe orice creștin, nu numai pe călugări sau sihaștri, fapt ce face din viața mistică nu doar un apanaj al celor inițiați, ci o vocație pentru orice om care crede în Hristos-ușa. El este cel ce ajută pe mistic să depășească lupta cu forțele spirituale nevăzute și cu propriile porniri pasionale până acolo încât Hristos, prin energiile Duhului promis oamenilor, se "sălășluiește" în om și-l asistă în efortul lui: "îndată cel pe care-l credeam în cer, L-am văzut înlăuntrul meu, pe Tine zic, Făcătorul meu și Împărate Hristoase și atunci am cunoscut că a Ta este biruința, cu care m-ai făcut să birui pe diavolul."⁵⁰⁸ Cel ce nu vede viața ca drum spre îndumnezeire nu se poate numi creștin în sensul adevărat al cuvântului: "Căci Eu am venit ca lumea viață să aibă, și încă din belșug". Unde nu este tensiune spre "îndumnezeire" se merge în revers, spre "împătımire". "Α fi nesticăcios (το μη φθειρεσθαι) înseamnă a participa la dumnezeire"⁵⁰⁹ prin energiile comune întregii Sfinte Treimi, deosebite de ființa Sa de neatins. Întruparea are ca efect peste timp abolirea morții și împărtășirea nesticăciunii. Sf. Atanasie este categoric în ce privește îndumnezeirea: nu este vorba despre o unire panteistică cu Dumnezeu, nici multiplicarea lui Dumnezeu, ci restaurarea ființei în forma ei originală. Omul nu devine ομοουσιος τω Πατρι, atribut exclusiv al Fiului, ci după chipul și asemănarea lui Dumnezeu (μερος θεου και τω θεω ομοουσιοι). Sf.

⁵⁰⁸ Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze către monahi*, Anastasia, 1995, pp. 134-136.

⁵⁰⁹ Clement, *Stromatele*, V, 10, 63, PSB 29, p. 347. Pe aceeași linie merg și Sf. Atanasie, Părinții Capadocieni, Efreem Sirul, Epifanie, până la teologii și misticii ruși din secolul trecut.

Simeon precizează, în aceeași direcție: “Deodată, Dumnezeu a venit și s-a unit cu mine într-un mod de nespus. Fără vreo confuzie a persoanelor, a pătruns în fiecare parte a ființei mele, așa cum focul pătrunde fierul sau cum lumina trece prin fereastră.”⁵¹⁰ Deci unirea pe care o căutăm și o dorim nu este nici ființială, ca cea între Persoanele Treimii, nici ipostatică, asemenea unirii firilor lui Hristos, ci unire cu Dumnezeu “în energiile Sale, sau unirea prin har care ne face să participăm la firea dumnezeiască, fără ca prin aceasta firea noastră să devină fire a lui Dumnezeu.”⁵¹¹

Efectul imediat al Întrupării a fost constituirea Bisericii ca Trup tainic al lui Hristos și, în consecință, mediul în care unirea se poate realiza. În această calitate de-a lungul istoriei, ca și în cea de deținătoare și păzitoare a doctrinei autentice, Biserica devine și garanția autenticității trăirii vieții mistice. În sens larg, lumea trebuie înțeleasă eclesiologic, în sensul că Biserica mărturisește pe Hristos lumii, dar nu înseamnă că întreaga lume este Biserica întrucât nu toți îl primesc pe Hristos. De aceea nici nu putem spune că orice experiență personală izolată a transcendentului este o trăire mistică autentică a unirii cu Dumnezeu. Creația a fost “bună foarte” dar s-a îndepărtat liber de la vocația inițială; de aceea, constituirea Bisericii o completează sub forma inițială și o repune în împlinirea vocației veșnice, de cuprindere în sine a creației, pentru a o conduce spre veșnicia împărăției cerurilor. Creația fără îndeplinirea finalității în relația cu Hristos-trup al Bisericii rămâne la stadiul perpetuu de căutare prin ghicire a adevărului.

Încă de timpuriu, unirea mistică a omului cu Dumnezeu a fost identificată cu căsătoria mistică, în mediile creștine din secolul III, în Siria, Mesopotamia și Persia. De aici a fost preluată imaginea căsătoriei mistice cu Mirele ceresc, din

⁵¹⁰ *Writtings from the Philocalia...*, p. 63.

⁵¹¹ Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 114.

mistica islamică.⁵¹² Ioan de Licopolis detaliază pentru prima dată în mod analogic unirea sufletului cu Dumnezeu după modelul focului și a fierului: “Așa cum, când fierul este așezat în foc, iar focul intră în el și devine o esență cu el, fierul face parte din foc și își ia culoarea și imaginea lui și nu mai arată cum arăta înainte, ci ia aspectul focului, pentru că a fost absorbit de foc și astfel au devenit una; la fel, când dragostea lui Hristos intră în suflet ca un foc viu care mistuie semințele păcatului și devine de o esență cu El și El cu acesta... Din asemănarea cu propria ființă este schimbat în asemănarea cu Dumnezeu .. și este absorbit în dragostea Lui pentru toți oamenii”.⁵¹³ Sfântul Ioan Scărarul face o analiză amănunțită a ideii de unire în Biserica Răsăriteană, în sensul împărtășirii prin Hristos și jertfirii pentru cel de aproape nu în sensul contopirii cu divinul: Hristos este "Cel care ne-a chemat frații Săi în iubire când a spus 'Tatăl Meu și Tatăl vostru' și ne-a împărtășit moștenirea Sa". Iubirea este unificatoare când este împărtășită în același mod cum a făcut-o Domnul. "Eu Sunt Păstorul cel bun!" le spune apostolilor, pentru ca apoi să-i spună lui Petru "Mă iubești tu pe Mine?...Paște mieluseii mei!" făcându-l următor al Său prin grija încredințată pentru alții. Iar Petru nu se dezmințe, pentru că va merge în grija pentru cei iubiți până la jertfirea propriei vieți, după modelul Învățătorului.⁵¹⁴

Unirea mistică se realizează în stare de rugăciune, deoarece rugăciunea înseamnă relație nemijlocită și personală cu Dumnezeu; de aceea, ea are ca roade cunoașterea și iubirea. Practicate progresiv, acestea duc la anumite stări de ieșire din rugăciune, sau de împlinire a rugăciunii duhovnicești, tainice, în care conținutul verbal nu mai are nici o însemnătate. Ea poate duce la trăirea unor stări de extaz, de ieșire din sine și încredințare totală în mâinile lui Dumnezeu în mod liber și

⁵¹² Arthur Vööbus, *op. cit.*, I, p. 78.

⁵¹³ La Margaret Smith, *The Way of the Mystics...*, p. 92.

⁵¹⁴ Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, p. 131.

conștient, dar care devine folositorul acestei libertăți. Cu toate acestea, stările de extaz sunt, după Sf. Simeon Noul Teolog, doar semne ale începutului vieții mistice. Ele sunt caracteristice novicilor, care le percep asemenea luminii unui opaiț pe care-l vede un prizonier în bezna închisorii. Eliberarea duce la vederea deplină a luminii, în limbaj duhovnicesc la trăirea unei experiențe statornice a realității dumnezeiești.⁵¹⁵

Din perspectiva sufită ideea acestei uniri este preluată de Dhu-l Nun și Ibrahim ibn Adham, în sensul că cel ce iubește este dator să meargă pe urmele celui iubit, în cazul lor Profetul. Pentru a reda unirea sufletului cu Dumnezeu, Sf. Ioan Scărarul folosește aceeași imagine a unirii focului cu fierul. Deși fierul și focul fac un corp comun care arde, încât nu mai există limita între cele două elemente, totuși ele nu se confundă: fierul nu va deveni niciodată foc și nici invers. Persoana nu va deveni niciodată Dumnezeu prin sine însăși, ci va rămâne distinctă în unire,⁵¹⁶ deoarece accentul cade pe persoana care conține o singură fire umană, care nu se amestecă cu singura fire dumnezeiască. În unirea unei persoane cu Dumnezeu pot fi atrase și alte persoane, prin rugăciune: “Când ochii îți sunt spălați cu lacrimi - spune Sf. Simeon Noul Teolog - și Îl vezi pe Cel pe Care nimeni nu L-a văzut, și din sufletul tău rănit de iubirea Lui tu faci o cântare amestecată cu lacrimi, adu-ți aminte și roagă-te pentru mine păcătosul, pentru că ai ajuns la unirea cu Dumnezeu și la încrederea în El, care nu va fi înșelată.”⁵¹⁷ Dialogul unificator se poartă nu între firi, ci între Persoane, ca purtătoare a firilor dumnezeiască și omenească. Mutilarea provocată de neprezența lui Dumnezeu sau alegerea răului nu este suferită de firea umană, ci de persoana individuală, proces

⁵¹⁵ La Vladimir Lossky, *op. cit.*, p. 238.

⁵¹⁶ Sf. Ioan Scărarul, *op. cit.*, p. 126

⁵¹⁷ *Chapitre Théologique, Gnostique et pratique*, 1, 101, edited by J. Darrouzès, SC 51, Cerf, Paris, 1957, după sister Sylvia Mary CSMV, *Symeon the New Theologian and the Way of Tears*, în M. Basil Pedington (ed.), *One Yet Two*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1976, p. 116.

perfect valabil și în sens invers, binele sau răul săvârșit de persoană neputând desființa chipul lui Dumnezeu în om și, implicit, tendința acestuia spre Creator.

Fără întrupare, contemplația lui Dumnezeu nu se poate realiza decât dacă excludem învățătura creației “ex nihilo”. Deci, în islam, dacă acceptăm contemplația și, respectiv unirea sufletului cu Dumnezeu, trebuie să negăm fie caracterul creat al sufletului fie calitatea transcendentă a lui Dumnezeu; în caz contrar, sufletul creat se amestecă cu ființa lui Dumnezeu cel necreat, având ca rezultat fie panteismul, în care totul devine și este Dumnezeu, fie negarea transcendenței absolute a lui Dumnezeu. Pentru învățătura creștină, sufletul este ființial în relație cu trupul, ceea ce îl face să nu aibă nimic în comun cu dumnezeiescul, decât dacă dumnezeiescul devine ceea ce este omul, rămânând ceea ce era.⁵¹⁸ Dacă aceasta s-a realizat în mod obiectiv o dată pentru veșnicie, efectul acestei lucrări de chenoză dumnezeiască și înălțare omenească se permanentizează în istorie prin lucrarea Duhului, împărtășitor al energiilor dumnezeiești. În mod liber, prin energii, Dumnezeu a creat lumea ca ființă inteligentă, capabilă să le perceapă; prin aceleași energii omul este chemat, oferindu-i-se toate premisele, la unirea liberă cu Dumnezeu. Astfel, motivul creației apare ca logic de vreme ce Dumnezeu a creat omul pentru a ajunge la părtășia firii dumnezeiești, la veșnicie și asemănare prin har, trăgând după sine întreaga creație, așa cum s-a întâmplat și în căderea primordială.

Potrivit unora, în mediul ortodox, mistica este concentrată în Rugăciunea lui Iisus, însă nu presupune unirea omului cu Dumnezeu, ci unirea minții cu inima, începută ca efort personal și dăruită de harul lui Dumnezeu când și cum vrea El. Esența

⁵¹⁸ În aceasta a constat eroarea arianismului: Fiul creat nu are nimic în comun cu Dumnezeu creatorul transcendent și, deci, întreaga omenire (creație) este lipsită de posibilitatea “dialogului” sau de posibilitatea “îndumnezeirii”. De aici superioritatea învățăturii Sf. Atanasie.

practicii rugăciunii inimii consistă în controlarea intelectului și paza inimii fizice, într-un mod meta-fizic, dar rezultatul ei nu este în mod necesar unirea cu Dumnezeu. Chiar și din punctul de vedere al unor sufiși, Dumnezeu este Unul și, în consecință, “eu nu pot fi Dumnezeu!”

