

## SUFISMUL: O SECTĂ PACIFISTĂ ÎN ISLAMUL MILITANT

Pr. Lect. Dr. Dan Sandu

Facultatea de Teologie Ortodoxă "Dumitru Stăniloae"

Iași

### Dorul după Dumnezeu

Realitățile nu pot fi întotdeauna definite, pentru că a defini înseamnă a restrânge, a limita, a reduce la puterea de înțelegere a omului ceva ce există independent de definiție. În această categorie se înscriu și adepții practicanți ai sufismului. Acest lucru este natural dacă se acceptă că sufismul privește mai degrabă o stare internă a sufletului decât un comportament. Sufismul cultivă virtuțile sufletești, cum ar fi răbdarea, încrederea, sinceritatea, cultivând sentimentele de frică, dragoste, conștiință și atitudini cum ar fi smerenia, tăcerea, retragerea. Pentru toate acestea se recomandă practicarea postului, privegherii, rugăciunii și contemplației, care împreună conduc spre această stare a sufletului. După Abdullah Tustari, sufismul înseamnă: „să mănânci puțin, să cauți pacea cu Dumnezeu și să fugi de lume.”<sup>1</sup> Poate fi înțeles ca o căutare a realității ultime sau a cunoașterii într-un mod cvasi-filosofic.

Alți învățați consideră că sufismul reprezintă latura mistică a islamului, prin care se câștigă accesul la realitățile divine, inaccesibile altfel în islamul tradițional, sunnit. Într-o ultimă accepție, sufismul este o experiență extatică a lucrării lui Dumnezeu și dispariția omului în realitățile divine. Experiența extatică, meditația, contemplația și aneantizarea fac diferența dintre sufism și pietatea populară clasică. Sufismul propovăduiește o „cale” de ascensiune către cele înalte, cale pe care ucenicul trebuie să o urmeze sub coordonarea unui maestru (shaykh) până când atinge idealul spiritual.

În general, se urmează următoarele stadii: pregătirea, în care adeptul trebuie să creadă ferm și să se elibereze de obiceiurile rele, să evite păcatele mari, să se abțină de la cele mici și să se roage; urmează rugăciunea neîncetată, cu voce tare (dhikr), în care se rostește numele „Allah” cu toată puterea din inimă și din gât; stadiul următor presupune rostirea rugăciunii cu negare, „Nu există Dumnezeu”, și afirmare, „în afară de Dumnezeu!”. Când se ajunge la rostirea a 4.000 de rugăciuni pe zi, în timp de 2 luni se obține simțirea dragostei pentru Dumnezeu; stadiul următor este rugăciunea tăcută, cu ochii și gura închisă, rostită din inimă, care conduce la dorința și pasiunea numai după Dumnezeu; se continuă cu meditația, în care se simte că Dumnezeu umple toate, până la a absorbi toate în sine; ultima fază o reprezintă experiența unificării până la identitate, după cum descrie Al-Ghazali: „Când misticul atinge înălțimea experienței, el realizează că nu există nimic în afară de Cel care este. Pentru unii este o experiență afectivă în care pluralitatea dispare. El este absorbit în Unitatea Pură în care își pierde intelectul, devine uimit și împietrit. Nu mai este decât conștiința existenței lui Dumnezeu, nici măcar a sinelui propriu. Nu mai există nimic în afară de Dumnezeu; el exclamă, în starea de intoxicare, care anulează

<sup>1</sup> La Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and shari'ah*, The Islamic Foundation, London, 1986, p. 31.

puterea rațiunii: „Slavă mie, cât de slăvit sunt” ori „nu mai există nimic în straiile mele în afară de Dumnezeu”. Când această experiență îl copleșește, el se stinge. Devine inconștient de sine însuși și inconștient de inconștiența lui, căci nu mai conștientizează starea sa, nici măcar uitarea de sine. Căci dacă ar fi realizat propria uitare de sine, ar fi devenit conștient de sine. Această stare se numește unificare (ittihad) în limbajul metaforic și afirmare a unității (tawid) în limbajul realității<sup>2</sup>

Vom arunca o privire asupra începuturilor artei „dizidente” în sânul islamului, care-și reclamă începuturile chiar din vremea Profetului.

### **Etimologia noțiunii**

Se pare ca termenul „sufi” datează de prin secolul al III-lea al erei musulmane, adică începând de prin 816.<sup>3</sup> Etimologic, cuvântul s-a tradus prin "cel ce poartă lână" sau "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". În islamul timpuriu, purtarea unei astfel de haine de lână era specifică oamenilor simpli și simboliza, în consecință, smerenie, umilință.<sup>4</sup> Hujwiri, care dă mai multe variante etimologice, o include și pe cea potrivit căreia sufitul este cel dintâi sau pe prima treaptă (saff-i awwal) în fața lui Dumnezeu.<sup>5</sup> 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 ipociți.<sup>6</sup> 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 proveniența termenului în legătură cu grecescul "σοφός", "înțelept", așa cum grecescul "φιλοσόφος" a devenit în arabă

---

<sup>2</sup> La Muhammad Abdul Haq Ansari, *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>3</sup> Julian Baldick, *Mystical Islam. An Introduction to Sufism*, I.B. Tauris and Co Ltd, London, 1992, p. 30. Primul sufit este considerat de mulți a fi fost Abu Hasim din Kufa (†150/782), adept, de fapt, al tradiției shi'a; *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 afirma: "Dacă nu era Abu Hasim, sufitul, nu mi-aș fi dat niciodată seama cât de subtilă este propria-mi ipocrizie"; Javad Nurbakhsh, *Sufism: Meaning, Knowledge and Unity* Khaliqahi Nimatullahi, New York, 1981, p. 13.

