

Centrul de Istorie a Imaginarului

INSULA
Despre izolare și limite
în spațiul imaginar

Colocviu interdisciplinar
organizat de Centrul de Istorie a Imaginarului
și Colegiul Noua Europă

19-20 martie 1999, sediul NEC

Volum coordonat de
Lucian Boia
Anca Oroveanu
Simona Corlan-Ioan

Colegiul Noua Europă

SERIA DE PUBLICAȚII RELINK

INSULA. Despre izolare și limite în spațiul imaginar
Copyright © 1999 - Centrul de Istorie a Imaginarului și
Colegiul Noua Europă

ISBN 973 – 98624 – 3 – 8

IBN TUFAYL, IBN AL-'ARABI, IBN 'ABBAD – INSULA CA TOPOS AL REGĂSIRII DE SINE

SILVIU LUPA^aCU

... O imagine acvatică-retorică exprimă, în *Qur'an*, infinitul *thesaurusului* lingvistic prin care Dumnezeu Cel Viu Se comunică în lume, în °i dincolo de cuvinte scrise °i ființe-lucruri create: *qul law kana al-bahru midadan al-kalimati rabbi... kalimatu rabbi* (S. XVIII / *Pe°tera*, 109), fragment pe care Arberry (împreună cu Ali °i Pickthall) îl traduce prin „Dacă marea ar fi cerneală pentru cuvintele Dumnezeului meu, marea s-ar isprăvi mai înainte de a lua sfir°it cuvintele Dumnezeului meu, de°i Noi am veghea ca să-i aducem mereu spre reumplere ceea ce îi este asemenea.” Ediția Regelui Fahd optează pentru o lecțiune u°or diferită: „Dacă oceanul ar fi cerneală (cu care să se scrie mai departe) cuvintele Dumnezeului meu, mai curînd se va epuiza oceanul decît să se epuizeze cuvintele Dumnezeului meu, chiar de ar fi să adăugăm peste el un alt ocean, asemenea lui, care să fie de ajutor.” Comentariul scoate în evidență corespondența implicită dintre continuitatea textului sacru °i „scrierea” divină care cro°etează ve°tmîntul bogat, răpitor de frumos, al universului creat. La fel ca °i cuvintele °i semnele lui Allah, îndurările °i grașiile Sale sînt răspîndite în întreaga creație, fără ca vasului de argilă al limbajului omenesc să-i fie hărăzit să le cuprindă în totalitate, cu oricît de multă deznădejde, inteligență sau puritate s-ar căsca marginile sale...

Într-o altă încadrare referențială, parabola „mării de cerneală” poate fi interpretată drept cosmizare prin scris, prin Cuvînt, a haosului

acvatic primordial – alchimie retorică-spirituală prin care *kalamu-llah* se concretizează cu generozitate în lume, în lumi... Cuvântul lui Dumnezeu impregnează toate grădinile viului, consumă *okeanos* de cerneală după *okeanos* de cerneală pentru a desena arabescurile pămîntului, cerului și pe cele ale spațiului plurivoc dintre ele... sau pentru a rosti astfel infinitul nerostirii Sale, insinuat în urme de strălucire care îl rememorează spre a-L ascunde (cf. Arberry, *The Koran Interpreted*; Ali, *Al-Qur'an*; Pickthall, *The Glorious Qur'an*; King Fahd Standard Version, *The Holy Qur'an*)...

Destinul „erotic” al lui Hayy Ibn Yaqzan – teosoful insular-primitiv, povestit de Abu Bakr Ibn Tufayl (cca. 1100, Cadiz – 1185, Marrakesh), de sine născător în mistere ale înaltului... Mai rafinat, mai intens, desigur, decît cel al Divinului Marchiz, de vreme ce actul extatic al primirii în intimitatea Ființei-Care-există-cu-necesitate coincide cu desăvîrșirea sinelui pe căile labirintice ale „alchimiei fericirii” sau *kimiya'e saadat*, care, în concordanță cu Al-Ghazzali, rezidă, din nou, în întoarcerea „augustiniană” a ființelor din interval dinspre lume spre Dumnezeu, prin intermediul unui progres gnostic cvadruplu: cunoașterea sinelui, cunoașterea lui Dumnezeu, cunoașterea acestei lumi, a a cum este ea *în realitate*, cunoașterea lumii ce va să vină, a împărăției cerurilor, a a cum este ea *în realitate* (cf. Al-Ghazzali, *The Alchemy of Happiness*, Field, pp. 13-16).

Din perspectiva unei reîntemeieri traumatice-armonioase a ființei, generată de o transmutare spirituală de o asemenea magnitudine, *invățarea* nu poate fi altceva decît singurătate insulară a gnosticului în lume, pe care el și El se străduiesc să o ridice la rangul de mîntuire individuală... Insula este o imagine exiguă a cerului infinit, o hieroglifă uranică... Un om singur în sens sacramental, absentat în absență, „oprit” (*waqif*) dinaintea lui Dumnezeu, este oglinda desăvîrșită a Dumnezeului Unic, Singur...