EXPERIENȚA DE DINCOLO DE DIFERENȚE

Pentru teologia și înțelegerea creștină realitatea nu este o iluzie, ci există *de facto*, ca o creație a lui Dumnezeu. În calitate de creație, ea este importantă atât cât este legată de Creator, nu în măsura negării propriei existențe. În sufism, divinitatea nu acordă importanța cuvenită creaturii, ci asimilează sieși realitatea și rămâne singură. Dumnezeu musulman este un însingurat; El nu salvează nimic, nu mântuiește, pentru că nu promovează relația, ci o înhite pentru a i se conserva propria transcendență. În islam există o anumită confuzie între natură și supranatură, pentru că se vorbește mai degrabă de absorbție, în favoarea păstrării statutului juridic în relația Dumnezeu-om și pentru a păstra calitatea discriminatorie de unicitate.

Pentru învățătura creștină elaborată după multă experiență, Dumnezeu Treime se comunică în chip real prin energia comună a celor trei ipostasuri. Prin har, realitatea rămâne de sine, dar i se dă posibilitatea transcendenței prin transformare îndumnezeitoare prin energiile necreate, nedespărțite de ființa divină, dar distincte de ea, indispensabile creației nelăsată în haos, ci părintește condusă spre o rațiune firească. Deci Dumnezeu este prezent deopotrivă ca ființă și ipostasuri în realitatea creată prin aceste energii necreate, fără a se confunda panteistic cu ea. Acestea “sunt în toate și în afară de toate”, astfel încât, prin lumina lor necreată Dumnezeu este prezent real și veșnic în toate lucrurile, concepție mult superioară celei despre prezența cauzală, accidentală sau intervenționistă din alte religii.⁵¹⁹

⁵¹⁹ Preferăm, după Lossky, termenul *necreat*, celui de *supranatural* folosit de gândirea creștină scolastică; *op. cit.*, p. 116.

Viața mistică reprezintă un univers aparte la care are acces oricine dorește și se străduiește, dar ea presupune renunțare maximă, lipsa oricăror alte preocupări și dedicare definitivă. Adeseori, viața mistică fost asemănată potecii strâmte care duce spre culmea muntelui. Efortul este mare, atenția neclintită, deoarece pe măsură ce se avansează, înălțimea devine mai amețitoare, mai periculoasă iar poteca mai anevoioasă și alunecoasă. Însă toată nevoița își merită efortul la vederea nesfârșitului împărăției pe care numai piscul o poate oferi.

Adeseori, sufismul a constituit o punte de legătură între creștinism și islam. Islamul așa cum este recomandat și practicat de sufiști devine accesibil și capabil de dialog. În contextul ecumenismului mondial, un mare teoretician și practicant al sufismului remarcă: “În această epocă a ecumenismului facil, când se spun atât de multe lucruri de suprafață și atât de puțin efort este îndreptat spre adâncurile sălășluirii inimilor, tradiția isihastă din ortodoxie oferă un foarte prețios canal prin care cea mai centrală și mai tainică tradiție a Islamului poate fi înțeleasă mai bine. Iar această tradiție este mijlocul cel mai important de acces la ceea ce constituie inima tradiției creștinismului pentru musulmanii care vor să dobândească o înțelegere mai adâncă a spiritualității creștine.”⁵²⁰

GLOSAR DE TERMENI ARABI

‘abd (*‘abdiah*, *‘ubudiah*, *‘ibadah*): literar sclav, slujitor; în Coran desemnează natura, statutul sau destinul omului de slujitor al lui Dumnezeu în sensul că se bucură de puterea și drepturile pe care i le dă Dumnezeu, că destinul său este de a realiza propria *‘ubudiah* sau slujire, de a fi un slujitor perfect (*‘abd*). În persană și urdu *‘abdiyah* este mai comun decât *‘ubudiyah*.

⁵²⁰ Sayyed Hossain Nasr, *The Prayer of the Heart in Hesychasm and Sufism*, în vol. *Orthodox Christians and Muslims*, edited by N.M. Vapaoris, Holy Cross Orthodox Press, Brookline, 1986, p. 203.

‘*abid* (pl. ‘*ubbad*): supus, dăruit rugăciunii, slujirii și pomenirii numelui (*dhikr*).

‘*adab* (pl. *adab*): recomandări; *adab ‘l-Shari’ah*: recomandările sau prescripțiile din viața de zi cu zi date de *Shari’ah*. Se deosebește de *ahkam ‘l-Shari’ah* (poruncile *Shari’ah*) care sunt niște prescripții impuse.

‘*adam*: non-existență, neființă, nimicnicie; *ma’dum*: non-existență, nimic.

‘*adhan*: chemare la rugăciune, de obicei la moscheie.

‘*ahad* (dar și *wahid*): unul și *ahadiyah*: unitate. Când se referă la dumnezeire se scrie cu majusculă și se referă la unitatea absolută, pură, dincolo de orice distincție a dumnezeirii.

ahl ‘l-Haqq: literar “Poporul Adevărului”

arba’inat: perioade de 40 de zile de *dhikr*, rugăciune și exerciții spirituale petrecute în așezări sufi (*khanqahs*, *zawiyahs*) cel mai comun în cadrul ordinului Suhrawardi.

‘*arif*: gnostic, un sufist care a atins cunoașterea (*ma’rifah*)

awrad (sing. *wird*): program obișnuit de *dhikr* și citiri din Coran.

‘*ayn*: lucrul în sine; lucrurile concrete, reale, fără o descriere a ideilor; lucrul din preceptele lui Dumnezeu înainte de existența lumii. Mai are și sensul de ochi și fântână.

‘*ayniyah*: identitate, a fi una și aceeași; *ayniyah ‘l-wujud*: identitate de ființă/esență.

azal: eternitate, veșnicie; *azali*: etern, veșnic, fără început.

baqa’: a supraviețui, a exista, a sta, a rămâne; supraviețuire, continuare; experiența mistică a subzistenței sau viețuirii cu și în Dumnezeu după moartea (*fana’*) sinelui.

bay’ah: promisiunea discipolului de a urma un maestru (*shaykh*) la momentul inițierii.

da’wah: misiune, predicăție.

dhikr: a-și aminti, a pomeni, pomenire, aducere aminte; cuvinte folosite pentru a pomeni sau a-și aduce aminte; *dhikr bi l’-lisan*: *dhikr* al limbii; *dhikr bi ‘l-*

kalb: *dhikr* al inimii; *dhikr 'amali*: pomenirea lui Dumnezeu prin faptă, în supunere față de poruncile Lui; *dhikr ism dhat*: a spune "Allah"; *dhikr nafy wa ithbat*: a spune 'la illaha illa Allah.

din: literar supunere, capitulare; poruncile cărora se supune cineva, credințele și practicile pe care cineva le urmează.

fana': a muri, a dispărea; *fana 'an*: a muri cuiva, a înceta de a mai gândi sau face ceva, a uita, a fi incoștient de; experiența mistică de pierdere a sinelui în Dumnezeu.

fana' l-fana: dispariția oricărei idei că cineva s-a pierdut pe sine; experiența unității lipsită de orice distincție.

farq: diferență, separație; conștiința diferenței posterioară unirii, numită și "a doua diferență", diferită prin natură de "prima diferență" (*farq awal*) și privită ca fiind o experiență mai înaltă.

fatwa: opinie legală a unui juristconsult (*mufti*).

fydan: emanație, purcedere (*sudur*) a celor mulți din Cel Unul, fără a-i afecta unitatea.

fikr: contemplație, meditație.

hadith (pl. *ahadith*): mențiune a spuselor Profetului sau faptelor sale, aprobări sau dezaprobări.

hal: stare a minții sau voinței; o starea afectivă similară emoției; în sufism un sentiment trecător asemănător unei înflăcărări, speranței și fricii, în contrast cu stările spirituale mult mai stabile de răbdare, recunoștință, iubire și încredere care sunt denumite *maqam* (pl. *maqamat*)

halal: legal, justificat, permisibil, drept.

haqiqah: ființa ideală sau ideea unui lucru în mintea lui Dumnezeu.

al-Haqq: adevăr; un nume al lui Dumnezeu care înseamnă în coran Adevărul, Realul, Ființa; divinitatea ca deosebită de creație.

haram: ilegal, interzis, strict interzis.

hulul: interfuziune, încarnare.

husul: a cunoaște pe Dumnezeu prin semne și argumente în contrast cu cunoașterea Lui directă.

'ibadah: rugăciune, ascultare cu umilință și iubire absolută.

ijtihad: efortul juriștilor de a afla adevăratul înțeles al unei situații noi în lumina izvoarelor *Shari'ah*.

ilah: Dumnezeu; obiect de cinstire, iubire și supunere.

ilhad: erezie, deviație de la o anumită formă de credință considerată dreaptă.

'ilm: cunoaștere; cunoaștere a Islamului prin Coran și Sunna.

'ishq: dragoste pasională.

islam, -i-tariqah: experiența diferenței posterioară unirii, care este în acord cu credința comună a Islamului.

ittihad: unire, experiența unirii sau unicitatea.

ittisal: contact, întâlnire, unire.

jizyah: taxă percepută de la ne-musulmani pentru exceptarea lor de la serviciul militar obligatoriu.

kalam: cuvântare; frază articulată; teologie.

kashf: 1. a revela, a descoperi; 2. cunoaștere prin mijloace mistice, cum ar fi viziunile, audițiile, visele, inspirația, interiorizarea etc.; *makshuf*: obiectul descoperit în *kashf*.

khalifah: deputat, locțiitor, succesor.

khalq: creație, lume.

khankah: mănăstire, loc de reclusiune.

khirkah: mantia pe care învățătorul sufi o dă ucenicului fie în momentul inițierii, fie la împlinirea propriului *suluk*.

malakut Allah: autoritatea lui Dumnezeu; regatul lui ceresc.

maqam: stații mistice (vezi și *hal*)

maqam takmil: starea de perfecțiune a unui mistic.

ma'rifah: cunoaștere, cunoaștere specifică prin mijloace mistice, gnoză; *'arif*: gnostic.

marju': misticul care s-a întors în lume după ce a cunoscut unirea, pentru a reforma lumea și a conduce oamenii spre Dumnezeu.

mi'raj: ascensiune, ridicare spirituală.

muraqabah: meditație, contemplație.

murid: inițiat, discipol.

mushahahadah: viziune, obiectul viziunii.

mushirik: politeist; cel care asociază pe cineva cu dumnezeu în ființa Sa eternă, atribute, puteri și drepturi; a se vedea și *shirk*.

muttahid: cel care este unit cu dumnezeu în experiența mistică; a se vedea și *ittihad*.

nabi: profet.

nafs: suflet; sinele carnal.

nisbat: relație; relație a sufletului cu Dumnezeu.

nubuwah: profeție.

qadr: a determina, a predestina, a alege dinainte.

qalb: inimă, centrul spiritual de receptare a adevărului.

qiblah: *Ka'ba* spre care orice musulman se întoarce pentru rugăciune.

qurb: apropiere (de Dumnezeu), pietate.

al-Rabb: Domnul, Cel care dă, hrănește și îngrijește toate, Guvernatorul.

raqiqah: aparență; *raqiqah malakizah*: aparența îngerilor; *raqiqah shaytaniyah*: aparența satanică.

raqs: dans, învârtire în extaz.

rida: a fi încântat, bucuros de poruncile divine și a fi resemnat față de dispozițiile Lui.

ruju: întoarcerea misticului în lume după unirea cu Dumnezeu.

ruyah: viziune, vedere.

sahw: sobrietate; *sahi*: sobru, sufistul care a depășit starea proprie de intoxicație (*sukr*)

sajdan: prostrație, postură în timpul *salat*.

salat: a invoca binecuvântarea lui Dumnezeu; a prescrie o formă de rugăciune în Islam.

salat tahajjud: *salat* în partea a doua a nopții, foarte mult recomandată, deși neobligatorie.

salik: călătorul pe calea mistică; călătoria lui se numește *suluk*.

sama: auz; sesiune de muzică în care sufiștii se aprind de dragoste pentru a provoca extazul.

sayr: mergere; în sufism călătoria pe care o face mintea, contemplația.

shahadah: mărturisire; proclamația formulei de credință.

