

- LÉONARD E.G., 1961, *Histoire générale du Protestantisme*, Paris.  
 LORTZ J., 1939–1940, *Die Reformation in Deutschland*, 3 vol., Freiburg.  
 MCGRATH A., 1988, *Reformation Thought. An Introduction*, Oxford.  
 OBERMAN H.A., 1986, *Die Reformation. Von Wittenberg nach Genf*, Göttingen.  
 OSCULATI R., 1990, *Vero Cristianesimo. Teologia e società moderna nel pietismo luterano*, Roma-Bari.  
 WILLAIME J.P., 1992, *La précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève.

## Islamul

### 1. Introducere

Islamul, termen care în arabă înseamnă „supunere (față de Dumnezeu)“ și din care derivă și numele „musulmani“, este, în același timp, o tradiție religioasă, o civilizație și, după cum spun musulmanii, „un sistem de viață complet“. El proclamă o credință religioasă și prescrie niște ritualuri precise, dar stabilește și o anumită rînduială a societății, ocupîndu-se de viața de familie, de legislație civilă și penală, de afaceri, de reguli de etichetă, de alimentație, de îmbrăcăminte și pînă și de igiena personală. Pentru islamul tradițional nu are sens distincția occidentală între viața religioasă și viața seculară. Din punctul de vedere musulman, într-adevăr, puține sînt aspectele existenței individuale și sociale care să nu fie considerate expresii ale islamului, privit ca o civilizație completă și complexă în care persoanele, societățile și guvernările ar trebui să reflecte voința lui Dumnezeu.

### 2. Izvoare

Sursele originare pentru studierea islamului sînt numeroase și de proveniență diferită. În mod convențional, ele se împart în două categorii: lucrările în limba arabă clasică și lucrările în limbi moderne (araba modernă, persană, turcă, urdu, swahili etc.). Dintre numeroasele opere în araba clasică, sursa principală e considerată a fi CORANUL\*. Urmează apoi *hadith*\* („tradiție“, „povestire“), culegerile în mai multe volume de povestiri legate de cuvintele și faptele profetului Mahomed (Muhammad). Ele constituie un ghid oficial pentru toate aspectele vieții cotidiene a musulmanilor, pentru care Profetul reprezintă modelul desăvîrșit. Șase culegeri canonice au fost compilate în secolul al IX-lea d.C.; altele, ca *Musnad*, compilată de Ahmad ibn Hanbal, se bucură de o largă stimă. Printre cele mai apreciate sînt cele două culegeri numite *al-Sahih* („Incontestabilele [hadith]“), compilate de al-Bukhari (m. 870) și Muslim (m. 875). Punctul de vedere musulman tradițional este

că cel puțin hadith-ele compilate de al-Bukhari și Muslim sînt relatări valabile atribuibile contemporanilor lui Mahomed și că viața și doctrina ortodoxă islamică ar trebui să fie bazate pe Coran și pe aceste hadith. Critica modernă e divizată în problema autenticității acestor relatări. Este neîndoiește că ele sînt considerate surse primare ale ortodoxiei de astăzi și ale islamului din primele trei secole; discuțiile privesc mai curînd măsura în care aceste relatări reprezintă islamul din secolul al III-lea mai degrabă decît pe cel din secolul I al erei islamice. Unii islamici moderniști au respins cu totul hadith-ele întrucît reprezintă un stadiu al istoriei islamice ulterior epocii lui Mahomed.

În afară de Coran și de hadith-e, sursele fundamentale pentru studierea islamului includ biografia lui Mahomed și a altor lideri musulmani, lucrări istorice despre dezvoltarea islamului în diferite părți ale lumii, scrieri juridice și teologice, comentarii ale Coranului (care reflectă adesea stadii succesive ale dezvoltării gândirii și practicii islamice), poezii și alte opere literare, o amplă gamă de manuale despre devoțiune și despre pelerinaj, lucrări mistice și filozofice și scrieri de origine sectară.

### 3. Profil istoric

Islamul e datat începînd cu ultimii zece ani ai vieții profetului Mahomed (m. 632). Născut pe la 570, Mahomed a rămas orfan de copil și a fost crescut de bunicul și mai tîrziu de un unchi, Abu Talib. Pe la douăzeci și cinci de ani, a ajuns la siguranța materială căsătorindu-se cu Hadija, o văduvă bogată. Ulterior, pe la patruzeci de ani, a început să aibă viziuni și să primească revelații pe care le-a făcut publice pe străzile din Mecca, orașul său de baștină și centru comercial și de pelerinaj religios din Arabia occidentală. Temîndu-se de repercusiunile economice ale învățaturii monoteiste a lui Mahomed îndreptată împotriva divinităților onorate de pelerini la Ka'ba, sanctuarul central din Mecca, mai marii cetății l-au persecutat pe el și pe adepții săi, boicotîndu-i din punct de vedere economic clanul. Acest boicot a creat o opoziție în interiorul clanului însuși și, la moartea lui Abu Talib, către 620, Mahomed a pierdut protecția familiei și a trebuit să-și caute refugiu în altă parte. În cele din urmă a ajuns la un acord cu autoritățile din Yatrib, o așezare de agricultori la circa 445 km nord de Mecca și în 622, împreună cu adepții săi, a realizat *higra* (hegira, „migrația“) în acest nou sediu, care avea să fie numit Medina (de la *madinat al-nabi*, „cetatea Profetului“). Aici, în scurta perioadă de zece ani, conducătorul religios al unui mic grup de emigranți devine șeful politic al întregii Arabii centrale și occidentale. O cotitură decisivă a constituit-o victoria militară repurta-

tă la Badr în 624 asupra unei armate mai numeroase de la Mecca, urmată mai tîrziu de o victorie diplomatică în 628 și de predarea pașnică a cetății Mecca în fața lui Mahomed în 630.

### CORANUL

Coranul (de la arabul *al-qur'an*, „recitare“, „citire cu voce tare“) constituie textul sacru al musulmanilor. El conține revelația făcută de Dumnezeu lui Mahomed prin mijlocirea spiritului sau a îngerului, care în sura II, 97 este identificat cu Gabriel. Mahomed este deci mediatorul și vestitorul revelației lui Dumnezeu către oameni. Fiecare cuvînt din Coran este un cuvînt al lui Dumnezeu, fapt pentru care în islam se acordă maximă atenție în transmiterea lui. Deja Mahomed a pus să se scrie o parte din el cu ajutorul lui Zaid ben Thabit, fiul său adoptiv. După moartea lui Mahomed, primul calif Abu-Bakr (632-634) a cules textele existente și părțile transmise prin memorie. Pentru a evita contrastele între diferite versiuni, al treilea calif Utman (644-656) a poruncit să se pregătească de către un comitet redacțional o ediție oficială a Coranului valabilă încă și astăzi și le-a distrus în același timp pe toate celelalte. În felul acesta formarea canonului islamic era încheiată.

Coranul e subîmpărțit în 114 sure, care, începînd cu a doua, se succed în ordine de lungime descrescătoare. Fiecare sură poartă un nume, care trimite la tema centrală sau e desemnat de un cuvînt frecvent folosit în corpul său. Aceste „titluri“ nu fac parte din textul revelat, ci sînt adăugate ulterior. Coranul începe cu sura de „deschidere“, care este unica redactată sub formă de rugăciune. Atunci cînd se recită, se adaugă cuvîntul „amin“, lucru care nu se face la alte sure. Cu excepția celei de a noua, toate celelalte sure încep cu formula introductivă: „În numele lui Dumnezeu cel iertător și milostiv“. După subiectul lor, comentatorii musulmani l-au subîmpărțit în diferite categorii: legi și precepte, în general detaliate în surele datate din perioada medineză (622-630), cînd profetul trebuia să reglementeze viața comunității pe baza normelor divine; povestiri și relatări, care în cea mai mare parte narează întîmplări prin care au trecut trimișii lui Dumnezeu care l-au precedat pe Mahomed, refuzul de care s-au lovit aceștia din partea popoarelor lor și sprijinul divin ce li s-a acordat, în sfîrșit, exortații și rugăciuni.

Pentru musulmani Coranul este o reproducere parțială a Coranului originar, păstrat în ceruri, care e veșnic și increat și care nu poate fi asemuit nici unei scrieri omenești. El este exprimat în limba arabă, și potrivit doctrinei ortodoxe nu poate fi tradus într-o altă limbă, pentru a se evita orice modificare a conținutului rezultată în urma traducerii. De asemenea, nu se admite studierea lui istorico-critică.

