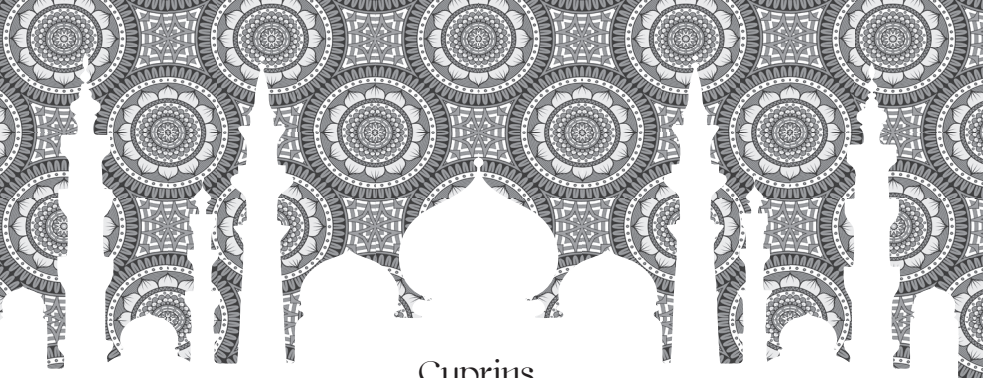


REYNOLD NICHOLSON

MISTICII ISLAMULUI

Traducere din limba engleză:
IUSTINA COJOCARU

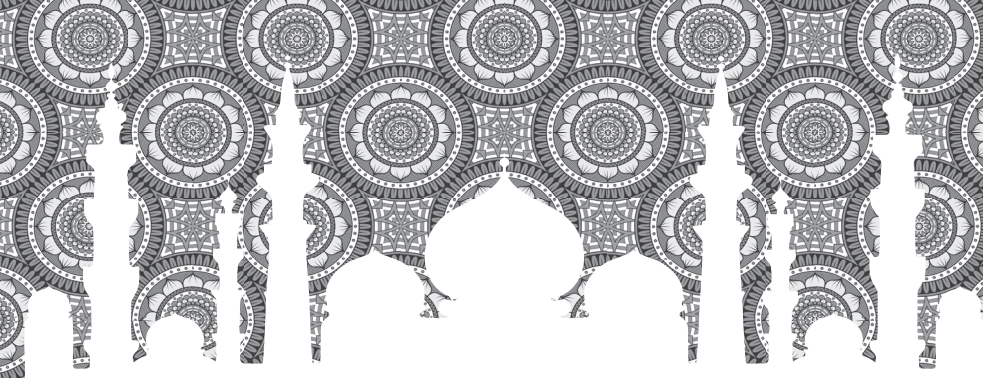
EDITURA  HERALD
București



Cuprins

Introducere	5
Capitolul I. Calea	34
Capitolul II. Iluminarea și extazul	58
Capitolul III. Gnoza	77
Capitolul IV. Iubirea divină	113
Capitolul V. Sfinți și miracole	134
Capitolul VI. Starea unitivă	164





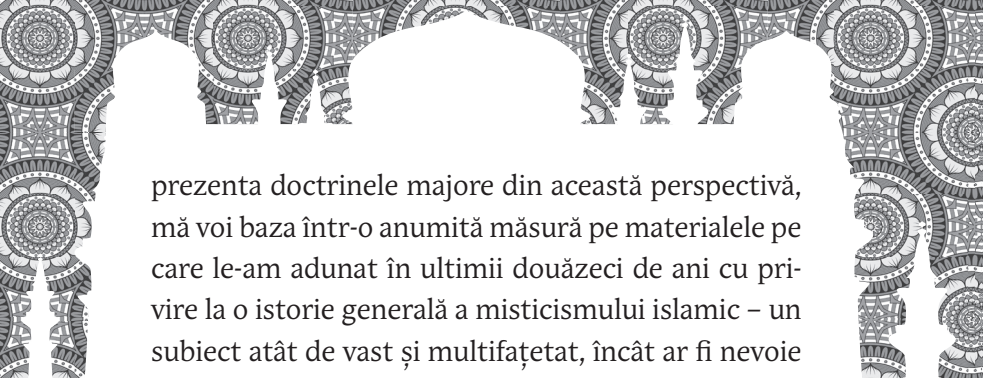
Introducere

Titlul acestei cărți explică într-un mod cuprinzător motivul pentru care face parte dintr-o serie de apariții editoriale care își propun să „exemplifice experiențele și eforturile unor căutători individuali sau grupuri de căutători aflați pe calea descoperirii realității”. Sufismul¹, filosofia religioasă a islamului, este descris prin cea mai veche definiție cunoscută până în prezent drept „neliniștea căutării manifestărilor Realității divine”, iar misticii mahomedani sunt încântați să se numească ei înșiși *Ahl al-Haqq*, „căutătorii Realității divine”². În încercarea mea de a le