<sup>4</sup> Julian Baldick, *op. cit.*, p. 31.

<sup>5</sup> Ali bin 'Uthman al-Hujwiri, *The Kashf al-Mahjub, the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwiri*, translated by R.A. Nicholson, London, Luzac, 1911, p. 30.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 33-40 passim; cf. și David Waines, *An Introduction to Islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p. 138.

"faylasuf".<sup>7</sup> Sufismul datorează foarte mult tradiției filosofice neoplatonice, termenul "sufi" apărând în aceeași perioadă în care operele filosofice grecești începeau să fie traduse în arabă. Speculațiile<sup>8</sup> după care termenul ar avea legatură cu rădăcina „saff”, „linie”, „rând”, în sensul că sufitul 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 „suf” = lână; 2. de la grecescul σοφος = înțelept; 3. o mixare între aceste două rădăcini.<sup>9</sup> Sibte ibn al-Jawzi (+1256) propune trei soluții etimologice: 1. Sufiții erau asceți musulmani adunați în jurul unui bărbat numit generic „sufa”, care-i urmau exemplul eremitic, devenind ei înșiși „al-Sufiyya”; 2. Sufiții erau un trib din perioada 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.<sup>10</sup>

### Contextul istorico-geografic

Cea mai mare răspândire a tradiției monastice creștine s-a înregistrat în spațiul posedat astăzi de Iran, Irak, Siria, Palestina, Egipt. Controversele hristologice din secolul al IV-lea și al V-lea rupseră unitatea Bisericii oficiale din Imperiul bizantin. Biserica în Persia devenise nestoriană prin refugiul nestorienilor diofiziți, Armenia, Egiptul și o parte din Siria adopta învățătura monofizită sau iacobită, în timp ce creștinătatea Etiopiei, Egiptului și Siriei rămăneau sub oblăduirea Bisericii tradiționale, bizantine. Islamul a venit în contact la început cu aceste "variațiuni creștine", nestorianismul<sup>11</sup>, condamnat la Sinodul din 431 și monofizitismul<sup>12</sup>, condamnat la 451. Pronunțarea condamnărilor sinodale au făcut ca nestorienii să se refugieze la Edesa, apoi la Gondeshapur, unde au adus o mare parte din moștenirea creștină bizantină, așa cum s-a întâmplat și cu câțiva ani mai târziu, când au plecat spre Europa de vest.<sup>13</sup>

<sup>7</sup> O analiză gramaticală a termenului arabic o face Jalalu 'd-Din Huma'i, *Misbahu'l-Hidaya*, ediția a II-a, Teheran, pp. 63-85. Cf. Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, translated by Liadain Sherrard, London and New York, Kegan Paul International, 1993, pp. 187-188.

<sup>8</sup> Julian Johansen, *Sufism and Islamic Reform in Egypt*, Clarendon Press, Oxford, 1996, p. 6.

<sup>9</sup> Julian Baldick, *op. cit.*, p. 32.

<sup>10</sup> La Julian Johansen, *op.cit.*, p. 6.

<sup>11</sup> Teza eretică a nestorianismului constă în despărțirea lui Hristos în două persoane (divină și umană), 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.

<sup>12</sup> Monofizitismul accentuează atât de mult dumnezeirea lui Hristos, încât aceasta "copleșește" firea umană și rămâne o singură ființă (divină), o singură persoană (divină), o singură lucrare și o singură voință (divine). Mai sunt cunoscuți și sub numele de "iacobiți", după numele celui care i-a organizat instituțional.

<sup>13</sup> Ian Netton, *Allah Transcendent*, Routledge, London, 1989, p. 14.

Presiunea politică și religioasă a împăraților bizantini care, succedându-se rapid la tron, făcea ca și schimbările din planul religios să ducă la nesiguranță și confuzie, i-a determinat pe monofiziții arabi din Egipt să salute venirea musulmanilor în secolul al VII-lea ca un fel de eliberatori,<sup>14</sup> cu atât mai mult cu cât afirmau monoteismul, în vreme ce guvernarea persană oferea perspectiva persecuției sau politeismului zoroastrian.

Cucerirea musulmană a teritoriilor creștine nu a avut scop religios<sup>15</sup> sau politic, ci economic:<sup>16</sup> cei cuceritori trebuiau să plătească tributul, "jizya". Cotropirea teritoriilor a fost mai rapidă decât dezvoltarea instituțiilor teocratice și teologiei islamice, așa încât noii veniți primeau suficient de mult sub raport cultural și religios de la supuși. Primele cărți de teologie au apărut târziu, pe măsura dezvoltării naturale a unei anumite spiritualități, în contextul nou creat, cu masive influențe autohtone.<sup>17</sup> 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, pe de o parte, în slăbiciunea Imperiilor bizantin și persan, ambele epuizate de lupte și hărțuiri reciproce, fapt ce a pregătit terenul pentru venirea armatelor califilor; cucerirea se făcuse printr-un fel de cooperare tacită între cuceritori și cucerțiți: 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, Abu Bakr și Umar au încheiat tratate similare cu locuitorii cetăților care se predau.<sup>18</sup> Toleranța față de religia cuceritorilor i-a făcut populari pe cuceritori și chiar a constituit un prim motiv pentru unii creștini să îmbrățișeze islamul. Tratatul vizau însă numai pe locuitorii marilor cetăți, în vreme ce populația rurală trebuia să suporte războiului. În plus, creștinii dintre arabi erau tratați diferențiat, ei trebuind să plătească un tribut dublu, fără dreptul de a-și educa propriii copii în spirit creștin, dacă nu se converteau la islam.<sup>19</sup>