Pentru Ibn Tufayl, convertirea experienței inefabile a intimității cu Dumnezeu în cuvinte, în text, vizează două țeluri sau destinații

posibile. Pe de o parte, revelarea prin scris a ceea ce *vād* căutătorii care trec în mod efectiv hotarele „pării de lapte și miere” a intimității Prezenței divine. În acest caz, este vorba despre „ceva ce nu poate fi pus într-o carte”, în spiritul unei teosofii apofatice moderate. Ori de câte ori cineva încearcă să încredinșeze cuvintelor o astfel de viziune, pe pagina scrisă *esența adevărului contemplat* este impurificată, maculată, devine un fragment de mesaj divin corupt de înșelăgerea omenească. Pe de altă parte, există un bine discursiv de rang secund, o introducere intelectualizată la necomunicabilul experienței autentice. Acest preluu al intimității „poate fi pus în cuvinte și așezat în cărți”, dar, avertizează Ibn Tufayl, cărțile de acest fel sînt „mai rare decît sulful roșu”. În acest sens, poziția sa coincide cu impasul gnostic versificat de Waqqashi din Toledo (m. 1195), contemporanul său:

Cum este cu puțință ca viața să fie atît de măruntă?

Nu avem decît două oținșe – și asta e tot!

Una este adevăr de neatins.

Cealaltă, deartă și nevrednică de a fi dobîndită.

Pe urmele acestui redevabil „nici, nici”, Lenn Evan Goodman construiește hermeneutic exigența sau imperativul de a recunoaște „enorma dificultate cu care se confruntă încercarea unei fiinșe finite de a formula un enunș metafizic *cu sens*” (cf. Ibn Tufayl, *Hayy Ibn Yaqzan*, Goodman, pp. 98-99, 179-180). Într-o manieră similară comentează și Abdurrahman Badawi raportul dintre filosofie și religie în opera lui Abu Sulayman Al-Sijistani Al-Mantiqi (sec. X), cel despre care se spune că a întrupat, pentru Abu Hayyan Al-Tawhidi, magisteriul desăvîrit, așa cum va fi fost acesta transmis, anterior, de către Socrate lui Platon: „Religia este un lucru, iar filosofia este un alt lucru. Deoarece religia se întemeiază pe revelație, în timp ce filosofia se întemeiază pe rașune. Revelația afirmă cu deplină siguranșă, pe cînd rașunea nu poate să afirme nimic cu certitudine. Oamenii se împărtășesc cu măsuri diferite din rașune, drept pentru care opiniile lor, în filosofie, se deosebesc între ele. Revelația, deși presupune mai

multe trepte, este continuă și unitară. Întemeietorul religiei este trimis printre oameni, în timp ce filosoful face parte dintre cei către care întemeietorul religiei este trimis. Cel dintâi poartă darul revelației, cel de al doilea își dedică viața căutării raționale.” (cf. Al-Tawhidi, *Al-Imta'*, II, pp. 6 sqq., 18; Badawi, *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, pp. 95, 104-111)

Departa de a fi o aserțiune întâmplătoare, aporia celor două întinșe se situează în „centrul ființei” căutătorului, circumscris de zestrea incomensurabilă a tradiției Sufi, iar contradicția dintre Al-Ghazzali și Ibn Tufayl – Waqqashi este doar aparentă. Cunoașterea „adevărului de neatins” este cu puțință, dar ea rămâne privilegiul *oamenilor realității*, al *celor vii*, care au redevenit, prin strădaniile alchimiei fericii, chip și asemănare ale lui *Al-Haqq*, ale lui *Al-Hayy*, Cel Adevărat sau Cel viu, în Care sfârșește orice pelerinaj îndreptat spre culegerea „rozei” teandrice, menită să sigileze, să oculteze, pentru privirile iscoditoare, ireale, inexistente, ale răului, ignoranței, nedesăvîrșirii, îngemănarea dintre eu și Eu, deoarece numai Eu există cu necesitate. Deși adevărul de neatins rămâne ceva ce nu poate fi pus în cârți, cârțile sulfului roșu sînt comunicate în lume, pentru a constitui, aici, jos, singura anticameră textuală a Simurghului.

