

NEW EUROPE COLLEGE



LOST IN SPACE

Edited by Augustin Ioan

This volume is published by the New Europe College as
part of the RELINK publication series

Copyright © 2003 – New Europe College

ISBN 973-85697-6-1

RUMI: SPAȚIUL REAL. ORAȘUL PELERINILOR. NOAPTEA PUTERII

SILVIU LUPAȘCU

Rumi: Spațiul real

În *Mathnawi* (I, vv. 2088-2103), Jalal-ud-din Rumi (604/1207 – 672/1273) descrie extazul mistic al unui bătrân harpist, care adoarme pe o piatră de mormânt, în cimitirul din Medina, după ce a cântat îndelung întru lauda lui Dumnezeu. Versetele dedicate acestui „prieten al lui Dumnezeu” sau *wali*, ajuns, în viață, pe pragul oniric-tanatic-extatic al existenței, se învecinează hermeneutic cu „*hadith*-ul mormântului”, în conformitate cu care Profetul Muhammad a afirmat:

„Între mormântul meu și catedra de unde predic, se află una dintre grădinile paradisului.”

Enunțul statuează „înmormântarea” teologiei dogmatice, purificarea ei în atanorul decompozitor al neființei, precum și resurecția sa în calitate de teosofie, „înțelepciune îndumnezeită” sau *hikmat ilahiya*, gnoză paradisiacă al cărei adevăr permite accesul „prietenilor” în intimitatea lui Dumnezeu (cf. Corbin, *Histoire*, I, pp. 40, 115-116). *Mawla-na* situează experiența harpistului – paradigmă a căutării-găsirii pentru pelerinajul tuturor căutătorilor – în perspectiva eliberării sufletului-pasăre din captivitatea lumii materiale. Apologul

sfâșie fără menajamente vălul împărăției văzutelor, spațiu exiguu, al iluziei, păcatului, suferinței, pentru a revela spațiul real, infinit, neprețuita *haqiqa* a împărăției spiritului pur și a regiunii vaste a sufletului. Pe cei care primesc harul acestei fericite eliberări, îi covârșește bucuria imersiunii în „grădina“ proximității divine, în „briza primăvărată“ a Prezenței Celui viu sau a Celui Real, *Al-Hayy* sau *Al-Haqq*, loc spiritual privilegiat, în care sufletul se îmbată cu priveliștea câmpiei nemărginite a existenței teandrice, cu viziunea „lanului de anemone mistice“ (cf. Nicholson, II, p. 113).

Atunci când invocă tema sufletului-pasăre, Rumi reflectă și îmbogățește, la rândul său, somptuoasa continuitate a tradiției Sufi. Pe urmele lui Farid-ud-din Attar (ca. 514/1120 – 617/1220), autor al poemului care descrie pelerinajul păsărilor spre reședința Simurgh-ului (cf. *Manteq at-Tair*), Shihab-ud-din Yahya Suhrawardi (549/1155 – 585/1191) a dedicat *Tratatul păsărilor* și Capitolul al VIII-lea – intitulat *Păunul pe care regele l-a închis într-un coș* – din *Limbajul furnicilor* (cf. *Al-Risalah*, Thackston, pp. 21-25, 83-85) impresionantului periplu al sufletului în spațiile antagonice ale celor două lumi. Capturat de vânători, sufletul regăsește calea libertății, trece peste culmile celor nouă munți care îl despart de palatele și grădinile regelui. Păsările care adresează regelui rugămintea de a le fi îndepărtate resturile cătușelor de la picioare primesc un răspuns surprinzător:

„Numai cel care v-a înlănțuit este în măsură să îndepărteze resturile lanțurilor de la picioarele voastre. Voi trimite un mesager împreună cu voi, pe drumul de întoarcere, pentru a-l convinge să îndepărteze legăturile.“

În manieră similară, „păunul“ întemnițat în coș uită și rememorează esența „păunității“, fapt ce pare să îndreptățească abordarea odiseei mistice a sufletului-pasăre drept rescriere a *Imnului mărgăritarului* și a mitului gnostic despre mântuitorul mântuit, *salvator salvatus*, sau a mântuitorului de mântuit, *salvator salvandus* (cf. Barnstone, *The Other Bible*, pp. 308-313; Rudolph, *Gnosis*, pp. 121-131). Departe de a fi „adăugate“, „lipite“, plămădite dintr-o substanță străină, aripile sufletului ajuns pe pragul eliberării cresc, în mod firesc, din esența sufletului, sunt consubstanțiale duhului suflat de Dumnezeu asupra țărâniei. *Realitatea* acestor aripi este condamnată drept deșertăciune de către cei care nu au experimentat-o. Pentru locuitorii orizontului spiritual, însă, aripile sufletului se dezvăluie drept călăuze spre *realitate* (cf. *Mathnawi*, II, vv. 3564-3566; Nicholson, II, p. 406).

Trecerea sufletului dezvăluie natura celor două lumi, le învestește, *pour ainsi dire*, cu semnificație religioasă în plan adamic. Cea dintâi, *reală doar în mod iluzoriu*, este un spațiu strâmt, întunecos, un loc al întemnițării și damnării, un labirint al irosirii, durerii și patimilor trupești, din care sufletele pierdute nu vor mai ieși niciodată. Cea de a doua, *reală în mod real*, este împărăția fără limite a nevăzutului, spațiul cu un număr infinit de dimensiuni al sufletului desprins de carne, sânge, materie, care se împărtășește cu *realitate* din Dumnezeuul Unic și Viu, Cel Real sau *Al-Haqq*, Pol care iradiază existență și adevăr în universul pur, spiritual, care există cu adevărat. Numai acestui din urmă spațiu, care este singurul spațiu, îi este menit zborul liber al sufletului. În sufism, dialectica spațiului și non-spațiului, existenței și non-existenței, realității și non-realității, este convertită, prin revelație, în metafizică a non-spațiului ca spațiu religios infinit, a non-existenței ca existență teandrică, a non-realității ca realitate absolută.