După moartea Profetului, conducerea spirituală și politică a majorității musulmanilor a fost asumată de un șir neîntrerupt de califi, adică de „reprezentanți“ ai lui Mahomed, care au guvernat islamul în locul lui sub toate

aspectele, mai puțin acela de profet. În răstimpul unui deceniu de la moartea lui Mahomed, arabii, sub conducerea celui de al doilea calif, Omar (m. 644), au preluat controlul asupra Egiptului, Palestinei, Siriei, Mesopotamiei și asupra centrului vechiului Iran. În timpul domniei celui de al treilea calif, Utman (m. 656), imperiul arab se extinde spre apus pînă la Tripoli, spre miazănoapte pînă la munții Taurus și Caucaz și spre răsărit pînă în Pakistanul și Afganistanul de astăzi. După moartea celui de al patrulea calif, Ali (m. 661), văr și ginere al lui Mahomed, comunitatea musulmană s-a divizat, cu o majoritate (numită mai tîrziu sunită) care a urmat dinastia Omeiazilor (661-750) și apoi pe cea Abbasizilor (750-1258). În 711 arabii au pătruns în Spania prin nordul Africii și au intrat de asemenea în subcontinentul indian, traversînd fluviul Indus. Maxima expansiune în Europa e marcată prin înfrîngerea lor din 732 de către Carol Martel: arabii au fost constrînși să se retragă din Franța, dar au rămas în Spania încă șapte secole și jumătate. În orient imperiul omeiad s-a extins pînă la lacul Aral, după ce reușise să includă aproape în totalitate actualele teritorii ale Pakistanului și Afganistanului. În timpul califatului Abbasizilor, care își aveau capitala la Bagdad, extinderea teritoriilor islamice în occident a rămas cea din perioada precedentă, în timp ce în orient musulmanii au preluat controlul asupra nordului Indiei și asupra zonei din jurul Golfului Bengal. Foarte curînd, acest imens teritoriu, care se întindea de la Pirinei pînă în Bangladesh-ul de astăzi, s-a divizat într-un număr oarecare de teritorii independente, guvernate timp de secole de urmași ai dinastiilor islamice, în timp ce dominația Abbasizilor s-a redus în cele din urmă la ceea ce este astăzi Irakul.

În Spania musulmană, Omeiazii spanioli au rămas la putere din 753 pînă în 1031, timp în care numeroase dinastii islamice, inclusiv cea a Almoravizilor și cea a Almohazilor din Nordul Africii, au guvernat o Spanie musulmană foarte curînd aflată în descreștere în perioada reconchistei creștine, care a culminat prin căderea Granadei în 1492, atunci cînd mulți musulmani (la fel ca și evreii) au fost constrînși să părăsească definitiv Spania.

Turcii otomani, ai căror șefi (numiți sultani) și-au atribuit titlul de califi, au invadat în secolul al XV-lea Europa răsăriteană trecînd prin Anatolia și cucerind rapid cea mai mare parte din Balcani. În următoarele două secole, imperiul lor a înconjurat treptat Marea Neagră și s-a extins, spre nord-vest, pînă aproape de Viena și spre nord-est, pînă aproape de Kiev, în timp ce spre sud a ajuns să obțină controlul asupra Egiptului, nordului Africii și ariei Semilunii fertile. În cursul secolului al XIX-lea, otomanii au pierdut cea mai mare parte din domeniile lor din Europa și din nordul Africii. Spre răsărit, musulmanii mogulii (mongoli) stăpîneau practic, de la sfîrșitul secolului al XVII-lea, întregul subcontinent indian, pe lîngă teritoriile de astăzi ale Pakistanului, Afganistanului, Kashmirului și Bangladeshu-lui. În cursul se-

colelor al XVIII-lea și al XIX-lea însă, au pierdut treptat controlul asupra teritoriilor mai îndepățate și, în cele din urmă, și asupra nordului Indiei. Ultimul împărat mogul a fost detronat de britanici în 1858. Astfel, arabii au fost alungați din Europa occidentală, turcii din aproape întreaga Europă răsăriteană și mogulii din India.

Trebuie să se aibă în vedere că rapidei expansiuni politice și militare a imperiilor guvernate de arabi și de alți musulmani nu i-a corespuns o la fel de rapidă răspîndire a religiei islamice. Religiiile în care guvernau și majoritatea populației au devenit musulmane au fost numite *Dar-al-islam*, „casa islamului”. În cele din urmă, majoritatea covârșitoare a populațiilor din nordul Africii, din aria Semilunii fertile și din Anatolia, care profesau diferite forme de creștinism, s-a convertit la islam, la fel ca bună parte dintre zoroastrienii din Iran, spre deosebire de evrei, dintre care foarte puțini au aderat la noua credință. Din epoca Abbasizilor, islamul a continuat să se răspîndească spre răsărit (în general prin mijloace pașnice de tip misionar) pînă în regiunea Chinei și a Asiei de sud-est, cu deosebire în Malaezia și în Indonezia, unde astăzi o mare parte a populației e musulmană, precum și într-o fișie largă din Africa de nord sub-sahariană, unde islamul continuă să facă noi prozeliți, ajutat și de faptul că, într-o epocă post-colonială, nu a fost identificat cu puterile coloniale.

Astăzi musulmanii sînt prezenți în toate rasele și culturile, dar marea majoritate trăiește într-o fișie de pe glob aproape neîntreruptă care merge de la țarmul atlantic al părții de nord-vest a Africii pînă în Indonezia. Cea mai numeroasă comunitate de musulmani este cea din sub-continentul indian (prezentă mai ales în Pakistan, în India și în Bangladesh) care se ridică la circa 225 de milioane de aderenți. Peste 135 de milioane trăiesc în Asia de sud-est și în Indonezia, circa 120 în țările arabe din Orientul Apropiat și din nordul Africii, și aproximativ 90 în țările nonarabe din Orientul Mijlociu (Turcia, Iran și Afganistan). În alte zone se etimează că circa 95 de milioane de musulmani trăiesc în Africa sub-sahariană, 70 în fosta Uniune Sovietică și în China și circa 7 milioane în Europa. Musulmanii știți se cifrează la circa o zecime din întreaga populație musulmană din lume, care se cifrează la peste 700 de milioane (adică o șesime din populația globului).

#### 4. Teologia islamică

În diversele lor ramuri, studiile arabe au apărut pornind de la Coran, care s-a dovedit a fi motorul și pivotul în jurul căruia s-au rotit: fie cele direct legate de comentarea textului sacru, de clarificarea unor versete luate în parte, de explicarea semnificației lor; fie cele legate de deducerea din acestea a normelor de viață și de comportament al comunității; fie cele care au apro-

fundat studiul diferitelor aspecte lingvistice și semantice, pentru a ajunge în sfârșit la studiile de astronomie, matematică, fizică și așa mai departe, care în Coran își aveau punctul lor de referință, de care nu se poate face abstracție, pe lângă cel de plecare.

Geneza și evoluția științelor islamice precum exegeza, culegerea tradițiilor, dreptul, în sfârșit teologia, avansează deci în același ritm cu dezvoltarea studiilor lingvistice și literare. În general, ele au fost influențate de asemenea de diferitele medii în care islamul se răspîndea cu o rapiditate surprinzătoare. Impresionanta expansiune politică a imperiului musulman a fost dublată de o nu mai puțin rapidă și semnificativă dezvoltare a gândirii în general și a celei religioase în special, care, în afară de Coran, s-a inspirat și din acele elemente ale culturii arabe preislamice cu care în chip înțelept învățătura lui Mahomed păstrase legături de continuitate.

Alături de studiul Coranului în diversele sale ramuri se dezvolta treptat și culegerea tradițiilor datînd din perioada Profetului și legate de el. În paralel, funcțiile celor ce se ocupau de religie se diversificau și se specializau: credincioșilor dormici să cunoască mai bine viața lui Mahomed și evenimentele care însoțiseră revelația le urmau experții în probleme juridice care, prin imitarea lui și pe baza normelor stabilite de Dumnezeu în Coran, puneau bazele dreptului musulman, și în sfârșit teologii, care urmăreau să confere unitate și coerență crezului islamic expus în textul sacru în formă implicită și nesistematică.

Că în această succesiune legea precedă teologia nu e deloc întîmplător: este vorba, de fapt, de o caracteristică esențială a gândirii religioase musulmane, care, supunîndu-se principiului transcendenței absolute a lui Dumnezeu și conform concepției despre religie ca adeziune la voința sa, a acordat întotdeauna prioritate aspectului juridic și comportamental asupra celui dogmatic și speculativ, prin aceasta fiind în concordanță cu îndemnul Coranului însuși de a accepta din credință revelația divină, mai degrabă decît să te adîncești în speculații periculoase (cf. de pildă III, 7).

Natura deosebită a teologiei islamice e dezvăluită chiar de numele ei: *kalam*, „discurs“, care se referă atît la acel „discurs“ deosebit care este Cuvîntul divin cît și la scopul principal al teologiei islamice, care e mai degrabă apologetic decît speculativ. *Kalam*, de fapt, spre deosebire de teologia creștină care se vrea o meditație rațională asupra misterului credinței, nu aspiră să aprofundeze prin inteligență dogma musulmană, ci s-o apere de adversarii ei. Un mare teolog, al-Ghazzali, îi compară pe teologi cu gărzi-le înarmate care îi escortează pe pelerini către Mecca cu scopul de a-i apăra.