La sfîrșitul prologului, Ibn Tufayl declară cu modestie, dar, totodată, fără să lase loc pentru îndoială, că „a văzut adevărul”, la început în straiul gîndurilor, al teoriei, înainte de a lua „prima îmbucătură de experiență autentică” (cf. *Iezechiel*, 2, 8 – 3, 3: „... și eu am mîncat-o și era în gura mea dulce ca mierea.”), pe care este pregătit să o comunice *prietenilor* săi, legați de temeuriile *prieteniei*. Pe această se oferă să-i călăuzească de-a lungul cărărilor pe care a umblat el însuși înaintea lor, de-a curmezișul oceanului pe care el însuși l-a traversat, pentru ca ochii sufletelor să *vadă*, să *experimenteze*, la rîndul lor, *realitatea*: „Eforturile voastre vor fi binecuvîntate. Veți fi bineplăcuți pentru Dumnezeu, iar El va fi bineplăcut pentru voi. Eu însumi voi fi alături de voi, atît timp cît veți

avea nevoie de mine, pentru a v[ă] c[ă]l[ă]uzi spre locul unde dori[ți] s[ă] ajunge[ți] pe cel mai scurt, sigur [și] neobstaculat drum.” (cf. *Hayy Ibn Yaqzan*, Goodman, pp. 102-103)

„[și] copilul a crescut, hr[ă]nit cu laptele mamei-c[ă]prioare...”
 Raționamentul viului sau logica realit[ă]ții încep, pentru Hayy Ibn Yaqzan, copilul n[ă]scut pe o insul[ă] ecuatorial[ă] prin generație spontanee a luminii solare-celeste, cu înțelegerea deosebirii nete, cov[î]rșitoare, dintre o ființă vie [și] un trup f[ără] viață. *Ființa reală*, care a locuit [și] a p[ă]r[ă]sit trupul c[ă]prioarei, este una [și] aceea[și] cu *ființa reală* care locuiește propriul s[ă]u trup, este sugerat[ă] de incandescența [și] de mișcarea ascensional[ă] a focului [și] anim[ă] rotațiile [și] revoluțiile strălucitoare ale corpurilor cerești, pe care le-a creat din neant. Un roi de întrebări n[ă]zuiesc s[ă] ating[ă] misterul *ființei*, dar, asemenea săgeților trase spre o țintă îndep[ă]rtat[ă] de un arc[ă] care nu este, încă, îndeajuns de puternic, ele mușcă țărina înainte de a transcende rangul viului îngust, limitat, tiranizat de mistere [și] nedeschis spre dansul dervișilor, acea neprețuit[ă] coregrafie a spiritului [și] bucuriei în ale c[ă]rei rotiri labirintice adamii primiți în pre-eternitate [și] misterele revelate [și] amestec[ă] esențele, culorile, „sulful [și] mercurul”, pentru a celebra s[ă]rb[ă]toarea atotcuprinzătoare a Celui Viu: „Ce este ființa reală? Care este modul ei de a fi? Ce anume a legat-o de trup? Cum a ieșit [și] unde a plecat? A plecat de bun[ă]-voie sau a fost constr[â]ns[ă] s[ă] plece?”

Vârsta de dou[ă]zeci [și] unu de ani îl găsește deplin integrat în universul polimorf al insulei – o multitudine de lucruri disparate (p[ă]m[î]nt, ap[ă], cer, plante, animale), care alc[ă]tuiesc o *unitate*, o singur[ă] insul[ă], *lumea*. Principiului unit[ă]ții în multiplicitate i se supun [și] membrele, organele trupului s[ă]u: fiecare are o funcție proprie, dar toate s[î]nt *m[ă]rturii* [și] *unelte* ale ființei reale, ale Ființei Reale. *Al-Haqq*, *Al-Hayy*, pl[ă]m[ă]dește viet[ă]țile, vine [și] pleacă, dar răm[î]ne pururi Unul, dincolo de trupurile vie. Dup[ă] ce trece acest prag al meditației, Ibn Yaqzan se simte deodat[ă] „str[ă]in [și] singur”, sfișiat tragic-erotic de dorul

după împărțirea Celui Viu. Deși Prietenul Absent, Mare Subiect și Mare Interlocutor, Se ascunde în falduri de claritate și obscuritate, el se dăruiește pe sine orbirii, dorinței de a-L cunoaște în mod desăvârșit. Cel Viu este Creator al „organismului” alcătuit din pământ și cer, Ființă pură, existență necesară și ființă a vieții, adevăr-întreg-bunătațe, frumusețe-putere-cunoaștere. „El este El.”

Hayy „vorbește” limbajul viului, al transmutării creației-om-Dumnezeu prin *kimiya'e saadat*. El parcurge în mod desăvârșit întreaga traiectorie a pelerinajului autentic, de la materia inanimată („cavitatea” locuită de lumină, în care argila, frământată în sine, se metamorfozează în precipitat antropogen, singularizat prin sigiliul potențialității antropomorfe – „o bulă de gaz, despărțită în două părți printr-o membrană delicată”) la viziunea Ființei *reale*... Imită, trialectic, calea ascensională a viului infinit: pragmatismul animalității (hrană, inocență, afecțiune), mișcarea corpurilor cerești (exactitate și disciplină în rotațiile labirintice, desfășurate după legile imemorabile fixate de Creator, strălucire, puritate), contemplarea Ființei-Care-există-cu-necesitate, a cărei lumină orbitoare, covârșitoare, se reflectă în „prima oglindă”, în a „doua oglindă”, în seria necuprinsă de oglinzi a împărțirii Spiritului, până la cele șaptezeci de mii de oglinzi ale sufletelor.