Revelația spațiului real agresează ochii „păunului“ eliberat din coș printr-o fascinantă lărgire de perspectivă. Rumi avertizează că, dacă *Mathnawi*-ul ar fi asemenea cerului (pământesc) în întindere, nici măcar jumătate din misterul împărăției nevăzutului nu ar putea fi turnat între marginile sale. Cum însă textul enciclopediei mistice este altceva decât un spațiu uranian limitat, caravana tărâmului spiritual poposește în oaza sa de cuvinte, pentru a purta în relief lipsit de viață al deșertului în formă de „o“ (cf. Attar, *Manteq at-Tair*, vv. 2290-2298; Darbandi, Davis, p. 114) mesajul grădinilor veșnice. Solidaritatea cu semenii săi orbi, rătăciți, îl determină pe mistic să-și asume rolul de răstignit al celor două lumi, vocația excruciantă de a fi o punte între iluzie și realitate. Inima sa este sfâșiată atunci când compară îngustimea cerului și pământului care alcătuiesc universul material, cu strălucirea, extazul, beatitudinea locuirii în spațiul real al universului spiritual. Cuvintele inspirate ale profeților și sfinților, prin intermediul cărora Cuvântul lui Dumnezeu (*kalamu-ILah*) pătrunde în sistemul vascular al viului înveștmântat în iluzie și suferință, sunt asemenea unei ape curgătoare care trece printre pietre de moară, datorită purtării de grijă a Celui Viu pentru mântuirea comunității adamice. Nepăsarea sau reaua-voință a ascultătorilor, a primitorilor de mesaje, pot determina îndepărtarea apei de „strâmtorile“ morii, întoarcerea Cuvântului în sine, în nevăzut, în reședința amplă, spațioasă, a non-existenței sau existenței reale, acolo unde sufletul contemplă procesul copleșitor, de sorginte divină, grație căruia „limbajul crește fără litere“, pentru ca sufletul curat să zboare „cu capul înainte“ spre grădinile de trandafiri „dedesubtul cărora curg râuri“ (cf. *Qur'an*, S. XXIX / *Păianjenul*, vv. 55-60; Arberry, p. 409). Îngustimea „lunii simțurilor și culorilor“ se dezintegrează, pentru a îngădui accesul spre perspectiva

atoatecuprinzătoare a „lumii unificării”, aflată dincolo de simțuri, spre spațiul înțelesurilor lăuntrice, guvernat de puterea *Fiat*-ului, de porunca divină *Kun* („Fii!”). Concluzia formulată de sufletul harpistului adormit dezvăluie sensul ultim, apocaliptic, al existenței omenești:

„Dacă împărăția spiritului și calea spre ea nu ar fi ascunse, ci manifestate, nimeni nu ar mai rămâne *aici* (în lumea materială) nici măcar o singură clipă.” (cf. *Mathnawi*, I, vv. 2098-2101, 3086-3099; Nicholson, II, pp. 114, 168-169)

Pentru misticul Sufi „oprit” dinaintea lui Dumnezeu, situat în *waqfa*, dincolo de „literă” și de „gnoză”, declanșarea limbajului divin în ființa adamică se petrece concomitent cu accesul celei mai rafinate umanități la limbajul atotputernic al *Fiat*-ului, la substanța teocratică a cărei retorică a adus în ființă întregul univers. Această investiție năucitoare este redată simbolic de Niffari (sec. IV/X), în contextul „dialogului dintre cele două esențe”, prin octroierea puterii de a face și desface căile sau alcătuirile apei, origine a tot ceea ce există:

„O, slujitor al Meu, dacă rămâi în viziunea Mea, vei spune apei „Vino!” și „Pleacă!”. O, slujitor al Meu, din apă se trage orice ființă vie; prin urmare, dacă deții puterea de a acționa asupra ei, atunci toate cele care se află în ea se vor afla în puterea ta.” (cf. Nwyia, *Exégèse*, p. 387)

Însă pentru *el*, ajuns *acolo unde nu mai există acolo*, exercitarea acestei puteri în lumea văzutelor sau nevăzutelor ar echivala cu o imposibilă întoarcere dinspre sfârșitul căii spre un loc inefabil, în care orice început întâlnește proximitatea extatică a sfârșitului. Cu un secol înaintea lui Niffari, Dhu’l Nun Misri („omul cu pește” din Egipt, m. 245/

856) a enunțat interdicția misterică a „repatrierii” din *hajj*-ul spre *El*, dacă *pelerinul* a ajuns *la capăt*:

„Nu se va întoarce decât acela care n-a parcurs drumul în întregime. Dintre cei care au ajuns la uniune, nici unul nu s-a mai întors.” (cf. Suhrawardi, *‘Awarif*, IV, 291, in Massignon, *Essai*, p. 209)

Asemenea teologilor sunniți, misticii Sufi propovăduiau în minaretul nevăzut al sufletului non-cuvintele rostirii lăuntrice, în conformitate cu care pelerinajul anevoios (*safar*, călătoria lăuntrică a sufletului spre Dumnezeu) dintre *el* și *El* este sub-tins de principiul *laysa kamitlihi say*, care exprimă deplina inadecvare a limbajului omenesc în raport cu transcendența divină, conștiința atingerii limitei dincolo de care trecerea cunoașterii adamice nu este cu puțință decât printr-o transmutare spirituală dictată de *alchimia fericirii*, *kimiya’e saadat* (cf. Nwyia, *Exégèse*, pp. 400-401; Al-Ghazzali, *Kimiya’e saadat*). Prin această transmutare, noțiunea de *el* se dizolvă în noțiunea de *El*, noțiunea de *eu* se dezintegrează în noțiunea de *Eu*, iar iubitul, ajuns la capătul *hajj*-ului sufletesc, ajunge pe pragul uniunii cu Cel Iubit, deoarece numai *Eu*, Cel Real (*Al-Haqq*), există cu adevărat. În cadrul acestei experiențe spirituale, misticul recunoaște în fiecare acțiune, în fiecare frază, un apel divin, revelat prin înțelesul său anagogic, *mottala’*. Dialogul începe între sufletul umil, recules, și înțelepciunea divină transcendentă:

„(...) locuțiunile dumnezeiești răsună înlăuntru său, apoi sufletul își remodelează vocabularul după chipul lor; pe pragul uniunii mistice intervine fenomenul de *shath*, darul oferit în schimb.”

Este ceea ce Louis Massignon numește „schimbarea îndrăgostită a rolurilor”: sufletul rostește cuvintele lui Dumnezeu (cf. Massignon, *Essai*, pp. 118-119). Continuitatea acestui tip de exegeză i-a îngăduit lui Paul Nwyia să identifice, cu mult rafinament, în textele (*Mawaqif, Muhatabat*) lui Niffari (m. sec. IV / X) suportul teocratic-retoric al existenței teandrice: dincolo de „știință” și „gnoză” (*ilm, ma'rifa*), dincolo de „oprirea” (*waqfa*) misticului dinaintea lui Dumnezeu, misticul primește harul de a vorbi limbajul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu vorbește limbajul omului îndumnezeit (cf. Nwyia, *Exégèse*, pp. 357-407).

În acest sens, Rumi consideră că orice vocație religioasă se întemeiază pe desprinderea neconcesivă de spațiul pământesc, pe înaintarea caravanei sufletelor de mântuit spre spațiul-non-spațiul realității:

„Voi sunteți de undeva (din loc), dar originea voastră se află în Niciunde (în Non-loc): închideți prăvălia aceasta și deschideți prăvălia aceea!”

Pelerinajul spre „Mecca” uniunii teandrice începe cu lepădarea de spațiul ireal, al creației căzute în păcat, cu imersiunea în spațiul real, al împărăției nevăzutului:

„Această lume (spațială) a fost plămădită din ceea ce este fără relații spațiale, deoarece lumea a devenit loc din ceea ce este fără de loc.”

Pentru prizonierii spațiului ireal, care confundă iluzia cu realitatea, spațiul real este non-existență, non-spațialitate:

„Întoarceți-vă din existență spre non-existență, dacă îl căutați pe Dumnezeu și îi aparțineți lui Dumnezeu!”

