

Frithjof Schuon

# Sufismul *Văl și chintesență*

CALEA INIMII, INVOCĂȚIA ȘI CONTEMPLAȚIA  
ÎN TRADIȚIA ISLAMICĂ

Prefață de  
SEYYED HOSSEIN NASR

Traducere, note și cuvânt-înainte de  
CRISTI RUSIN

EDITURA  HERALD  
București

# Cuprins

<b>Cuvânt-înainte la ediția în limba română</b>	9
de Cristi Rusin (traducător)	
<b>Prefață</b>	17
de Seyyed Hossein Nasr	
<b>Prefața editorului american</b>	23
de James S. Cutsinger	

## SUFISMUL VĂL ȘI CHINTESENȚĂ

<b>Prefața autorului</b>	27
<b>1. Elipsa și hiperbolismul în retorica arabă</b>	33
<b>2. Simbioza exo-ezoterică</b>	53
<b>3. Paradoxurile unui ezoterism</b>	85
<b>4. Premisele umane ale unei dileme religioase</b>	123
<b>5. Urmărind noțiunea de filosofie</b>	139
<b>6. Ezoterismul chintesental al islamului</b>	153
<b>7. Dimensiuni ipostatice ale Unicității</b>	181
<b>Anexă</b>	189
<b>Selecții din scrisori și alte scrieri inedite</b>	189
<b>Glosar</b>	211
<b>Despre autor</b>	222

# Cuvânt-înainte la ediția în limba română

de Cristi Rusin (traducător)

*Sufismul este ezoterismul ultimei mari revelații a umanității și, asemenea islamului, al cărui rol a fost să integreze toate adevărurile revelate care au venit înaintea sa, sufismul conține în sine toate posibilitățile ezoterismului.<sup>1</sup>*

– Seyyed Hossein Nasr

Cartea de față, *Sufismul. Vâl și chintesență*, a fost scrisă în limba franceză de către Frithjof Schuon (1907–1998) și publicată în anul 1980 la Editura Dervy-Livres din Paris. Înainte de a prezenta cele mai importante aspecte ale lucrării, se impune însă o scurtă trecere în revistă a principalelor contribuții europene dedicate studiului sufismului apărute până la publicarea acesteia.

Amintim, că de-a lungul timpului, autorii sufiți au lăsat în urma lor scrieri bogate, pline de simbolism, care nu doar că au consolidat tradiția spirituală islamică, ci și-au exercitat și influența dincolo de granițele acesteia, inclusiv în Occidentul creștin. Fascinația pentru aceste texte s-a resimțit timp de secole în Europa, mai ales datorită caracterului lor poetic și universalist. Numeroși savanți, filosofi și scriitori europeni au fost atrași de profunzimea și frumusețea acestor opere, găsind în ele un limbaj al spiritualității capabil să depășească granițele culturale și religioase. Din acest motiv, în lumea occidentală nu doar că li s-a tradus o parte din operă, dar s-au scris numeroase studii și eseuri dedicate marilor maeștri sufiți, cei mai populari fiind Ibn Arabi (cca 1165–1240) și Jalal Ad-Din Rumi (cca 1207–1273).

---

<sup>1</sup> Seyyed Hossein Nasr, „Frithjof Schuon and the Islamic Tradition”, în *Sophia: The Journal of Traditional Studies*, vol. 5, nr. 1 (vara lui 1999), p. 44.

Prima lucrare europeană consacrată sufismului a fost publicată în anul 1821 în spațiul german. Este vorba despre *Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica* a lui Friedrich August Tholuck (1799–1877), pastor, teolog luteran și profesor la universitatea din Halle-Wittenberg. O a doua lucrare importantă pe acest subiect, *Oriental Mysticism*, a apărut în 1867 și este opera exploratorului și orientalistului britanic Edward Henry Palmer (1840–1882). Tot un britanic, profesorul Reynold Alleyne Nicholson (1868–1945), publică în anul 1914, la Londra, lucrarea *The Mystics of Islam (Misticii islamului)*<sup>1</sup>. Au urmat apoi lucrările lui Arthur John Arberry (1905–1969), *An Introduction to the History of Sufism* („O introducere în istoria sufismului”), publicată în anul 1942, și *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* („Sufismul: o prezentare a misticilor islamului”), apărută în anul 1950. În 1971, John Spencer Trimingham (1904–1986) publică la Oxford volumul *The Sufi Orders in Islam* („Ordinele sufite în islam”). Lucrările lui Palmer, Nicholson, Arberry și Trimingham sunt consacrate printre universitarii europeni care studiază acest subiect.