Prima „îmbucătură” de experimentare nemijlocită a *realului* determină estomparea lumii simțurilor, fixarea provizorie în „așa” viului divin, după cum reîntoarcerea la viața trupului din carne și sânge coincide cu retragerea în Sine a Ființei reale. „Cel ce gustă, este, iar cel ce nu gustă, nu este”, de vreme ce „o experiență nu poate fi cunoscută decât prin experiență, iar unui impotent nu i se poate comunica nimic din ce înseamnă, cu adevărat, orgasmul” (cf. Suhrawardi, *Al-Risalah*, Thackston, pp. 58-59). Ibn Tufayl rescrie, în contextul acestei intermitențe, *hadithul* în conformitate cu care principiul terțului exclus se aplică bărbatului care are două soții: atunci când o face fericită pe una dintre ele, cealaltă se întristează. Asemenea

lui, misticul nu se poate îmbăia în același timp în apele a două „femei“: fericirea în viața simpurilor atrage după sine îndepărtarea viului divin, iar beatitudinea existenței teandrice, extazul omului îndumnezeit, generează anihilarea, obnubilarea sau „întristarea“ vieții carnale (cf. *Hayy Ibn Yaqzan*, Goodman, pp. 153-154).

Dumnezeu impregnează, prin sistemul vascular al Duhului Său, pământul reavăn al fiecărei vietăți (*hayawan*), lucru reliefat și de tradiția abrahamică pre-musulmană, pre-creștină: *beer lahay roiys* sau „izvorul Celui Viu, Care m-a văzut“ (cf. *Facerea*, 16, 14); „Dacă Dumnezeu (...) ar lua înapoi la Sine Duhul Său și Suflarea Sa, toate făpturile ar pieri deodată și omul s-ar întoarce în pământ.“ (cf. *Iov*, 34, 14-15); *va-yhwh elohiym emet hu-elohiym hayiym u-melek olom*, „iar Domnul este adevăratul Dumnezeu, este Dumnezeu viu și Împărat veșnic“ (cf. *Ieremia*, 10, 10).

Un *hadith* celebru menționează cele trei lucruri care „au fost făcute iubite“ pentru Profetul Qur’anic în lume: „femeile, parfumul și rugăciunea, în care am găsit mângâiere“ (cf. Nasa’i, *Sunan*, XXXVI, 1). În *Fusus al-hikam*, Ibn Al-‘Arabi comentează cu mult rafinament acest enunț, pentru a ilustra felul în care „înțelepciunea singularității“ locuiește cuvântul profetic al lui Muhammad (cf. *The Bezels of Wisdom*, ed. R.W.J. Austin, pp. 272-284).

Afecțiunea preeminentă pentru femei se datorează, desigur, atracției irepresibile a întregului pentru parte, iar femeia, sechestrată palingenezic de evenimentul edenic al manifestării principiului vieții dincolo de treapta pământului, *adamah*, pe treapta lăuntrică, intimă, a curviliniarității coastei adamice, este, în mod esențial, o parte a bărbatului. Relația teocratică-adamică dintre *Elohiym hayiym* sau *Al-Hayy* și pământul înduhovnică este oglindită, continuată, de relația dintre bărbat și femeie, ca iubire a întregului pentru parte care se ipostaziază ca iubire a întregului pentru parte. Adam vine din Realitatea Divină, din *Al-Haqq*, pe calea *adevărată* a Duhului suflat de Dumnezeu (cf. Qur’an, S. XV, *El-Hijr*, 29). De aceea, mîntuirea

omului peccabil decurge, în ultimă instanță, din dorința, din dorul Întregului Divin după partea relativ îndepărtată în care puterea covârșitoare a Duhului a zămislit „chipul și asemănarea Sa”. Dacă El S-a îndrăgostit de el încă de la Facerea lumii, atunci când El îl iubește pe el, El Se iubește pe Sine...

Femeia este o efigie a bărbatului, după cum Adam este o efigie a Creatorului său. Bărbatul tinjește după ea, cu puterea neconținută cu care o ființă tinjește după ea însăși, în timp ce ea îl dorește, la rândul ei, cu pasiunea cu care orice ființă năzuiește să se întoarcă în locul ei de origine, locul căruia îi aparține printr-o profunzime a iubirii mai profundă decât ea însăși...