Așa cum s-a întîmplat și în cazul primei teologii creștine, care a apărut și s-a afirmat în urma întîlnirii cu filozofia greacă și cu tehnicile ei raționale de investigare, și în cazul islamului o adevărată meditație teologică a apă-

rut și s-a impus o dată cu mutarea centrului imperiului în afara Arabiei, petrecută sub Omeiazi, care și-au stabilit capitala la Damasc. Apariția unei teologii ca disciplină distinctă în lăuntru științelor islamice a avut însă loc efectiv doar o dată cu venirea la putere a Abbasizilor: în perioada califatului lor, într-adevăr, diverși factori convergenți au contribuit la formarea unui climat cultural favorabil dezvoltării speculației în toate domeniile. Pe de o parte, școlile de gramatică din Basra și din Kufa, cu studiile lor lingvistice, au contribuit la asimilarea unor categorii și a unor termeni tehnici indispensabili pentru evoluția elaborărilor și disputelor doctrinare, pe de alta, contactul direct cu gîndirea greacă, și îndeosebi cu cea aristotelică, puneau la dispoziție noi instrumente de investigație rațională. Prima școală teologică musulmană în adevăratul sens al cuvîntului, aceea a *mu'taziliti*-lor, s-a constituit deci chiar în această perioadă de puternic ferment intelectual, pînă să fie adoptată între anii 833 și 848 ca doctrină oficială de către califul al-Ma'mun. În ansamblu ei pot fi considerați musulmani sinceri care s-au străduit să apere și să sistematizeze principiile credinței lor în baza cerințelor epocii în care trăiau.

Pozițiile lor se pot rezuma în cinci teze, dintre care prima este apărarea radicală a principiului comun al absolutei unități și unicități ale lui Dumnezeu. Într-adevăr, ei refuzau să facă distincția între atributele și esența lui Dumnezeu în scopul de a-i răpi Creatorului orice multiplicitate și orice asemănare cu creaturile. Principala consecință a unui asemenea principiu, care avea să le înstrăineze multe simpatii, a fost refuzul de a considera Coranul încreț și etern.

Următoarea teză privește raportul între Dumnezeu și om și tratează, prin urmare, tema justiției. Pentru ca judecata divină să fie într-adevăr dreaptă, era necesar ca omul să fie considerat liber și deci responsabil de propriile sale fapte. Aceasta nu însemna să fie pus pe același plan cu Dumnezeu, chiar dacă în mod inevitabil afirmarea libertății omului sfîrșea prin a limita puterea divină absolută; pe de altă parte, credeau că, în felul acesta, l-ar putea scuti pe Dumnezeu de atribuirea originii răului, de care – ca și în teologia creștină – era considerat responsabil omul, ca urmare a utilizării distorsionate a darului divin al liberului arbitru.

Deși numai unii *mu'taziliti* au înclinat să afirme că Dumnezeu nu poate face răul (în felul ei, o afirmație care îi limitează atotputernicia), în general ei considerau că El, deși îl poate face, nu dorește răul și că lucrurile nu sînt bune sau rele doar pentru că sînt rînduite sau oprite de Dumnezeu, ci pentru că au în ele însele o valoare pozitivă sau negativă legată de un fel de morală naturală care precede legea revelată și care primește de la aceasta o confirmare și o mai clară explicare.

A treia teză privește răsplata: ea va veni nu numai în baza credinței, ci și ținînd seama de faptele fiecăruia. Se făcea, prin urmare, distincția între

vinovățiile grave și cele minore, și se afirma că acela care păcătuiește grav și nu se căiește, chiar dacă e musulman, va merita pedeapsa veșnică.

Totuși păcătosul – aceasta e a patra teză – continua să fie considerat parte a comunității musulmane, ocupînd o poziție intermediară între cele două aripi extreme de credincios și de infidel: el era un nelegiuit; asupra lui numai Dumnezeu ar fi putut da o sentință definitivă.

Ultima teză a *mu'taziliti*-lor era cea care atribuie datoria de a rîndui binele și de a opri răul (cf. Coranul III, 104.110.114; VII, 157 etc.) oricărui credincios, obligat s-o exercite chiar și față de principe care, ca orice om, poate fi muștrat de sfatul și de dojana fratelui de credință. Această atitudine de independență față de putere nu i-a împiedicat pe *mu'taziliti* să se lase seduși de lozincile sale, din moment ce au acceptat ca doctrinele lor să fie adoptate aproape ca o ortodoxie de către califii al-Ma'mun și al-Mu'tasim. Ei le-au impus tuturor adeptilor islamului printr-un soi de inchiziție care s-a inversunat îndeosebi împotriva acelor care nu înțelegeau să renunțe la concepția despre Coran ca fiind cuvînt increat al lui Dumnezeu. Foarte curînd mișcarea a căzut în dizgrație iar doctrinele sale au fost puse la index, pentru a supraviețui în oarecare măsură la șiiți și pentru a ieși din nou la lumină în modernismul islamic.

În ciuda exceselor lor, *mu'taziliti* au avut meritul de a contribui la evoluția gîndirii musulmane într-o fază crucială a dezvoltării sale. O dată cu înlăturarea lor, s-a văzut pericolul unei separări între o speculație inspirată de rațiune și o apărare pur pasivă a cunoașterii tradiționale. S-a încercat deci o mediere, o „cale de mijloc“, care în mod tradițional e considerată a fi opera lui al-Aș'ari (873-935). În fața pericolului de a-l constrînge pe Dumnezeu în limitele logicii și rațiunii omenești, gîndirea sa a căutat să rămînă în substanță fidelă principiului transcendenței divine absolute, fără însă a eluda cu totul exigențele raționale care ieșiseră la iveală cu primii teologi. El a încercat deci să readucă teologia în brazda revelației coranice, fără a reduce, pe de altă parte, rolul teologului la acela de repetitor și de comentator al surselor. Doctrinele propuse de acestea din urmă, de fapt, erau adunate într-un ansamblu sistematic, înzestrat cu propria sa logică internă. În acest cadru, credința și-a recăpătat prioritatea asupra acțiunilor în determinarea mîntuirii individului: astfel, chiar și musulmanul păcătos, în virtutea credinței sale, în cele din urmă se va mîntui.

În general, pînă în secolul al XV-lea gîndirea religioasă musulmană a continuat să prezinte poziții mai degrabă diversificate; numai cu timpul a sfîrșit prin a-și impune o oarecare uniformitate, ca rezultat, pe de o parte, al cristalizării care cu timpul a cuprins toate aspectele civilizației musulmane, pe de alta, al prevalării tot mai accentuate a unei orientări generale de respect față de tradiție, dacă nu de nivelare după aceasta.

Printre factorii care au determinat în cele din urmă prevalarea unor curente teologice tradiționale trebuie amintite multiplele pericole, externe și mai ales interne, care foarte curînd au amenințat integritatea însăși a islamului. O primă sursă de pericol, după cum vom vedea, era reprezentată de înmulțirea, începînd cu prima *shi'a* (partida lui Ali, cf. par. 8), a dezbinărilor interne. Alte pericole erau reprezentate de mistici și filozofi care, pe căi diferite, sfîrșeau prin a converge în critica lor la adresa religiei tradiționale, alcătuită din supunere formală și din respectarea legilor.

La aceste pericole și la altele a căutat să reacționeze sinteza teologică a celui care e considerat cel mai mare teolog islamic, al-Ghazzali (m. 1111). Mobilul de fond subiacent operei sale este căutarea unui drum care să poată duce la certitudine. Filozofia nu poate servi acestui scop, dat fiind că deseori ajunge să relativizeze, dacă nu să contrazică, adevăruri revelate ca învierea cărnii sau sfîrșitul lumii. Nici teologia nu poate servi acestui scop, din moment ce ea are, după cum am văzut, funcții de apărare și de sprijin. Pe de altă parte, chiar simpla obediență față de precepte nu poate fi suficientă, întrucît în realitate ea ar trebui să constituie reflectarea exterioră a unei convingeri profunde deja dobîndite și desigur nu mijlocul de a ajunge la această certitudine. Nici soluția propusă de șiiți nu îl convingea: pornind de la percepția exactă că omul nu poate să ajungă la adevăr prin propriile forțe, ei greșeau de fapt atunci cînd căutau un ajutor în afara Coranului și a învățăturii Profetului, ca și atunci cînd susțineau existența unui sens ascuns al revelației al cărui interpret autentic ar fi fost numai *imamul* lor.

Tipul de cunoaștere a lui Dumnezeu către care tindea al-Ghazzali nu era numai rațională, ci și intuitivă și afectivă: ceva adînc întipărit în inima omului și capabil să iasă la lumină urmînd calea ascezei. Practicile mistice, departe de a fi scop în sine, ar fi așadar mijlocul de a purifica inima omenească, permițîndu-i să redobîndească o conștiință care să o reapropie de Dumnezeu. Acest drum nu pretinde să ajungă la unificarea și cu atît mai puțin la confuzia dintre divin și uman, pericol de care nu au știut să se ferească misticii din generațiile precedente, dar indică totuși cunoașterea și iubirea de Dumnezeu drept culme a experienței religioase și completare a necesarelor dar insuficientelor premise ale crezului, ale cultului și ale moralei.