Pentru cei care experimentează adevărul non-existenței, non-spațialității, singurul spațiu real este cel al apropierii sufletului de Dumnezeu, iar fericirea și beatitudinea metamorfozării vechiului *adam*, al cărnii și sângelui, în nou *adam* spiritual, „oprit” în fața rostirii lăuntrice a Celui Viu, nu mai lasă loc pentru tragicul cortegiu al existențelor efemere, după cum strălucirea soarelui, la amiază, nu lasă loc pentru umbrele nopții:

„De vreme ce non-existența este atelierul lui Dumnezeu, ceea ce se află în afara atelierului nu are nici o valoare. (...) Vino, prin urmare, în atelier, adică în non-existență, pentru ca să-l poți vedea pe Meșteșugar, deopotrivă cu meșteșugul Său. După cum atelierul este locul clarviziunii, în afara atelierului nu este decât orbire.” (cf. *Mathnawi*, II, vv. 612, 686-690, 759-763; Nicholson, II, pp. 253, 257, 260)

Omul se realizează în proximitatea Prezenței lui Dumnezeu, în afara lumii...

În concordanță cu tradiția sunnită, care consideră că Iisus este singurul *Mahdi* legitim, Niffari situează „coborârea lui Iisus, fiul Mariei” în centrul unui text de pură esență contemplativă, intitulat *Muhataba wa-bisara wa-idan al-waqt* sau *Dialog, anunțare și proclamație a timpului*, în condițiile în care *waqt* desemnează, deopotrivă, timpul venirii lui Dumnezeu în experiența misticului, începutul dialogului teandric, și împlinirea eschatologică a duratei prin „arătarea semnului lui Dumnezeu, în vederea pogorârii lui Iisus, fiul Mariei” (cf. Nwyia, *Exégèse*, pp. 401-402). Trei secole mai târziu, Rumi se sprijină pe aceleași repere tradiționale, atunci când descrie relația mesianică dintre Sufletul Universal și sufletul individual:

„Sufletul Universal a venit în contact cu sufletul individual, iar cel din urmă a primit de la cel dintâi o perlă și a pus-o în sân. Prin acea atingere în sânul său, sufletul individual a rămas însărcinat, precum Maria, cu un Mesia care farmecă inima, nu Mesia care călătorește pe pământ și pe apă, ci Mesia care se află dincolo de limitele spațiului măsurat. Deci atunci când sufletul a fost impregnat de Sufletul sufletului, prin intermediul sufletului lumea întregă a fost impregnată.”

Rumi avertizează că lumea materială este la fel de stigmatizată de neputință ca și „paiele purtate de vânt”, iar vântul care hotărăște destinul lumii este „împărăția nevăzutului”. Realitatea principiului teocratic ascuns determină toate configurațiile iluzorii găzduite de timpul pre-apocaliptic, iar sensul în care se deplasează caravanele menite pierzaniei și caravanele menite salvării nu este cunoscut decât de Cel Real, numit în sufism și Prietenul Absent:

„Vezi cum Mâna rămâne ascunsă, în timp ce condeiiu scrie; cum calul gonește, în timp ce Călărețul nu poate fi văzut. Vezi cum săgeata zboară, iar Arcul rămâne invizibil; cum sufletele individuale au fost manifestate, iar Sufletul sufletelor rămâne ascuns.”

În concordanță cu celebra *Teosofie orientală* sau *Hikmat al-ishraq*, formulată anterior de Suhrawardi și devenită, pentru posteritatea sa spirituală, textul întemeietor al comunității de *Ishraqiyun*, Rumi afirmă că, pe durata tragicului exil occidental, „orientul inimii este sufletul sufletului Sufletului”, chiar dacă destinul religios al pelerinilor rătăciți în intervalul dintre lumi, pe calea nevădită dintre spațiul real și spațiul ireal, este hotărât de deznodământul înfruntării dintre mireasma proaspătă și mântuitoare adusă de vântul-gând care bate dinspre răsărit și

pestilențele purtate de vântul care bate dinspre apus (cf. *Mathnawi*, II, vv. 1183-1186, 1300-1304 și IV, vv. 3053-3057; Nicholson, II, pp. 282, 288 și IV, p. 440). În felul acesta, spațiul real se reconfigurează ca spațiu al Sufletului sufletului, cu care spațiul sufletului se identifică prin desăvârșirea evenimentului redemptor generat de dialogul teandric, păstrând, poate, totodată, în fundal, vechea teologie a lui *salvator salvatus*, formulată în *Imnul mărgăritarului* sau *Imnul perlei*.

Prin inserarea doctrinei despre „Sufletul sufletului” în întrețeserea de cuvinte care alcătuieste „covorul” mistic al *Mathnawi*-ului, Rumi-*Mawla-na* întâlnește gnoza ismaelismului de la Alamut, axată pe substituirea cuplului *nabi-imam* prin cuplul *imam-hojjat* și pe revelarea *batin*-ului prin „spargerea cochiliei” *zahir*-ului, din perspectiva desăvârșirii eschatologice a timpului în pelerinajul efemer al timpului prezent. În comentariul său la *Gulshan-e raz* sau *Rozariul misterului*, celebrul poem Sufi al lui Mahmud Shabistari (m. 720 / 1317), un autor ismaelian anonim identifică „Sufletul sufletului” cu măslinul mistic pe care pelerinul lăuntric îl contemplă, după împlinirea ascensiunii, pe vârful „Muntelui Sinai al iubirii”, după ce a trecut de „Muntele Sinai al inteligenței” (cf. S. XCV/*Smochinul*, vv. 1-2: „În numele smochinului și măslinului, în numele Muntelui Sinai, întru pacea acestei țări!”; Arberry, p. 650). Aflat la poalele muntelui, călătorul inimii (suflet-pasăre pornit în căutarea Simurgh-ului) începe să mediteze „forma adamică” drept sigiliu al Prezenței divine ocultate în alcătuirea creației. Călăuzit de intelect, pe culmea „Muntelui Sinai al iubirii” are revelația identificării sale cu „forma teofanică” a „*imam*-ului veșnic”, întrupată în arborescența redemptoare a măslinului. În felul acesta, pentru *nizari*, membrii comunității constituite prin comemorarea liturgică a *imam*-ului Nizar (m. 489/1096) și prin reformarea