Ibn Al-'Arabi folosește un termen valentinian (*sizigie*, din grecescul *suzzugia*, „uniune” a două elemente care alcătuiesc o pereche, un cuplu) pentru a descrie polarizarea realității viului dumnezeiesc ca Dumnezeu – om și polarizarea viului omenesc ca bărbat – femeie: „De aici decurge afinitatea dintre Dumnezeu și om, iar chipul dumnezeiesc al omului este expresia grandioasă, glorioasă, desăvârșită, a acestei afinități. Este astfel deoarece o sizigie polarizează Ființa Realității (*Al-Haqq*), după cum femeia, prin venirea ei întru ființă, polarizează natura umană, făcând din ea o sizigie. Prin urmare, avem o trinitate, Dumnezeu-bărbat-femeie, în cadrul căreia bărbatul este mistuit de dorul de Dumnezeu, după cum femeia este mistuită de dorul de bărbat.” (cf. *Fusus al-hikam*, Austin, p. 274; Kurt Rudolph, *The Nature and History of Gnosticism*, pp. 78-80, 245-247; Anne-Marie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 272). Continuitatea viului determinat teocratic, revărsat din Cel Viu, este Unu în Sine, în infinit, este doi, de două ori doi și o dată trei în timp, unde doi, de două ori doi și trei sînt întotdeauna Unu... Unu este ori de cîte ori ori de cîte ori, spre a se reuni cu Sine în Unu...

Fluxul nestăvilat al viului, aici, jos, îngemănează contemplarea activă și contemplarea pasivă a Realității. Atunci când Îl contemplă pe Dumnezeu, principiu suprem-activ al viului, în el însuși, bărbatul

își recunoaște pasivitatea imediată și, în această calitate, experimentează extazul supunerii. Contemplarea Sa în femeie revelează aspectul Său activ în zămislirea femeii din bărbat, bărbatul fiind ființa din care femeia este manifestată, precum și aspectul Său pasiv, deoarece pasivitatea femeii, față de Creator, este mediată, întemeiază a doua treaptă a pasivității omenești. Umanitatea turnată în tiparul curbiliniu al coastei adamice permite convertirea pasivității bărbatești imediate în aspect activ al Celui Viu, în măsură să genereze pasivitatea mediată, de rang feminin: „Contemplarea Realității în femeie este deplină, desăvârșită, deoarece în felul acesta el contemplă Realitatea atât în mod activ, cât și în mod pasiv, în timp ce prin contemplarea Realității doar în sine însuși, el nu Îl contemplă pe El decât într-un mod pasiv particular.” (cf. *Fusus al-hikam*, Austin, pp. 275-276) De aceea, uniunea sexuală dintre bărbat și femeie, aneantizarea bărbatului în femeie și a amândurora în plăcere, în iubire, este o reunificare a creației, un preluu al nunții ultime, apocaliptice, dintre Creator și creația Sa reîntregită... Cu atât mai mult cu cât plăcerea adevărată, dorința autentică, iubirea *reală* nu pot fi decât ale Lui...

Aceași încadrare tradițională situează „parfumul” (*tib*, substantiv masculin) între „femei” și „rugăciune” (*nisa’, al-fatihah*, substantive feminine), după cum Adam și Muhammad, primul și ultimul dintre Mesageri, *stau* între Esența divină și Eva, tezaurul matricial al vieții omenești post-edenice, între *Al-Haqq* și *Al-Hayysau* Realitate și Viață. Parfumul este, totodată, un atribut al purității unirii conjugale și al mîntuirii din care se vor împărtași toți slujitorii lui Dumnezeu în Ziua cea de pe urmă, în timp ce exhalările respingătoare ale trupurilor constituie semnul olfactiv-pestilențial al desfrîului, al damnării: „În ziua aceea, Dumnezeu le va plăti lor cu vîrf măsura cuvenită, iar ei vor ști că Dumnezeu este Adevăr manifestat. Femeile rele, rău-mirositoare, sînt menite bărbaților răi, iar bărbații răi, femeilor rele, așa cum femeile bune, plăcut-mirositoare, sînt menite bărbaților buni, iar bărbații buni, femeilor bune, de vreme ce ei se lasă călăuziți