Monahii și asceții creștini aveau prerogative similare preoților și episcopilor și, în consecință, se bucurau de respect și libertatea de a-și continua viața religioasă nestingheriți 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

<sup>14</sup> J.B. Chabot (ed.), *Anonymi auctoris chronicon ad A.C. 1234 persinens*, vol. I, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Orientalium, XXXVI, Louvain, 1916, p. 236 s.u. Se crede chiar că unii creștini au dat concursul pentru facilitarea venirii și cuceririi arabilor; *Ibidem*, p. 248.

<sup>15</sup> "Să nu fie violență în probleme de religie; adevărul se deosebește de rătăcire" (*Coran* 2,257); "Fanatismul religios și intoleranța musulmanilor sunt fenomene posteroare și se datorează influenței prozelitilor 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. Vasilev, *Histoire de L'Empire Byzantine*, traduit du russe par P. Brodin et A. Bourguina, Editions A. Picard, vol. I., Paris, 1932, p. 275.

<sup>16</sup> Cf. L. Caetani, *Studi di storia orientale*, vol. I., Milano, 1911, p. 368 s.u.

<sup>17</sup> Robert M. Haddad, *Eastern Orthodoxy and Islam: A Historical Overview*, în *Orthodox Christians and Muslims*, Holy Cross Publications, New York, Brookline, 1986, p. 19.

<sup>18</sup> Potrivit unei cutume, în cetățile care opuneau rezistență, soldații armatei cuceritoare aveau dreptul să jefuiască timp de trei zile.

<sup>19</sup> Arthur Vööbus, *Hystory of Asceticism in the Syrian Orient*, vol. III, Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1960, p. 305.

slujirii lui Dumnezeu.<sup>20</sup> Unele mănăstiri au rezistat tacit invaziei musulmane, constituind centre de fermentație a vieții creștine în mediul ostil.

Chiar în aceste condiții de relativă toleranță, ar fi injust să afirmăm ca invazia arabă a fost o invazie "de catifea", în care localnicii au putut să-și continue nestingherit viața de zi cu zi. Este suficient să menționăm binecunoscuta cruzime cu care arabii devastau totul în cale, lăsând uneori femeilor plăcerea de a pedepsi victimele și captivii<sup>21</sup>, în special în Egipt<sup>22</sup> 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 presupunea automat respectarea lui de către fiecare soldat. Multe mănăstiri ale 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; într-o singură generație, cu moartea monahilor existenți și interzicerea educației creștine pentru copiii familiilor creștine, creștinismul este redus la stadiul de supraviețuire.<sup>23</sup>

### Începuturile sufismului

În contextul socio-politic expus, paralel cu expansiunea militară și convertirea masivă adeseori violentă a populațiilor arabe la islam se dezvoltă latura pacifistă, orientată spre persoană, sufismul, ale cărui trăsături, cum vom vedea sunt împrumutate din tezaurul cultural-religios existent, adaptat la prescripțiile Profetului. Încă din 1916 Richard Hartmann afirma că sufismul datorează mult, pe de o parte "parsismului" din vest, iar pe de alta *Cabalei* evreiești, monahismului și ascetismului creștin, gnosticismului și neoplatonismului, din est.<sup>24</sup> Principala sursă de inspirație a doctrinei sufite este, fără îndoială, *Coranul*. Aspectele principale ale "ascetismului din *Coran* sunt identice cu cele ale creștinătății răsăritene și, în consecință, în dezvoltarea

---

<sup>20</sup> J.B. Chabot (ed.), *Anonimi auctoris chronicon ad A.C. 1234 persinens*, vol I, CSCO, XXXVI, 1916, p. 240.

<sup>21</sup> Waidi, *Kitab al-Maghari*, p. 128, la Vööbus, *op. cit.*, p. 308, ne spune că de obicei victimelor li se tăiau nasul și urechile, dar se practicau și alte feluri de mutilări.

<sup>22</sup> 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.

<sup>23</sup> Câteva izvoare pentru aceste evenimente: *Cronica Minora*, edited by E.W. Brooks, CSCO, III, Parisii, 1904 și IV, edited by J.B. Chabot; *Anonymi auctoris chronicum ad A.C. 1234 persinens*, 2 vol., edited by J.B. Chabot, CSCO, XXXVI-XXXVII, Louvain, 1916-1920; Tabari, *Ta'rikh ar-rusul wa 'l-muluk*, edited by M.J. de Geoeje, Leiden, 1879-1901; *Histoire nestoriene*, edite par A. Scher, J. Perier, P. Dib, R. Griveau, *Patrologia Orientalis*, XVIII,5, Paris, 1924; Georgius Elmacinus, *Historia Saracenică*, translated by T. Erpenius, Lugduni Batavorum, 1625; H.C. Butler, *Ancient Architecture in Syria*, Leiden, 1907-1920 s.a.