ismaelismului fatimid de către *imam*-ul Hasan Sabbah (m. 518/1124), '*ala dhikri-hi's-salam*, cunoașterea de sine, cunoașterea „*imam*-ului veșnic” și cunoașterea de Dumnezeu se îngemănează. Ajuns pe „Muntele Sinai” al propriului său suflet, căutătorul de sine și de Dumnezeu a atins stadiul de *hojrat*, de „garant” al *imam*-ului veșnic. El are revelația „Sufletului sufletului” drept *eu* la persoana a doua. Cel lubit și cel iubit se contopesc în misterul și beatitudinea dialogului teandric care precede *unio mystica*, deoarece numai *Eu* există cu adevărat. Dincolo de acest prag, singurele cuvinte pe care misticul le poate rosti sunt *Ana'l-Haqq*. În acest context, se poate construi ipoteza în conformitate cu care Rumi a transferat în cadrul discursului său Sufi, construit pe fundamente sunnite, elemente ale sufismului shi'it (împrumutat de la autori duodecimani, nizariți), devenite acceptabile pentru mediile religioase ortodoxe prin metamorfozarea textuală a atributelor „*imam*-ului veșnic” în atribute ale Profetului Muhammad, în condițiile în care profetologia esoterică a shi'ismului, *walayāt, nobowwat batiniya*, este asimilată în sufismul sunnit în calitate de „imamologie fără *imam*”. Revendicarea lui Rumi de către universul spiritual ismaelit este, poate, excesivă, cu toate că discipolii săi nizariți vor fi recunoscut în persoana sa pe *hojrat*-ul vârstei prezente, întrupare teandrică a prezenței teofanice a *imam*-ului veșnic, oglindire a desăvârșirii adamice și a realității infinite a lui *Al-Haqq*. În acest sens, se cuvine a reaminti că proclamația eschatologică de la Alamut, rostită de Hasan Sabbah, '*ala dhikri-hi's-salam*, în ziua de 17 Ramazan 559/8 august 1164, se definește drept apologie mistică a *imam*-ului veșnic: „*Mawla-na* este Revivificatorul, *Qa'im al-Qiyamat*; el este domnul ființelor (...)” (cf. Corbin, *Histoire*, I, pp. 81-82, 137-151).

În ceea ce privește „nunta” teologică-mesianică dintre Sufletul Universal și sufletul individual, Rumi are un precursor în Abu Hamid Al-Ghazzali (450/1059 – 501/1111), fratele lui Ahmad Al-Ghazzali (m. 520 / 1126), teologul „iubirii pure” și „alchimiei fericirii”. Ash’arit, devenit ulterior Sufi rățăcitor, Abu Hamid și-a dedicat ultima parte a vieții căutării „certitudinii interioare”, în măsură să permită intelectului accesul spre „cunoașterea adevărată” sau „cunoașterea reală”. Crezul său, formulat în *Risalat al-ladoniya*, mărturisește strădania „sufletului gânditor” de a pătrunde „realitatea esențială a lucrurilor” separate de forma lor materială:

„Sufletul gânditor este vatra care primește iradierile Sufletului Universal. Din partea Acestuia, el primește formele inteligibile.” (cf. Corbin, *Histoire*, I, pp. 253-254)

Enunțul reprezintă, fără îndoială, o rescriere khorassaniană a ideilor platonice și aristotelice curențe în universitățile ash’arite (Abu Hamid a fost, până în 488/1095, rector al Universității *Nizamiya* din Bagdad), îmbogățite de fascinanta deschidere contemplativă-speculativă a islamului persan. Două secole mai târziu, resemnificat în cuprinsul *Mathnawi*-ului, acest „academism” se va apropia primejdios de ismaelismul *alamuti*. *Mawla-na* laudă puternica legătură dintre discipol și „nobilul Bătrân spiritual”, a cărui soartă rămâne pururi „tânăra și înfloritoare”, în condițiile în care Bătrânul magistru este identificat, concomitent, cu Omul Desăvârșit (*hojja* – *imam* veșnic?) și cu Inteligența Universală:

„Inteligența particulară a novicului derivă din Inteligența Universală (a Bătrânului); mișcarea acestei umbre derivă din mișcarea acelei ramuri de Trandafir.”

Calea realității l-a îndemnat, în cele din urmă, pe Abu Hamid să lepede straiile ortodoxiei și filosofiei pentru neprețuita *khirqā* a călătorilor spre Dumnezeu. El a ales urma încă nescrisă a versetelor lui Rumi:

„Cartea unui Sufi nu este alcătuită din cerneală și litere, nu este nimic altceva decât o inimă curată ca zăpada. Merindele cărturarului sunt urmele de condei. Care sunt merindele unui Sufi? Urmele pașilor.” (cf. *Mathnawi*, II, vv. 159-160 și IV, vv. 3642-3643; Nicholson, II, p. 230 și IV, p. 472)

Orașul pelerinilor

Căutătorul îndrăgostit, călător peste mări și țări, răspunde laconic, deși cu mult farmec și tandrețe, iubitei care îl roagă să-i descrie cel mai frumos oraș văzut în peregrinările sale:

„Singurul oraș cu adevărat minunat este cel în care locuiește iubita mea.”

În cadrul complexului simbolism de sorginte Sufi, pelerinajul sufletului spre mântuire, spre imersiunea noțiunii de *eu* în noțiunea de *Eu*, îndreptățește dezvăluirea „iubitei” drept simbol mistic al Dumnezeului Celui Viu, circumambulat cu fervoare, cu devoțiune, de către *hajji* sau *salik*, atât în spațiul exiguu al lumii create-căzute, cât și în spațiul infinit, veșnic, al Împărăției Nevăzutului. Din această vastă perspectivă exegetică, iubirea pelerinului trebuie înțeleasă în conexiune cu istorisirile arhetipale despre „Majnun și Layla”, despre „Privighetoare și Trandafir” (cf. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, pp. 287-328). În consecință, enunțul „erotic” al iubitului este

consubstanțial enunțului „teocratic” prin care se vădește omniprezența, atotputernicia și *realitatea (haqiqa)* Iubitului:

„Este locuința Prietenului meu și orașul Regelui meu. În ochii Iubitului, acesta este înțelesul iubirii fiecărui om pentru țara sa de obârșie. (...) Oricare va fi fiind meleagul în care a fost întins covorul pentru întâmpinarea Regelui nostru, acolo este câmpia cea spațioasă, chiar dacă locul acela nu este mai încăpător decât urechile acului.” (cf. Rumi, *Mathnawi*, III, vv. 3807-3810, Nicholson, IV, p. 213)

În *Futuhāt al-Makkiyya*, Ibn ‘Arabi definește pelerinajul drept *hajj al-Bayt*, „căutare a Casei”. Această „operă de adorație”, împlinită sub imperativele „slujirii” lui Dumnezeu, este instituită scriptural de versetul 97 al S. III/*Al ‘Imran*

„(...) iar pentru Allah, în sarcina oamenilor, căutarea Casei, pe seama celui căruia îi stă în putință să găsească un drum către ea”

și de versetele 26-30 ale S. XXII/*Pelerinajul*:

„Purifică tu Casa Mea pentru cei care circumambulează și pentru cei care stau nemișcați, pentru cei care se închină și săvârșesc prostrații. Și proclamă între oameni Pelerinajul, iar ei vor veni la tine pe jos sau călare pe animalele lor de povară, vor veni din adâncul fiecărei văi, ca să mărturisească despre lucruri care le sunt de folos și să pomenească Numele lui Dumnezeu în zilele binecunoscute, deasupra acelor animale ale turmelor pe care El le-a dăruit lor: „Așa încât să mâncați din ele și să-l hrăniți pe săracul nenorocit.” Să veghezi atunci ca ei să pună capăt uitării de sine și să-și țină legămintele și să

umblu în împrejurul Casei celei Vechi.” (cf. Charles-André Gilis, *La doctrine initiatique du pèlerinage*, pp. 10-11, 16; Arberry, *The Koran Interpreted*, p. 336)