doar de rostiri nevinovate." (cf. *Qur'an*, S. XXIV, *Lumină*, 25-26) Parfumul trupurilor este generat de desvrirea suflului, a duhului, de păstrarea imaculată a principiului vieii în vasul din carne i singe. La fel ca i facerea omului, operă a suflării de *ruah*, de *ruh*, peste rna ieit din apele deasupra cărora a plutit Duhul lui Dumnezeu, rugăciunea este o realitate teandrică, egal mprit între om i Dumnezeu, o siziege, un loc al ntlnirii liturgice-sufleteti dintre Cel viu i primitorii vieii: „Eu am mprit în mod egal rugăciunea între Mine i servitorul Meu, o jumătate pentru Mine i o jumătate pentru servitorul Meu, care, de asemenea, va avea tot ceea ce îmi va cere.” (cf. Muslim, *Sahih*, IV, 38) Din această perspectivă, a reunificării dintre el i El în rugăciune, Ibn Al-'Arabi statuează că experimentarea *viziunii contemplative* coincide cu apogeul oraiei adevărate, cu primirea darului „mngierii”. Prin urmare, toi cei care rmn singuri în rugăciune, fără a-L privi sau auzi pe Dumnezeu, nu se roagă cu adevărat, nu vorbesc *limbajul realitii*, în conformitate cu care, atunci cnd sfinii se roagă cu glasul lui Dumnezeu, Dumnezeu se roagă cu glasul omului îndumnezeit (cf. Nwyia, *op. cit.*, pp. 379-407)... Lor le rmne, însă, harul învecinării, harul unui limbaj de substituie: „Dacă el nu poate să-L vadă, atunci i este îngăduit să-L venereze ca i cum L-ar vedea, să- imagineze că El se află în *qiblah* n timpul rostirii cuvintelor. Deoarece lui i este îngăduit să asculte în cel mai atent mod cu putin ceea ce Dumnezeu ar putea să-i spună ca răspuns pentru rugăciunea sa.” (cf. *Fusus al-hikam*, Austin, pp. 278, 280-281; Hoffman, n Popovic & Veinstein, *Les Voies d'Allah*, pp. 254-257)

A urma calea *vieii adevărate*, care este, întotdeauna, calea Celui viu, înseamnă, în context Sufi, a dărui întregul tezaur al vieii individuale în „exodul către Dumnezeu”, *harajat ilayhi*. n *Kitab al-diya* sau *Cartea luminozitii*, Abu Sa'id Al-Harraz (m. cca. 286/899) enumeră ase categorii de „nduhovnicii” (*ruhaniyun*), de „emigrani” în Dumnezeu: *ahl al-isarat*, cei care îl caută pe Dumnezeu „prin fora aluziei”, meritul anterior sinceritii; cei care sînt devotai

„purității 0tiinței“ (*‘ilm*); *ahl al-mujahada*, cei care duc, cu generozitate, „războiul spiritual“; *ahl al-hususiya*, „privilegiații lui Dumnezeu“, cei cărora El le dăruiește *ceea ce îi face să ajungă „la El prin El“*; *ahl al-tajrid*, cei care au pătruns în „absoluta lepădare de sine“, fiind răpiți „lumii“ 0i „încercărilor timpului“; *ahl istila wa-tamkin*, cei care au devenit „stăpîni ai propriilor lor stări spirituale“, cei pe care Dumnezeu îi absentează în absența „lumii cunoscute“, pentru a-i face prezenți în „lumea necunoscută“, astfel încît, atunci cînd El li se manifestă, ei consimt la propria aneantizare, pentru ca, eliberați provizoriu pe calea secundă a „reîntoarcerii la ei în 0i“, să fie investiți cu „alegerea divină“ (cf. Nwyia, *op. cit.*, pp. 234-237). 0i, desigur, există a 0aptea categorie...

Ibn ‘Abbad din Ronda (1332-1390), fascinant om al *realității*, împărtașește celor care au urechi de auzit două strategii ale înaintării pe cale: cel care este „atras“ sau „absorbit“ (*majdhub*) spre *destinație*, spre El, 0i „călătorul“ (*salik*). Dincolo de stația lepădării de „vestigiile umanității carnale“, înșelepciunea experimentează firescul convertirii în nebunie, deoarece „în prezența Existenței-în-Sine, aparențele dispar“. Apoftegma „gnosticului“ din Fez are drept suport scriptural S. XVII, *Mir’aj*, 80-81: „În ce privește noaptea, veghează o parte din ea, ca un exces de zel pentru tine. Este cu puțință ca Domnul tău să te înalțe la o stație de mare laudă. 0i să spui: Domnul meu, să mă conduci înăuntru cu o dreaptă mergere înainte, să mă conduci în afară cu o dreaptă mergere în afară; să-mi dai autoritate de la Tine, ca să mă ajute. 0i să spui: Adevărul a venit, iar ceea ce era fals a dispărut fără urmă. Cu siguranță, ceea ce este fals este menit să dispară fără urmă.“ Pe acest prag, *majdhub* 0i *salik* se întîlnesc, se bucură de un statut egal al învecinării cu Dumnezeu (cf. *Tanbih*, XVI, Renard, pp. 188, 224; Arberry, *The Koran Interpreted*, p. 283). Ambele stiluri de parcurgere a căii spre *Al-Hayy* Îl revelează pe Dumnezeu drept Călăuzitor Unic, fie că El este sau nu este dublat de asistența unui ghid spiritual. Pentru *salik*, El prescrie lungi perioade de renunțare 0i

meditație, înainte de momentul în care „călătorul” sau „căutătorul” Său ajunge să fie condus *în sus*, „de la efectele acțiunilor lui Dumnezeu în lume, la Numele Divine, la contemplarea Atributelor Divine, la Ființa lui Dumnezeu”. Cel „atras” sau „absorbit” în Dumnezeu, *majdhub*, parcurge în sens invers aceeași traiectorie, fără efort, cu rapiditatea ființei care locuiește, deja, într-o anticameră a ne-timpului: el „pleacă” din Esența Divină și „coboară” spre viul creației, a cărui existență o experimentează ca existență în Dumnezeu, în Cel Viu (*cf.* Ibn ‘Abbad din Ronda, *Tanbih*, Renard, p. 25).