Shar' și *Shari'ah*: calea credinței și practicii pe care a prescris-o Dumnezeu (*shara'a*); se folosește de obicei din (religie) pentru aspectele de doctrină și *shari'ah* pentru regulile care guvernează viața practică.

shath: rostiri extatice ale sufistului.

shirk: a asocia ceva cu Dumnezeu în esența Lui (*dhat*), atribute, puteri și dreptului în credință, acțiune, atitudine sau simțire, erezie; cel ce o săvârșește este *mushrik*.

shuhud: viziune; *mashhud*: obiectul viziunii; *mashahadah*: a percepe în viziune, obiect perceput (pl. *mushahadat*).

silsilah (pl. *salasil*): lanț; un ordin sufist care este un lanț ce unește generații de discipoli de fondatorul lui.

siryān: pătrundere, imanență.

sukr: intoxicație cauzată de o experiență spirituală puternică; un înalt grad de uitare de sine (*qhaybah*).

suluk: călătoria pe calea sufistă.

sunnah: literal mod de viață, în Islam modul în care a trăit Profetul, în mod deosebit căile și practicile după care trebuie să trăiască musulmanii; referințele despre viața lui; un alt termen pentru *hadith*, acte săvârșite de Profet și recomandate de acesta fără a le face însă obligatorii.

tajalli (pl. *tajalliyat*): revelație de sine, manifestare de sine

takbir: a slăvi pe Dumnezeu; a spune ‘*Allah Akbar*’ (Alah este mare).

tariqah: cale, metodă; cale spre Dumnezeu; calea sufi spre Dumnezeu; *tariq walayah*, calea sfântului.

tariq nubuwah: calea profetică spre Dumnezeu.

tasawwuf: sufism.

tawakkul: încrederea în Dumnezeu; pentru unii sufiști mai are și înțelesul de abandonare.

tawhid: a crede și a mărturisi că Dumnezeu este Unul; a împlini solicitările unei asemenea credințe; în sufism înseamnă și experiența unității în Dumnezeu și credința ori învățătura că Ființa este Unul.

tawhis wujudi: a crede că întreaga existență este Unul; este un alt termen pentru *wahdat ‘l-wujud*.

‘ubudiyah: servitute, slujire, supunere cu umilință și dragoste.

‘ulama (sg. *‘alim*): învățat în ale religiei, teolog.

‘ulama’-i-zahir: doctorii Shari’ah, juriștii (*fuqaha’*).

umm al-kitab: Cartea Supremă, identificată de sufiști cu a doua prezență a Ființei, Unicitate (*wahdah*).

uns: intimitate, tovarășie.

wahdat ‘l-shuhud: viziunea că toată existența este Unul; unitate ființei în viziune.

wahdat ‘l-wujud: credința sau învățătura că întreaga existență este unul; monismul wujud; panteism.

wahid: unul; *wahidiyah*: unitate.

wahy: revelație, în mod deosebit revelația profetică.

walayah. Apropiere de Dumnezeu implicând ajutorul și protecția Lui; sfîntenie.

walayah-i-awliya: strânsa relație cu Dumnezeu ce rezultă din urmarea căii sufiste.

wali: cel care este aproape de Dumnezeu, prieten, cel care se bucură de ajutorul și protecția lui Dumnezeu; sfânt sufist.

wara ‘l-wara: dincolo de dincolo, absolut transcendent.

wujud: existență, ființă.

wujudi: cei care cred în *wahdat 'l-wujud*.

yaqin: convingere; *'ilm 'l-yakin*: convingere născută din cunoaștere; *'ayn 'l-yaqin*: convingere născută din vedere; *haqq 'l-yaqin*: convingere absolută la cel mai înslt grad imaginabil.

zahid: ascet.

zakat: milostenia obligatorie.

zandaqah: necredință, idee rea despre lucrurile credinței cultivate conștient.

zanni: incert;

zuhd: ascetism, austeritate.

zuhur: manifestare, act extern.

BIBLIOGRAFIE

DICTIONARE ȘI ENCICLOPEDI

'Abd al-Razzaq, *Dictionary of the Technical Terms of the Sufis*, published by A. Sprenger, Calcutta, 1845.

Bahnasi, 'Alif al-, *Mu'jan al-'imarah wa-al-fann, 'Arabi-Inklizi, Inklizi-'Arabi, ma'a musrad Inklizi-Faransi*, Maktabat Lubnan, Beirut, 1995.

The Catholic Encyclopedia, vol. I-XVI, The Encyclopedia Press, Inc., London, 1913.

The Concise Encyclopedia of Living Faiths, ed R.C. Zaehner, London, 1977.

Denizeau, Claude, *Dictionaire des parlars arabes de Syrie, Liban et Palestine*, Maisonneuve, Paris, 1960.

The Oxford Dictionary of Byzantium, 3 volume, edited by Alexander P. Kazhdan, Oxford University Press, New York-Oxford, 1991.

A Dictionary of Christian Spirituality, London, 1983.

A Dictionary of Early Christianity, edited by K. Parry, Oxford, 1996.

Diem, Werner, *A Dictionary of the Arabic Material of S.D. Goiten's A Mediterranean Society*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1994.

The Encyclopaedia of Islam, Edited by Th. Houtsma and all. 4 vol. plus supliment, Leinden, 1913-1938.

Encyclopedia of Islam, (new edition), 8 vol., Luzac and Co. and E.J. Brill, London and Leiden, începând din 1961.

Encyclopedia of the Modern Islamic World, New York, 1995.

Encyclopédie des mystique orientales, Paris, 1975.

Encyclopédie de la mystique juive, Paris, 1977.

Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edited by J. Hastings, T and T Clark, 1926.

Encyclopedia Universalis, Paris, 1971, p. 521a-526b.

A Glossary of Sufi Technical Terms, compiled by 'Abd al-Razzacal Qashani, translated from Arabic by David Pendlebury, The Octagon Press, 1991.

Hughes, Thomas Patrick, *A Dictionary of Islam: being an encyclopaedia of the doctrines rites, ceremonies and customs, together with the technical and theological terms of the Muhammadan religion*, W.H. Allen, London, 1935.

Khudrawi, Dib, *Qamus al-alfaz al-Islamiyah 'Arabi-Inklizi; A Dictionary of Islamic terms Arabic-English*, al-Yamamahliil-Tiba'ah, Dimashq, 1995.

Richardson, Alan and Bowden John, *A New Dictionary of Christian Theology*, SCM Press Ltd., London, 1983.

Sacramental mundi, An Encyclopedia of Theology, Burns and Oates, London, 1969, vol. I-VI.

The Shorter Encyclopaedia of Islam, Edited by H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, Leiden, 1961-

Viller, Marcel, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, Beauchesne, Paris, 1937-1995.

Weller, P., (ed.), *Religions in the UK: A Directory*, University of Derby, 1993.

DESPRE MISTICĂ ÎN GENERAL

Almond, Philip C., *Mystical experience and religious doctrine: an investigation of the study of mysticism in world religions*, Berlin, New York, Mouton, 1982.

Arseniev, Nicholas, *Mysticism and the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, NY, 1979; în românește, *Mistica și Biserica Ortodoxă*, traducere de Remus Rus, Iris, București, 1994.

Bancroft, Anne, *Weaves of Wisdom: Women Mystics of the Twentieth Century*, Arkana, London, 1984.

Brooks, E.W., *Lives of Eastern Saints*, 510-521; *Patrologia Orientalis* 19, 164-179.

Brown, P., *The Cult of Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981.

Blofeld, J., *Beyond the Gods, Buddhist and Taoist Mysticism*, London, 1974.

Burrows, Ruth, *Guidelines for Mystical Prayer*, 1976.

Campbell, J., (ed.), *The mystic Vision*, Princeton, New York, 1968.

Capitan, W.H. and Merrill, D.D.,(eds), *Art, Mind and Religion*, Pittsburg, 1967.

Chapman, John, *Spiritual Letters*, 1935.

*** *The Cloud of Unknowing*, translated into Modern English with an Introduction by Clifton Wolters, Penguin Books, 1978.

Cuttat, J.A., *Experience chrétienne et spiritualité orientale*, Bruges, 1967.

Florian, Mircea, *Misticism și credință*, Minerva, București, 1993.

Freemantle, Anne (ed.), *The Protestant Mystics*, 1964.

Gardet, L., *Expériences mystique en terres non chrétiennes*, Paris, 1953.

Idem, *La mystique*, coll. Qoe Sais-je? 694, Paris, 1970.

Garrigou-Lagrange, R., *Perfection Chrétienne et contemplation*, 2 vol., Saint Maximin, 1923.

Garvey, John (ed.), *Modern Spirituality. An Anthology*, Darton, Longman and Todd, London, 1986.

Graef, H., *Der siebenfarbige Bogen*, Frankfurt, 1959; trad. franc. *L'héritage des grands mystiques*, Paris, 1968.

Idem, *The Story of Mysticism*, New York, 1965.

Johnston, William, *The Still Point*, New York, 1970.

Katz, Steven T. (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Sheldon Press, London, 1978, 263 p.

Idem, *Mysticism and Language*, Oxford, Oxford University Press, 1992.

Kirk, K.E., *The Vision of God*, London, 1931.

Knox, Buick R., (ed.), *Reformation, Conformity and Dissent*, 1977.

Kuehn, Clement A., *Channels of imperishable fire: the beginnings of Christian mystical poetry and Dioscorus of Aphrodito*, New York, P. Lang, 1995, 291 p.

Laski, Marghanita., *Ecstasy*, London, 1961.

Lot-Borodine, Myrrha, *La deification de l'homme*, Paris, 1970.

Lossky, Vladimir, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 1957; traducere românească, *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, de Pr. Vasile Răducă, Anastasia, 1993.

Idem, *The Vision of God*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood - New York, 1983; în românește, *Vederea lui Dumnezeu*, traducere de Prof. Dr. Remus Rus, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1995.

Maréchal, J., *Etudes sur la psychologie des mystique*, t. 1, Bruges, 1924, t.2 Bruxelles-Paris, 1937; traducere engleză, *Studies in the Psychology of the Mystics*, London, 1927.

Maslow, A.H., *Religions, Values and Peak Experiences*, Columbus, Ohio, 1964.

McGinn, Bernard, *The presence of God: a History of Western Christian Mysticism*. Vol I: *The Foundation of Mysticism*, New York, Crossroad, 1991 and London, SCM, 1992.

Idem, *ibidem*, Vol. II: *The Growth of Mysticism*, London, SCM, 1995.

McPartlan, Paul, *The Eucharist Makes the Church*, Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue, T & T Clark, Edinburgh, 1993.

Mladin, Prof. Dr. Nicolae, *Prelegeri de mistică ortodoxă*, Veritas, Târgu Mureș, 1996.

Idem, "*Hristos - viața noastră, sau Așceza și mistica paulină*", *Deisis*, Sibiu, 1996.

Otto, R., *West-Oestliche Mystik*, Gotha, 1926; traducere engleză, New York, 1957; traducere românească, *Mistica orientului și mistica occidentului*, de Mihail Grădinaru și Friederich Michael, Septentrion, București, 1993.

Panikar, R., *The Unknown Christ of Hinduism*, London, 1964.

Peers, Allison E., *Spanish Mysticism: A Preliminary Survey*, Methuen and Co Ltd, London, 1924, 277 p.

Idem, *Studies of the Spanish Mystics*, vol. I, The Sheldon Press, London, 1927, 471 p.

Idem, (ed. and transl.), *The Complete Works of St. Teresa of Jesus*, London, 1946.

Idem, (ed. and transl.), *The Complete works of St. John of the Cross*, London, 1934-1935.

Plé, A., *Mystery and Mysticism*, 1956.

Rist, J.M., Plotinus: *The Road to Reality*, Cambridge, 1967.