Explozia contemporană a radicalismului islamic a readus în centrul atenției un ultim curent teologic semnificativ, cunoscut prin poziția sa intransigentă de apărare a patrimoniului tradițional: curentul *hanbalit*, care își datorează numele lui Ahmad ibn Hanbal (780-855), întemeietor al uneia dintre cele patru școli sunitice de drept musulman. Caracteristica sa de bază este maxima fidelitate față de învățămintele originare ale islamului exprimate în Coran și în sunna, și întărite de consensul primelor generații. În contradicție cu *mu'taziliti*, primatul pe care hanbaliții îl acordă revelației i-a determi-



nat să diminueze valoarea interpretării personale și să combată cele mai îndrăznețe deschideri față de influențele din exterior, în apărarea celor pe care ei le considerau punctele la care nu se poate renunța din doctrina musulmană.

### 5. *Sunna și legea*

Afît termenul *sunna* cît și conceptul de „tradiție“ subînțeles acestuia aparțineau limbii și civilizației arabilor încă înainte de apariția islamului. Ele indicau obiceiurile, uzanțele și cutumele pe care le urmau cei vechi și care, la fel ca și *patrioi nomoi* ale grecilor sau ca *mores maiorum* ale romanilor, constituiau patrimoniul și valorile de bază împărtășite de toată lumea.

O dată cu apariția islamului termenul a căpătat treptat o semnificație mai specifică. În Coran, de fapt, termenul indică în esență modul de a acționa arătat de Dumnezeu popoarelor cărora, în decursul secolelor, le-a trimis proprii profeți și mesageri. Ulterior, termenul s-a specializat, indicînd mai ales obiceiurile Profetului și ale primilor săi Însoțitori, destinată cu timpul să dobîndească o valoare normativă din ce în ce mai mare.

Coranul, de fapt, nu se ocupă în mod sistematic și în detaliu nici de doctrine, nici de preceptele religiei, limitîndu-se la enunțuri cu caracter general. În afară de aceasta, doar o parte limitată din versetele lui își asumă un caracter juridic explicit. Nici măcar surele datînd din perioada medicinei, deși tratează în unele părți în formă analitică despre chestiuni practice, nu conțin toate prescripțiile fundamentale referitoare la subiecte de mare importanță, ca formele înseși ale principalelor acte de cult, cum sînt rugăciunea, postul și pelerinajul.

O sursă de imitație care foarte curînd s-a impus aproape inevitabil a fost însăși viața Profetului. Chiar Coranul afirmă: „Aveți, în Mesagerul lui Dumnezeu, o pildă bună, pentru oricine crede în Dumnezeu și în Ziua cea din Urmă și în veci fie pomenit numele lui Dumnezeu!“ (XXXII,21). Astfel încît foarte curînd figura lui Mahomed s-a impus ca model și învățăturile sale, acțiunile și chiar și tăcerile sale au devenit tot atîtea precedente pe care să se întemeieze legitimitatea conduitei musulmanilor în cele mai diverse situații.

*HADITH*\*-ele, povestirile care relatează fapte și spuse ale Profetului mernite să dobîndească o valoare exemplară, constituie un fel de memorie colectivă prin intermediul căreia prima generație de credincioși a încredințat generațiilor următoare amintirea și moștenirea perioadei de aur a începuturilor. Așa cum se înfîplă deseori în acest tip de tradiții, încredințate înainte de toate memoriei orale, tendința de a idealiza figura Profetului, ală-

turi de dorința indivizilor de a se distinge prin înflorituri și curiozități, a dus la adăugiri și la alterări în materialele originare.

În ciuda transmiterii orale inițiale, foarte curînd s-au alcătuit mici culegeri scrise pentru uz privat, care răspundeau unor cerințe opuse. De fapt, alături de relatările care ofereau cele mai importante detalii asupra întîmplărilor mai puțin cunoscute din existența lui Mahomed și asupra personalității sale, anecdotele cu caracter normativ și doctrinar, pe lîngă faptul că umpleau lacunele dispozițiilor din Coran, aveau deseori și scopul de a răspunde la unele probleme noi și nu numai sau cu precădere pe acela de a menține și de a conserva comportamente și concepții tradiționale. Pentru a governa un imperiu care căpăta dimensiuni din ce în ce mai mari și care nu putea afla în revelația coranică toate răspunsurile la noile cerințe care apăreau, musulmanii au căutat în comportamentul Profetului inspirația pentru o conduită adecvată diverselor împrejurări sau validarea unor practici adoptate în provinciile recent dobîndite atît pe baza unor considerații practice cît și ca urmare a influenței tradițiilor locale.

După cum e specific pentru o religie legalistă, în care revelația lui Dumnezeu tinde să acopere și să reglementeze aspectele cele mai diverse ale vieții practice, „tradiția“ care s-a acumulat în sunna avea în vedere întreaga complexitate a vieții credinciosului, începînd de la viața lui culturală. Un obiect specific al sunnei, într-adevăr, îl constituie diferitele momente ale vieții culturale. Sînt specificate acolo modalitățile abluțiunilor și, mai mult la modul general, tot ce se referă la puritatea rituală, calitate fundamentală pentru ca preceptele să fie îndeplinite cum se cuvine. Între acestea, un mare spațiu e acordat rugăciunii, expusă minuțios în toate formele și în programarea ei temporală. Chiar și dispozițiile referitoare la pomană sînt foarte amănunțite: nu lipsește sublinierea valorii ei morale și spirituale, dar, fiind vorba în realitate de un adevărat impozit, sînt de asemenea specificate cu minuție bunurile care fac obiectul lui precum și procentele datorate pentru fiecare dintre acestea. De asemenea complicatele rituri ale pelerinajului, ca și chestiunile legate de postul ritual, își găsesc în sunna o expunere sistematică.

Alături de actele de cult, printr-un salt care nu trebuie să surprindă dacă se ține seama de caracterul atotcuprinzător al revelației coranice, aflăm reglementări privind aspectele cele mai mărunte și aparent secundare ale vieții cotidiene, ca vînzarea-cumpărarea, vînzarea cu anticiparea prețului, locația sau închirierea, procurile, garanția, mandatul, contractul de înșămîntare, contractul de irigare, cererea unui ajutor reciproc, plata datoriilor, interdicția și insolvabilitatea, judecarea nedreptăților, amanetul, donațiile, tranzacțiile, testamentele, prada de război, capitația și așa mai departe: un ansamblu de norme care ne amintește cum dreptul islamic sau *shari'a* ignoră, prin originea și natura sa, distincția pe care o facem noi între sacru și profan.

## HADITH

Acțiunea de păstrare și de transmitere a *hadith*-elor, într-o primă fază încredințată inițiativei și bunăvoinței fidelilor individuali, a devenit curînd o sarcină specifică a unor persoane care se consacrau acesteia și care îndeplineau o funcție, paralelă dar distinctă, cu a celor care transmiteau din memorie Coranul.

*Hadith*-ele sînt împărțite în două părți: lista transmițătorilor, adică o lungă înșiruire de nume de persoane prin care tradiția poate urca pînă la Profet, și textul propriu-zis, care relatează tot ce a fost spus sau înfăptuit de el.

Alături de un nucleu vechi de *hadith* cu fond biografic, care adăugau detalii privitoare la viața lui Mahomed destinate – la fel ca și evangheliile creștine apocrife relative la copilăria lui Isus – să completeze informațiile biografice seci expuse de Coran, cu timpul s-au înmulțit *hadith*-ele pe teme mai ales juridice, care nu întîmplător s-au creat cu precădere în regiunile orientale recent cucerite ale imperiului. Doar mult mai tîrziu, după izbucnirea disputelor teologice, au apărut primele *hadith* dogmatice.

Fiecare mișcare și fiecare dinastie produceau *hadith* favorabile lor înșir și denigratoare față de adversari, și nici nu era un lucru rar să afli în unele dintre ele considerații atribuite Profetului asupra unor fapte și teorii cu totul necunoscute în vremea sa. S-a pus așadar foarte curînd problema autenticității acestor texte și unii învățați au supus unei analize atente sute de mii de *hadith*, clasificîndu-le după subiecte și după caracterul verosimil și adunîndu-le pe cele mai sigure în culegeri potrivite, care au constituit baza jurisprudenței islamice pentru secolele următoare. Criteriul urmat a fost cel genealogic: pe baza unor tabele adecvate se stabilea dacă într-adevăr era posibil ca persoanele, care transmiseseră spusele profetice, să-l fi întîlnit pe Mahomed și deci dacă exista probabilitatea ca acele spuse să fie atribuite efectiv Profetului. Au fost astfel compilate culegerile *hadith*-elor considerate autentice: cele mai importante sînt în număr de șase. Mai există și unele *hadith* numite „sfinte“ pentru că citează nu cuvintele Profetului ci pe ale lui Dumnezeu însuși: ele constituie unicul caz de revelație extra-coranică din islam.