„Dumnezeu, Cel Prea-Înalt, trezește în oameni un sens al Adevărului Său și îi călăuzește prin el de-a lungul Căii.” Pentru a trata tema inefabilă a sfințeniei oculte, mărturisitoare privilegiată a Celui Viu, Ibn ‘Abbad din Ronda invocă un *hadith* raportat de Kamil Ibn Ziyad At-Tawil. În conformitate cu acest „lanț” al Tradiției, ‘Alī îl roagă pe Dumnezeu să nu lase ca pământul să fie lipsit de *cineva* care are în grijă păstrarea *dovezii* Sale în lume, fie că această dovadă este evidentă și binecunoscută, fie că ea este obscură, ascunsă: „Unde se află acești oameni și cât de numeroși sînt ei? Ei sînt pușini ca număr, dar puterea lor este mare. Dumnezeu își păzește dovezile, pînă cînd cei care le contemplă le recunosc și ajung să poarte răsadul lor în inimi. Atunci, El îi îmboldește întru cunoașterea adevărului mistic al credinței, astfel încît ei să urmeze spiritul certitudinii.” și chiar dacă numărul acestor oameni se va diminua pînă cînd nu va mai rămîne decît unul, acela singur va reprezenta Comunitatea (*cf.* *Tanbih*, III, Renard, p. 96)...

Acest enunț păstrează, desigur, în fundal, *Facerea*, 18, 26-33 („De se vor găsi în cetate... drepți, voi crușa pentru ei toată cetatea și tot locul acela.”). Tragedia prea-omenească a împușinării drepților este anulată, în perspectivă apocaliptică, de originea teandrică a „marilor lor puteri”, care identifică adevărul viului adamic și Adevărul Viului Divin prin alchimia spirituală a trezirii. Deoarece îmbătrînirea timpului aduce după sine tocirea lamelor religioase care poartă *jihadul* lăuntric,

sufletesc, victoriile liturgice îmi reduc anvergura aparentă, dar reinstaurează vîrsta redemptoare a emigrării la Dumnezeu: „Voi trăiți într-un timp în care, dacă o persoană îmi neglijează o zecime din datoria sa către Mine, va pieri. Dar va veni un timp în care oricine va împlini o zecime din datoria sa către Mine, se va mîntui. Aducerea la îndeplinire a actelor simple ale închinării, în acea vreme de tulburare, va fi la fel de meritorie ca și venirea voastră către Mine în calitate de emiganți.” (cf. *Mishkat al-masabih*, în *Tanbih*, III, Renard, pp. 93, 210) Cu alte cuvinte, excelența temporală reprezentată de *Hijrah* se va perpetua pe parcursul regresului timpului liturgic, ocultată în straiul simplu al fiecărei rugăciuni *adevărâte*, al fiecărei opere de venerație a cărei puritate *reală* este în măsură să întîlnească *realitatea*.

Degradarea agonică a creației de pe urma puterii corozive a răului lumesc acordă statură apostolică, prin translație și consubstanțialitate semantică, tuturor luptătorilor din *guerrilla* sacră, care apără în mod statornic idealul dumnezeiesc al *viului*, al *ființei*, în cercul infernal al ispitelor, al uitării-corupției, în fortăreața fragilă, deși veșnică, a fiecărui suflet. În același context profetic se situează și Abba Ischyron, ipotetic inspirator al *hadithului* invocat de Ibn 'Abbad în *Tanbih*. Atunci cînd Părinții din tebaida egipteană s-au adunat pentru a face preziceri în legătură cu „generația cea de pe urmă” și s-au întrebat „Ce am realizat noi?”, el le-a împărtășit certitudinea prieteniei cu El: „Noi am împlinit poruncile lui Dumnezeu.” „Iar aceia care vor veni după noi, ei ce vor realiza?” „Ei se vor nevoi să aducă la îndeplinire jumătate din lucrările noastre.” „Dar cu aceia care vor veni după ei, ce se va întîmpla?” „Oamenii din generația aceea nu vor realiza nici un fel de lucrări, iar ispita îi va copleși. Dar cei care vor fi adevărați în zilele acelea, vor fi mai mari și decît noi și decît părinții noștri.” (cf. *Apophthegmata Patrum*, Ward, p. 111)

Identitatea sinelui *real* al oricărui Hayy se contopește atunci cu Adevărul, cu Realitatea, *Al-Hayy* sau *Al-Haqq*, într-un moment de apogeu halajjian al Ființei, inaccesibil oricărei tentative de crucificare,

urzită de instanele *inexistente* ale nenelegerii lumeti (cf. Abu Bakr Ibn Tufayl, *Hayy Ibn Yaqzan*, Goodman, pp. 93-166).