Rudolph, Kurt, *Gnosis*, translation edited by Robert McLachlan Wilson, T and T, Clark Limited, Edinburgh, 1983, 411 p.

Ruysbroeck, *The Adornment of the Spiritual Marriage*, London, 1916.

Saux, H. Le, *Sagesse hindue, mystique chrétienne*, Paris, 1965.

Scharfstein, Ben-Ami, *Mystical Experience*, Oxford and Baltimore, 1973.

Serafim, Mitropolitul, *Isihasmul: tradiție și cultură românească*, Anastasia, București, 1994.

Smart, Ninian, *Reasons and Faiths*, London, 1958.

Idem, *The Philosophy of Religion*, New York, 1970.

Smith, Margaret, *An Introduction to Mysticism*, Oxford univ Press, 1977.

****Spovedania unui pelerin rus către duhovnicul său*, traducere de Preot Nicolae Bordașiu, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1992.

Staal, F., *Exploring Mysticism*, London, 1975

Stace, W.T., *The Teaching of the Mystics*, New York, 1960.

Idem, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia, 1960; London, 1961.

Stăniloae, Pr. Prof. Acad. Dr. Dumitru, *Ascetica și mistica ortodoxă*, 2 vol., Deisis, Alba Iulia, 1993.

Idem, (traducere și note), *Filocalia*, 12 volume, Tipografia Arhidiecezană, Sibiu și Harisma, București, 1946-1993.

Stoeberg, Michael, *Theo-monistic Mysticism: a Hindu-Christian comparison*, New York, St. Martin's Press, 1994.

Stolz, Anselm, *Théologie de la Mystique*, Chevettogne, 1939.

Suzuki, D.T., *Mysticism. Christian and Buddhist*, New York, 1959.

Szarmach, Paul E., *An Introduction to the Medieval Mystics of Europe: fourteen original essays*, State University of New York Press, New York, 1984, 376 p.

Tresmontant, Cl., *La mystique chrétienne et l'expérience de l'homme*, Paris, 1977.

Trethoven, I., *Mysticism and Theology*, Londres, 1975.

Turner, Denys, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, 1995, 278 p.

Underhill, Evelyn, *The Life of the Spirit and the Life of Today*, London, 1921, 237p.

Idem, *An Anthology of the Love of God*, London, 1953, 220p.

Idem, *The Golden Sequence, A Fourfold Study on the Spiritual Life*, London, 1932, 193p.

Idem, *Abba: Meditations based on the Lord's Prayer*, London-NY-Toronto, 1940, 87p.

Idem, *The Essentials of Mysticism and other Essays*, London-Toronto, 1920, 244 p.

Idem, *Mixed Pasture*, London, 1933, 233p.

Idem, *The Mystery of Sacrifice*, London-NY-Toronto, 1938, 76p.

Idem, *Concerning the Inner Life*, London, 1927, 93p.

Idem, *The Mystic Way, A Psychological Study in Christian Origins*, London-Toronto, 1913, 395p.

Idem, *The Mystics of the Church*, London, f.a., 259p.

Idem, *Mysticism*, London, 1912, 600p; în românește, *Mistica*, traducere de Laura Pavel, Apostrof, Cluj, 1995.

Idem, *The School of Charity*, London-NY-Toronto, 1934, 111p.

Idem, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's spiritual Consciousness*, London, 1967.

Urbach, E., *The Sages*, Jerusalem, 1975.

Vööbus, Arthur, *History of Asceticism in the Syrian Orient*, 3 volume, Louvain, Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1958-1960.

Zaehner, R.C., *Mysticism: Sacred and Profane*, Oxford, 1957.

Idem, *Hindu and Muslim Mysticism*, Oneworld, Oxford, 1960; ed. a II-a 1994.

Idem, *Concordat Discord*, Oxford, 1970.

Idem, *Drugs, Mysticism and Make-Believe*, London, 1972.

Idem, *Our Savage God*, London, 1974.

Zahn, J., *Einführung in die Christliche Mystik*, Panenborg, 1908.

Wensinck, d'A. J., *The Mystic Treatises of Isaac of Nineveh*, Amsterdam, 1923.

Idem, *Barhebraeus: The book of the Dove*, Leyde, 1919.

Whitemann, J.H.M., *The Mystical Life. An outline of its nature and teachnigs*, London, 1961.

LUCRARI DESPRE MAHOMED

Almond, Philip C., *Heretic and Hero: Muhammad and the Victorians*, Otto Harrarsovitz, Wiesbaden, 1989.

Amin, Mohammad, *Wisdom of Prophet Muhammad*, The Lion Press, Lahore, 1945.

Andrae, Tor, *Mahomed, the man and his faith*, translated by Teophil Menzel, Allen and Unwin, London, 1936.

Archer, J.C., *Mystical Elements in Mohammed*, New Haven, Yale University Press, 1926.

Armstrong, K., *Muhammad: A Western attempt to understand Islam*, London, 1991.

'Azzam, `Abd-al-Rahman, *The Eternal Message of Muhammad*, translated from the arabic by Caesar E. Farah, A Mentor Book, New York, 1965.

Badawi, Jamal A., *Muhammad in the Bible*, Buraidah, Islamic Guidance Center, Al Qasseen Zone, 1974.

- Blachère, R., *Le Problème de Mahomet*, Paris, 1952.
- Brown, David, *The Way of the Prophet*, Cox and Wyman Ltd, London, 1962.
- Bruce, R., *Muhammad*, Holt, Rinehart and Winston Ltd., Eastbourne, 1984.
- Dashti, `Ali, *Twenty Three Years: A Study of the Prophetic Career of Muhammad*, Translated from Persian by F.R.C. Bagley, London, George Allen and Urwin, Boston-Sydney, 1985.
- Gaufreoi-Demombynes, M., *Mahomet*, Paris, 1957.
- Hakim, Kalifa `Abdul, *The Prophet and His Message*, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1972.
- Hamidullah, Muhammad, *Le Prophète de l'Islam*, 2 volume, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1959.
- Kellerhals, Emanuel, ...*Und Muhammad ist sein Prophet*, Die Glaubenswelt der Moslems, Evang Missionsverlag GMBH, Stuttgart, Basileia Verlag, Basel, 1961.
- Khoury, Adel Theodor, *Wer was Muhammad?*, Herder Taschenbuch Verlag, Basel-Wiennen, 1990.
- Koelle, S.W., *Mohammed and Mohammedanism, Critically considered*, Rivingstons, London, 1889.
- Kragg, Kenneth, *Muhammad and the Christian. A Question of Response*, Darton, Longman and Todd, London, 1984.
- Lin, Chiai-Lien, *The Arabian Prophet: A Life of Muhammad from Chinese and Arabic Sources*, Translated by Isaac Mason, Shanghai, Commercial Press, 1921.
- Moulvi, Seyed Suleiman Nadvi, *Mercy of the Worlds: Life sketch of Prophet Muhammad Sal'am*, Translated by A.J. Siddiqi, 3 volume, Molvi, M.I. Nana, Johannesburg, 1977.
- Nadwi, Abdul Hassan Ali, *Muhammad the last Prophet: a model for all time*, Leichester, UK Islamic Academy, 1993.

Newby, Gordon Darnell, *The Making of the Last Prophet: A reconstruction of the Earliest Bibliography of Muhammad*, University of South Carolina Press, South Carolina, 1989.

Rubin, U., *The eye of the beholder: the life of Muhammad as viewed by the Early Muslims: a textual analysis*, Princeton, Darwin, 1995.

Peters, F.E., *The Hajj: the Muslim pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Phipps, William E., *Muhammad and Jesus, A Comparison of the Prophets and Their Teachings*, Paragon House, New York, 1995.

Rahman, Afzalur, *Muhammad as a Military Leader*, Noor Publishing House, Delhi, 1992.

Rodison, Maxime, *Mohammed*, translated from the French by Anne Carter, Penguin Books, 1971.

Salahi, M.A., *Muhammad: man and prophet: a complete study of the life of the Prophet of Islam*, Shaftesbury, Element, 1995.

Watt, Montgomery W., *Muhammad at Mecca*, The Clarendon Press, Oxford, 1972[1953].

Idem, *Muhammad, Profet and Statesman*, Oxford University Press, Oxford, 1961.

DSESPRE SUFISM

'Abbas, Ibn of Ronda, *Letters on the Sufi Path*, translation and introduction by John Renard, S.J., preface by Annemarie Schimmel, Paulist Press, NY-Mahwah-Toronto, 1986.

Abdel, Kader A., *The Life, Personality and Writings of al Junayd*, London, 1962.

Abu l-Qasem, *Al-Ghazali on Islamic Guidance*, Bangi, Selangor, 1979.

'Abu al-Qaşim 'Abd al Karim al Qushayri, *Risalah*, translated and published by Richard Hartmann, 1914.

Abun-Nasr, J., *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World*, London, 1965.

Addas, C., *Ibn 'Arabi ou la quête du sucre rouge*, Paris, 1989.

Aflaki, Shams al-Din Ahmad, *The Hundred Tales of Wisdom: Life, teachings and miracles of Jalaludin Rumi, from Aflaki's "Munaqib" together with certain important stories from Rumi's works, traditionally known as "The Hundred Tales of Wisdom"*, London, The Octagon Press, 1978.

Affifi, A., *The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn al-'Arabi*, Cambridge University Press, Cambridge, 1939.

Anawati, G.C., Gardet, L., *Mystique musulmane: Aspects et tendances - Expériences et techniques*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1961.

Idem, *Etudes des philosophie musulmane*, Paris, Jean Vrin, 1974, 432 p.

Andrae, Tor, *In the Garden of Mythles*, State University of New York Press, Albany NY, 1987.

Idem, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, 1955.

Andre, P.J., *Contribution a l'étude des confreries religieuses musulmanes*, Algiers, 1956.

Ansari, 'Abdallah, *Manazil al-sa'irin*. Edité et traduit par S. de Laugier de Beaurecueil, *Les Etapes des itinérants vers Dieu*, Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Cairo, 1962.

Ansari, M., *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to reform Sufism*, London, 1986.

Idem, *Sufi Saints and State Power: the Pirs of Tind, 1843-1947*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, 1992.

Arasteh, Reza, A., *Growth of Selfhood: The Sufi Contribution*, Routledge and Kegan Paul, London, Boston and Henley, 1980.

Arberry, Arthur John, *An Introduction to the History of Sufism*, (The Abdullah Suhrawardy Lectures for 1942), London, 1942.

Idem, *Mystical Poems of Rumi*, First selection, Chicago, University of Chicago Press, 1968; Second Selection, Boulder, Westview Press, 1979.

Idem, *Sufism, an Account of the Mystics of Islam*, Allen and Unwin, London, 1950, 141 p.

Idem, *A Sufi Martyr: the Apologia of 'Ain al-Qadat al-Hamadhani*, London, 1969.

Idem (ed.), *Muslim Saints and Mystics*, London, 1964.

Idem, *Discourses of Rumi*, John Murray, London, 1961.

Archer, Nathaniel P., (ed.), *The Sufi Mystery*, The Octagon Press, London, 1980, 217 p.

Ardalan, Nader and Bakhtiar Laleh, *The Sense of Unity*, University of Chicago Press, 1979.

Arifi, of Herat, *"The Ball and the Polo-sticks": The Book of Ecstasy*, translated and edited by R.S. Greenshields, The Octagon Press, London, 1980.

Arnaldez, Roger, *Hallaj ou la religion de la Croix*, Librairie Plon, Paris, 1964.

'Attar, Farid al-Din, *The Conference of the Birds*, Penguin Books, Handmondsworth, 1984.

Austîn, R.W., *Sufis of Andalusia*, translated from the Arabic of Ibn al-'Arabi, Berkeley, University of California Press, 1971.

Azami, M., *Studies in Early Hadith Literature*, American Trust Publication, 1978.

Azzam, A.R., *The Eternal Message of Muhhamad*, New York, 1964.