N-ar trebui, prin urmare, să ne surprindă că o altă parte relevantă a sunnei se referă la normele care reglementează aspecte delicate ale vieții personale și sociale, cum ar fi căsătoria, repudierea, copiii, succesiunile, pedepsele legate de furt, adulter, sperjur etc. Toate acestea pun în lumină o deosebire esențială între dreptul islamic și dreptul occidental, din moment ce primul, spre deosebire de al doilea, în virtutea originii sale divine, nu face distincția între normele individuale și cele colective, dar aspiră să reglementeze cele mai variate aspecte ale vieții individului ca și a colectivității. De aceea un anumit număr de *hadith* dă reguli generale de comportare și de bună educație, din moment ce fundamental pentru bunăstarea comunității este și modul în care individul credincios se raportează la ceilalți: pentru aceasta oamenii sînt îndemnați să fie pudici, să păstreze secretul și să respecte înțelegerile,

să fie amabili și primitivi; se expun manierele corecte de a se hrăni, interzicîndu-se anumite poziții și indicîndu-se maniera potrivită de a duce la gură alimentele și băuturile; se recomandă anumite materiale, croieli și culori ale veșmintelor de preferință sau de excludere a altora etc.

Citînd aceste culegeri, care la prima vedere ar putea deseori, prin precizia lor și prin aspectul lor juridic, să țină mai degrabă de domeniul dreptului și al cazuisticii decît de cel al religiei, trebuie să avem în vedere, pe lîngă întrepătrunderea acestor două domenii într-o religie, ca aceea islamică, de tip legalist, și locul atribuit responsabilității și intenționalității credinciosului. Potrivit unei afirmații a Profetului, deseori pusă la începutul unor culegeri din spusele sale, „acțiunile prețuiesc pe măsura intențiilor și fiecare om va avea pe potrivă scopului său. Cel care se expatriază pentru Dumnezeu și pentru trimisul său știe că expatrierea sa prețuiește ca fiind săvîrșită pentru Dumnezeu și pentru trimisul său; pe cînd acela care se expatriază pentru a avea beneficii materiale sau pentru a se căsători cu o femeie, știe că expatrierea lui prețuiește cît scopul pentru care s-a expatriat“.

Pe lîngă Coran și sunna, mai există alte două izvoare ale DREPTULUI ISLAMIC\*: consensul sau *igma* și principiul analogiei sau *qiyas*. Primul își are rădăcinile în unele trăsături ale societății arabe preislamice, în care normele nescrise ale vieții de grup își căpătau legitimarea chiar printr-un acord comun tacit care cu timpul convergea asupra lor. Faptul că islamul pusese ca temelie a noului tip de comunitate, *umma*, criteriul apartenenței la aceeași credință mai degrabă decît la aceeași stirpe nu alterase, ci doar mutase pe un plan diferit trăsăturile solidariste ale societății beduine. Cu timpul, departe de a fi considerat doar o simplă necesitate practică, consensul a devenit un autentic principiu de adevăr. Un asemenea consens se exprimă fie prin aprobarea explicită a unor norme din partea doctorilor legii, fie prin obiceiurile în general adoptate de credincioși, fie, în sfîrșit, prin acceptarea tacită a practicilor urmate și nedezaprobrate. Unele instituții fundamentale ale islamului clasic, neprevăzute în mod expres de Coran sau de sunna, ca, de pildă, califatul, își află propriile premise tocmai în practica unanimă sau în consensul primelor generații de musulmani.

Cît despre analogie, spre deosebire de primele trei izvoare, care își află în intervenția divină izvorul lor original sau oricum o garanție care le face indiscutabile, ea se bazează numai pe activitatea umană; așadar, deși este necesară, se dovedește mai supusă dezbaterii.

## 6. Doctrinile fundamentale

*Dumnezeu, îngeri, spirite.* Credința în Dumnezeu este miezul islamului: religia islamică, într-adevăr, se distinge prin teocentrismul radical și, pentru

convertit, prin supunerea fără limite în fața lui Dumnezeu și a voinței sale. „Nu există alt dumnezeu în afară de Dumnezeu”: în această formulă se rezumă, în esență, crezul islamic. Mahomed o repetă continuu, pentru a-i sublinia caracterul central.

Din punct de vedere istoric, pe de altă parte, lucrurile apar într-o lumină ușor diferită. Înainte de toate, o credință de tip monoteist nu era desigur necunoscută mediului în care s-a format Mahomed, care a intrat în contact cu iudei și creștini. De aceea frapază faptul că părțile cele mai vechi din Coran, relative la vestirea inițială a lui Mahomed, sînt lipsite de afirmații despre Dumnezeu, despre alte divinități sau despre lumea spiritelor. Pasajele cele mai vechi, într-adevăr – mai multe sune scurte, ritmice, scrise în stilul profeților arabi preislamici – nu conțin nici o referire la Dumnezeu și nici o indicație cum că ar fi mesaje ale divinității. Primele revelații care îl menționează pe Dumnezeul lui Mahomed se referă la El doar ca la „Domnul”. În continuare, El începe să fie definit „Preamilostivul”. Cam în aceeași perioadă, a fost introdus în revelație numele de „allah”, cunoscut de politeștii meccani înainte de Mahomed.

Părțile următoare, în ordine cronologică, ale Coranului oferă elementele unei teologii bogate, începînd cu folosirea unei largi varietăți de epitețe divine, ca, de pildă, în următorul pasaj liturgic de la sfîrșitul surei LIX:

El este Dumnezeu: nu există nici un alt dumnezeu în afară de El.  
 El este cunoscătorul celor nevăzute și al celor văzute.  
 El este Iertătorul, Preamilostivul.  
 El este Dumnezeu: nu există nici un alt Dumnezeu în afară de El.  
 El este Regele, Sfîntul, Dătătorul de pace, Fidelul,  
 Paznicul, Puternicul, Stăpînitorul, Sublimul.  
 Slăvit fie Dumnezeu, El este mai presus de ceea ce (îi) asociem.  
 El este Dumnezeu: Creatorul, Făptuitorul, Formatorul.  
 Lui îi aparțin numele cele mai frumoase.  
 Toate cîte se află în cer și pe pămînt îl slăvesc.  
 El este cel Puternic, cel Înțelept.

Lista completă a „preafrumoaselor nume” divine enumeră 99 dintre ele, pe care musulmanii cucernici le invocă trecînd printre degete un soi de mătîni.

Doctrina cum că „Dumnezeu este unul” e astfel predominantă în părțile mai recente ale Coranului, ca spre a ne îndemna să trecem cu vederea faptul că părțile mai vechi trădeză prezența altor divinități, ca amintire a POLITEISMULUI\* caracteristic religiilor din Arabia preislamică: cele trei zeițe al căror cult înflorea la Mecca pe vremea lui Mahomed (al-Lat, al-Uzza și Manat) sînt citate pe nume în sura LIII, 19-20. În diferitele revizuirii ale acestei sure, cele trei zeițe par să fi fost inițial acceptate ca intercesoare ale lui Dumnezeu, apoi considerate niște îngeri, în sfîrșit, niște simple nume inventate de strămoșii meccanilor.

Pornind de la datele revelației coranice, diferitele școli teologice musulmane au meditat asupra aspectelor esențiale ale lui Dumnezeu: unicitatea sa și unitatea internă a esenței sale. Unicitatea e subliniată atît pentru a-l deosebi pe Dumnezeul islamului de zeii politeismului, cît și pentru a-l deosebi de Dumnezeul creștinilor: de fapt, Coranul, deși subliniază importanța misiunii profetice a lui Isus, îi refuză natura de fiu al lui Dumnezeu, întrucît ar submina unicitatea lui Dumnezeu (cu atît mai mult va fi respinsă doctrina treimii).

Acțiunea lui Dumnezeu este, mai întîi de toate, o acțiune creatoare. Crearea lumii e descrisă cu multe amănunte în Coran, ca și crearea omului. Cu vigoare e subliniată de asemenea acțiunea sa providențială, desfășurată pentru a asigura bunăstarea creaturilor sale, pentru a hotărî destinul omului, pentru asumarea sarcinii de a se îngriji de viața acestuia, în sfîrșit, pentru a exercita cu îndurare funcția de judecător.

Între Dumnezeu și om, Coranul așază, la fel ca și scripturile iudeilor și ale creștinilor, creaturi spirituale intermediare: îngeri, demoni și *ginn*. Îngerii sînt deseori citați de Coran, care îi descrie ca pe niște creaturi înaripate care se mișcă între cer și pămînt în calitate de intermediari între Dumnezeu și oameni. Creați pentru a-l adora pe Domnul, ei sînt modelul desăvîrșit de supunere față de El, pe care îl slăvesc neconținut și pe care îl slujesc sub diverse forme. Una din funcțiile lor principale constă în a duce oamenilor mesaje din partea lui Dumnezeu. Revelația însăși e comunicată de ei solilor, sarcină rezervată îndeosebi lui Gabriel, unicul căruia i se menționează numele alături de Mihail și de Malik, paznicul infernului. Altă misiune importantă încredințată îngerilor este aceea de a nota faptele omenești în catastife anume, care vor fi prezentate fiecăruia în parte în ziua Judecării.

## DREPTUL ISLAMIC

Legea islamică sau *shari'a* se împarte în două secțiuni. Prima are ca obiect „forul interior” al credinciosului și anume activitatea minții și a inimii și vorbește despre actele exterioare îndreptate spre Dumnezeu, spre noi înșine și spre ceilalți; a doua are ca obiect raporturile juridice cu ceilalți oameni.