¹ Sufismul este în mod elocvent definibil prin intenția de a trăi experiența personală a Realității dincolo de adevărurile relative ale lumii dimensionale prin iluminare bazată pe practică și disciplină, păstrând echilibrul dimensiunii interioare prin reflectarea la realitatea internă, reînvierea Căii mahomedane de viață prin meditație, rugăciune, contemplare și reclusiune, căutarea Adevărului inimii, sublimat prin artă – poezie, muzică sau dansul dervișilor rotitori –, pentru a ajunge la starea de extaz intermediată de participare la cunoașterea divină, altfel spus, la Adevărul suprem. (N. tr.)

² *Al-Haqq* este termenul folosit în general de sufiți când se referă la Dumnezeu. (N. a.)

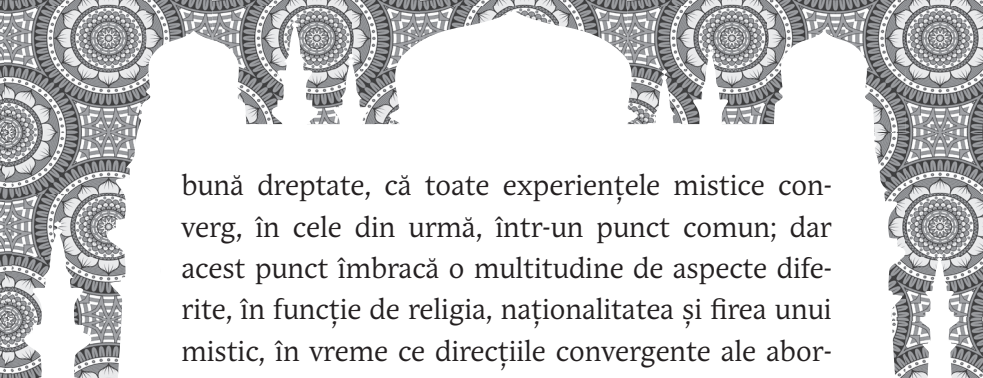




prezenta doctrinele majore din această perspectivă, mă voi baza într-o anumită măsură pe materialele pe care le-am adunat în ultimii douăzeci de ani cu privire la o istorie generală a misticismului islamic – un subiect atât de vast și multifățetat, încât ar fi nevoie de câteva tomuri voluminoase pentru a-i acorda atenția pe care o merită. Aici mi-am propus doar să schițez în linii generale anumite principii, metode și trăsături specifice ale vieții interioare, așa cum a fost trăită de musulmani, indiferent de clasă socială și condiție, începând din secolul al VIII-lea al erei noastre și până în prezent. Ei au avut de străbătut căi complicate și, în plus, de atins culmi întunecate și năucitoare, spre care nu aveau aparent punți de legătură; dar, chiar dacă nu putem spera să-i însoțim pe acești călători până la capătul drumului lor, orice fel de cunoștințe pe care le-am adunat cu privire la mediul lor religios și la tradiția lor spirituală ne vor ajuta să înțelegem experiențele uimitoare despre care aceștia scriu.

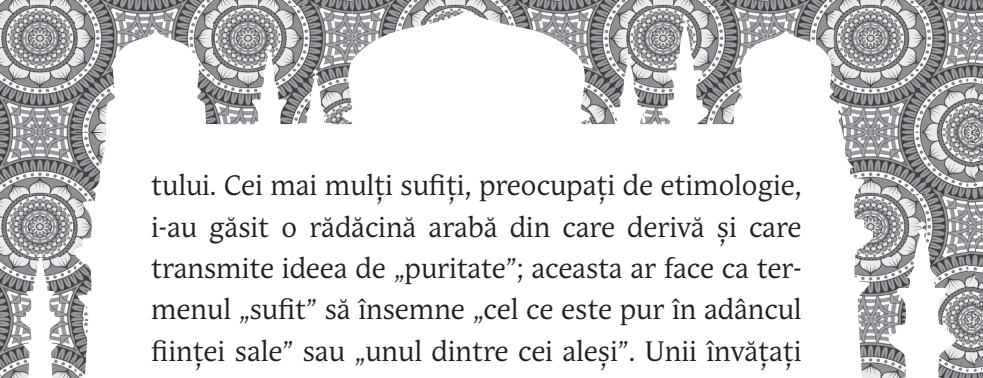
De aceea, în primul rând, îmi propun să le ofer cititorilor o serie de observații despre originea și evoluția istorică a sufismului, relația sa cu islamul și specificul său general. Nu numai că aceste aspecte sunt extrem de interesante pentru oricine este preocupat de studiul comparativ al religiilor, dar, totodată, un anumit nivel de cunoaștere a lor este indispensabil oricărei persoane care studiază în mod temeinic sufismul în sine. S-ar putea spune, pe