Awliya, Nizam Ad-Din, *Morals of the Heart*, Translated and annotated by Bruce B. Lawrence, Paulist Press, New York-Mahwah, 1992.

Awn, Peter J., *Satan's Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*, Leiden, 1983.

Baldick, Julian, *Imaginary Muslims: the Uwaisi Sufis of Central Asia*, I.B. Tauris and Co., London-New York, 1993.

Idem, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*, I.B. Tauris and Co Ltd, London, 1989.

Balyini, Awhad al-Din, *Epitre sur l'Unicité Absolue*, translated by M. Chodkiewicz, Paris, Les Deux Oceans, 1982.

Barelwi, Ahmad Rida Khan, *Sufism in perspective*, translated by Mohammad Afzal Habib, Stockport, Raza Academy, 1994.

Bayat, Mojeh and Jamnia, Mohammad Ali, *Tales from the land of the Sufis*, Boston, Shambhala, 1994.

Bayrak al-Jerrahi al-Halveti, Sheikh Tosun, *The Most Beautiful Names*, Putney Vermont, Threshold Books, 1985.

Bennigsen, Alexandre, *Mystics and Commissars: Sufism in the Soviet Union*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1985.

Biegman, N.H., *Egypt: Moulids, Saints and Sufis*, London, 1990.

Bierge, J.K., *The Bektashi Order of Dervishes*, London, Luzac, 1937.

Bowering, G., *The Mystical Vision of Existence in Clasical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari (+283/896)*, de Gruyter, New York, 1980.

Brown, P., *The Cult of the Saints*, Chicago University Press, Chicago, 1981.

Brown, P. John, *The Dervishes or Oriental Spiritualism*, Oxford, Oxford University Press, 1927.

Buber, Martin, *I am Thou*, New York, 1970, London, 1971

Buckhardt, T., *An Introduction to Sufi Doctrine*, Lahore, 1959; translated by D.M. Matheson, London, Crucible, 1990.

Idem, *Mystical Astrology according to Ibn 'Arabi*, Gloucestershire, Beshara Publications, 1977.

Idem, *Letters of a Sufi Master*, Bedfont, Middlesex, Perennial Books, 1987.

Burke, O.M., *Among the Dervishes*, London, 1973.

Chelkowski, P., (ed.) *The Scholar and the Saint: Al-Biruni/Rumi*, New York, New York University Press, 1975.

Chittick, W., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics and Imagination*, Albany, NY, 1989.

Idem, *The Sufi Path of Love: the Spiritual Teachings of Rumi*, Albany, New York, 1983.

Idem, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*, State University of New York Press, Albany, 1992

Chodkiewicz, M., *Le Sceau des Saints: Profétie et Sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabi*, Paris, Gallimard, 1986.

Corbin, Henry, *Avicenna and the visionary recital*, London, Routledge and Kegan Paul, 1960.

Idem, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, translated by R. Mannheim, Princeton, Princeton University Press, 1977.

Idem, *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Vol III: *Les fidels Mamour, Shi'isme et sufisme*, Paris, 1972.

Idem, *The Man of Light in Iranian Sufism*, translated by N. Pearson, Boulder and London, 1978.

Idem, *Temple and Contemplation* translated by Ph. Sherrard, London, PKI, 1986.

Idem, *L'Homme et son ange-Initiation et chevalerie spirituelle*, Paris, Fayard, 1983.

Cragg, Kenneth, *The Wisdom of the Sufis*, Sheldon Press, London, 1976.

Currie, P. M., *The Shrine and Cult of Mu'in al-Din Chishti of Ajmer*, Oxford University Press, Delhi, 1989, 220 p.

Depont, O.M., and Coppolini, X., *Les Confréries religieuses musulmanes*, Algiers, A. Jourdan, 1897.

During, Jean, *Musique et extase: L'audition mystique dans la tradition soufie*, Spiritualités Vivantes, Paris, Albin Michel, 1988.

Durkee, A.N., *The Orisons of the Shadhiliyyah*, Alexandria, 1992.

al-Durqawi, *Mulay al-'Arabi, Rasa'il*, translated by Burckhardt T. as *Letters d'un maitre soufie*, Milan, 1978.

Ernst, Carl W., *Words of Ecstasy in Sufism*, State University of New York Press, Albany, 1985, 184 p.

Fani, Mohsim, *The Religion of the Sufis*, translated by David Shea and Anthony Troyer, The Octagon Press, London, 1979, 87 p.

Fakhry, M., *Ethical Theories in Islam*, Leiden, 1991.

Farhadi, Ravan A.G., *Abdullah Ansari of Herat: An Early Sufi Master (1006-1089 C.E.)*, Curzon Press, Surrey, 1996.

Faruqi, Azad I.H., *Sufism and Bhakti*, Abhinav Publications, New Delhi, 1984.

Field, C., *Mystics and Saints in Islam*, London, 1910.

Fry, D.B. (ed.), *Sufism and the Islamic Tradition: The Lamahat and Sata`at of Shah Waliullah*, translated by G.N. Jalbani, The Octagon Press, London, 1980.

al-Ghazzali, Abu Hamid(1058-1111), *Minhaj al-'abidin*, al-Hikmah, Damascus, 1994.

al-Ghazzali, Abu Hamid, *Mishkat al-anwar*, translated by Gairduer, W.H.T., Lahore, 1952.

Idem, *The Just Balance (Al-Qistas al-Mustaqin)*, A Translation with Introduction and Notes by D.P. Brewster, Sh. Muhammas Ashraf, Lahore, 1978.

Idem, *al-Munqidh min al dalal*, translated by McCarthay, R.J. as *Freedom and Fulfilment*, Boston, 1980.

Idem, *The Alchemy of Happiness*, translated by Claud Field, Octagon Press, London, 1980.

Gilsenan, Michael, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1973.

Graham, W.A., *Divine World and Prophetic World in Early Islam*, Mouton, Paris, 1977.

Grousset, R. et al., *L'Ame de Siran*, Paris, Albin Michel, 1990.

Haeri, Fadhlalla, *Beginning's End*, Kegan Paul International, 1987.

Hafiz, of Siraj, *Teachings of Hafiz*, translated by Gertrude Lowthian Bell, The Octagon Press, London, 1985.

Idem, *The Divan*, translated by Col. W. Clarke and Mirza Bisravi, London, 1974.

Al-Hallaj, *Kitab al-Tawatun*, Texte Arabe publié par Louis Massignon, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1913.

Hallaner, Jakob, *Die Vita des Ibrahim ibn Edhem in der Tedhkiret al-Ewlija des Ferid ed-Din Attar*, Leipzig, 1925.

Halm, H., *Die Islamische Gnosis*, Zurich, Artemis, 1982.

Hirtenstein, S., and Tiernan, M. (eds), *Muhyiddin Ibn Arabi A Comemorative Volume*, Element Books, Shaftesbury, 1993.

Al-Hujwiri, Ali ibn 'Uthmin, *The Kashf al-Mahjub, The Oldest Persian Treatise on Sufism*, translated by R.A. Nicholson, London, Luzac, 1936; retipärit Londra, 1959.

Hussaini, Seyed Shah Khusro, *Sayyid Muhammad al-Husayni-i Gisudiraz (721/1321-825/1422): On Sufism*, Idarah-i Adabiyat-i Delhi, Delhi, 1983.

Ibn al-'Arabi, Muhyi-d-Din (1165-1240), *al-Futuhat al-Makkiyah*, translated by W.C. Chittick, C. Chodkiewicz, D.

Gril and J. Morris as *Les Illuminations de la Mecque/The Meccan Illuminations*, Paris, Sindbad, 1988.

Idem, *Fusus al-Hikam*, translated by R.W.J. Austin as *Ibn al 'Arabi: The Bezels of Wisdom*, Ramsey-New Jersey-Toronto, Paulist Press, 1980.

Idem, *The Wisdom of the Prophets (Fusus al-Hikam)*, Translated from French to English by Angela Culme-Seymour, Beshara Publications, 1975; ediția germană de Hans Kofler, Akademische Druck, Graz, 1970.

Idem, *Sufis of Andalusia*, The *Ruh al-quds* and *al-Durrat al-fakhirah* of Ibn `Arabi, Translated with Introduction and Notes by R.W.J. Austin, Beshara Publications, 1988.

Idem, *Tarjumin al-ashwaq*, edited and translated by R.A. Nicholson, London, Oriental Theosophical Publishing House, 1978.

Idem, *Matli' khusus al-kalim fi ma'an; Fusus al hikam*, Manshurat Anwar al Huda, Iran, 1996.

Idem, *Misteries of Purity: Ibn al-'Arabi's Asrar al-taharah*, translated by Winkel E., Notre Dame, Cross Cultural Publications, 1995.

Ibn al-'Arif, Ahmad, *Mahstin al-majulis*, translated by W. Elliot and K. Abdulla, England, Avebury Publishing Company, 1980.

Ibn al-Husayn al-Sulami, *The Book of Sufi Chivalry (Futuwwah)*, translated by Sheikh Tosun Bayrak, New York, Inner Traditions, 1983.

Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Rahman ibn, *Talbis Iblis*, Dar al-Hadith, al-Qadirah, 1995.

Ibn Idris, Ahmad, *The letters of Ahmad Ibn Idris*, Hurst, London, 1993.

'Iraqi, Fakhr al-Din, *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes*, translation and introduction by William C. Chittick and Peter Lamborn Wilson, SPCK, London, 1982.

Izutsu, T., *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Berkeley and Los Angeles, 1984.

Jami, 'Abd al-Rahmin, *Lawa'ih: A Treatise on Sufism*, translated by E.H. Whinfield and M.M. Kazwini, London, Oriental Translation Fund, 1906; ed. a II-a, London, Theosophical Publishing House, 1978.

Johansen, Julian, *Sufism and Islamic Reform in Egypt*, The battle for Islamic Tradition, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Jurji, E.J. (ed. and transl.), *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton, 1938.

Kader, A.H. Abded, *The Life, Personality and Writings of al Junayd*, Gibb Memorial Series, no. 22, London, 1962.

al-Kalabadhi, *The Doctrine of the Sufi (Kitab al Ta'arruf li-madhhab ahl al tasawwuf)*, translated from Arabic by A.J. Arberry, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1966.

Karrar, Ali Salih, *The Sufi Brotherhood in the Sudan*, Hurst, London, 1992.

al-Kaysi, M., *Morals and Manners in Islam*. Islamic Foundation, 1984.

Keddie, Nikki Ragozin (ed), *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions since 1500*, University of California Press, Bekeley and Los Angeles, 1972.

Khan, Khan Sahib Khaja, *The Secret of Ana'l-Haqq*, Sh. Muhammad Asharaf, Lahore, ed a III-a, 1965.

Khushaim, Ali Fahmi, *Zarruq the Sufi: A Guide in the Way and a Leader to the Truth*, General Company for Publications, Tripoli, 1976.

Klappstein, Paul, *Vier turkestanische Heilige*, ein Beitrag zum Verstdnis der islamischen Mystik, Berlin, 1919.

Lewisohn, Leonard, *Beyond Faith and Infidelity*, Curzon Press, Richmond, 1995.

Idem (ed.), *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi*, London, Khaniqahi Nimatullahi, 1994.

Lings, Martin, *What is Sufism?*, George Allen and Unwin Ltd., Unwin Paperback, London-Sydney-Wellington, 1975, 133 p.

Idem, *The Book of Certainty: The Sufi Doctrine of Faith. Vision and Gnosis*, Cambridge, 1992.

Mahmoud, Abd-el-Halim, *Al-Mohasibi, un mystique musulman religieux et moraliste*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1940.

Mamid, 'A.W., *Islam: The Natural Way*, Muslim Education and Literature Services, 1989.

Martin, B.G., *Muslim Brotherhoods in Nineteenth-Century Africa*, Cambridge, University Press, 1976, 266 p.

Mason H., *Al-Hallaj*, Richmond, Curzon, Surrey, 1995.

Idem, *The Death of al-Hallaj*, Notre Dame University Press, Indiana, 1979.