Hajj al-Bayt... ihram, sacralizare prealabilă... ‘*umra*, micul pelerinaj... *tawaf*, rit de circumambulare septuplă a Ka‘bei, urmat de recitarea a două *rak‘a* în dreptul „opririi lui Abraham”, *Maqam Ibrahim*, piatră sfântă în care sunt întipărite urmele picioarelor patriarhului... *Sa‘y*, suită de șapte trasee rectilinii, efectuate între Safa și Marwa, două stânci situate în apropiere de *mataf*, locul în care pașii pelerinilor gravitează în jurul Ka‘bei... *Hajj*, marele pelerinaj, desfășurat, cronologic, în prima jumătate a lunii *Dhu-l-Hijja*, ultima a anului lunar, numită și „proprietarul pelerinajului”... Câmpia ‘Arafat și Muntele Milei, *Jabal al-Rahma*, unde are loc „staționarea” pelerinilor, *wuquf*, după atingerea punctului extrem al călătoriei lor... *Ifada*, „debordarea” dinspre ‘Arafat spre Mecca... Muzdalifa, al doilea *wuquf*, nocturn... Mina, loc de îndeplinire a trei rituri esențiale: *rami*, lapidarea lui Satan; *nahr*, sacrificarea victimelor animale; *halq*, raderea bărbii și părului... *Al-‘id al-kabir*, Marea Sărbătoare... *Tawaf al-ifada*, „circumambulare a revărsării” spre Mecca... *Laylat al-qarr*, „noaptea fixării” în bivuacul de la Mina... *Tawaf al-wada‘*, circumambularea dinaintea plecării... *Yawm an-nafr al-awwal*, „ziua primei plecări”... *Yawm an-nafr ath-thani*, „ziua celei de a doua plecări” (cf. Gilis, pp. 13-16; *Le Livre d’Enseignement par les formules indicatives des gens inspirés*)...

În cea de a șasea *Scrisoare*, adresată lui Muhammad Ibn Adibah, Ibn Abbad din Ronda (735/1332 – 790/1390), deținător și dăruitor de *realitate*, individualizează trei feluri de pelerinaje: cele care sunt, în întregime, vrednice de laudă; cele care sunt, în întregime, păcătoase, datorită influenței predominante a eului inferior; cele care sunt, în parte, vrednice

de laudă și, în parte, păcătoase. Pelerinajul este în măsură să fie acceptat ca ofrandă adusă lui Dumnezeu, atunci când este guvernat de următoarele condiții: dacă persoana aparține claselor educate sau este predestinată să triumfe în lupta cu eul inferior, să-și purifice inima, să vegheze asupra propriilor gânduri, să-și preserveze „sănătatea imaginației“, fiind „scufundat“ în cântărirea înțeleaptă a lucrurilor și statornic ancorat în discernământul iluminat care-i permite să deosebească „stațiile nobile“, stadiile înalte ale ascensiunii spirituale, și nevoia purificării lăuntrice, de păcatele majore ale unei inimi apostate (*Tanbih*, 6; cf. Renard, 112-119). Relieful pelerinajului exterior, geografic, se cuvine să fie dublat de relieful alegoric, spiritual, al unui pelerinaj lăuntric, *real*, deoarece, după cum afirmă Al-Hujwiri, *hajj*-ul poate avea loc în absența lui Dumnezeu sau în prezența lui Dumnezeu:

„Oricine este absent față de Dumnezeu la Mecca se află în aceeași poziție ca și cum ar fi absent față de Dumnezeu în propria sa casă, iar oricine este împreună cu Dumnezeu în propria sa casă se află în aceeași poziție ca și cum ar fi împreună cu Dumnezeu la Mecca.”

Etapela peregrinării exterioare trebuie, prin urmare, să primească întreaga greutate sau amplitudine spirituală a etapelor peregrinării lăuntrice, care jalonează, în calitate de „semne“ ale întâlnirii cu Dumnezeu, traseul curgerii temporale: călătorie departe de casă – călătorie departe de suma păcatelor individuale; fiecare oprire nocturnă – o „stație“ a drumului spre Dumnezeu; îmbrăcarea veștmântului pelerinului – dezbrăcarea de atributele umanității, o dată cu renunțarea la straiile obișnuite; așteptarea pe câmpia ‘Arafat – răgazul contemplării lui Dumnezeu; Muzdalifa – lepădarea de toate dorințele senzuale; ritualul circumambulării Casei –

viziunea frumuseții imateriale a lui Dumnezeu în locuința purității; pașii dintre Safa și Marwa – treapta purității și virtuții; Mina – anihilarea dorințelor; intrarea în incinta jertfirii, aducerea sacrificiului – sacrificarea obiectelor dorințelor senzuale; ritul lapidării – aruncarea gândurilor senzuale (*Kashf Al-Mahjub*, XXII; cf. Nicholson, pp. 326-329). În acest context, al pelerinajului sau *jihadului* spiritual, lăuntric, se înscrie și apologul despre întâlnirea dintre Abu-Yazid Bistami și *Shaykh*, „Khidr al timpului prezent”. În drum spre Mecca, Bistami recunoaște comoara elevației teandrice, ascunsă în „ruina” trupului unui derviş bătrân, „încovoiat precum luna nouă”. Pelerinul mărturisește că destinația sa este Ka’ba și că în bagajul lumesc poartă cu sine două sute de drahme din argint, menite a fi cheltuite în scopul înaintării pe cale. Verdictul dervişului-Khidr este neconcesiv:

„Umblă împrejurul meu de șapte ori și consideră că ai înfăptuit mai mult decât circumambularea Ka’bei! Lasă-ți drahmele în grija mea, omule generos! Să știi că, în felul acesta, ai făcut Marele Pelerinaj și dorința ta a fost îndeplinită. De asemenea, că ai realizat Micul Pelerinaj și ai câștigat viața veșnică. Ai devenit pur, *saf*, și ai urcat pe Dealul Purității, *Safa*.”

Circumambularea sfântului ascuns, autentic *Pir* al vârstei și căii, a atras după sine o purificare de sine a pelerinului mai de preț decât purificarea acordată de circumambularea Ka’bei, de vreme ce Dumnezeu cel Viu locuiește în mod nemijlocit în *realitatea* teandrică a ființei Shaykhului, devenit o „Ka’ba a Sincerității” (cf. Rumi, *Mathnawi*, II, vv. 2231-2251, Nicholson, II, pp. 336-337).