bună dreptate, că toate experiențele mistice converg, în cele din urmă, într-un punct comun; dar acest punct îmbracă o multitudine de aspecte diferite, în funcție de religia, naționalitatea și firea unui mistic, în vreme ce direcțiile convergente ale abordării admit o diversitate aproape infinită. Deși toate genurile majore de misticism au ceva în comun, fiecare se caracterizează prin anumite trăsături specifice, care sunt determinate de circumstanțele în care acesta a apărut și a înflorit. La fel cum misticismul creștin nu poate fi înțeles fără referire la creștinism, tot astfel genul de misticism mahomedan trebuie privit în conexiune cu evoluția externă și internă a islamului. Cuvântul „mistic”, care a fost preluat din religia greacă, de unde a pătruns în literatura europeană, își are corespondentul în termenul „sufit”, în cele trei limbi principale ale islamului, araba, persana și turca. Totuși, cuvintele nu sunt perfect sinonime, deoarece în sine termenul „sufit” are o conotație religioasă specifică și se referă strict la utilizarea lui de către acei mistici care practică credința mahomedană. Iar cuvântul arab, cu toate că de-a lungul timpului și-a însușit semnificația elevată a termenului original grecesc – aceea de „buză pecetluită în fața misterelor sacre, ochi închiși într-o stare vizionară extatică” –, a purtat o încărcătură semantică mai comună când a început să circule în limba vorbită (în jurul anului 800 î.H.). Până de curând au existat controverse cu privire la derivarea semantică a cuvân-

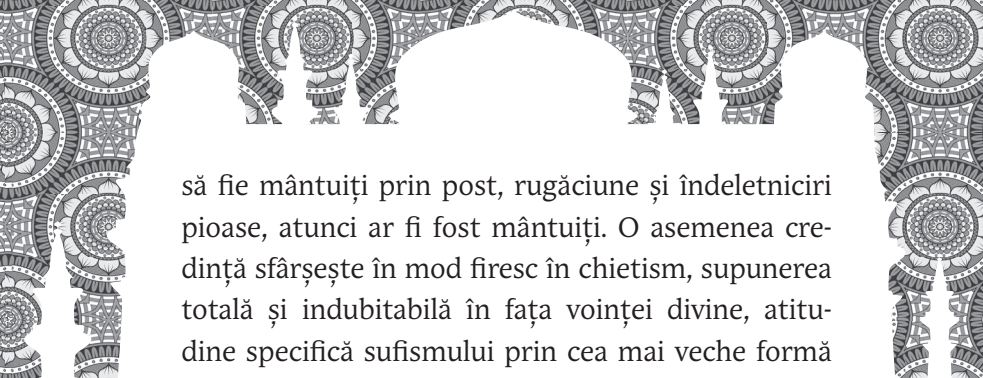




tului. Cei mai mulți sufiți, preocupați de etimologie, i-au găsit o rădăcină arabă din care derivă și care transmite ideea de „puritate”; aceasta ar face ca termenul „sufit” să însemne „cel ce este pur în adâncul ființei sale” sau „unul dintre cei aleși”. Unii învățați europeni l-au identificat cu *sophos*, în accepțiunea de „teozof”. Însă, într-un articol scris în urmă cu douăzeci de ani, Nöldeke argumenta într-un mod elocvent faptul că termenul era derivat din rădăcina *sūf* (lână) și acesta făcea referire, la început, la acei musulmani asceți care, asemenea ermiților creștini, își înfășurau trupurile într-o robă lungă țesută din lână neprelucrată, în semn de penitență și renunțare la deșertăciunile lumești.