<sup>24</sup> La Arthur Arberry, *An Introduction to the History of Sufism*, Orient Longmann, New Delhi, 1992, p. 37. Aceste influențe s-au datorat primilor predicatori musulmani, "qussas", "povestitorii", asemănători în entuziasm și predicăție misionarilor nestorienii 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.

islamului în afară de Arabia, cele două sisteme [creștin și musulman] nu pot fi despărțite”.<sup>25</sup>

Monahismul și ascetismul creștin în aceste regiuni erau foarte puternice și influente. Că anumite triburi din seminția lui Ismael erau deja creștine sau familiare cu creștinismul înainte de apariția islamului ne-o spune Sozomen, în secolul al V-lea: "Unii dintre saracini (arabii nomazi) 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 filosofia în deșerturile din vecinătate și erau distinși prin viața lor curată și prin lucrarea minunilor."<sup>26</sup> Mai departe, el descrie un eveniment în care un șef de trib saracin, Zocomus, se convertește la creștinism în urma unei lucrări miraculoase a unui călugăr creștin. Monahismul din această regiune se distinge prin rigoarea ascezei și prin practica asceților de a trăi și locui în castitate absolută. În scurtă vreme, însă, această practică dispare, locul ei fiind luat de anahoretismul specific egiptean și apoi de viața cenobitică.<sup>27</sup> 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 un loc pentru dormit, a purta o singura haină, veche și aspră, în vreme ce devoțiunea desăvârșită provoca 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.<sup>28</sup> În monahismul egiptean, mai moderat, "ocara" avea o valoare purgativă numai atunci când nu era publică și provocată ostentativ; ea trebuia îndurată cu smerenie.

Este, deci, neîndoielnic faptul că 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, privegherile 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

<sup>25</sup> H.A.R. Gibb, *art. cit.*, p. 129.

<sup>26</sup> *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.

<sup>27</sup> Marijan Molé, *Les Mystiques Musulmans*, Presses Universitaire de France, Paris, 1965, pp. 9-10.

<sup>28</sup> 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, în timp ce tânăra arăta ca o curtezană. Nimeni nu le știa trecutul sau starea socială și-i ocoleau cu precauție ori îi tratau cu dispreț, iar uneori îi alungau cu pietre. Urmărindu-i îndeaproape, 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 s-au dedicat vieții duhovnicești intense, în urma unei viziuni și a discuției lui Teofil cu călugărul Procopie. La: Marijan Molé, *op. cit.*, p. 10-12.

puternică influență încă de la începuturile islamului și, mai târziu, un buddhism contemplativ care a câștigat teren, grație influenței perșilor asupra islamului.<sup>29</sup> Posibilele influențe ale ascetismului și monahismului creștin asupra adeptilor Profetului 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".<sup>30</sup> A existat o transmitere a ideilor platoniste 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*,<sup>31</sup> în siriacă.

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, marele islamolog 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,"<sup>32</sup> poziție neîmpărtășită de profesorii R. Nicholson și A. Arberry<sup>33</sup> sau R. Dozy.<sup>34</sup>

În primul secol al hegiriei creștinismul este cunoscut în teritoriile musulmane sub forma deviată a origenismului și mesalianismului din care s-a inspirat inclusiv Mahomed. O perioadă, cele două tradiții au trăit în simbioză cu adeptii islamului. Puțin câte puțin însă, creștinismul își pierde ponderea numerică și intelectuală.

## Încercări de definire

"Pe lângă măestria 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

---

<sup>29</sup> Alfred von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, Leipzig, 1868, p. 52-67 passim, la Arberry, *op. cit.*, p. 21-22. Acestei poziții 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.

<sup>30</sup> Duncan Black Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Darf Publishers Limited, 1985, p. 178.

<sup>31</sup> *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.

<sup>32</sup> Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1922, p. 84. Cf. și Neal Robinson, *Jesus in Islam and Christianity*, London, 1991, p. 59.

<sup>33</sup> Arthur J. Arberry, *op. cit.*, p. 51 și 64.

<sup>34</sup> R. Dozy, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme*, Paris, 1879, p. 317.

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 sufitului, 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 contemporan.<sup>35</sup> Problema sufitului nu este neapărat aceea 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.<sup>36</sup> Dificultatea definirii și înțelegerii adecvate a termenului "sufi" provine din faptul că nu se găsește în *Coran* și în *Hadis*-uri. O mențiune timpurie a termenului și rolului sufiților se găsește la Hujwiri: "Cel ce aude glasul sufiților (ahl al-tasawwuf) și nu spune <Amin> după rugăciunea lor, va fi socotit în fața lui Dumnezeu printre cei fără de minte".<sup>37</sup>

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."<sup>38</sup> În cuvintele unui alt cercetător al acestuia, "sufismul a fost la început o realitate fără nume, iar acum este un nume fără realitate."<sup>39</sup>

El este cunoscut, în general, ca partea interiorizată sau spiritualizată a islamului sau, cu alte cuvinte, este islamul de factură mistică.<sup>40</sup> Este cunoscut ca reprezentând Calea (tariqa) spre desăvârșire, asumată de cei ale căror expectații pentru viața spirituală sunt mai exigente. De aceea, sufiții se și numesc pe ei înșiși "călători", "voiajori" sau "căutători" întrucât 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.<sup>41</sup> Este vorba despre o noțiune metaforică, reliefând o deplasare spirituală dinspre sine spre Dumnezeu; El este destinația, însă destinația este

<sup>35</sup> S.D. Goiten, *Jews and Arabs; Their Contacts Through the Ages*, Revised Edition, Schocken Books, New York, 1974 [1955], p. 148.

<sup>36</sup> Aproape fiecare sufi 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 sufiilor sunt colectate de Dr. Javad Nurbakhsh, maestru al ordinului Nimatullahi, în *op.cit.*, pp. 16-41.