Massignon, L., *La Passion de Hussayn Ibn Mansur Hallaj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*, Gallimard, 1975, 4 vol.

Idem, *The Passion of Al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, translated and abridged by Mason H., Princeton New Jersey, 1994, XXXI+292 p.

Idem, (tr. et ed.), *Le Diwan d'al-Hallaj*, Journal Asiatique, Paris, 1931.

Idem, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1922. Versiunea engleză: *Essay on the Technical Language of Muslim Mysticism*, English translation by B. Clark, Notre Dame University Press, Indiana, 1995.

Idem and Kraus, Paul, *Akhbar al-Hallaj: Texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman Al-Hosayn b. Mansour al-Hallaj*, Editions Larose, Paris, 1936.

McCarthy, R.J., *Freedom and Fulfillment: An annotated Translation of al-Ghazzali's al Munqidh min al-Dalal and other Relevant Works of al-Ghazzali*, Twayne, Boston, 1980.

Merx, E.O.A., *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, J. Horning, Heidelberg, 1893.

Michon, J.L., *Le Soufi marocain Ahmad Ibn 'Agiba et son Mi'raj, glossaire de la mystique musulmane*, Paris, 1973.

Mir, Qutb al-Din Angha, *Destination: Eternity*, translated by N. Angha, San Rafael, CA, Multidisciplinary Publications, 1975.

Molé, Marijan, *Les Mystiques musulmanes*, Paris, 1965.

Monawwar, Mohammad Ebn E., *Les étapes mystiques du shaykh Abu Sa'id (Asrar al Tawhid fi Maqamat e al shaykh Abu Sa'id)*, traduction du persan et notes par Mohammad Achena, Desclée de Brower, Paris, 1974.

Moucarry, Chawkat Georges, *Pardon, Repentir, Conversion*, 1994.

Mujeeb, M., *The Indian Muslims*, Montreal and London, Allen and Unwin, 1969.

Muhammad 'Ata ur-Rahim, *Jesus, A Profet of Islam*, MWH London Publishers, London, 1983.

al-Muqaddisi, Izzdin, *Revelation of the Secrets of the Birds and Flowers*, translated by Irène Hoare and Darya Galy, The Octagon Press, London, 1980.

Nader, Shah Angha, *"Pir Oveysai", Molana Salaheddin. The Fragrance of Sufism*, Lanham, University Press of America, 1996.

Nasr, Sayyed Hossein, *Sufi Essays*, G. Allen and Urwin, London, 1972.

Idem (ed), *Islamic Spirituality: I: Foundations*, SCM Press LTD, NY, 1990.

Idem (ed.), *Islamic Spirituality: II: Manifestations*, SCM Press LTD, NY, 1991.

Nasufi, A., *Le Livre de l'homme parfait*, traduit par I. de Gassines, Paris, Fayard, 1984.

Nicholson, Reynold A., *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, University Press, 1923.

Idem, *The Mystics of Islam*, London, G. Bell and Sons Ltd, 1914, 178 p.; ed. a II-a, *Mystics of Islam*, Arkana, Penguin Books, London, 1989, 178 p.

Idem, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, University Press, 1921; ed. a II-a, 1967; ed a III-a, 1978.

Idem, *Rumi. Poet and Mystic*, London, 1950.

Al-Niffari, Muhammad ibn `Abdi `l-Jabbar, *The Mawaqif and Mukhatabat*, edited with translation, commentary, and indices by Arthur John Arberry, M.A., Cambridge University Press, Mensrs Luzac and Co., London, 1935.

Norris, H.T., *Sufi Mystics of the Niger Desert: Sidi Mahmud and The Hermits of Air*, Claredon Press, Oxford, 1990.

Nurbakhsh, Javad, *In the Paradise of the Sufis*, New York, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1979.

Idem, *In the Tavern of Ruin: Seven Essays on Sufism*, New York, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1978.

Idem, *Sufi Women*, Khaniqali-Nimatullahi Publications, 1983.

Idem, *Sufi Symbolism I (The Nurbakhsh Encyclopedia of Sufi Terminology)*, 5 volume, London, Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1984-1991.

Idem, *Sufism: Meaning, Knowledge and Unity*, Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1981.

Idem, *Jesus in the eyes of Sufis*, translated by Terry Graham, Leonard Levisohn and Hamid Mashkuri, Khaniqahi-Nimatullahi Publications, London, 1992 [1983].

Nwyia, P., *Exégèse coranique et langage mystique*, Dar el-Machreb, Beirut, 1970.

Idem, *Ibn `Abbad de Ronda (1332-1390)*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1956.

O'Fahey, Rex Sean, *Enigmatic Saint: Ahmad ibn Idris and the Idrisi Traditions*, Evanston, Illinois, 1990.

Orbeliani, S., Prince, Vivian K., *A Book of Wisdom and Lies*, The Octagon Press, London, 1982.

Palacios, Atin *L'Islam christianisé: Etude sur le soufisme d'Ibn 'Arabi de Murcie*, Paris, Guy Trédaniel, 1982.

Idem, *Saint John of the Cross and Islam*, translated by H.W. Yoder and E.H. Douglas, New York, Vantage Press, 1981.

Idem, *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid, 1934.

Idem, *Logia et agrapha Domini Jesu apud moslemicos scriptores*, Paris, 1915 și 1926.

Idem, *Influencias evangelicas en la literatura religiosa del Islam*, în lucrarea comună *Volume of Oriental Studies presented to E.G. Browe*, pp. 8-27, Cambridge, 1922.

Idem, *The Mystical Philosophy of Ibn Massara and his Followers*, translated by Elmer H. Douglas and Howard W. Yoder, Leiden, E.J. Brill, 1978.

Palmer, E.H., *Oriental Mysticism: A Treatise on Sufistic and Unitarian Tehosophy of the Persians*, 1867; ed a II-a London, 1969.

Pareja, F., *La Religiosidad musulmana*, Madrid, 1975.

Qushairy, Abd, *Principles of Sufism*, Mizan Press, Berkeley, 1990.

Qureshi, R.B., *Sufi Music of India and Pakistan: Sound, Context and Meaning in Qawwali*, Cambridge, University Press, 1986, XVI+265 p.

Rice, Cyprian, *The Persian Sufis*, London, Allen and Unwin, 1964.

Rizvi, Saiyd Athar Abbas, *A History of Sufism in India*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, I, 1978; II, 1983.

Rumi, Maulana Jalal al-Din, *The Masnawi*, translated and abridged by E.H. Whinfield, London, 1974.

Idem, *Mathanawi-i Ma'nawi*, edited and translated by R.A. Nicholson, 8 vol., London, 1925-1940.

Idem, *The Ruba'iyat*, Selected translations into English Verses by A.J. Arberry, London, Emery Walker Ltd, 1949.

Idem, *Odes mystiques*, traduit par Eva de Vitray-Meyerovitch et M. Mokri, Klincksieck, Paris, 1973.

Idem, *Le Livre du Dedans*, traduit par Eva de Vitray-Meyerovitch, Tindbad, Paris, 1975.

Rushbrook, Williams (ed.), *Sufi Studies: East and West*, New York, 1973.

Sadi, Sheky Muslim 'd-Din, *The Rose Garden*, translated by Edward B. Eastwick, The Octagon Press, London, 1979, 243 p.

Sanai, Hakim, *The Walled Garden of Truth*, translated and abridged by David Pendlebury, The Octagon Press Ltd, London, 1974.

Sanarria, Qasim, *The Theme of Asceticism in mystical Writings*, National Printing and Publication, 1968.

Sarraji, Abu Nasr as-, *Kitab al-luma fi't-tasawwuf*, edited by R.A. Nicholson, Leiden-London, 1914.

Schimmel Annemarie, *Mystical Dimension of Islam*, University of North Carolina Press, Chappel Hill, 1975.

Idem, *And Muhammad is His Messenger*, Capel Hill, New York, 1985.

Idem, *As Through a Veil, Mystical Poetry of Islam*, Columbia University Press, New York, 1982, 359 p.

Sells, M.A., *Early Islamic Mysticism: Sufi Qur'an, Mi'raj, poetic and theological writings*, New York and Mahwan, Paulist Press, 1996.

Shabistari, *The Secret Garden*, translated by Johnson Pasha, London, 1969.

Shah, Idries, *Neglected Aspects of Sufi Study: On the Nature of Sufi Knowledge*, The Octagon Press, London, 1977.

Idem, *The Sufis*, Jonathan Cape, London, 1964.

Idem (ed.), *The World of the Sufi*, The Octagon Press, London, 1979.

Idem, *Learning how to Learn: Psychology and Spirituality in the Sufi Way*, The Octagon Press, London, 1983.

Idem, *The Elephant in the dark*, The Octagon Press, London, 1974, 76 p.

Idem, *Sufi thought and Action*, The Octagon Press, London, 1990.

Idem, *Wisdom of the Idiots*, The Octagon Press, London, 1970.

Shah, Iqbal Ali, *Islamic Sufism*, London, Rider, 1933; ed. a II-a 1971.

Sharda, Sadhu Ram, *Sufi Thought*, Munshiram Monoharlal Publishers Ltd., New Delhi, 1974.

Shashaani, Avideh, *Remember me: a Sufi Prayer*, Washington, Forest Woods Media Production, 1996.

Idem, *Promised Paradise: Agha Jan - Sufism's Secret Divulged*, Lanham, University Press of America, 1993.

Shayegan, D., *Hinouisme et soufisme*, Paris, Edition de la Difference, 1979.

Shuon, F., *Sufism a Veil and Quintessence*, World Wisdom Books, Bloomington, 1981.

Siddiqi, Muzammil, *The Formation of Early Islamic Mysticism*, M.A. Thesis, Birmingham, 1969.

Siddiqi, Muhammad Suleman, *The Brahmani Sufis*, Idahah-i Adabiyat-i Delhi, New Delhi, 1989.

Smith, G.M. and Ernst, C. W. (eds.), *Manifestations of Sainthood in Islam*, Istanbul, Isis Press, 1993.

Smith, Margaret, *Rabi'a the Mystic and her fellow-Saints in Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928; republicată Felinfach, Llanerch, 1994.

Idem, *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*, Sheldon Press, London, 1931. Ed a II-a, *The way of the mystics: Studies in Early Christian mystics and the rise of the Sufi*, London, 1976.

Idem, *Al-Ghazali, the mystic: A Study of the Life and Personality of Abu Hamid Muhammad al Tusi al Ghazali, together with an Account of his mystical teaching and an Estimate of his Place in the History of Islamic Mysticism*, London, Luzac, 1944.

Idem, *An Early Mystic of Baghdad, A Study of the Life and Teachings of Harith b. Asad al-Muhasibi, A.D. 781-857*, Sheldon Press, London, ed. a II-a, 1977.

Idem, *Readings from the Mystics of Islam*, London, 1950.

Sobhan, J.A., *Sufism, Its Saint and Shrines*, Lucknow: Lucknow Publishing House, 1960.

Stoddart, William, *Sufism: the Mystical Doctrines and Methods of Islam*, Thorsons Publishing Group, 1976.

al-Suhrawardi, Abul-Najib, *Adab al-muridin*, translated by M. Milson as *A Sufi Rule for Novices*, London and Cambridge, Mass., 1975.

Takeshita, Masataka, *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Institute for the Study of Languages and Culture of Asia and Africa, Tokyo, 1987.

Thomas, David (ed. and transl.), *Anti-Christian Polemic in Early Islam, Abu 'Iza al-Warraq's "Against the Trinity"*, Cambridge University Press, Cambridge-New York-Melbourne, 1992.

Thomassen, Einar and Radtke Bernard (ed.), *The Letters of Ahmad ibn Idris*, edited, translated and annotated by Albrecht Hofheinz, Ali Salih Karrar, R.S. O'Fahey, Berard Radtke and Einar Thomassen, Hurst and Company, London, 1993.

Toulouch, F.A.D., *Ssufismus sive theosophia persanum pantheistica*, Berlin, 1821

Idem, *Bluthensammlung aus der Morgenlandischen Mystik*, Berlin, 1825.

Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.

Turki, A.M. (ed.), *Ghazali: La raison et le miracle*, Table ronde UNESCO, 9-10 decembre 1985, Editions Maisonneuve et Larose, Paris, 1987.

Valiuddin, Mir, *The Quranic Sufism*, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1959; ed. a II-a, 1978.

Idem, *Contemplative Disciplines in Sufism*, London, East-West Publications, 1980.

Vikor, Knut S., *Sufi and Scholar on the Desert Edge: Muhammad b. `Ali al-Sanusi and his Brotherhood*, Hurst and Comp., London, 1995.

Vitray-Meyerovitch, Eva de, *Anthologie du Soufisme*, Tindbad, Paris, 1978.

Idem, *Rumi et le Soufisme*, Paris, Edition de Seuil, Paris, 1977.

Idem, *Mystique et poésie en Islam: Djalal-uddin Rumi et l'ordre des dervishes tourneurs*, Paris, Desclée de Brouver, 1973.

Waley, Muhammad Isa, *Sufism: the alchemy of the heart. Eastern wisdom*, London, Aquarian/Thorsons, 1993.

Wali Allah, Shah, al-Dihlawi, *Sufism and the Islamic Tradition* translated by G.N. Jalbani, London, The Octagon Press, 1980.

Watt, W.M., *The Faith and Practice of al-Ghazali*, London, 1953.

Idem, *Muslim Intellectual: A Study of al-Ghazali*, Edimburgh, 1963.

Wentinck, Arent Jan, *The Muslim Creed, Its Genesis and Historical Development*, Cambridge, University Press, 1932.

Wilcox, L., *Sufism and Psychology*, Chicago, Abjad, 1995.

Williams, Rushbrook L.F. (ed.), *Sufi Studies: East and West*, The Octagon Press, 1973.

LUCRĂRI CU CARACTER GENERAL DESPRE ISLAM

Abdul, Rauf, *Islam: a search for meaning*, Costa Mesa, Mazda, 1996.

Abiad, M., *Culture et education arabo-islamique au Sam pendant les trois premiers siècles de l'Islam*, Damas, 1981.

Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam, Making Sense of Muslim History and Society*, Routledge, London and NY, 1988.

Idem, *Living Islam, From Samarkand to Stornoway*, Penguin Books, London, 1995.

Ahsan, M., *Islam: Its Faith and Practice*, Islamic Foundation, London, 1976.

Balta, P., *L'Islam*, Paris, Le Monde Editions, 1995.

Burke E., and Lapidus I., *Islam, Politics and Social Movements*, Berkeley and Los Angeles, 1988.

Caetani, L., *Studi di storia orientale*, 3 volume, Milano, 1911-1914.

Cooper, Anne, *Ishmael, my brother, A Christian Introduction to Islam*, Mark, Tunbridge Wells, 1993.

Cragg, Keneth, *Islam from within*, Anthology of a Religion, Wadsworth Publishing Company, Belmont, 1980.

Idem, *The Call of the Minaret*, New York, Oxford University press, 1965.

Idem, *The house of Islam*, Wadsworth, 1975.

Dozy, R., *Essay sur l'histoire de l'Islamisme*, Paris, 1879.

Duncan, Black Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, London, 1985[1903].

Eickelmann, J., and Piscatori, J., *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and the Religious Imagination*, London, 1990.

Esposito, J., (ed.), *Islam and Development*, Syracuse, 1980.

Etienne, B., *L'Islamisme radical*, Paris, 1987.

Fahd, T.(ed), *La Vie du Prophète Mahomet*, Colloque de Strasbourg, 1980, Paris, 1982, în special contributia profesorului Sidney Griffith, *The Prophet Muhammad, his Scripture and his Message According to the Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid*, pp. 99-146.

Farid, Arifa, *Muslem woman in world religions' perspective*, Karachi, Bureau of Composition, Compilation and Translation, University of Kirachi, 1994.

Geertz, C., *Islam Observed: Religious Development în Morocco and Indonesia*, New Haven, 1968.

Gellner, E., *Muslim Society*, Cambridge, 1973.

Gibb, H.A.R., *Mohammedanism. A Historical Survey*, Second Edition, Oxford University Press, Oxford, 1954.

Gilsenan, M.D., *Recognizing Islam*, London, 1982.

Goddard, Hugh, *Christians and Muslims; From Double Standards to Mutual Understanding*, Curzan Press, 1995.

Guillaume, Alfred, *Islam*, Penguin Books, London, 1990.

Halliday, Fred, *Islam and the Myth of Confrontation*, Religion and Politics in the Middle East, I.B. Tauris Publishers, London-NY, 1995.

Hourani, A., *The Emergence of the Modern Middle East*, London and Batingtone, 1981.

Humphreys, Stephen R., *Islamic History*, Revised Edition, I.B. Tauris and Co. Ltd, London and New York, 1995[1991].

Husseini, I.M., *The Muslim Brethren*, Beirut, 1956.

Jabour, Nabeel, *The Rumbling Volcano*, Islamic Fundamentalism in Egypt, Mandate Press, Pasadena, 1993.

John, Damascene, Saint, *Ecrits sur l'Islam*, Paris, 1992.

Kapstein, N., *Muhamad's Birthday Festival: Early History in the Central Muslim Lands and Development in the Muslim West until 10th/16th Century*, Leiden, 1993.

Kepel, Gilles, *The Prophet and pharaoh: Muslim Extremism in Egypt*, London, 1985.

Idem, *The revenge of God: the resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the modern world*, translated by A. Braley, University Park, Pensilvania State University Press, Polity Press, Cambridge, 1994.

Idem, *Allah in the West*. Islamic Movements in America and Europe, translated by Susan Milner, Polity Press, Cambridge, 1997.

Kishtainy, K., *Arab Political Humour*, London, 1985.

Kreemer, Alfred von, *Geschichte der herrshenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868.

Lings, M., *Muhammad: His Life based on the Earliest Sources*, London, 1983.

Machatschke, R., *Islam*, translated by Browden J., London, SCM Press, 1995.

Madsen, Poulsen F., *Islam*, Copenhagen, Munksgaard, 1996.

Maqsaad, Ruqaiyyah, *Islam*, London, Hodder and Stoughton, 1994.

Mohamed, Yasien, *Fitrah: the Islamic concept of human nature*, London, Ta-Ha, 1996.

Mitchell, R.P., *The Society of the Muslim Brothers*, London, 1969.

Musk, Bill A., *Touching the Soul of Islam*, Sharing the Gospel in Moslim Cultures, Mark, Crowborough, 1995.

Nasr, Seyed Hossein, *A young Moslem's Guide to the modern world*, Cambridge, Islamic Texts Society, 1993.

Peters, F.E., *The Hajj: the Muslim pilgrimage to Mecca and the Holy Places*, Princeton, Princeton University Press, 1994.

Peters, R., *The Jihad in classical and modern times*, Princeton, Viener, 1996.

Rahman, Abdur I. Do, *Shari'ah, The Islamic Law*, Ta Ha Publishers, London, 1984.

Idem, *Woman in Shari'ah*, Ta Ha Publishers Ltd, London, 1989.

Rahman, Fazlur, *Islam*, Second Edition, University of Chicago Press, Chicago and London, 1979[1966].

Rizvi, Muhammad, *The Roots of Islamic fundamentalism*, Stockport, Raza Academy, 1994.

Robsob, James (transl. and notes), *Mishkat Al-Masabih*, 4 volume, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore, 1973[1965].

Schimmel, Annemarie, *Terres d'Islam: aux sources de l'Orient musulman*, Paris, Maisonneuve and Larose, 1994.

Schuon, Frithjof, *Să înțelegeam Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, traducere de Anca Manolescu, Humanitas, 1994.

Idem, *Despre unitatea transcedentală a religiilor*, traducere de Anca Manolescu, Humanitas, 1994.

Sivan, E., *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven and London, 1985.

Stokes, M., *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*, Oxford, 1992.

Zakaria, Rafiq, *The Struggle within Islam*, The Conflict Religion and Politics, Penguin Books, London, 1988.

Waddy, C., *Women in Muslim History*, London and New York, 1980.

Watt, W.Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London and New York, 1988.

Idem, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Luzac and Co. Ltd., London, 1948.

LUCRĂRI CU CARACTER INTER-RELIGIOS

Abu-Sahlieh, Sami A. Aldeeb, *Mutiler au nom de Yahve ou d'Allah: légitimation religieuse de la circoncision masculine et féminine*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Etudes et de Recherces sur le Monde Arabe Contemporain, 1993.

Anderson, Norman, *Islam in the Modern World, A Christian Perspective*, Appolos, Glasgow, 1990.

Andrae, Tor, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris, 1955.

Arnaldez, R., *Jesus Fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris, 1980.

Autoun, R.T. and Hegland, M.E. (eds.), *Religious resurgence - contemporary cases in Islam, Christianity and Judaism*, Syracuse, 1987.

Bat, Yeor, *Juifs et Chrétiens sous l'Islam: les dhimmis face au défi intégriste*, Paris, Berg International, 1994.

Bell, R., *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London, 1968.

Brown, Stuard E., *Meeting in Faith, Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches*, WCC Publications, Geneva, 1989.

Idem, *The Nearest in Affection, Towards a Christian Understanding of Islam*, Risk Book Series, WCC Publications, Geneva, 1994.

Charles, H., *Le Christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le desert syro-mesopotamien*, Paris, 1936.

Charlesworth, James H. (ed.), *Jewish and Christians. Exploring the Past, Present, and Future*, Crossroad, New York, 1990.

Damascene, Jean Saint, *Ecrit sur l'Islam*, Presentation, Commentaires et Traduction par Raymond Le Coz, Sources Chrétiennes, 383, Les Editions du Cerf, Paris, 1992; versiunea engleză, *Writings*, translated by Frederic H. Chase Jr., *The Fathers of the Church*, vol 37, The Catholic University of America Press, Washington, 1970.

Ducellier, A., *Le Miroir de l'Islam, Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen Age (VIIe - XIe siècle)*, Paris, 1971.

Gervers, Michael and Bikhazi Ramzi (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic*

Lands: Eighth to Eighteenth Centuries, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1990.

Goddard, Hugh, *Christians and Muslims. From Double Standards to Mutual Understanding*, Curzon Press, Richmond, 1995.

Haddad, R., *La Trinité divine chez les théologiens arabes (750-1050)*, Beauchesne, Paris, 1985.

Hayek, M., *Le Christ de l'Islam*, Paris, 1959.

Hilton, Michael, *The Christian Effect on Jewish Life*, SCM Press, London, 1994.

Khoury, A. Th., *Les Théologiens byzantins et l'Islam*, vol. I: *Textes et auteurs*, Munster, 1969; vol. II: *Polemique byzantine contre l'Islam*, Munster, 1973.

Khoury, Paul, *Paul d'Antioche, Evêque melkite de Sidon*, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1964.

Kuschel, Karl Joseph, *Abraham: a symbol of hope for Jews, Christians and Muslims*, London, SCM Press, 1995.

Masson, D., *Le Coran et la revelation judeo-chrétienne*, 2 volumes, Paris, 1968.

Neusner, Jacob, *Jews and Christians. The Mith of a Common Tradition*, SCM Press, London, 1991.

Newman, N.A. (ed.), *The Early Christian - Muslim Dialogue. A Collection of Documents from First Three Islamic Centuries (632-900 A.D.)*, Interdisciplinary Biblical research Institute, Hatfield, Pennsylvania, 1993.

Parrinder, Geoffrey, *Mysticism in the World's Religions*, Sheldon Press, London, 1976.

Putman, H., *L'Eglise et l'Islam sous Timothee I (780-823)*, Beirut, 1975.

Rondot, P., *Les Chrétiens d'Orient*, Paris, 1957.

Sahas, Daniel J., *John of Damascus on Islam: The "Heresy of the Ishmaelites"*, Leiden, Brill, 1972.