Experiența pelerinajului este adeseori întretesută cu rețeaua onirică a percepției. De pildă, un vis în care Profetul

Muhammad îndeplinește *hajj*-ul anunțat începutul călătoriei credincioșilor spre Mecca. Rugăciunea făcută, în vis, cu fața integrată în *qibla*, traiectoria Casei, la fel ca mățăniile alcătuite din chipurile miilor de credincioși, înșirate pe axul radial al unei singure căi, semnifică certitudinea situării în direcția cea bună. Un alt detaliu oneirocritic desemnează chemarea la rugă, *adhan*, visată în prima jumătate a lunii *Dhu-l-Hijja*, drept iminență a imersiunii în inexorabila continuitate a drumului sau gaj de putere și glorie, obținut prin intercesiunea adevărului religios. Totodată, visul despre *tawaf*, despre circumambulări și efectuarea riturilor prescrise pe durata pelerinajului, certifică pietatea și fervoarea religioasă a persoanei în cauză, după cum imaginea Ka'bei promite păstrarea intactă a puterilor și obținerea victoriei în orice întreprindere (Ibn Sirin; cf. Penot, pp. 11, 22-24)... Iar visul este, în esență, „a patruzeci și șasea parte din darul profeției“...

În opinia lui Paul Nwyia, pentru misticii Sufi viața religioasă însăși devine un *suluk*, o peregrinare sau călătorie spre Dumnezeu, alcătuită din „stații“, „etape“ și „locuințe“ succesive (cf. *Exégèse*, p. 252). După propria sa mărturisire, Ibn Al-'Arabi a intrat în *suluk* și a realizat parcurgerea Căii, atât prin incandescența spirituală a unui „salt“, cât și prin strategia perseverentă, îndelungată, a „traversării deșertului“, sub călăuzirea lui Iisus, a lui Moise și a lui Muhammad (cf. *Futuhāt*, IV; Claude Addas, *Ibn 'Arabi ou la Quête du Soufre Rouge*, pp. 52-64, 68). *Enciclopedia fraților purității* din Basra (cca. 400 Anno Hegirae/1000 d.H.) sau *Ikhwan al-Safa*, operă a unei societăți de gânditori ismaelieni, conținea deja ideea transmutării pelerinajului spre Mecca în *pelerinaj al vieții*, ale cărui stații conturau ierarhia spirituală a Ordinului sincerității: de la 15 la 30 de ani, vârsta tinereții, aflată sub imperiul legilor naturale; de la 30 la 40 de ani, vârsta înțelepciunii profane și

a cunoașterii analogice a lucrurilor; după 40 de ani, vârsta inițierii în misterele *realității* ascunse sub aparența Legii, inițiere sub-tinsă de cunoașterea profetică; după 50 de ani, vârsta în care realitatea esoterică se lasă percepută în totalitatea lucrurilor, grație virtuților inefabile ale cunoașterii angelice, care revelează consubstanțialitatea dintre cuvintele Cărții lumii create și cuvintele Cărților *trimise în jos* prin intermediul profeților, mesagerilor (cf. Henri Corbin, *Histoire*, I, pp. 192-193).

Reîntâlnirea dintre eu și Eu are drept uvertură un *exod al inimii spre Dumnezeu*, privilegiu al proximității, pentru început reversibil și limitat în timp. Păstrând, poate, în fundal, tripartitia gnostică a sectatorilor în hilici-psihici-pneumatici, Abu Sa'îd Al-Kharraz (m. cca. 286/899) identifică șase clase de „spirituali”, *ruhaniyun*, care au realizat exodul spre El, au fost purificați prin epifanie și lăsați să treacă dincolo de porțile viziunii. Cei incluși în a șaptea categorie, *ahl al-muhabat*, au parcurs experiența unui exod radical și au fost călăuziți de El „acolo unde nu mai există acolo”. Atributele umanității lor au fost aneantizate prin contopire cu atributele divine, prin deschiderea lor asupra *gayb*-ului, lumea misterelelor ultime, a necunoscutului divin, universul apocaliptic (*Kitab al-diya'*), traiectorie a mântuirii care confirmă acel *tafakkur*, peregrinare a inimii în *gayb*, descris de Tirmidi Hakim (m. 285/898) în *Al-furuq wa-man' al-taraduf* (212a). La capătul peregrinării preliminare, căutătorii Simurgh-ului experimentează înlăturarea tuturor vălurilor, anihilarea oricărui drum și a oricărei științe. Stăpânirea de sine a unui suflet umil premerge dăruirea de *shath*: locuțiunea divină care covârșește universul lăuntric. Pe pragul uniunii mistice, convertirea *erotică* a lui eu în Eu, a lui Eu în eu, acordă sufletului privilegiul de a vorbi în numele lubitului, de a se exprima în calitate de Eu, fapt

care sigilează primirea sa în categoria paradisiacă a aleșilor (cf. Massignon, *Essai*, pp. 105-106, 117-120).

„Oprirea” în fața lui Dumnezeu, *waqfa*, pregătește desăvârșirea adamică-teandrică prin limbajul ființei. Omul îndumnezeit, deci nu orice om, vorbește limbajul lui Dumnezeu, iar Dumnezeu vorbește limbajul omului îndumnezeit, care vorbește limbajul Său. Ștergerea *alif-eu*-lui în *Eu* survine concomitent cu recunoașterea *Eu*-lui în *eu*. Omul reîndumnezeit, *oaia* pierdută și regăsită din turma lui Dumnezeu, rostește cuvintele lui Dumnezeu, *oaia* pierdută și regăsită din turma omului, pentru ca, astfel, Dumnezeu să rostească, în om, cuvintele Sale... (Niffari, *Mawaqif, Muhababat*; cf. Nwyia, pp. 236-237, 303, 376-377, 380-407)

Itinerariul sufletului spre Dumnezeu, *safar*, culminează cu ceremonia întronării sfinților, în Paradis (cf. *hadith al-ghibtah*), în cadrul căreia călătorii sunt primiți în intimitatea esenței divine... numai dacă pe durata „concertului spiritual”, *sama'*, ei nu s-au lăsat seduși de „luxură spirituală”, de plăcerile secrete ale extazului, *wajd*, ipostază smintitoare, deși extrem de rafinată, a senzualității... (Hallaj, *Tawasin*; Mohasibi, *Kitab al-tawwahhom*; Tirmidhi, *Khatam*; cf. Massignon, *Essai*, pp. 105-106, 109-110)

Pelerinajul, continuitate a pașilor pe Cale, spre Orașul lui Dumnezeu, spre Casa lui Dumnezeu, spre Dumnezeul adevărat (*Al-Haqq*) Care locuiește în Casa Sa și în Orașul Său, poate fi comparat cu o „istorisire simbolică”, în genul celebrelor *risalah* redactate de Shihab-ud-din Yahya Suhrawardi: continuitate a cuvintelor și simbolurilor, prin care misticul lasă urme, fixează repere, „jalonează” textual călătoria sa spirituală spre Dumnezeu. Spațiul acestui pelerinaj „nativ” este *'alam al-mithal* sau *mundus imaginalis*. Atunci când își descoperă sau își făurește simbolurile, în spațiul infinit al sufletului,

misticul-povestitor regăsește, reîntâlnește, după cum remarcă Henri Corbin, înțelesurile uitate ale simbolurilor prin care au fost comunicate revelațiile divine:

„Il ne s’agit pas d’une suite d’allégories, mais de la hiérophistoire. (...) Le Récit forme donc une initiation reconduisant le mystique à son origine, à son Orient. (...) Ici particulièrement, est à comprendre comment et pourquoi, si l’on se prive de ce monde et de cette conscience, l’imaginatif se dégrade en imaginaire, et les récits symboliques ne sont plus que du **roman**.” (cf. Corbin, I, pp. 297-298)

Noaptea puterii

Atunci când discută noțiunea de *shath*, Paul Nwyia (*Exégèse*, pp. 178-183) analizează locuțiunile teopatice de tip Bistami-Hallaj (*subhani/ana’l Haqq*) în conexiune cu comentariul lui Ja’far Sadiq (m. 148 / 765) la S. XX / *Ta Ha*, 11-12:

„Și când a ajuns la acel foc, i s-a strigat: Moise! Eu sunt, Eu, Domnul tău, *inni ana Rabbuka*.”