<sup>37</sup> Ali b. Uthman al-Jullabi al-Hujwiri, *op. cit.*, p. 30. În *Kitab al-Luma*, lucrare anterioară celei menționate, al-Sarraaj afirma: "Înainte de venirea islamului, pe când nimeni nu înconjura 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 "sufi"; la Dr. Javad Nurbakhsh, *op. cit.*, p. 12.

<sup>38</sup> R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, One World, Oxford, 1994, p. 2 ș.u.

<sup>39</sup> Această afirmație 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.

<sup>40</sup> "Sufismul nu este altceva decât misticismul islamic, ceea ce înseamnă că este curentul central și cel mai puternic al aceluia 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.



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.

Scopul 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, toate sunt considerate idolatrie și politeism. Atracția căutătorului este determinată și stimulată de frumusețea ființei divine; într-un fel, aceasta este obiectul iubirii misticului musulman.

Sufismul a apărut, indubitabil, în mediul islamic<sup>42</sup>, nu ca un set de învățături noi, ci ca o tendință de a păstra nealterată învățătura islamică. Aceasta întrucât în anii care au urmat morții profetului nu a existat o teologie în sensul propriu al cuvântului; aceasta a început să fie elaborată și codificată mult mai târziu. Potrivit lui Abu 'l-Qasim Qushairi, chiar sufiții și sufismul în sine a apărut abia prin secolul al IX-lea, la 200 de ani de la moartea Profetului.

Există între practicanți mai multe definițiile anecdotice, culese 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"; "Sufit este cel ce este mulțumit de tot ceea ce face Dumnezeu, pentru ca Dumnezeu să fie mulțumit de ceea ce face el"; "A fi sufi înseamnă a înceta orice grijă: și nu există nici o grijă mai mare decât propriul tău sine pentru că, atunci când ești preocupat de sine, rămâi departe de Dumnezeu"; "Chiar și sufismul înseamnă politeism [...] pentru că sufismul constă în păzirea sufletului de tot ceea ce nu este Dumnezeu; dar nu există altceva decât Dumnezeu".<sup>43</sup> Dhu-l Nun afirmă: "Sufi 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 arată starea, iar starea lui proclamă că a rupt toate legăturile cu lumea". Un alt sufi, Ibn al-Jalla, spune că "Sufismul este o esență fără formă, pentru că forma aparține umanității, în ceea ce privește înfățișarea, în vreme ce esența este proprie lui Dumnezeu. Pentru că sufismul înseamnă detașarea de ceea ce este uman, el nu are o anumită formă."<sup>44</sup>

Sufismul reprezintă unul dintre cele mai flexibile sisteme mistice deoarece, potrivit părerii aproape unanime a sufiților, 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 sinele Universal sau Ființa Supremă, care se prezintă sufletului

<sup>41</sup> 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.

<sup>42</sup> Suhrawardi, *A Dervish Textbook (Awarifu-l-Ma'rif)*, translated by Lieut. Col. H. Wilberforce Clarke, The Octagon Press, London, 1990[1980], p. 3.

<sup>43</sup> La R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 49-50.

<sup>44</sup> Eva de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Tindbad, Paris, 1978, p. 24.

uman, el însuși o parte din ființa divină, sub o multitudine de forme... Prin meditație asupra atributelor Lui, ei își imaginează că vor participa la dragostea inefabilă a dumnezeirii și chiar la o unire integrală cu substanța Lui. 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 maestrilor spirituali, discernământul în vicleniile lumii create, neîncetata rugăciune în particular și abandonarea interpretărilor inutile și a ispitei luxului."<sup>45</sup>

Într-o lucrare mai recentă,<sup>46</sup> profesorul William C. Chittick abordează problema definirii sufismului dintr-o perspectivă originală, aparent mai credibilă: conceptul de "sufism" nu poate fi identificat cu o "mistică" sau un "misticism", 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, 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.<sup>47</sup> "Viața mistică", "esoterismul", "lupta interioară"(jihad), "unirea cu Dumnezeu" și celelalte caracteristici ale sufismului, subliniate de cei mai mulți cercetători îl caracterizează doar parțial pe sufit. Acesta este omul care "trăiește clipa" într-un mod natural dar religios: el îl caută pe Dumnezeu în prezent, pentru a-și manifesta iubirea și a primi iubirea; unirea cu Dumnezeu poate fi amânată și pentru viața viitoare, deoarece iubirea adevărată înseamnă dăruire. Sufitul trăiește în prezența lui Dumnezeu zilnic, ca o preocupare naturală, prin neîncetată rugăciune (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. Sufiții sunt oameni comuni, care nu numai că nu caută dar chiar evită să obțină puteri extraordinare sau să exhibiționeze bizarul, neobișnuitul sau misticul, într-un spațiu geografic și mental specific. Ei afirmă că mediul european este cel puțin straniu pentru înțelegerea adecvată a sufismului. De aceea, sufismul este așezat "undeva între monahism și fracmasonerie. Predică austeritatea și recomandă idealul sărăciei dar include atât pe cei ce renunță la lume, cât și pe cei ce duc o existență comună."<sup>48</sup>

Sufismul nu reprezintă un sistem teologic creat sau dedus din sistemul teologic islamic, ci își are originea în inspirație, contemplație și experiență personală. Mistical sufi face fără rezerve uz de afirmații teologice dar modul în care le tratează și le interpretează trece întotdeauna dincolo de ele însele, în ceea

<sup>45</sup> La Ibn 'Abbad of Ronda, *Letters on the Sufi Path*, translation and introduction by John Renard, preface by Annemarie Schimmel, Paulist Press, New York, 1986, p. 99.