Samir, Samir Khalib and J.S. Nielsen, *Christian-Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, Leiden, Brill, 1994.

Seale, Morris S., *Muslim Theology. A Study of Origins with reference to the Church Fathers*, London, 1964.

Shahid, Irfan, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington DC, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1984.

Stratos, Andreas N., *Byzantium in the Seventh Century*, Amsterdam, Adolf M.Hakkert Publication, 1972.

Sweetman, J.W., *Islam and Christian Theology. A Study of the interpretation of theological ideas of the two religions*, London, 2 vol., 1945-1947.

Tartar, G., *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al Ma'mun (813-834)*, Paris, 1985.

Theophanes, *The Chronicles of Theophanes: an English Translation of anni mundi 6095-6305 (AD602-813)*, with introduction and notes by Harry Turtledove, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

Tolan, J.V., *Medieval Christian perceptions of Islam: a book of essays*, New York, Garland, 1996.

Trimingham, J.S., *Christianity Among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London-New York, 1979.

Tritton, A.S., *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects; A Critical Study of the Covenant of Umar*, London, 1970.

Vasiliev, Alexander A., *Byzance et les Arabes*, 2 vol., Bruxelles, Institute de Philologie et d'Historie Orientales, 1935; republicată în 1959.

Volognes, J.P., *Vie et mort des chrétiens d'Orient des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994.

Wismer, Don, *The Islamic Jesus: an Annotated Bibliography of Sources in French and English*, New York, Garland Publications, 1977.

ARTICOLE ȘI STUDII

Abdel, Kader A., *The Rasa'il of Al-Junayd*, în "Islamic Quarterly", nr. 1/2, July, 1954, pp. 71-89; 3-4, January, 1960, pp. 83-98.

Abu Rabi, I., *Al-Azhar and Sufism in Modern Egypt: The Sufi Thought*, în "Islamic Quarterly", 32/4, 1988, pp. 207-235.

Ahrweiller, Hélène, *L'Asie Mineure et les Invasions Arabes (VIIe - IXe siècle)*, în "Etudes sur les Structures Administratives et Sociales de Byzance", 9(1962); London, Variorum Reprints, 1971.

Alston, W., *Inefability*, în "Philosophical Review", 65, 1956.

Amedroz, Froiederick, *Notes on some Sufi Lives*, în "Journal of the Royal Asiatic Society, 1912.

Aminrazavi, Mehdi, *Antinomian tradition in Islamic mysticism*, în "Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies", 14(1995), pp. 17-24.

Baldick, Julian, *The Legend of Rabi'a of Basra: Christian Antecedents, Muslim Conterparts*, în "Religion 20", 1990, 233-247.

Baldwin, C., *Mohasaba: the Sufi way of self-examination*, în "Sufi", 17(1993), pp. 32-36.

Bralove, J., *The mirror in Sufi poetry*, în "Sufi", 20(1993-1994), pp. 29-32.

Cervera, Castellano J., *Mistica bautismal*. Una pagina de S. Juan de la Cruz a la luz de la tradicion, în "Revista de Espiritualidad", t. 35, 1976, p. 465-482.

Chittick, W.C., *Mysticism versus Philosophy in Early Islamic History: The al-Tusi, al-Qunawi Correspondence*, în "Religious Studies", 17(1981). pp. 87-104.

Chodkiewicz, M., *La réception du soufisme par l'Occident: conjectures et certitudes*, în *The introduction of Arabic philosophy into Europe*, edited by C.E. Butterworth and B.A. Kessel, Leiden, Brill, 1994, pp. 136-149.

Demant, Mortensten, *Sufism*, în *Sultan, Shah and Great Mughal: the history and culture of the islamic world*, Copenhagen, National Museum, 1996, pp. 301-306.

Dick, Ignace, *Un Continuateur arabe de Saint Jean Damascene: Theodore Abuqurra, évêque melkite de Harran*, în "Proche Orient Chrétien", 12(1962), pp. 209-223 și 319-332; 13(1963) pp. 114-129.

Egan, H., *Christian Apophatic and Kataphatic Mysticism*, în "Theological Studies", t. 39, 1978, p. 399-426.

Elias, J.J., *Female and Feminine in Islamic Mysticism*, în "Muslim World", 78/3-4, July, 1988, pp. 209-224.

Ennis, P.H., *Ecstasy and Everyday Life*, în "Journal for Scientific Study of Religion", vol. 6, 1967, pp. 40-48.

Fahd, Toufic, *La connaissance de l'inconnaissable et l'obtention de l'impossible dans la pensée mantique et magique de l'Islam*, în "Bulletin d'Etudes Orientales", 44(1992-1993), pp. 33-34.

Fakhry, M., *Three Varieties of Mysticism in Islam*, în "International Journal for Philosophy of Religion", vol.2, 1971, pp. 193-207.

Fales, Evan, *Scientific Explanations of Mystical Experiences*, Part I: *The Case of St. Teresa*, în "Religious Studies", 32, nr. 2, June 1996, p. 143-163.

Idem, *Ibidem*, Part II: *The Chalange of Theism*, în rev. cit., vol 32, nr. 3, September, 1996, p. 297-315.

Al-Faruqi, L.I., *Music, Musicians and Muslim Law*, în "Asian Music", 17/1, 1985, pp. 3-36.

Fenton, P.B., *Solitary meditation in Jewish and Islamic mysticism in the light of a recent archeological discovery*, în "Medieval Encounters", 1(1995), pp. 271-296.

Gale, Richard, *Mysticism and Philosophy*, în "The Journal of Philosophy", 57, 1960.

Gardet, Louis, *Théologie de la mystique*, în "Revue thomiste", t.71, 1971, p. 571-588.

Gaspar, R., *La mystique musulmane. Recherches et tendances*, în IBLA ("Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes"), Tunis, nr. 99, 1962, p. 271-289.

al-Geyoushi, M.I., *Al-Tirmidhi's theory of Saints and Sainthood*, în "Islamic Quarterly", XV, nr. I, London, 1971.

Gilsen, M.D., *Some Factors in the Decline of the Sufi Orders in Modern Egypt*, în "Muslim World", 57, 1967, pp. 11-18.

Goldziher, J., *Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam*, în "Revue d'histoire des religions", tom XVIII, pp. 180-199.

Griffith, S.H., *The View of Islam from the monasteries of Palestine in the Early `Abbasid period: Theodore Abu Qurrah and the Summa Theologiae Arabica*, în "Islam and Christian-Moslem Relations", 7(1996), pp. 9-28.

Guillamont, M.A., *"Gnostica" de Evagrie de Pont*, în "Revue de l'histoire des religions" 142, 1952, pp. 156-205.

Hartmann, Richard, *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums*, în "Der Islam", nr. 6, 1915.

Henle, Paul, *Mysticism and Semantics*, în "Philosophy and Phenomenological Research", vol. III, 1949, pp. 416-422.

Hoffman Ladd, V.J., *Devotion to the Profet and his Family in Egyptian Sufism*, în "International Journal of Middle East Studies", 24, 1992, pp. 615-637.

Horsburgh, J.N., *The Claims of Religious Expérience*, în "The Australian Journal of Philosophy", vol. 35, 1957, pp. 186-200.

Husaini, A.S., *Uways al Qarani and the Uwaysi Sufis*, în "Moslem World", 57, nr. 2, April, 1967.

Jamaluddin, Seyed, *Epistemology in the Sufi Discourse*, în "Islam and the Modern Age", 26(1995), pp. 137-148.

Johnson, N.S., *Sufi symbolism of the pearl*, în "Sufi", 18(1993), pp. 21-26.

Khalidi, Tarif, *The role of Jesus in intra-Muslim polemics of the first two Islamic centuries*, în *Christian-Arabic apologetics during the Abbasid period (750-1258)*, edited by Samir Khalib Samir and J.S. Nielsen, Leiden, Brill, 1994, pp. 146-156.

Khoury, Paul, *Jean Damascène et l'Islam*, în "Proche-Orient Chrétien", 7(1957), pp. 44-63 și 8(1958), pp. 313-339.

Labourdette, M.M., *Mystique et apophase*, în "Revue thomiste", t. 70, 1970, p. 629-640.

Lings, M., *The Koranic origins of Sufism*, în "Sufi", 18(1993), pp. 5-9.

Lory, P., *La mystique des lettres en terre d'Islam*, în "Annales de Philosophie", 17(1996), pp. 101-109.

Markdisi, G., *Ibn Tamiya: A Sufi of the Qadiri Order*, în "American of Arabic Studies", I, Leiden, 1973, pp. 118-129.

Massignon, Louis, *Salman Pak et les premiers spiritualles de l'Islam iranien*, în "Société des études iraniennes", nr. 7, 1934.

Molé, Marijan, *Le Dans extatique en Islam*, în "Les Danses Sacrées", Paris, 1963.

Moltmann, J., *Théologie de l'expérience mystique*, în "Revue d'histoire et de philosophie religieuses", t. 59, 1979, p.1-18

Moorhead, John, *The Monophysite Response to the Arab Invasion*, în "Byzantion", 51/1981, pp. 579-591.

Mourad, Suleiman A., *A twelfth-century Muslim biography of Jesus*, în "Islam and Christian-Moslem Relations", 7(1996), pp. 39-45.

Muller, G., *Ueber den Begriff der Mystik*, în "Neue Zeitschrift für systematische Theologie", t. 13, 1971, p. 88-98.

Nasr, Seyyed Hossein, *The rise and development of Persian Sufism*, în "Sufi", 16(1992-1993), pp. 5-12.

Nicholson, Reynold, *A Historical Enquiry concerning the Origin and Developmment of Sufism*, în "Journal of the Royal Asiatic Society", 1906.

Idem, *An Early Arabic Version of the Mi'raj of Abu Yazid al Bistami*, în "Journal of the Pakistan Historical Society", January, 1972.

Nurbakhsh, Javad, *Love: the Path of Unity*, în "Sufi", 18(1993), pp. 5-7.

Organ, Troy, *The Language of Mysticism*, în "The Monist", vol. 48, 1963, pp. 417-443.

Owen, H.P., *Christian Mysticism*, în "Religious Studies", 7, 1971, pp. 31-42.

Pletcher, G.K., *Mysticism, Contradiction and Ineffability*, în "American Philosophical Quarterly", vol X, 1973, pp. 201-211.

Ritter, Hellmut, *Die Auspruche des Bayezid Bistamii*, în *Vestostliche Abhandlungen, Festschrift fur Rudolf Tschudi*, ed. Fritz Meier, Wiesbaden, 1954.

Sainte-Marie, Joseph de, *Sur la voies de la mystique. Orient et Occident*, în "Ephemerides carmeliticae", t. 23, 1972, p. 101-170.

Schaeder, H.H., *Hasan al-Basri*, în "Der Islam", 13/1923.

Schimmel, Annemarie, *The Origin and Early Development of Sufism*, în "Journal of the Pakistan Historical Society", 1958 (?).

Seale, Moris M., *The Ethics of Malamatiya Sufism and the Sermon on the Mount*, în "The Moslem World", vol. LVIII, 1968, pp. 12-23.

Shah-Khan, *The song of creation: Sufi themes on nature*, în "Sufi", 18(1993), pp. 27-30.

Siraj al-Din, Abu Kadr, *The Origins of Sufism*, în "Islamic Quarterly", 3, nr. 1, April, 1956.

Smart, Ninian, *Interpretation and Mystical Experience*, în "Religious Studies", vol. I, nr. 1, 1965.

Idem, *Mystical Experience*, în "Sophia", vol I, 1962, pp. 19-25.

Sviri, Sara, *An Analysis of Traditions Concerning the Origin and evaluation of Christian Monasticism*, în "Jerusalem Studies în Arabic and Islam", 13/1990, pp. 195-208.

Tor, Andrae, *Zuhd und Monchtum*, în "Le monde oriental", 25, 1931.

Wainwright, W.J., *Stace and Mysticism*, în "Journal of Religion", vol. 50, 1970, pp. 139-154.