În realitate, cei dintâi sufiți au fost mai degrabă asceți și adepți ai chietismului, și nu mistici. O conștientizare copleșitoare a păcatului, combinată cu teama de Judecata de Apoi – ceea ce este greu de înțeles pentru noi astăzi –, și gândurile chinuitoare generate de amenințarea cu focul iadului, atât de însuflețit zugrăvit în Coran, i-au motivat să își caute mântuirea îndepărtându-se de această lume. Pe de altă parte, Coranul îi avertiza că mântuirea depindea în mod exclusiv de voința imperturbabilă a lui Allah, care îi îndrumă spre calea cea bună pe cei merituoși și îi conduce pe un drum rătăcit pe cei nevrednici. Destinul lor era inscripționat pe tăblițele veșnice ale proniei Sale și nimic nu putea să îl modifice. Doar un singur lucru era sigur, faptul că, dacă le era scris



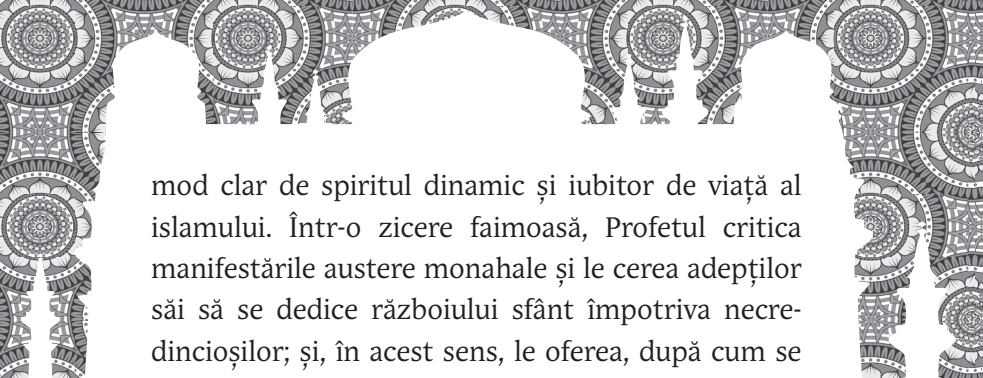


să fie mântuiți prin post, rugăciune și îndeletniciri pioase, atunci ar fi fost mântuiți. O asemenea credință sfârșește în mod firesc în chietism, supunerea totală și indubitabilă în fața voinței divine, atitudine specifică sufismului prin cea mai veche formă îmbrățișată vreodată. Principalul resort al vieții religioase musulmane în timpul secolului al VIII-lea era teama – teama de Dumnezeu, teama de iad, teama de moarte, teama de păcat –, însă motivul aflat la capătul opus al spectrului începuse deja să își facă simțită influența și a generat, cel puțin prin rolul de model jucat de sfânta Rabi'a¹, un exemplu elocvent de abandonare a sinelui în dumnezeire, cu adevărat mistică.

Până acum, constatăm că nu există nicio diferență substanțială între un sufit și un zelot ortodox mahomedan, cu excepția faptului că sufiții acordau o importanță specială anumitor doctrine coranice și le-au dezvoltat în detrimentul altora, pe care mulți musulmani le-ar fi putut considera în egală măsură esențiale. De asemenea, trebuie acordată aceeași importanță faptului că mișcarea ascetică a fost inspirată de unele idealuri creștine și s-a diferențiat în

¹ Rabi'a al-Adawiyya sau Rabi'a al-Basri (717–801) este considerată prima femeie sufită și e menționată în numeroase tratate istorice. A trăit în Basra și, după ce a fost eliberată din sclavie datorită evlaviei sale, s-a convertit la islam, fiind renumită pentru înțelepciunea ei și, mai ales, pentru dragostea nețărmurită față de Dumnezeu. (*N. tr.*)