<sup>46</sup> William C. Chittick, *Faith and Practice of Islam*, State University of New York Press, Albany, 1992, p. 168.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 170.

<sup>48</sup> Julian Baldick, *Imaginary Muslims: the Uwaisi Sufis of Central Asia*, I.B. Tauris, and Co, London-New York, 1993, p. 5.

ce el consideră a fi domeniul pur, simțirea spirituală. De aceea, sufismul 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: itenția de a dezvolta persoana în integralitatea ei, prin iluminare, bazată pe practică și disciplină; observarea legii islamice externe, în vreme ce se păstrează dimensiunea interioară prin reflectarea la Realitatea internă; reînvierea Căii mahomedane 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.<sup>49</sup> Deci, sufismul este "experiența personală a Realității extra-dimensionale, cunoașterea Adevărului dincolo de adevărurile relative care ne înconjoară."<sup>50</sup>

### **Evoluția istorică**

Dacă în general se consideră că islamul s-a răspândit cu o uimitoare repeziciune în rândul arabilor politeiști datorită monoteismului și codului moral pe care le proclama, tot mai mulți specialiști înclină să afirme existența unei continuități a tiparelor moștenite de arabi de la popoarele pe care le invadaseră. Aceste popoare trebuie să fi continuat să exprime un mod de gândire care, fără îndoială, vor fi contribuit la dezvoltarea și îmbogățirea credinței islamice, mai ales în sensul spiritualizării ei. În acest context apar indubitabil influențe de proveniență autohtonă, fie pur creștine, fie prin filieră nestoriană, monofizită, melchită, neoplatonică și indică.

Spre exemplu, cucerirea regiunilor grecești i-a adus pe arabi în contact cu știința și filosofia. Interferența dintre cele două culturi a fost rodnică, cu toate că înclinația spre raționalism, infuzată de gândirea greacă, reprezenta un pericol pentru credința Profetului. Din această simbioză au luat naștere primele școli de filosofie, renumite încă de la început prin disputele teologice. Toate aceste frământări de ordin filosofic și teologic au loc într-un spațiu de adâncă moștenire elenistică, unde predominau elementele culturii aramaice și creștine,<sup>51</sup> ce supraviețuiseră, evident, în centre de cultură ca Alexandria, Antiohia și Gondeshapur. Misticismul intelectualist al lui Plotin și-a adus și el contribuția la noile elaborări ale filosofilor arabi. Traducerea corpusului literaturii grecești în limba arabă<sup>52</sup> sub dinastia Abasidă a rezolvat problema dificultăților legate de terminologia filosofică și a determinat apariția celor mai mari filosofi arabi: al-

<sup>49</sup> Shaykh Fadhlalla Haeri, *The elements of Sufism*, Element Book, Longmead, 1990, p. 24-27.

<sup>50</sup> Idries Shah, *Introducere la Teaching of Hafiz*, translated by Gertrude Lowthian Bell, The Octagon Press, London, 1979, p. 10.

<sup>51</sup> "Nu voi menține acum că filosofia 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 graduală a mișcării mistice în islam" afirma profesorul R.A. Nicholson; la Arthur J. Arberry, *An Introduction to sufism...*, p. XX. Cf. R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Arkana, London, 1989[1914], pp. 10-27.

<sup>52</sup> 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.

Kindi (†cca 850), Razi (865-925), al-Farabi († 950) și Ibn Sina (Avicena), Ibn Rushd (Averoes).

Este de reținut diviziunea ce a avut loc între secta șiiților și cea a suniților (aripa tradițională sau ortodoxă). Imediat după moartea lui Mahomed apar disensiuni și lupte interne pentru putere, care duc la împărțirea comunității în sunniți și șiiți. Șiiții sunt adepții lui Ali, considerat succesorul și continuatorul de drept a politicii și învățaturii lui Mahomed. Ali este îndepărtat de la putere de Mu'awiya, apoi ucis, iar urmașii săi, inclusiv cei doi fii, persecutați, urmăriți și uciși; šiismul va deveni o grupare semnificativă în islam, dar niciodată suficient de puternică pentru a-și impune propriile doctrine față de sunnism.<sup>53</sup> Reprezentând latura fidelă lui Ali, considerat adevăratul cap al islamului, în permanentă dispută cu suniții, adeseori persecutați, maltratați sau uciși, șiiții, sub influența eshatologiei creștine și zoroastriene au dezvoltat credința în sensul preponderent eshatologic, având nădejdea venirii unor timpuri de prosperitate, dreptate și restaurare a ordinii firești. Miscarea šiită a avut un rol destul de important în apariția și dezvoltarea misticismului musulman<sup>54</sup> prezent și la unii reprezentanți sufiți. Primii asceți și mistici provin din gruparea šiită, ea însăși familiară cu ideile creștine.

În contextul frământărilor teologice din tânăra comunitate musulmană de după moartea lui Mahomed, începând cu secolul al VIII-lea apare și se dezvoltă idealul ascetic și contemplativ și în islam, alternativă care, cu tendințele spiritualizante superioare celor existente, i-a făcut pe adepții mistici să ajungă în conflict cu islamul tradiționalist.<sup>55</sup> Ideile lor au început să se infiltreze în gândirea islamică odată cu dezvoltarea unui pietism ascetic în sânul comunității.<sup>56</sup> Pentru

---

<sup>53</sup> Remus Rus, *op. cit.*, pp. 49-56. Islamul s-a dezvoltat în patru etape: 610-750/132; 750/132-1050/450; 1450/450-1550/950; 1550/950 până azi. În faza a doua un rol de seamă pentru misiunea musulmană sub formă non-violentă l-au avut sufștii; Hugh Goddard, *Christians and Muslims*, Curzon Press, Richmond, 1995, pp. 125-131.