Islamologii francezi, asemenea celor germani și britanici, au continuat să publice alte studii despre sufism, cum sunt cele ale lui Louis Massignon (1883–1962) și Henry Corbin (1903–1978). Marijan Molé (1924–1963) a scris și el o lucrare dedicată sufismului, *Les mystiques musulmans* („Misticii musulmani”), publicată postum la Paris în anul 1965. Un alt francez, Jean Chevalier (1906–1993), publică, în anul 1974, volumul *Le soufisme or, L'ivresse de Dieu dans la tradition de l'islam* („Sufismul. Doctrină, ordine, maeștri”)<sup>2</sup>. După un an, în 1975, apare celebra carte a profesoarei germane de la Universitatea Harvard,

<sup>1</sup> A se vedea și ediția în limba română, Reynold Nicholson, *Misticii islamului*, trad. Iustina Cojocaru, București, Editura Herald, 2017.

<sup>2</sup> A se vedea și ediția în limba română, Jean Chevalier, *Sufismul. Doctrină, ordine, maeștri*, trad. Marius I. Lazăr, București, Editura Herald, 2002.

Annemarie Schimmel (1922–2003), *Mystical Dimensions of Islam* („Dimensiunile mistice ale islamului”), o lucrare de referință în studiul sufismului în toate universitățile occidentale. Dar nu doar universitarii creștini s-au ocupat de realizarea unor monografii despre sufism, ci și musulmanii din Occident, fie ei orientali sau europeni care au adoptat islamul.

În anul 1953, Titus Burckhardt (1908–1984), inițiat în islam la începutul anilor '30 și prieten și discipol al lui Frithjof Schuon, a publicat lucrarea *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam (Islamul. Introducere în doctrinele esoterice)*<sup>1</sup> cu scopul de a servi drept o introducere adecvată și avizată în studiul sufismului. În 1964, Idries Shah (1924–1996), autor de origine indo-afghană, publică lucrarea *The Sufis* („Sufiții”) devenită una dintre cele mai populare cărți despre sufism din Occident, urmată apoi de lucrarea *The Way of the Sufi* („Calea sufită”)<sup>2</sup> din 1968. În 1972, profesorul Seyyed Hossein Nasr (n. 1933), discipol al lui Schuon, a publicat la Londra monografia *Sufi Essays* („Eseuri sufite”), iar în același an, Eva de Vitray-Meyerovitch (1909–1999), o cercetătoare convertită la islam, publică *Mystique et Poésie en Islam* („Misticism și poezie în islam”). În 1973, Martin Lings (1909–2005), un alt reputat discipol al lui Schuon devenit musulman, publică lucrarea *What is Sufism? (Ce este sufismul?)*<sup>3</sup>. Ulterior, un alt admirator al lui Schuon, deși creștin, medicul scoțian William Stoddart (1926–2023), a publicat în 1976 volumul *Sufism: The Mystical Doctrines and Methods of Islam* („Sufism: Doctrinile mistice și metodele islamului”). Toate cele enumerate până acum sunt principalele lucrări despre sufism

<sup>1</sup> A se vedea și ediția în limba română, Titus Burckhardt, *Islamul. Introducere în doctrinele esoterice*, trad. Teodoru Ghiondea, București, Editura Herald, 2004.

<sup>2</sup> A se vedea și ediția în limba română, Idries Shah, *Calea sufită*, trad. Stela Tinney, București, Editura Herald, 2001.

<sup>3</sup> A se vedea și ediția în limba română, Martin Lings, *Ce este sufismul?*, trad. Marian Stan, București, Editura Herald, 2018.

ce au circulat în Occident înainte de anul 1980 când Frithjof Schuon și-a publicat cartea la Paris.