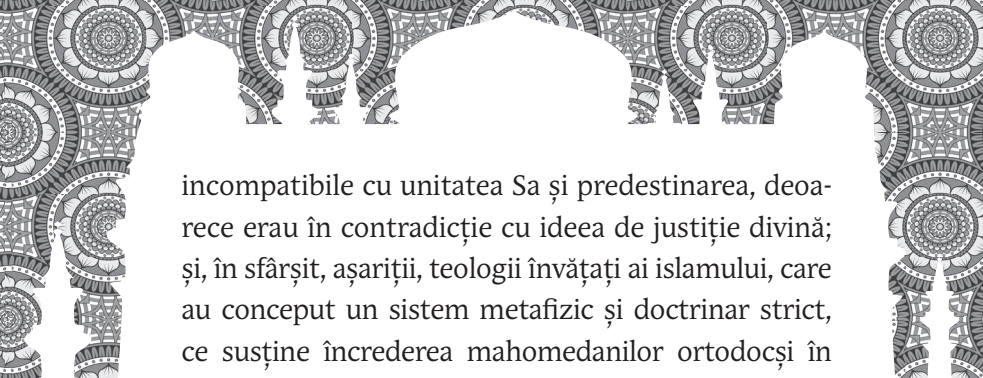




mod clar de spiritul dinamic și iubitor de viață al islamului. Într-o zicere faimoasă, Profetul critica manifestările austere monahale și le cerea adepților săi să se dedice războiului sfânt împotriva necredincioșilor; și, în acest sens, le oferea, după cum se cunoaște foarte bine, cea mai convingătoare mărturie în favoarea căsătoriei. Cu toate că înfierarea celibatului declarată de El nu a rămas fără efect, cucerirea Persiei, Siriei și Egiptului de către succesorii săi i-a adus pe musulmani în contact cu anumite opinii care aveau să le modifice în mod profund perspectiva asupra vieții și religiei. Citiitorii europeni ai Coranului nu pot să nu se simtă profund impresionați de pendularea și inconsecvența autorului acestor texte în modul în care tratează cele mai esențiale probleme. Cel care nu este conștient de aceste aspecte contradictorii nici nu va înțelege că ele reprezintă o piedică serioasă în calea adepților săi devotați, al căror simplu crez accepta Coranul ca fiind Cuvântul lui Dumnezeu. Dar ruptura se produsese deja și, curând, ea avea să genereze consecințe greu de imaginat.

Astfel, au apărut murjiții, care își fixau credința mai presus de actele de pietate și faptele bune și apreciau iubirea divină și bunătatea; qadariții, care susțineau ideea că oamenii sunt responsabili pentru faptele lor, și jabariții, care negau această perspectivă; mutaziliții, care au construit o teologie fundamentată pe rațiune, negând atributele lui Allah ca fiind





incompatibile cu unitatea Sa și predestinarea, deoarece erau în contradicție cu ideea de justiție divină; și, în sfârșit, așariții, teologii învățați ai islamului, care au conceput un sistem metafizic și doctrinar strict, ce susține încrederea mahomedanilor ortodocși în importanța momentului prezent. Toate aceste teorii, care erau influențate de teologia și filosofia greacă, au avut un impact puternic asupra sufismului. La începutul secolului al III-lea după Hegira – secolul al IX-lea d.H. –, constatăm că existau semne evidente ale frământărilor care dospeau în interiorul gândirii islamice. Nu doar că sufiții au încetat să își mai flageleze trupurile și să facă un titlu de glorie din sărăcia lor, dar acum începeau să privească ascetismul ca fiind doar cea dintâi etapă a unei lungi călătorii, pregătirea preliminară pentru o existență spirituală mai bogată în comparație cu ceea ce un simplu ascet este capabil să conceapă. Natura schimbării poate fi exemplificată citând câteva enunțuri emblematice, care ne-au parvenit de la misticii acelei perioade.

Iubirea nu o vom învăța de la oameni: ea este unul dintre darurile lui Dumnezeu și se naște din grația Sa.

Nicio înfrânare de la dorințele trezite de această lume nu îl mântuiește pe cel în a cărui inimă există acea lumină care îl ține mereu preocupat de lumea ce îl așteaptă.

Când ochiul spiritual al gnosticului este deschis, ochiul lui fizic e închis: el nu vede nimic altceva în afară de Dumnezeu.

Dacă ar fi cu putință pentru cunoaștere să îmbrace o formă vizibilă cu ochiul liber, toți cei care s-ar uita la ea ar muri la vederea frumuseții ei neasemuite și a farmecului său și orice lumină strălucitoare ar deveni întuneric pe lângă splendoarea răspândită de ea.¹

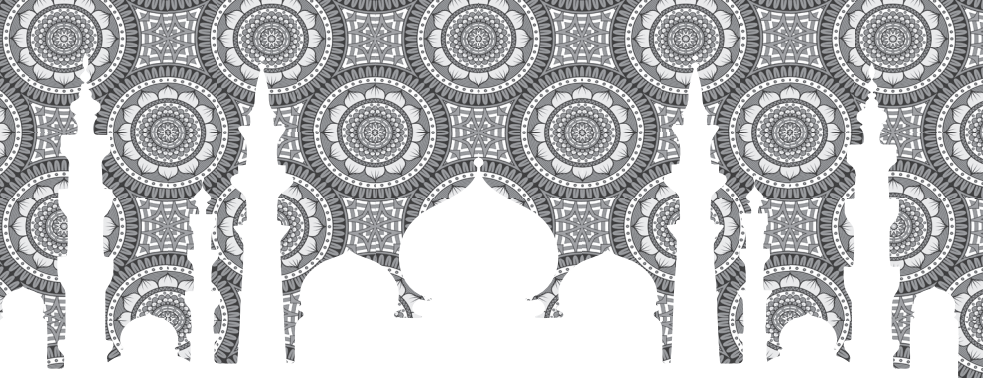
Cunoașterea este mai apropiată de tăcere decât de vorbire. Când inima varsă lacrimi pentru ce a pierdut, spiritul râde pentru ce a găsit.