<sup>54</sup> Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, The Fontana Library Theology and Philosophy, III, London, 1970, p. 505. "La treizeci de ani după moartea profetului, "umma" era divizată în trei partide: sunna - sub conducerea califului aflat la putere; șiiții, fideli primului calif "adevărat", Ali și kharijiții, care considerau că doar Comunitatea avea dreptul să aleagă califul"; Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, vol. III, trad. de Cezar Baltag, Ed. Științifică, 1991, p. 84.

<sup>55</sup> "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 šiite, opuse shari'a; în plus, ea pare a fi o organizație inițiatică, restrânsă; cf. Henri Corbin, *History of Islamic Philosophy*, trad. engleză, London and New York, Kegan Paul International, 1993, p. 190.

<sup>56</sup> 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 inflăcărați de dorința vieții cenobitice, ca să nu se impună și să fie constrâns să o abandoneze, a pronunțat că 'Dumnezeu Cel Preaînalt a lăsat ca Pelerinajul să fie

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, diferiți față de cei consacrați devoțiunii personale.<sup>57</sup> 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 în viața religioasă a Ființei Supreme și a adevărului religios. Ceremonialul searbăd, ritualismul inconsistent și teologia irealistă nu ofereau nimic caracterelor mai înclinate spre viața de comuniune, care nu putea îmbina metafizicul transcendent cu moralismul social tradițional adus de Mahomed; tocmai în acest punct sensibil, mistica propune transcenderea diferențelor și reduce contradicțiile la un numitor comun. În al doilea rând, mistica se prezintă ca o reacție față de intelectualismul exacerbant 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 filosofia greacă, caracterizată prin artificialism și logicism; emoția întâlnirii cu nepătrunsul, cu necunoscutul, cu sursa tuturor era alternativa ispititoare 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 era o revoltă interioară față de injustiția socială, opulentă 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.<sup>58</sup> La început sufismul a fost acceptat de indivizi singuratici, dar mai apoi s-au format mici grupuri și, cu timpul, a devenit un sistem organizat.<sup>59</sup> Despre acest fapt se poate vorbi abia în 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.

### **Primii reprezentanți**

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

---

monahismul comunității lui Mahomed"; la F.R.D. Tholuck, *Sufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica*, Berlin, 1821, p. 45.

<sup>57</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, Second Edition, University of Chicago Press, Chicago and London, 1979, p. 130.

<sup>58</sup> Analiza este făcută de Khaliq Ahmad Nizami, în 'Abd al-Haq Ansari et. al. (eds.), *Islam*, Patiala, Punjabi University, 1969, pp. 50-52.

<sup>59</sup> 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 dezbateri... 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.

se pare că nu-i erau străine nici Profetului.<sup>60</sup> 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).<sup>61</sup>

Independent de expansiunea musulmană rapidă, acești „ahl al-Suffa” au continuat același stil de viață, cunoscut încă de timpuriu de tradiția creștină. Abu Darda Uwaymar bin Zaid, care făcea parte din grupul acestora, este printre primii care recomandă spiritualizarea islamului și observă tendința de rigiditate ritualistică. Indiferent de actele sale, un musulman rămânea un bun credincios dacă își îndeplinea datoria față de lege. În acest sens, el propune o abordare 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 nestrămutată sunt preferabile observării cu acrivie a ritualurilor fără de sfârșit".<sup>62</sup> Dezvoltarea sufismului în contextul controverselor interne și externe<sup>63</sup> nu se prezintă ca o continuare a practicilor ahl al-Suffa. Dimpotrivă, cei mai mulți sufiți 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 sufiți 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.<sup>64</sup>

Un contemporan al lui Mahomed și Ali a fost ascetul Uways al-Qarani, care a trăit într-o oază din deșertul Najd. În concepția acestuia, inima se poate purifica numai în singurătate, complet izolată de gândurile și preocupările oamenilor. Ea este supusă asalturilor diavolului, care o ispitește prin patimi senzuale. Retragerea este singurul mod și mijloc prin care se poate ajunge la stabilirea unei relații intime cu Dumnezeu și care, odată realizată, "îl face pe acesta imun la influențele lumii"<sup>65</sup> Pe aceeași linie, urmașii de sânge ai lui Ali, după eliminarea lor

---

<sup>60</sup> 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. Dintre aceștia 'Ali-'Umar, Ibn Mas'ud, Abu Dharr al-Ghifari, Salman al-Fasiri și Hudhaifa ibn al-Yaman se pare că se adunau în casa lui 'Uthman ibn Maz'un unde au hotărât să renunțe la "mâncare, îmbrăcăminte și femeie". La Sara Sviri, *An Analysis of Traditions Concerning...*, în "Jerusalem Studies în Arabic and Islam", 13/1990, p. 198.

<sup>61</sup> Margareth Smith, *The Way of the Mystics: Studies in Early Christian Mystics and the Rise of the Sufi*, London, 1976, p. 155.

<sup>62</sup> Margaret 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.32(ed. I este la 35).

<sup>63</sup> 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, *op. cit.*, pp. 197-220.