De parte de a constitui o bază uniformă și univocă pe care să întemeieze activitatea legislativă, principiile și dispozițiile cuprinse în Coran și în sunna au fost obiectul unei îndelungate și complexe munci de sistematizare înfăptuită de oameni de orientări diferite și uneori opuse. Pe de o parte, de fapt, au fost unii care considerau valabil numai ceea ce fusese stabilit direct de Dumnezeu, unic legislator adevărat, și de Mahomed, autentic interpret al voinței divine, și deci considerau necesar să se țină strict de lectura textelor din Coran și din tradiția profetică. Pe de alta, au fost unii care încurajau activitatea personală a juristului. Diversele școli juridice se deosebesc între ele totemai prin poziția pe care o adoptă relativ la aceste două tendințe.



Principalele școli ale islamului sunnit sînt în număr de patru: orice musulman sunnit aparține uneia dintre ele și are dreptul de a fi judecat după normele stabilite de ele:

- a) școala *hanafită* e printre cele mai vechi și e cea mai deschisă la „aprecierea personală“ a juristului;
- b) școala *malikită* e legată de tradiția medineză și prevede între principiile sale personale recursul la „binele comun“;
- c) școala *shafi'ită* a fost prima care a căutat să dea o sistematizare generală disciplinei, stabilind care sînt izvoarele dreptului;
- d) a patra și ultima școală este cea *hanbalită*, cea mai rigidă și intransigentă, care limitează aprecierea personală a juristului și respinge principiul analogic, bazîndu-se exclusiv pe Coran și pe sunna, în baza principiului că Dumnezeu este unicul legislator autentic.

În afara justiției comune administrată de *qadi*, a existat mai tîrziu o justiție paralelă, nelimitată de nici o regulă fixă și precisă, așa cum e exemplificat de puterea suveranului. Există pe lîngă aceasta intervențiile autorităților politice care urmăresc să astupe golurile lăsate de *shari'a*.

În Coran nu se afirmă că îngerii au și îndatorirea de a-i păzi pe oameni, dar nu lipsesc intervențiile lor în favoarea credincioșilor, alături de care pot chiar să ia parte la ciocniri armate cu infidelii.

Însărcinați, în sfîrșit, să-l recheme pe om la Dumnezeu în clipa morții, îngerii vor lua parte în diferite moduri la Judecată și la primirea celor aleși în Paradis și a damnaților în Infern.

Teologii care s-au ocupat de ei îi descriu ca pe niște creaturi de lumină, necorporali și asexuați, vizibili doar pentru aceia la care sînt trimiși. Pe scara ființelor, care are scopul de a atribui fiecărei creaturi un statut juridic precis, îngerii de rînd (adică nu Gabriel sau alți îngeri asemenea lui) sînt considerați cu o treaptă sub musulmanul cucernic, dar superiori păcătosului. Așadar, ei sînt văzuți ca desăvîrșiți, chiar dacă există și excepții notabile: Harut și Marut (II,102), îngeri decăzuți, și mai ales Iblis, îngerul răzvrătit devenit căpetenie a demonilor.

Acesta din urmă, atunci cînd Dumnezeu, după ce l-a creat pe Adam, a poruncit îngerilor să se prosterneze în fața acestuia, a refuzat să aducă omagiu unei creaturi de obîrșie atît de umilă (VII, 12; XXXVIII,76), în felul său afirmînd astfel unicitatea divină. Alungat de Dumnezeu pentru nesupunerea sa, din acel moment a devenit ispititorul care îl amăgește pe om, îndemnîndu-l, de la păcatul lui Adam și Eva, să acționeze împotriva voinței divine.

În sfîrșit, Coranul vorbește despre *ginn*, spirite care reprezintă forțele naturii, dejaenerate și temute în epoca preislamică: creați din foc înaintea omului, împreună cu acesta sînt ființele inteligente prezente pe pămînt che-

mate să-l adore pe Domnul și să-i primească mesajul. Ele apar și în miticele și legendarele povestiri din Coran ca, de pildă, cele care ascultă la poarta Paradisului și care caută să cunoască viitorul (LXXII, 8-9), sau ca sclavii lui Solomon care lucrează la templu (XXVII, 39) sau chiar ca soldații lui Iblis. Comentatorii Coranului nu ezită să-i considere destinatari, asemenea oamenilor, ai revelației.

*Profeți și mesageri.* Părțile cele mai vechi din Coran nu menționează revelația, sau pe profeții lui Dumnezeu și scrierile lor. Atunci cînd profeții sînt nominalizați în ulterioarele pasaje meccane, ei sînt indicați drept „mesagerii“ sau „ambasadorii“. Cele mai obișnuite activități ale acestor mesageri se desfășoară după rînduiele unei istorii „punitivă“: atunci cînd un profet ca Noe duce un mesaj divin tribului său, el e ridiculizat și respins de majoritatea oamenilor și deci va fi salvat de Dumnezeu împreună cu întreaga sa familie și cu adepții săi, în timp ce aproape toți ceilalți pier într-o inundație, într-un incendiu sau în vreo altă calamitate naturală. În povestirile primilor profeți sînt incluse în mod frecvent amănunte din viața lui Mahomed la Mecca, în timp ce numai se subînțelege că el este tot un „mesager“ (*rasul*) și că cetatea sa, Mecca, e amenințată de același tip de distrugere terestră. Pentru această perioadă Coranul nu îl descrie pe Mahomed ca pe un „mesager al lui Dumnezeu“ comparabil cu cei mari din trecut.

Abia după hegira din 622 și după victoria musulmană în bătălia de la Badr din 624 rolul de „profet“ (*nabi*) devine proeminent în Coran și Mahomed e inclus în mod explicit printre profeți. Aceștia sînt considerați descendenți ai lui Avraam, primul monoteist și deci primul „musulman“ (adică, cel care s-a abandonat cu totul lui Dumnezeu), și despre fiecare dintre aceștia s-a spus că a purtat o carte sau o scriere.

Fiecare popor a primit mesageri divini (XXXIV, 24); Coranul oferă o lungă listă care cuprinde, în afară de unii profeți trimiși la arabi înainte de Mahomed, și multe figuri împrumutate din Biblie. În ciuda virtuților ce le sînt recunoscute și chiar a miracolelor atribuite unora, aceștia sînt considerați oameni ca toți ceilalți, care pot comite chiar păcate grave, dar feriți de orice greșală în transmiterea mesajului încredințat lor de Dumnezeu, care are grijă de integritatea cuvîntului său.

Aceste personaje nu sînt însă toate purtătoare ale unei edevărate revelații: unele primesc o inspirație personală și sînt simpli povățuitori și modele pentru poporul lor, altora, în schimb, li s-a încredințat un adevărat mesaj și sarcina de a face cunoscută legea divină și pactul pe care Dumnezeu l-a stabilit cu oamenii: este cazul celor cinci mesageri-legislatori Noe, Avraam, Moise, Isus (ISUS ÎN CORAN\*) și Mahomed. În meditația teologică ulterioară, această distincție a dus la o specializare a termenilor folosiți pen-

tru a defini aceste personaje: prin *rasul* a fost desemnat cel căruia i s-a încredințat un text revelat, în timp ce calificativul de *nabi* a fost rezervat tuturor celorlalți: orice *rasul* este așadar și *nabi* dar reciproca nu e valabilă. Esența propovăduirii lor este vestirea monoteistă, chiar dacă fiecare în parte, conform unei teorii a revelației progresive, nu se limitează la confirmarea celor revelate de predecesor, ci le integrează și le perfecționează pînă la revelația ultimă și definitivă a lui Mahomed.

Profeția este așadar o necesitate și asupra valorii ei diversele școli sînt de acord. Totuși, în timp ce *mu'taziliti* cred că omul e capabil să recunoască existența lui Dumnezeu și să deosebească binele de rău prin rațiune, și consideră deci revelația adusă de profeți ca o completare a naturii, alte școli consideră revelate nu numai adevărul credinței, ci toate cunoștințele și atribuie învățăturilor divine transmise de profeți originea tuturor artelor și științelor. Pe lângă aceasta, primii, în baza principiului că Dumnezeu ar fi obligat să acționeze spre mai binele propriilor creaturi, cred că revelația e inevitabilă – alături de filozofi, care consideră profeta o treaptă pe scara ființelor –, pe cînd *aș'ariti* văd în ea o formă de milostenie, posibilă dar nu necesară, din partea lui Dumnezeu, care nu este obligat la nimic.

Din recunoașterea profeților și a mesagerilor care l-au precedat pe Mahomed derivă acela dintre mesajele lor și deci din cărțile revelate anterior Coranului. Islamul admite de fapt o pluralitate de Scripturi care merg de la prea puțin precizatele „foi“ ale lui Avraam și Moise despre care vorbesc surele din prima perioadă meccană (LXXXVII, 18-19; LIII, 36-37), pînă la adevăratele cărți menționate mai tîrziu: Torah lui Moise, Psalmii lui David și Evanghelia lui Isus. Nu e vorba însă de texte inspirate: profeții nu sînt cituși de puțin autori sau coautori ai acestora. Revelația, conformă cu un arhetip celest păstrat lângă Dumnezeu pe o „placă bine păzită“, „se pogoară“ asupra mesagerului, în general transmisă de un înger, iar el are pur și simplu sarcina de a repeta mesajul care, atît în conținut cît și în formă, este cu totul și numai de origine divină. Asupra transducerii mesajului ceresc, în concluzie, pe linia monoteismului islamic radical, domnește suverană, fără nici o interferență din partea profeților sau a lui Mahomed însuși, voința divină.