Nimeni nu-L înțelege pe Dumnezeu și apoi moare, așa cum nimeni nu-L înțelege pe Dumnezeu și apoi trăiește, deoarece viața Sa este infinită: oricine pricepe acest lucru ajunge astfel să cunoască nemurirea.

O, Doamne, niciodată nu am ascultat sunetele scoase de fiare, foșnetul copacilor, susurul apelor, ciripitul păsărilor, șuieratul vântului, bubuitul tunetului, fără să le percep ca pe o dovadă a unității Tale și un semn că nu există nimic care să semene cu Tine.

O, Dumnezeul meu, te invoc pe Tine în fața întregii lumi, așa cum sunt invocați stăpânii lumii, dar, în sinea mea, așa cum cei dragi sunt invocați. În fața lumii, eu spun: „O, Dumnezeul meu!”, dar, în sinea mea, eu spun: „O, Îndrăgitul meu!”

¹ Comparați cu afirmația personajului din *Fedru* al lui Platon, în traducerea lui Jowett: „Cum privirea este cel mai ascutit simț al nostru, chiar dacă nu prin ea este percepută înțelepciunea, frumusețea ei ar fi fermecătoare dacă ar fi cu putință să existe o imagine a sa vizibilă cu ochiul liber”. (N. a.)

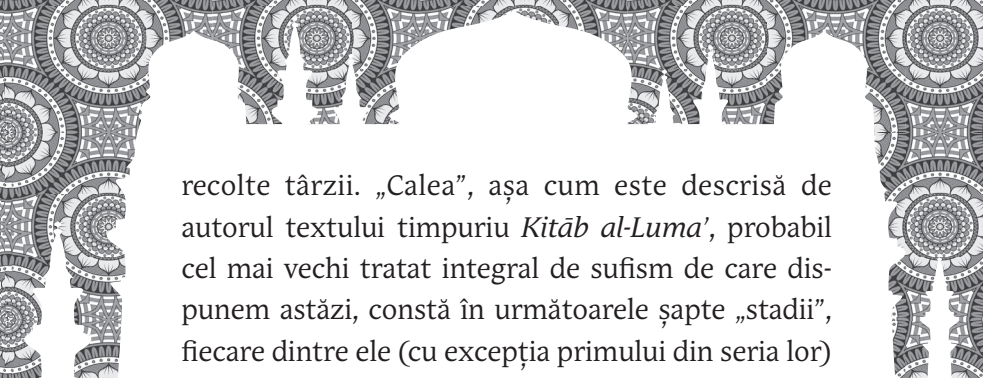


CAPITOLUL I

Calea

Misticii, indiferent de naționalitate sau credință, au descris evoluția vieții spirituale ca pe o Călătorie sau un pelerinaj. Au fost folosite și alte simboluri pentru a servi aceluiași scop, dar acesta pare să fie aproape universal în mijlocul diversității de mijloace folosite. Sufitul care pornește în căutarea lui Dumnezeu se numește pe sine un „călător” (*sālik*); el înaintează parcurgând pe îndelete anumite „stadii” (*maqāmāt*) de-a lungul unei „căi” (*tariqat*) pentru a atinge scopul uniunii cu Realitatea divină (*fanā fi 'l-Haqq*). Dacă el și-ar propune să întocmească o hartă a acestei ascensiuni interioare, ea nu ar corespunde exact cu niciuna dintre cele pe care le-au întocmit exploratorii dinaintea sa. Asemenea hărți sau scări ale perfecțiunii au fost elaborate de maeștrii sufiți începând cu o perioadă timpurie, iar obiceiul musulman neinspirat de clasificare prin ordonarea în categorii a avut ca efect obținerea unei bogate