*Sufismul. Văl și chintesență* este al patrulea dintre volumele lui Schuon dedicat islamului, apărut după *Comprendre l'islam* („Înțelegerea islamului”, 1961)<sup>1</sup>, *Dimensions of Islam* („Dimensiunile islamului”, 1970)<sup>2</sup> și *Islam and the Perennial Philosophy* („Islamul și filosofia perennialistă”, 1976)<sup>3</sup>. În anul 1981, la un an după apariția cărții, William Stoddart o traduce în limba engleză și o publică la World Wisdom Books din Bloomington, Indiana, Statele Unite ale Americii. După doi ani, în 1983, este tradusă și în limba italiană, apoi, după moartea lui Schuon (5 mai 1998), e tradusă și în limbile spaniolă (2002), maghiară (2006) și turcă (2006). În anul 2006, James S. Cutsinger (1953–2020) s-a ocupat de îngrijirea unei noi traduceri integrale în limba engleză a acestui volum, traducere ce a apărut la World Wisdom Books și la care a anexat câteva fragmente din mai multe scrisori inedite ale lui Schuon referitoare la sufism. Cititorii acestei lucrări au apreciat importantele sale contribuții.

Frithjof Schuon a scris despre sufism încă din anii '30, când și-a publicat primele sale articole, iar acest fapt nu ar trebui să ne surprindă ținând cont de inițierea sa islamică din Algeria ca discipol al lui Shaykh Ahmad al-Alawi (1869–1934). În aproape toate lucrările sale de dinainte de 1980 (anul apariției volumului de față), Schuon a făcut diferite referiri la sufism, în special în volumele dedicate islamului. Prima dintre cele mai complexe expuneri elaborate despre „Cale” (în arabă *Tarīqah*) – termen prin care este desemnată o confrerie sau un ordin sufit – este reprezentată de ultima pătrime a lucrării

<sup>1</sup> Frithjof Schuon, *Comprendre l'islam*, Paris, Éditions Gallimard, 1961.

<sup>2</sup> Frithjof Schuon, *Dimensions of Islam*, trad. P. Townsend, Londra, George Allen & Unwin, 1970.

<sup>3</sup> Frithjof Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, trad. J. Peter Hobson, Londra, World of Islam Publishing Company Ltd., 1976.

*Comprendre l'islam* („Înțelegerea islamului”), lucrare publicată la Paris în anul 1961. Notabile sunt însă și studiile sale apărute în cărți mai vechi, între care *Ochiul inimii* (1950)<sup>1</sup> și *Perspectives spirituelles et faits humains* („Perspective spirituale și fapte umane”, 1953)<sup>2</sup>, dar și ultimele două capitole din *L'ésotérisme comme principe et comme voie* („Ezoterismul ca principiu și cale”, 1978)<sup>3</sup> unde abordează diferite aspecte despre sufism.

Lucrarea de față este structurată în șapte capitole: 1. *Elipsa și hiperbolismul în retorica arabă*; 2. *Simbioza exo-ezoterică*; 3. *Paradoxurile unui ezoterism*; 4. *Premisele umane ale unei dileme religioase*; 5. *Urmărind noțiunea de filosofie*; 6. *Ezoterismul chintesențial al islamului*; 7. *Dimensiuni ipostatice ale Unicității*.

În primul capitol, *Elipsa și hiperbolismul în retorica arabă*, Schuon arată modalitatea în care figurile de stil (elipsa, hiperbola, metafora, sinecdoca, tautologia etc.) sunt prezente în toate scrierile arabe, de la poezie și proză până la texte filosofice și religioase, inclusiv în Coran. El explică stilul literar arab și dificultățile de limbaj ce rezultă din acesta pentru a ne ajuta să înțelegem textele sufite.

În al doilea capitol, *Simbioza exo-ezoterică*, sunt prezentate aspecte importante ale mentalității specifice arabe, dar și alte probleme de exprimare și adaptare a limbajului ezoteric sufit la exoterismul islamic.

În al treilea capitol, *Paradoxurile unui ezoterism*, autorul polemizează cu unii maeștri sufiți din trecut și critică excesele anumitor exegeți privind interpretarea Coranului, dar și unele „extravaganțe” moraliste și ascetice. De asemenea, capitolul

<sup>1</sup> Vezi Frithjof Schuon, *Ochiul inimii*, trad. Daniel Hoblea, București, Editura Herald, 2008.

<sup>2</sup> Frithjof Schuon, *Perspectives spirituelles et faits humains*, Marsilia, Ed. Cahiers du Sud, 1953.

<sup>3</sup> Frithjof Schuon, *L'ésotérisme comme principe et comme voie*, Paris, Dervy-Livres, 1978.

prezintă și o critică a sentimentalismului definit ca „falsificarea Adevărului în favoarea a ceea ce iubim”.