*Natura și destinul omului.* În Coran, creațiunea și judecata din urmă a omului sînt deseori menționate împreună, adesea cu referiri la înviere. În textele cele mai vechi, ideea creațiunii e strîns asociată conceperii și nașterii individului (LXXX, 16-22). În pasajele următoare, ideea biblică a creării primului om din pulbere și din noroi se întîlnește de mai multe ori (de pildă, în XV, 28 și urm.). Cît despre natura fundamentală a omului, fie că e „născut în păcat“ ca rezultat al păcatului originar al lui Adam și Eva, fie că reprezintă bunătatea, gloria și încoronarea acțiunii creatoare a lui Dumnezeu, islamul a adoptat o poziție de compromis (cf. XCI, 7-10). Poten-

țialitatea binelui și a răului, de fapt, e dată de Dumnezeu fiecărei persoane în momentul nașterii; mai tîrziu, în cursul vieții, fiecare este pus la încercare de Dumnezeu (XXI, 35-36): în timp ce unii vor alege binele și vor fi răsplătiți, alții vor alege răul și vor fi pedepsiți.

## ISUS ÎN CORAN

Isus este definit de Coran ca Mesia, fiul Mariei (III, 45), conceput de ea prin intervenție divină (XXI, 91; LXVI, 12), profet (XIX, 30) și trimis al lui Dumnezeu, aducător al unei revelații, Evanghelia, care este călăuză și lumină pentru oameni. Ultimul dintre profeții care l-au precedat pe Mahomed, i-ar fi prevestit venirea (LXI, 6). I se atribuie diferite miracole, atît în timpul copilăriei (povestiri care amintesc evangheliile apocrifale ale copilăriei), fie ca adult (vindecări, învierea unor morți etc.). Coranul neagă totuși în mod explicit că el ar fi fost Dumnezeu (V, 17) sau fiu al lui Dumnezeu (IV, 171; IX, 30; XIX, 34-35) și că ar face parte din Treime (IV, 171; V, 73), toate ideile pe nedrept atribuite lui de adepți, care susțin de asemenea în mod fals că el ar fi murit răstignit. Acest lucru e dezmințit de Coran (IV, 157) acolo unde afirmă că a fost în mod misterios salvat de Dumnezeu și că se va întoarce pe pămînt la sfîrșitul veacurilor (XLIII, 61) și în timpul Judecării îi va dezminți pe aceia care au vrut să-l divinizeze (IV, 159; V, 116-117). Este definit drept „cuvîntul lui Dumnezeu“ (III, 39-45; IV, 171) și rod al „spiritului“ său (XXI, 91; LXI, 12), dar asemenea cuvinte par să se refere mai ales la nașterea lui prodigioasă și, chiar și împreună cu alte privilegii recunoscute de Coran, nu îi schimbă caracterul esențial uman, care a fost confirmat de teologia ulterioară.

Isus este deci prezentat de Coran în esență ca un profet, în timp ce este complet ignorată acțiunea lui mîntuitoare, care se află în centrul vestirii Noului Testament. Potrivit vestirii islamice, oamenii, de fapt, nu au nevoie să fie mîntuiți și deci de un mîntuitor, ci de îndurarea divină. Fiecare în parte este păcătos în fața lui Dumnezeu și răspunzător pentru propriile păcate; în consecință, nimeni nu-și poate lua sarcina de a mîntui pe cineva printr-o suferință prin procură.

Răsplata și pedeapsa eternă vor fi împărțite de Dumnezeu în Ziua Judecării, în jurul căreia s-a dezvoltat o doctrină centrală a Coranului și o meditație teologică ulterioară. În primele stadii de dezvoltare a crezului coranic, condiția cel mai frecvent cerută era credința în Dumnezeu „și în ziua cea de pe urmă“. Acest mare eveniment de încheiere a istoriei lumii, numit și „Ziua Învierii“ și uneori pur și simplu „Ziua“, e foarte plastic descris în Coran ca momentul în care se obțin fie deliciile din Grădina Raiului fie chinurile veșnice din focul iadului (cf. de pildă LVI, 11-56; LXIX, 13-37; LXXVI, 11-22 etc.).

În ciuda insistenței sale asupra temelor escatologice, Coranul evită să se confrunte cu o întreagă serie de întrebări care în general însoțesc meditația asupra sfîrșitului; asupra acestora, găsim aprofundări în sunna și în gîndirea teologică ulterioară. Moartea și învierea, de fapt, și pentru islam, la fel cum s-au petrecut lucrurile în iudaism sau în creștinism, implică pentru credincios întrebări importante la care textul sacru nu oferă răspunsuri. Astfel, în Coran nu se regăsește distincția dintre trup și suflet, care va frămînta în schimb atît de mult meditația ulterioară a filozofilor și teologilor: în timp ce primii, după modelul platonician, au fost înclinați să considere muritor numai trupul, ceilalți, după un model iudaic, au fost înclinați să le considere pe amîndouă muritoare. Numai o dată cu al-Ghazzali a prevalat în mod hotărîtor ideea nemuririi sufletului.

Astfel, pe baza unor incerte indicii coranice, perioada obscură dintre moarte și reînviere va fi, în tradiția ulterioară, umplută de un interogatoriu al defunctului din partea a doi îngeri, Munkar și Nakir. Pe baza răspunsurilor sale, se va stabili o răsplată sau o pedeapsă imediate, de care fiecare om în parte se va bucura sau va pătimi temporar, în așteptarea judecării din urmă.

În legătură cu semnele sfîrșitului Coranul vorbește prea puțin, făcînd aluzie la întoarcerea lui Isus (XLIII, 61), la devastări făcute de misterioasele popoare barbare ale lui Gog și Magog (XVIII, 98; XXI, 96) și la apariția unei prea puțin precizate „fiare“ (XXVII, 82). Dintre elementele adăugate de tradiție se remarcă credința în apariția lui *Mahdi*, adică „bine călăuzitul“: personaj mesianic de mare importanță atît în islamul sunnit (care în general îl identifică cu Isus) cît și în cel šiit (care în schimb așteaptă în el întoarcerea „*imamului* ascuns“, cf. par. 8).

Cît despre învierea trupurilor, la fel cum s-a întîmplat în tradiția creștină, și în dezbaterea teologică ulterioară ea a pus probleme, mai ales din partea unor filozofi influențați de platonism, care înclinau să considere nemuritor numai sufletul și să interpreteze în cheie alegorică răsplățile și pedepsele corporale.

Judecata care va urma se va întemeia, după cum am văzut, pe faptele și pe credința fiecăruia, în baza libertății pe care Dumnezeu a dat-o omului. Au avut loc interminabile discuții principiale privind valoarea esențială sau secundară a faptelor în vederea mîntuirii. Unii consideră că numai păcatul politeismului comportă condamnarea, spre deosebire de cei care cred că un singur păcat grav e de-ajuns pentru a anula un număr oricît de mare de fapte bune. În complicata contabilitate care s-a dorit să se stabilească privind evaluarea faptelor fiecăruia și care se va realiza printr-un bilanț, despre care Coranul vorbește în mod explicit, în cele din urmă hotărîtoare va fi judecata insondabilă și imprevizibilă a lui Dumnezeu.

Chiar dacă doctrina islamică acordă un loc decisiv criteriului retributiv și, prin urmare, responsabilității morale a individului, totuși vechea cre-

dință arabă în destin nu a fost uitată și s-a dezvoltat ulterior într-o concepție a predestinării. Pentru fiecare individ înainte de naștere sînt prestabilite patru lucruri: sexul, dacă va avea o viață fericită sau nenorocită, cu ce alimente se va hrăni și termenul existenței sale. Această idee a unui termen predeterminat al vieții se întîlnește de mai multe ori în Coran, de pildă în VI, 2: „El este cel care v-a creat din lut, apoi a hotărît un termen, și un termen a fost stabilit prin voia Lui.“ În unele cazuri, predestinarea omului pare să cuprindă toate aspectele vieții individului: „Nimic nu ne va atinge, fiindcă Dumnezeu a scris totul pentru noi“ (IX, 51). Școlilor teologice ulterioare le va reveni sarcina de a concilia aceste afirmații cu doctrina mai sus menționată a libertății individului.

### 7. Practici fundamentale

Există cinci practici fundamentale, cunoscute ca Stîlpii islamului. Ele sînt *shahada* sau profesiunea de credință, *salat* sau rugăciunea rituală, *zakat* sau pomana rituală, *sawan* sau postul, în sfîrșit, *hagg* sau pelerinajul. Toate sînt prescrise de Coran, dar nici una nu e descrisă detaliat. În primele trei secole ale erei islamice, aceste practici au fost în mod riguros reglementate prin lege. În ceea ce privește modalitățile exacte de a le respecta, există diferențe între sunniți și šiiti, și între cele patru școli juridice. Trebuie de asemenea să reținem că fundamentul acestor acte de cult nu se bazează pe niște convenții umane, ci pe niște explicite dispoziții divine, fiind vorba de „drepturile lui Dumnezeu“. În islam, prin urmare, făcînd abstracție de deosebiri culturale care s-au stabilit în timp în ramurile sale principale, teoretic nu există loc pentru o reformă liturgică.