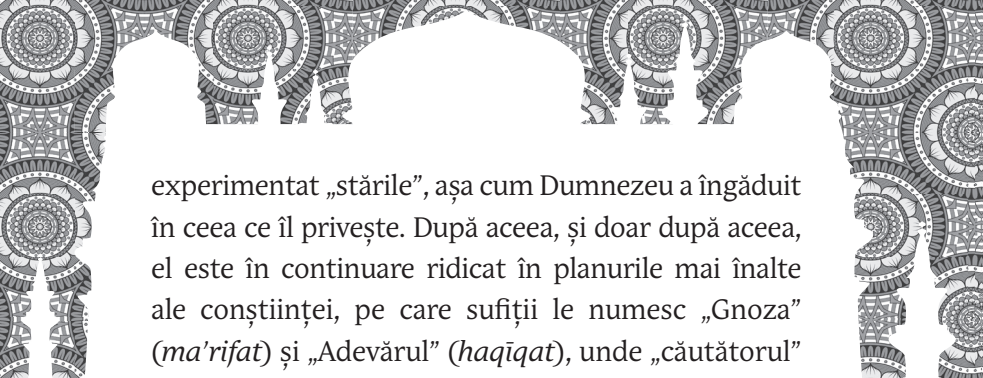
recolte târzii. „Calea”, așa cum este descrisă de autorul textului timpuriu *Kitāb al-Luma'*, probabil cel mai vechi tratat integral de sufism de care dispunem astăzi, constă în următoarele șapte „stadii”, fiecare dintre ele (cu excepția primului din seria lor) fiind efectul „stadiilor” ce l-au precedat: (1) căința, (2) abținerea, (3) renunțarea, (4) sărăcia, (5) răbdarea, (6) încrederea în Dumnezeu, (7) realizarea. „Stadiile”¹ constituie disciplina *ascetică și etică* a sufitului și trebuie să se facă distincție între ele și așa-numitele „stări” (*ahwāl*, forma de plural a cuvântului *hāl*), care alcătuiesc un lanț similar *psihologic*. Autorul din care tocmai am citat amintește de zece „stări”: meditația, apropierea de Dumnezeu, iubirea, frica, speranța, dorul, apropierea, serenitatea, contemplarea și siguranța. În vreme ce „stadiile” sunt câștiguri progresive ce pot fi dobândite și stăpânite datorită eforturilor personale ale individului, „stările” sunt trăiri și dispoziții spirituale asupra cărora omul nu are niciun control:

Ele coboară de la Dumnezeu în inima sa, fără ca el să poată să le respingă atunci când vin sau să le rețină când ele îl părăsesc.

„Calea” sufitului nu se încheie până când el nu va fi terminat de parcurs toate „stadiile”, care să îl facă să devină perfect în fiecare dintre ele, înainte să avanseze la următoarea și, de asemenea, până ce nu va fi

¹ Sau „stațiunile”. (N. tr.)

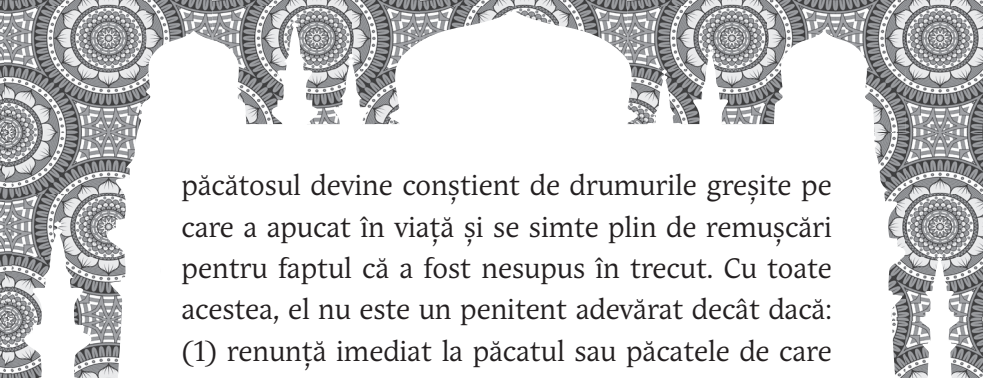




experimentat „stările”, așa cum Dumnezeu a îngăduit în ceea ce îl privește. După aceea, și doar după aceea, el este în continuare ridicat în planurile mai înalte ale conștiinței, pe care sufiții le numesc „Gnoza” (*ma’rifat*) și „Adevărul” (*haqīqat*), unde „căutătorul” (*tālib*) devine „cunoscătorul” sau „gnosticul” (*‘ārif*) și realizează că această cunoaștere, cunoscătorul și cunoscutul sunt Unul și același.

După ce am prezentat, cât mai succint cu putință, cadrul extern al metodei prin care sufitul se apropie de atingerea scopului său, acum voi încerca să vă ofer câteva explicații privitoare la transformările operate în universul lui interior. Capitolul de față își propune să trateze despre prima parte a călătoriei compuse din trei stațiuni – Calea, Gnoza și Adevărul –, prin care este adesea simbolizată căutarea Realității divine.