În al patrulea capitol, *Premisele umane ale unei dileme religioase*, Schuon explică subiectul mentalităților diferite și a accesului lor la adevărurile transcendente cu ajutorul teoriei hinduse a castelor. Este prezentată ierarhia mentalităților fundamentale umane sub forma unor caste tipologice. Totul prin raportare la islam.

Al cincilea capitol, *Urmărind noțiunea de filosofie*, pornește de la întrebarea dacă sufiții sunt sau nu filosofi, discutând adevărata natură a filosofiei și relația sa cu teologia și metafizica. Seyyed Hossein Nasr a spus că lectura acestui capitol în mod particular i-a ajutat pe unii filosofi francezi să se îndrepte spre gândirea tradițională și spre opera lui Schuon.

Odată cu al șaselea capitol, *Ezoterismul chintesențial al islamului*, am trecut de toate „vălurile” lingvistice, psihologice, denominaționale, culturale și alți factori ce împiedică înțelegerea corectă a sufismului. Acum s-a ajuns la „chintesență” și se detaliază doctrina sufită. Este partea cea mai importantă a lucrării. Titus Burckhardt considera că acest capitol reprezintă poate cea mai profundă expunere a sufismului ce s-a scris în Occident până la acel moment.

Ultimul capitol, *Dimensiuni ipostatice ale Unicității*, este o revenire, în loc de concluzii, la sinteza metafizică pe care Schuon a mai schițat-o în opera sa, cea privind simbolismul ezoteric al formulei *Shahādah* sau a Mărturisirii de credință islamice, despre care a spus că în ea se conține toată Advaita Vedānta („Doctrina Non-Dualității”) pentru islam. Fără să-și propună acest lucru, autorul oferă și un răspuns greu de contrazis pentru sceptici privind existența lui Dumnezeu. Trebuie amintit faptul că acest capitol a mai fost tradus de către Teodoru Ghiondea și publicat în revista *Scrieri și Studii Tradiționale*, nr. 14\2011, pp. 55–61.

Ne exprimăm speranța că traducerea integrală în limba română a acestei importante lucrări a lui Frithjof Schuon va putea duce la o mai bună cunoaștere atât asupra subiectului, cât și a operei autorului.

Cristi Rusin

**SUFISMUL**  
***VĂL ȘI CHINTESENȚĂ***

## 1.

# Elipsa și hiperbolismul în retorica arabă

Stilul arab favorizează figuri de vorbire sintetice și indirecte: elipsa, sinecdoca și metonimia sunt frecvente, la fel ca metafora, hiperbola și tautologia. Semitul are tendința de a distinge între o „esență” și o „formă”, și nu ezită să sacrifice omogenitatea celei din urmă pentru veracitatea celei dintâi, astfel încât în textele semite de natură religioasă sau poetică trebuie întotdeauna să se perceapă intenția din spatele expresiei și să nu fie interpretată greșit din cauza unei incoerențe formale; și nu este doar intenția spirituală cea care trebuie descoperită, ci și emoția care determină revărsarea și concretizarea ei verbală. Astfel, hiperbola transmite adesea o emoție provocată de o percepție directă a realității spirituale ce trebuie definită; ceea ce contează însă, mai presus de toate, este folosirea hiperbolei pentru a indica o relație precisă, deși implicită, o utilizare care conferă propoziției întreaga ei semnificație și prin acest fapt compensează sau anulează orice aparență de absurditate atunci când este luată literal.

Este adevărat că stilisticii arabi cer atât claritate logică, precum și eficacitate dialectică, prima ținând de corectitudinea formală (*fasāhah*), iar cea de-a doua, de o retorică atentă la conținut (*balāghah*); dar aceasta nu intră deloc în conflict cu tendința semitică spre expresie indirectă, întrucât pentru arabi

un lucru este clar dacă, în opinia lor, este bine spus; utilizarea frecventă a „disimulării” (*kināyah*) arată, dimpotrivă, că pentru arab este firesc să „înfrumusețeze” o expresie făcând-o mai puțin directă și, din punctul său de vedere, cu atât mai bogată. Există totuși, ca să spunem așa, doi poli ai stilului arab: unul corespunde pe deplin descrierii de mai sus, iar celălalt are un caracter mai abstract sau mai logic; acești doi poli s-au cristalizat, respectiv, în școlile de la Kufa și Basra: prima fiind bazată pe paradigme scripturale și posedând astfel un caracter ilustrativ și empiric, iar cea de-a doua fiind inspirată de o concepție mai principială sau teoretică asupra limbajului; această a doua formă de retorică predomină în scrierile teologice, științifice și filosofice, inclusiv în tratatele strict doctrinare ale sufiților.