Juxtapunând propria sa experiență mistică peste realitatea teofaniei mozaice, Ja’far afirmă că fiecare dintre firele părului profetului va fi fost ca și interpelat de apeluri divine care soseau din toate direcțiile. Dialogul profetic nu poate avea loc decât dacă omul este făcut să subziste prin subzistență dumnezeiască, dacă îi este atribuit unul dintre atributele divine:

„Tu vei fi atunci, deopotrivă, interpelator și interpelat.”

În cadrul reliefului hermeneutic al *Tafsir*-ului, răspunsul lui Allah ratifică, iluminează transcendentul umilul deziderat al *nabi*-ului:

„Eu sunt Cel ce vorbește și Cel căruia i se vorbește, iar în spațiul inter-dumezeiesc tu nu ești decât o nălucire, *sabah*, în care se află locul discursului.”

Prin urmare, după cum remarcă Nwya, experiența mistică ia naștere în limbajul pe care ea însăși îl zămislește. Pentru Hallaj (cf. *Diwan*, Massignon; *Tawasin*, Abd ar-Rahman), „lună” receptoare de strălucire solară, însolarizată până la *a fî*, în mod nemijlocit, soare, nu mai există decât un singur obstacol traumatic între eu și Eu: *eusuntul* adamic, înlăturabil prin *Eusuntul* divin. De aceea, „eul” este pragul locuțiunii divine (*notq*) la care se oprește „săracul Abu Yazid”, care nu se abandonează procesului de formare a cuvintelor divine în forul său interior, ci își îngăduie să fie preocupat de retractarea propriilor sale enunțuri, rostite într-un moment de răpire extatică, să fie terifiat de enormitatea lor din perspectiva islamului ortodox. Louis Massignon a expus magistral argumentele deosebirii dintre *anta’l Haqq* (Bistami) și *ana’l Haqq* (Hallaj). Dacă primul postulat mistic („Tu ești Adevărul”) pornește de la *hozuz al-awliya* („porția” uniunii cu un nume divin, alocată fiecărui sfânt) și de la o sumă de identificări momentane, parțiale, concluzionate prin *ana howa* („eu sunt El”), pentru a culmina cu stadiul „plutirii sufletului” în intervalul care desparte subiectul anihilat de obiectul anihilat, cel de al doilea („Eu sunt Adevărul”) revelează *Eul* dumnezeiesc drept sursă permanentă a tuturor identificărilor tranzitorii, intermitente, întru care „obiectul dorit a transmutat subiectul doritor”, iar „cercul magic” al interdicțiilor profesiei de

credință este deopotrivă aneantizat, deoarece „Realul este dincolo de realitate”, *Al-Haqq asbaq min haqiqat al-mohiqq* (cf. Massignon, *Essai*, pp. 279-286, 309, 314). Argumentul invocat de Al-Kharraz (m. 286 / 899) în *Kitab al-faraj* elucidează „desaproprierea” ontologică a existenței omenești în orbita *tawhid*-ului:

„Dumnezeu singur are dreptul să pronunțe cuvântul *Eu*,
nimeni altcineva. Pentru oricine rostește *Eu*, gnoza
rămâne învăluită.”

Cu alte cuvinte, misticul care rostește *ana*, nu poate rosti decât *ana’l Haqq* (cf. Nwya, *Exégèse*, pp. 248-250).

Farid-ud-din Attar așează lepădarea de sine a dervișului intoxicat cu vinul iubirii de Dumnezeu sub semnul fericirii netrecătoare pe care căutătorul o experimentează în uniune, dincolo de extincția eului căutător și de evadarea din spațiul ireal, exiguu, al existenței:

„Orice diviziune a dispărut; noi doi suntem singuri – lumea
s-a preschimbat în fericire, iar durerea s-a făcut nevăzută.
Mori față de propriul tău sine – nu mai sta stingher, ci
dăruiește-ți inima în mâinile Celui care o cere! Omul care
se hrănește cu fericire din El, se eliberează de existență,
iar lumea se întunecă (în ochii săi). Bucură-te de-a pururi
întru Prieten, bucură-te, până când din tine nu mai rămâne
nimic, decât o voce care înalță laudă!” (cf. *Manteq at-Tair*,
vv. 3000-3012; Darbandi, Davis, p. 154)

Locuțiunile teopatiche sunt, poate, o împlinire paroxistică a rugăciunii, a înălțării sufletului prin rugăciune, desăvârșirea extatică a singurei înțelepciuni omenești adevărate. Grație generozității lui Dumnezeu, potopul înțelepciunii se revarsă

de pe limbă, umple cavitățile urechilor și pătrunde în livada sufletului rațional, ale cărei fructe sunt nenumăratele străluciri ale intelectului. Își urmează apoi cursul, continuitatea curgerii nevăzute a realității spirituale, în spațiul real, pe calea revelată a „livezii sufletelor“, în izbucnirea de bucurie a fântâniei viului veșnic (cf. *Mathnawi*, II, vv. 2450-2455; Nicholson, II, p. 348). Împărăția vastă, care transcende cauzele și mijloacele, este „pământul lui Dumnezeu“. El se află în permanentă schimbare, veșnicia sa este o veșnicie a noutății, infinitul său găzduiește clarviziunea spiritului, care contemplă desăvârșirea unei lumi ce este plămădită, iarăși și iarăși, pe puntea realității care leagă puritatea unui nou început de puritatea unui nou început (cf. *Mathnawi*, IV, vv. 2381-2383; Nicholson, IV, p. 403). *Mawla-na* avertizează, însă, în ceea ce privește cunoașterea de Dumnezeu, că fiecare căutător descrie în mod diferit Obiectul Nevăzut al căutării sale:

„Adevărul este Noaptea Puterii, care este ascunsă printre celelalte nopți, astfel încât sufletul să o experimenteze pe fiecare. Nu toate nopțile sunt Noaptea Puterii, dar nici nu sunt toate nopțile golite de acea Noapte.“ Iar Noaptea Regelui este mai de preț decât o mie de zile de sărbătoare...” (cf. *Mathnawi*, II, vv. 2935-2936 și IV, v. 2966; Nicholson, II, p. 373 și IV, p. 435)