<sup>64</sup> '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 al-akbar: Notes on a Theme in Islamic Spirituality*, în "The Muslim World", LXXVIII, 1988, pp. 227-228.

ca potențiali contracandidați politici, au ales ca mult mai profitabilă rugăciunea și viața de devoțiune.

Exercițiile de pietate capătă, cu vremea, un scop bine determinat: căutarea unei vieți de contemplație și de unire în iubire cu Dumnezeu. Perioada primelor secole musulmane, aceea a conturării anumitor școli sufite se caracterizează prin preponderența experienței personale, exprimată de cele mai multe ori 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.<sup>66</sup> Această experiență directă și personală de unire a sufletului cu Dumnezeu a dus la elaborări teologice și interpretări coranice. Spiritul mistic, identificat cu inima în *Coran*, arzând de iubire, eliberat de orice simțire, nu mai vizează decât înțelegerea unicității divine. Transa oferă celui ce o experimentează cunoașterea intuitivă, superioară celei discursive. Această stăpânire intimă a realității îi face pe unii sufiți să se plaseze sau să fie considerați deasupra Profetului, onorat ca simplu instrument al revelației.<sup>67</sup> Lui Mahomed, "pecetea profetilor", i se va opune "pecetea sfinților", considerat de unii sufiți a fi întrupată în Iisus, menționat de câteva ori în *Coran*: El devine model pentru sufiți. Aceștia dezvoltă, de acum, chiar un gen de literatură important, asemănat de mulți islamologi cu "Viețile sfinților", un fel de analogii despre fondatorii spirituali și chiar legende pioase cu conținut miraculos, având scop de instruire.<sup>68</sup>

Primele manifestări ale sufismului își fac simțită prezența 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.<sup>69</sup>

Descoperindu-L pe Dumnezeu în adâncul ființei lor, ei nu mai pun nici un accent pe manifestările religioase externe, de ordin etic sau liturgic. Această percepere superioară a obiectului religiozității a dus la tensiunea dintre sufiți și

---

<sup>65</sup>Saiyd Athar Abbas Rizvi, *op. cit.*, p. 25.

<sup>66</sup> Mircea Florian, *Misticism și Credință*, Ed. Minerva, Buc. 1993, p. 97. Primii care au fost numiți sufi au fost, după H. Corbin, membrii unui grup de șiiți 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, *History of Islamic Philosophy*, London and New York, Kegan Paul International, trad. engleza, 1993, p. 189.

<sup>67</sup> Dominique Sourdel, *Islamul*, traducere de Liliana Saraiev, Humanitas, București, 1993, p. 108 passim. "Pentru sufi - spune Mircea Eliade - adevărata cunoaștere religioasă era dobândită printr-o experiență personală, ducând la o unire temporară cu Dumnezeu..."Calea" sufismului implică, în mod necesar, existența "discipolilor" cu o inițiere și o lungă instruire, sub comanda unui maestru. Această legătură excepțională între maestru și discipoli duce repede la venerarea shaykh-ului și la cultul sfinților", *Istoria credințelor și ideilor religioase*, p. 124.

<sup>68</sup> Richard C. Martin, *op. cit.*, p. 65

<sup>69</sup> 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, *An Analysis of Traditions Concerning...*, în "Jerusalem Studies în Arabic and Islam", 13-1990, p. 198.

teologia tradițională, manifestată adeseori prin eliminarea practicanților din sânul islamului și chiar pedepsirea lor.

Tensiunea dintre sufism și legea islamică a făcut ca, pe la începutul secolului al XI-lea, sub influența ideilor neoplatonice, misticismul musulman să capete noi orientări. 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 autoritatea juridică exterioară, 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.

Jumătatea secolului al VIII-lea va fi dominată spiritual în Medina de personalitatea incontestabilă a lui Ja'far al-Sadiq, învățat și mistic arab cunoscut prin aceea că ar fi afirmat adeseori că "cine l-a cunoscut pe Dumnezeu, renunță la tot".<sup>70</sup> După el, prestigiul politic și cultural al Medinei începe să scadă, iar orientarea șiiților spre centralizarea teologiei în persoana esoterică a imamului îi determină pe sufiți să accepte jurisprudența școlii sunnite privind viața religioasă. Este vorba doar despre o încadrare formală, chiar diplomatică, pentru a evita eventuala persecuție a liderilor 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 dintr-o teosofie heterodoxă, 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.<sup>71</sup> Contopirea mistică provocă 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. Având un anumit fondator (marabut), acesta fixează direcția confreriei 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 chiar automutilare.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> 'Ali bin Usman al-Jullabi al-Hujwiri, *op. cit.*, 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 et language mystique*, Dar el-Machreb, Beirut, 1970, pp. 157-188.

<sup>71</sup> 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.

<sup>72</sup> Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, Editura Enciclopedică, București, 1993, p. 75.



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 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.

Prin secolele XIV-XV, sufismul încearcă o anumită coabitare cu šiismul, 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 în practica sufită, acela al importanței 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),<sup>73</sup> cu rol de director spiritual, căruia novicele este dator să-i acorde ascultare nelimitată.<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> Julian Baldick, *op. cit.*, 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.

<sup>74</sup> 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". Sufii sunt adeseori numiți dervishi pentru că practică sărăcia, dar dacă toți sufii sunt "dervishi", nu toți dervishii sunt sufi. Aceștia din urmă se deosebesc și de uwaysi, mistici musulmani care, de cele mai multe ori, nu acceptă o formă organizată și refuză călăuză 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.