Dar ceea ce ne interesează aici este limba arabă în expresia ei cea mai spontană, cu stilul ei metaforic și cu tendința spre hiperbolă, un stil inspirat de *Sunnah* și, conștient sau nu, de poezia antică. Nu putem să nu luăm în considerare condiționarea etnică sau psihologică a unei limbi – dincolo de fundamentul său strict spiritual – și nu ar trebui să trecem sub tăcere impulsivitatea nobilă și, în consecință, superficialitatea pripită caracteristică arabilor de odinioară, care își scoteau sabia „pentru un *da* sau un *nu*”; atât de adevărat este acest lucru încât Coranul a trebuit să afirme în mod explicit că Dumnezeu nu-i consideră răspunzători pe credincioși pentru jurămintele lor nechibzuite.<sup>1</sup> La nivelul limbajului, viciul unui hiperbolism impulsiv – mai ales în contexte spirituale – ar fi extrem de derutant dacă nu s-ar ține seama de un temperament exploziv, nobil prin însăși sinceritatea sa.

Am menționat deja caracterul adesea indirect al retoricii arabe, și ar fi potrivit să stăruim puțin mai mult asupra acestui

<sup>1</sup> „Dumnezeu nu vă va pedepsi pentru o vorbă aruncată în juruințele voastre” (*Sūrah „Vaca”* [2]:225). (*N. ed.*)

fapt. Îndemnul evanghelic de a nu arunca mărgăritarele porcilor și de a nu da ceea ce este sfânt câinilor<sup>1</sup>, pe lângă semnificația sa evidentă și universală, indică totodată – ca din întâmplare – o trăsătură specific semitică: adevărul direct și gol este în același timp prea prețios și prea periculos, el ametește și ucide, și riscă să fie profanat și să incite la revoltă; este ca vinul, care trebuie sigilat și pe care islamul, de fapt, îl interzice, sau ca femeia, care trebuie acoperită și pe care islamul, de fapt, o învelește cu văl. Stilul spiritual al semiților este adesea plin de rezerve și de figuri indirecte; este ca un joc subtil de văluiri și dezvăluiri; cuvântul inspirat este o mireasă inviolabilă, iar aspirantul trebuie să fie vrednic de ea chiar și la nivel de simplu limbaj.<sup>2</sup> Precauția ezoterică a marcat astfel întreaga retorică arabă și a instituit un fel de pudoare sau discreție pe planul manifestării verbale, precum și o estetică particulară: cu alte cuvinte, există aici și un element de joc sau de artă, de caligrafie muzicală, dacă preferăm. Pentru arab, limbajul apare aproape ca un scop în sine, o substanță autonomă, care există anterior în raport cu conținuturile sale; asemenea Existenței universale, care este prototipul său, limbajul ne închide ontologic în adevăr, fie că vrem sau nu: înainte de toate cuvintele, semnificația sa cuprinzătoare este „Fii!” (*Kun!*); el este divin în esența sa. „La început era Cuvântul”.

Văluirea și izbucnirea sunt, ca să spunem așa, cei doi poli complementari ai mentalității arabe în particular și ai

<sup>1</sup> „Nu dați cele sfinte câinilor, nici nu aruncați mărgăritarele voastre înaintea porcilor, ca nu cumva să le calce în picioare și, întorcându-se, să vă sfâșie pe voi” (Matei 7:6). (*N. ed.*)

<sup>2</sup> Această mentalitate sau acest principiu evocă simbolismul inițiativ al lui Perseu și Andromeda, deci și victoria asupra Meduzei. Simbolismul miresei adevărului se regăsește și în *Cântarea Cântărilor* și, din nou, din punct de vedere iconografic, în „Fecioarele negre”: „Sunt neagră, dar frumoasă”, spune și Șulamita. Negrul reprezintă caracterul secret, supraformal al gnozei, deși, în anumite cazuri – aplicat, de exemplu, orașului Ierusalim –, poate avea sensul negativ de suferință.