Un sfnt răpit în extaz, insolitat în fericirea nearmurit a insulei sale, *este cu adevărat* chip i asemănare ale Dumnezeului Unic i Viu, Cel Care a plămădit „insula“ creaiei Sale din apele generozitii i mizericordiei Duhului Său, pentru a lumina calea fiinelor spre Fiin...

Note bibliografice

- Al-Qur'an: A Contemporary Translation by Ahmed Ali*, Princeton University Press, Princeton, 1990
- Apophthegmata Patrum / The Sayings of the Desert Fathers. Trad.* Benedicta Ward, Cistercian Publications Inc., Kalamazoo, 1984
- Ibn Abbad din Ronda, *Letters on the Sufi Path / Tanbih. Trad.* John Renard, The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York-Mahwah-Toronto, 1986
- Muhy-d-din Ibn Al-'Arabi, *The Bezels of Wisdom / Fusus Al-Hikam. Trad.* R.W.J. Austin, The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York-Ramsey-Toronto, 1980
- Badawi, Abdurrahman, *Quelques figures et themes de la philosophie islamique*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1979
- Muhammad Ibn Isma' il Bukhari, *Sahih*, vol. I-III. Ed. L. Krehl, Leyden, 1862-1868; vol. IV, Ed. T. Juynboll, 1907-1908
- Al-Ghazzali, *The Alchemy of Happiness / Kimiya'e Saadat. Trad.* Claud Field, The Octagon Press, Londra, 1983
- Maulana 'Abdurrahman Jami, *Nafahat al-uns. Ed.* M. Tauhidipur, Teheran, 1336 / 1957

- Abu Bakr Al-Kalabadhi, *The Doctrine of the Sufis / Kitab al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*. Trad. Arthur J. Arberry, Cambridge University Press, Cambridge, 1991
- Muslim Ibn Al-Hajjaj, *Sahih*, vol. I-XVIII, in 6, Cairo, A. H. 1349 / A. D. 1929
- Abu Abd Al-Rahman Nasa'i, *Sunan*, Cairo, A. H. 1384 / A. D. 1964
- Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Dar El-Machreq, Beirut, 1991
- Popovic, Alexandre / Veinstein, Gilles (coordonatori), *Les Voies d'Allah*, Fayard, Paris, 1996
- Rudolph, Kurt, *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, Harper San Francisco, San Francisco, 1987
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975
- Spies, Otto, *Drei Abhandlungen über Mystizismus von Shihabuddin Suhrawardi Maqtul*, Kohlhammer, Stuttgart, 1935
- Shihab-ud-din Yahia Suhrawardi, *The Mystical and Visionary Treatises / Al-Risalah*. Trad. W. M. Thackston, The Octagon Press, Londra, 1982
- Abu Hayyan Al-Tawhidi, *Al-Imta'*, II, Cairo, 1942
- The Koran Interpreted*. Trad. Arthur J. Arberry, Oxford University Press, Oxford, 1991
- The Glorious Qur'an*. Trad. Muhammad M. Pickthall, Mostazafan Foundation, New York, 1984
- The Holy Qur'an – English Translation of the Meanings and Commentary* (engleză Ți arabă), King Fahd Holy Qur'an Printing Complex, Riyadh, 1990 (1410 A. H.)
- Ibn Tufayl, *Hayy Ibn Yaqzan*. Trad. Lenn Evan Goodman, Gee Tee Bee Press, Los Angeles, 1991

Abstract

Abu Bakr Ibn Tufayl (1110 Cadiz – 1185 Marrakesh), a former minister and court medical doctor of the Almohad Sultan Abu Ya'qub Yusuf and a Muslim philosopher, was the author of *Hayy Ibn Yaqzan*. The story of Hayy Ibn Yaqzan, the child born spontaneously from the solar light on an equatorial island, is an allegory of the progress of the human soul from the stage of "narrow vitality" of the animal world to that of the "absolute aliveness", of the divine extasy, of the meeting with God. The book of Ibn Tufayl actually unveils the misteries of a deep and seductive spiritual alchemy that places teaching and solitude of the thinker in the island-like world as the pinnacle of individual redemption.

The meanings of intuition and education, the development of the human personality, the spiritual growth of the being and the reaching of absolute self-fulfillment are as many questions of the post-Edenic human existence. Ibn Tufayl reaches for answers from the point of view of an unmediated identification of the truth-seeker with the reality of the Living One, the Real One: the unique God, Creator of heaven and earth...