După pilda înțeleptului ocultat în aparența senină a nebuniei, noaptea sulfului roșu rămâne închisă în misterul non-spațialității, până când de pe căile nevăzute ale deșertului lumii sosesc adevărații derviși rățăcitori, purtători de *khirqa*, acei rari oameni ai realității, care nu o înțeleg decât pentru a ascunde comoara înțelegerii ei în ruina tăcerii, în paradisul absenței:

„Pleacă de la inelul acestei uși, deoarece această ușă nu este deschisă! Întoarce-te! Astăzi nu este ziua secretelor. Dacă spațiul ar avea acces la non-spațiu, eu aș fi acum așezat pe bancă și aș preda învățătură, asemenea șeicilor.”
(*cf. Mathnawi*, II, vv. 2385-2386; Nicholson, II, p. 344)

ABSTRACT

The concept of reality (*haqiqā*) stands at the very center of Sufism. Moslem mystics are identified as a community capable of devoting its spiritual power to the progress along the Way to God. Personal accomplishment along the Way consists in the effort directed towards the intellectual assimilation of the so called “alchemy of happiness” or *kimiya’ē saadat* (*cf. Ahmad Al-Ghazzali*): the experience of existence defined as an invisible and infinite space inhabited by the Presence of *Al-Haqq*, the True God, the True and Real God, the Real One (*cf. Nwya, Exégèse*, pp. 1-3).

Al-Haqq represents the Divine Sun of the Unseen Realm, the Center of religious and existential reality, the Pole of the Real Space, susceptible to radiate reality, existence and truth to the complex hierarchy of the beings situated in close or far proximity. Consequently, the realm of the seen and materiality becomes, from this perspective, a mere illusion of exiguity and suffering, a meaningless space governed by sin and ignorance, destined to be abandoned by the wayfarers and the true believers, in order for them to reveal the unlimited meaningfulness of the Real and Infinite Space, the *haqiqā* of pure spirit, the vast region of the soul. The human existence, the life itself of countless Adams, can be *realized* only through participation in *Al-Haqq*, Who is also the principle of life or *Al-Hayy*.

In Sufism, the dialectics of space and non-space, existence and non-existence, reality and non-reality, experiences its conversion, through revelation, in a metaphysics of the non-space understood as infinite religious space, of the non-existence viewed as theandric existence, of the non-reality recognized as absolute reality.

Jalal-ud-din Rumi (604 / 1207 – 672 / 1273), the Persian Sufi Master who spent most of his life in Qonya (ancient Iconium) epitomized in the text of his *Mathnawi* the exquisite spiritual beauty of the Unseen, of the Real Space defined as spacelessness. In this respect, Rumi (together with Shihab-ud-din Yahya Suhrawardi) reflects and gives a new and brilliant development to the Sufi tradition which took shape, in the classical period of Islam, around the major theme of the mystical quest for the Simurgh (*cf.* Farid-ud-din Attar, *Manteq at-Tair*).

As Mecca of the Unseen World, the Real Space is also ritually and liturgically hypostatized as the Invisible City of the Pilgrims of the Heart, the ultimate goal of the wayfarers on the Way to God. Through this approach, the exterior *haji* gives way, so to speak, to the inward pilgrimage of the soul towards the Soul of soul, to the redemptive journey of the self towards selflessness.

On the edge of the mystical union, the gift of *shath*, the divine allocution poured by God into the soul of the Sufi searcher, accomplishes the loving consummation of the adamic I into the divine I, as long as only the divine I really and truthfully exists. At the mystical climax of the theandric dialogue, the divinely invested man speaks the language of God, and God speaks the language of the divinely invested man (*cf.* Nwyaia, *Exégèse*, pp. 236-237, 303, 376-377, 380-407).

Lost in Space

Nevertheless, Rumi warns his readers that within the Real Space revealed by the knowledge of God every searcher describes in a different manner the Unseen Object of his search: "Truth is the Night of Power (which is) hidden amidst the (other) nights in order that the soul may make trial of every night. Not all nights are (the Night of) Power, O youth, nor are all nights void of that (Night)." (*cf. Mathnawi*, II, vv. 2935-2936; Nicholson, II, p. 373)

Bibliografie

- Addas, C., *Ibn 'Arabi ou La Quête du Soufre Rouge*, Gallimard (nrf), Paris, 1989
- Abbad, Ibn, din Ronda, *Letters on the Sufi Path/Tanbih*. Trad. John Renard, The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York-Mahwah-Toronto, 1986
- 'Arabi, Muhy-d-din Ibn Al-, *The Bezels of Wisdom/Fusus Al-Hikam*. Trad. R.W.J. Austin, The Classics of Western Spirituality, Paulist Press, New York-Ramsey-Toronto, 1980
- Attar, Farid-ud-din, *The Conference of the Birds/Manteq at-Tair*. Trad. Afkham Darbandi/Dick Davis, Penguin Books, Harmondsworth, 1984
- Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, I-II, Gallimard, Paris, 1964
- Ghazzali, Al-, *The Alchemy of Happiness / Kimiya'e Saadat*. Trad. Claud Field, The Octagon Press, Londra, 1983
- Gilis, Charles-André, *La doctrine initiatique du pèlerinage*, Al-Bustane, Paris, 1994
- Hallaj, Husayn Mansur Al-, *Dîwân*. Trad. Louis Massignon, Seuil, Paris, 1981
- Hallaj, Husayn Mansur Al-, *The Tawasin/Tawasin*. Trad. Aisha Abd Ar-Rahman At-Tarjumana, Diwan Press, Berkeley și Londra, 1974
- Hujwiri, 'Ali Ibn 'Uthman Al-Jullabi Al-, *The Revelation of the Hidden/Kashf Al-Mahjub*. Trad. Reynold A. Nicholson, Luzac & Co., Londra, 1976
- Kalabadhi, Abu Bakr Al-, *The Doctrine of the Sufis / Kitab al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf*. Trad. Arthur J. Arberry, Cambridge University Press, Cambridge, 1991

Lost in Space

- * * * *Le Livre d'Enseignement par les formules indicatives des gens inspirés*, in *Études Traditionnelles*, 1967, p. 250
- Massignon, L., *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Cerf, Paris, 1999
- Nwya, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Dar El-Machreq, Beirut, 1991
- Rudolph, K., *Gnosis. The Nature and History of Gnosticism*, Harper San Francisco, San Francisco, 1987
- Rumi, Djatal-ud-din, *The Mathnawi/Mathnawi. Trad.* Reynold A. Nicholson, I-VI, Cambridge University Press, Cambridge și Londra, 1934; *The Mathnawi of Jalálu'ddín Rûmi. Trad.* Reynold A. Nicholson, I-VI, E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1990
- Schimmel, A., *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1975
- Sirin, Ibn, *L'Interprétation des rêves. Trad.* Dominique Penot, Alif, Lyon, 1996
- Suhrawardi, Shihab-ud-din Yahya, *The Mystical and Visionary Treatises/Al-Risalah. Trad.* W. M. Thackston, The Octagon Press, Londra, 1982
- * * * *The Koran Interpreted. Trad.* Arthur J. Arberry, Oxford University Press, Oxford, 1991
- * * * *The Other Bible. Ed.* Willis Barnstone, Harper San Francisco, San Francisco, 1984