mentalității musulmane în general. Spiritul musulman este înrădăcinat în certitudinea Absolutului și orientat spre această certitudine și obiectul ei; dar această conștiință a celui mai înalt și mai neînduplecat Adevăr are drept complement uman un sentimentalism cu atât mai fulgerător, deși compensat printr-o generozitate profundă; și avem în vedere aici nu atât temperamentul beduin în sine, cât dezvoltarea lui prin islam; ceea ce înseamnă că cele două caracteristici opuse și complementare menționate aparțin deopotrivă geniului islamului și, chiar mai profund, mentalității pozitive a rasei arabe. Ternarul „Adevăr–Victorie–Generozitate” descrie însuși sufletul Profetului, în care geniul islamului și cel al rasei arabe se combină: conștiința Absolutului are ca repercusiune dinamică Războiul Sfânt, căci Absolutul exclude tot ceea ce nu este El, fiind în această privință asemenea unui foc mistuitor; dar, în același timp, Absolutul este Infinitul, care este matern și cuprinde totul, și, în această privință, conștiința Unului naște atitudini liniștitoare și caritabile, precum milostenia și iertarea.

\*\*\*

Hiperbola arabă, după cum am spus, are funcția de a evidenția indirect o anumită relație, una care nu este exprimată, dar care trebuie percepută prin absurditatea aparentă a imaginii. De exemplu, un *hadīth*<sup>1</sup> relatează că o femeie a intrat în Paradis înaintea aleșilor, din simplul motiv că și-a crescut bine copiii; aceasta înseamnă că prin faptul că și-a crescut copiii cu abnegație perfectă și cu cel mai bun rezultat posibil i se manifestă sfințenia mamei. În ceea ce privește a fi „în fața aleșilor” – o imagine aparent contradictorie – aceasta este o metaforă; avansul spațial reprezintă aici un avantaj de ușurință, nu de distanță sau mișcare, ceea ce înseamnă că există

<sup>1</sup> O relatare sau o zicere a Profetului. Plural: *ahādīth*. (N. tr.)

suflete simple care intră în Paradis relativ ușor sau, cu alte cuvinte, fără a trebui să treacă prin marile încercări ale eroilor spiritualității. Este de la sine înțeles că *hadith*-ul nu face nicio aluzie la gradele Paradisului; nu are altă intenție decât de a sublinia ușurința atribuită calităților umile, dar constante, care presupun, mai mult, un mediu complet religios. Învățătura sa este următoarea: credinciosul care își îndeplinește desăvârșit datoriile corespunzătoare stării sale de viață, fără a se preocupa de altceva decât de religie și de aceste datorii, oricât de umile ar fi ele, va merge în Paradis dacă perseverează până la sfârșit; dar aceasta nu echivalează cu o „ieșire ușoară”, căci fiecare persoană are propria sa natură, vocație, datorie și destin.<sup>1</sup>

În mod similar, atunci când Profetul a spus că „cei care vor primi cea mai severă pedeapsă în Ziua Învierii vor fi cei care imită ceea ce a creat Dumnezeu” sau „care fac reprezentări ale lucrurilor (vii)”, și că Dumnezeu îi va porunci apoi să dea viață imaginilor, lucru pe care nu îl vor putea face, faptul de a crea imagini implică intenția de a egala Creatorul, deci de a nega unicitatea și transcendența Sa; dacă pedeapsa este cea mai severă posibilă – deși în acest caz severitatea pare exagerată și chiar absurdă –, aceasta se datorează faptului că artele plastice sunt identificate în psihologia semitică nomadă și monoteistă cu un fel de luciferianism sau idolatrie, deci cu cel mai mare dintre păcate sau cu păcatul în sine.

Când anumite *ahādīth* ne povestesc despre o femeie care a fost blestemată pentru că și-a lăsat pisica să moară de foame sau despre o prostituată care a fost salvată pentru că a dat apă unui câine, semnificația este că omul este mântuit sau condamnat în virtutea esenței sale, chiar dacă aceasta este acoperită de caracteristici care i se opun, dar care sunt periferice și, prin urmare, accidentale.

<sup>1</sup> Acesta este unul dintre sensurile versetului, care apare de mai multe ori în Coran: „Niciun suflet nu va purta povara altuia”.