Primul loc în orice enumerare a „stadiilor” este ocupat de „pocăință” (*tawbat*). Acesta este termenul musulman folosit pentru a desemna „convertirea” și el marchează începutul unei vieți noi. În biografiile unor sufiți remarcabili sunt relatate de obicei visuri, viziuni, senzații auditive și alte experiențe care i-au determinat să intre pe Cale. Oricât de comune ar putea să pară, aceste relatări au o bază psihologică și, dacă sunt autentice, ele ar merita să fie analizate în detaliu. Căința este descrisă ca fiind trezirea sufletului din somnul nechibzuinței, astfel încât



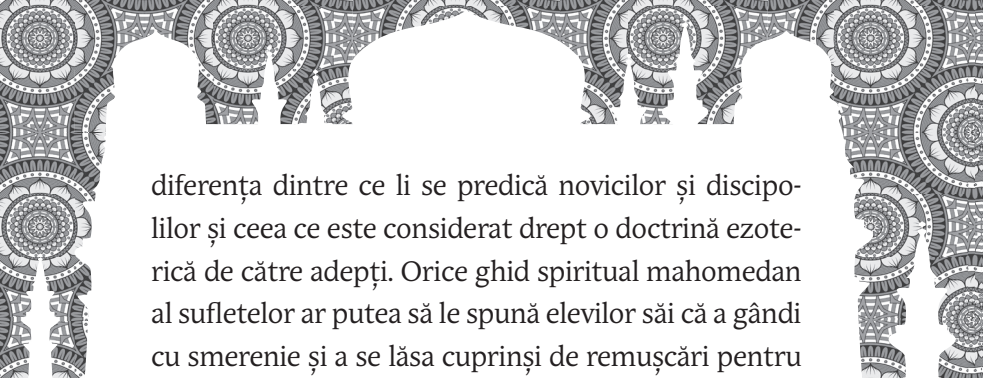
păcătosul devine conștient de drumurile greșite pe care a apucat în viață și se simte plin de remușcări pentru faptul că a fost nesupus în trecut. Cu toate acestea, el nu este un penitent adevărat decât dacă: (1) renunță imediat la păcatul sau păcatele de care este conștient și (2) se angajează cu fermitate să nu mai revină niciodată la aceste păcate. Dacă nu va reuși să-și țină propria promisiune, va trebui să se întoarcă din nou la Dumnezeu, a cărui milă este infinită. Se spune că un sufit bine-cunoscut s-a căit de șaptezeci de ori și a căzut în păcat de șaptezeci de ori înainte să se căiască pentru ultima oară. De asemenea, convertitul, atât cât îi stă în putință, trebuie să le aducă satisfacție tuturor celor pe care i-a rănit. Numeroase exemple de asemenea reparații morale ar putea fi identificate în textul *Legend of the Moslem Saints*.

Conform teoriei misticii superioare, căința este exclusiv un act al grației divine, ce vine de la Dumnezeu înspre om, și nu de la om înspre Dumnezeu. Cineva i se destăinuia lui Rabi'a:

„Am comis multe păcate; dacă mă voi îndrepta plin de căință spre Dumnezeu, se va întoarce El plin de îngăduință spre mine?” „Nici vorbă!” i-a răspuns ea, „dar dacă El se va întoarce spre tine, tu te vei întoarce spre El.”

Întrebarea dacă ar trebui să fie rememorate sau date uitării păcatele după actul pocăinței ilustrează un aspect esențial prezent în etica sufită: mă refer la





diferența dintre ce li se predică novicilor și discipolilor și ceea ce este considerat drept o doctrină ezoterică de către adepți. Orice ghid spiritual mahomedan al sufletelor ar putea să le spună elevilor săi că a gândi cu smerenie și a se lăsa cuprinși de remușcări pentru propriile păcate reprezintă principalul mod de vindecare contra vanității spirituale, dar chiar el ar putea în egală măsură să creadă că adevărata căință constă în a da uitării totul, cu excepția lui Dumnezeu.

„Penitentul”, spune Hujwīrī, „este un îndrăgostit de Dumnezeu, iar îndrăgostitul de Dumnezeu este în starea de contemplare a lui Dumnezeu: în starea de contemplare, este greșit să îți amintești de păcat, deoarece amintirea păcatului este un vâl așternut între Dumnezeu și contemplator.”

Păcatul se referă la aseitate, care prin ea însăși este cel mai mare dintre toate păcatele. A uita de un păcat echivalează cu a uita de sine.

Aceasta este doar o formă de punere în practică a unui principiu care, după cum am menționat deja, guvernează întregul sistem etic al sufismului și care va fi explicat mai detaliat în următorul capitol. Pericolele ce decurg de aici sunt evidente, dar trebuie să acceptăm, cu toată onestitatea de care suntem capabili, că aceeași teorie de conduită morală s-ar putea să nu fie la fel de potrivită în cazul celor care s-au dovedit a fi ireproșabili în privința disciplinei morale, precum și al celor care încă mai fac eforturi să atingă acest ideal de perfecțiune.