Perioadele de respectare a practicilor anuale, mai ales postul în cursul lunii Ramadan-ului și pelerinajul la Mecca, sînt stabilite de anul lunar islamic, instituit de Mahomed în ultimii ani de viață. Un an lunar (douăsprezece revoluții ale lunii în jurul pămîntului) durează circa 354 de zile, cu alte cuvinte cu unsprezece zile mai puțin decît un an solar. De aceea începutul anului islamic, și a fiecăreia dintre festivitățile anuale, rămîne în urmă, față de anul solar, cu un anotimp la fiecare opt ani și cu un an întreg la fiecare treizeci și doi de ani și jumătate cu aproximație.

*Shahada*. Primul „stîlp“ al cultului musulman constă în profesiunea sau credința, adică în enunțarea celor două adevăruri fundamentale ale islamului: unitatea și unicitatea lui Dumnezeu și misiunea profetică a lui Mahomed, potrivit formulei: „Nu este alt dumnezeu decît Dumnezeu iar Mahomed este trimisul lui Dumnezeu (*La ilaha illa Allah wa Muhammad*

rasul Allah)”. Pentru cel ce intenționează să se convertească la islam e suficient să rostească această confesiune de credință în fața unor martori.

*Salat și rugăciunea de vineri.* Cea mai veche practică islamică este rugăciunea zilnică sau *salat*. Pînă la cîțiva ani după hegira din 622, ea pare să fi fost cerută de Dumnezeu numai lui Mahomed și era făcută numai de două ori pe zi, la răsăritul și la apusul soarelui. În continuare, la Medina, ea a fost cerută tuturor musulmanilor și a fost adăugată o a treia rugăciune, intermediară, probabil după exemplul evreilor care se rugau de trei ori pe zi. La Medina, Mahomed a instituit și rugăciunea de la amiază a zilei de vineri. În primii ani după hegira, musulmanii se întorceau pentru a se ruga cu fața spre Ierusalim, așa cum făceau evreii. Mai tîrziu, în epoca așa-numitei „rup-turi cu evreii”, direcția rugăciunii (*qibla*) a fost schimbată de la Ierusalim la Mecca, și așa a rămas pînă în zilele noastre. În decursul unui secol de la moartea profetului, numărul rugăciunilor obligatorii a fost fixat la cinci, de executat în momente determinate ale zilei: dimineața devreme, înainte de răsăritul soarelui, la amiază, la apusul soarelui și seara tîrziu.

Începutul perioadei în care se efectuează rugăciunea rituală zilnică și al perioadei în care lumea se duce vinerea la moschee e anunțată printr-o chemare publică, făcută de un preot al moscheii numit *muezin* (astăzi difuzată și prin megafoane și transmisă prin radio și televiziune). Credinciosul trebuie să fie într-o stare de puritate rituală, însoțită de o abluțiune rituală minoră, pentru impuritățile minore, sau de una mai mare, pentru impurități majore.

Respectarea cu acuratețe a *salat* e o datorie obligatorie pentru toți musulmanii, și elementele sale esențiale sînt prescrise de legea islamică și de practica obișnuită. Executarea ei cu exactitate variază de la o școală juridică la alta, dar există un acord general asupra a treisprezece elemente esențiale: șase formule de spus, șase acțiuni sau poziții și necesitatea ca aceste douăsprezece elemente să porceadă în ordinea prescrisă. În completare, mai sînt numeroase elemente obișnuite, recomandate dar nu obligatorii, asupra cărora există deosebiri notabile între o școală și alta. Blocul central al rugăciunii îl constituie așa-numita *rak'a*, cuprinzînd următoarele ceremonii: rămînînd mereu în aceeași poziție – e dată ca recomandabilă ținerea încheieturii mîinii stîngi cu mîna dreaptă – credinciosul recită sura inițială din Coran, *fatiha*: „În numele lui Dumnezeu, Preamilostivul, Iertătorul. Laudă lui Dumnezeu, Stăpînul lumilor, Preamilostivul, Iertătorul, Suveranul din Ziua Judecării. Numai pe Tine trebuie să Te slujim; numai Ție trebuie să-Ți cerem ajutor. Călăuzește-ne pe calea cea dreaptă, pe calea celor pe care Tu i-ai binecuvîntat, nu pe calea celor pe care Te-ai mîniat și nici a celor ce s-au rătăcit”, la sfîrșitul căruia e bine să se rostească *amin* (echivalentul „amen”-lui ebraic, și mai tîrziu creștin), adăugînd de obicei două versete din Coran; își apleacă trupul în față astfel încît palmele mîinilor să ajungă la înălțimea genunchi-

lor; își îndreaptă din nou trupul în poziție dreaptă în picioare; după care execută prosternarea, în așa fel încît mai întii genunchii, apoi mîinile și în sfîrșit fruntea să atingă pămîntul; se așază apoi în genunchi, în timp ce mîinile, în general puțin deasupra genunchilor, ating coapsele; apoi execută din nou prosternarea, terminînd în acest punct *rak'a*. Credinciosul trece așadar la pozițiile finale: în poziția îngenuncheat, el trebuie să rostească una după alta profesiunea de credință, rugăciunea sacramentală de binecuvîntare pentru Profet, în sfîrșit, urarea de binecuvîntare care constă în întoarcerea capului mai întii spre dreapta, rostind cuvintele „Pacea cu voi și îndurarea cu Dumnezeu”, pe urmă spre stînga, rostind aceleași cuvinte.

Vinerea la amiază, musulmanii din lumea întregă se adună în moscheile (MOSCHEEA\*) din toată lumea pentru o funcție specială numită „adunarea”. Elementele esențiale ale cultului sînt date de o predică, de obicei împărțită în două părți, urmată de o rugăciune specială. Se recomandă în mod special să se recite, înainte de începerea slujbei, o rugăciune individuală. Alte exerciții obișnuite și demne de laudă sînt considerate abluțiunile dinaintea slujbei, parfumarea, sosirea la timp și recitarea unor sure din Coran și a unor binecuvîntări ale Profetului.

## MOSCHEEA

Moscheea este o instituție tipic musulmană care se diferențiază în mod esențial de instituțiile ebraice și creștine analoge, sinagoga și biserica. Principalele sale caracteristici arhitectonice sînt constituite de minaret sau turn, de unde se face chemarea la rugăciune; de „firidă”, care indică direcția Meccăi către care trebuie să se întoarcă fidelul în timp ce se roagă; de „amvon”, o scară de obicei împodobită ducînd spre un balcon de unde vinerea se ține predica; în sfîrșit, de o fîntînă sau vreo altă sursă de apă pentru abluțiuni. Cei mai importanți preoți ai moscheii sînt „cel ce călăuzește” rugăciunea, „predicatorul” care ține predica de vineri și muezinul care invită la rugăciune. În moscheile mai mici aceste funcții sînt îndeplinite adesea de una sau două persoane, pe cînd în cele mai mari există uneori mai mulți *imami* și muezini.

*Pomana rituală.* Originea și dezvoltarea primitivă a instituției islamice a *zakat*, pomana rituală (a nu se confunda cu *sadaqa*, pomana voluntară) sînt destul de clare. Înainte de hegira, distribuția bogăției la săraci era indicată de Coran ca un act pios dar lipsit de trăsături instituționale. După hegira, cînd restrînsa comunitate musulmană de emigranți s-a aflat în situația de a fi întreținută de noii convertiți din Medina, pomana a căpătat o nouă semnificație și a devenit un sistem asistențial islamic prin care cei care aveau un surplus de venituri le împărțeau cu cei care nu aveau îndeajuns. Totuși nu s-a stabilit nici o contribuție precisă. Ca răspuns la întrebarea adresată

de un grup de credincioși: „Cît trebuie să dăm?“, Coranul spune pur și simplu: „Prisosul!“ (II, 219 și urm.). În decursul timpului acest „prisos“ a fost interpretat în diferite moduri și s-a stabilit o contribuție minimă. *Zakat* a devenit în practică o taxă procentuală pe avere sau pe venit, sau pe o cotă specifică de animale. Ea trebuia să fie plătită în timpul recoltei, sub formă de alimente sau fructe; dacă era vorba de animale, după un an întreg de păscut; și, în cazul unor metale prețioase și al unor mărfuri, la sfîrșitul anului. Acest sistem, care varia de la o zonă geografică la alta, a fost reglementat cu acuratețe de conducătorii religioși și politici. O dată cu constituirea statelor seculare moderne în întreaga lume islamică, pomana rituală a fost în general înlocuită de o taxă națională și de sisteme de asistență. Numai unele țări, ca Arabia Saudită și Libia, au păstrat-o în mod tradițional. Astăzi, în cea mai mare parte a lumii islamice, ea a devenit o practică voluntară respectată la nivel local.

*Postul.* Bazele postului ritual sînt explicate de Coran în II, 183-187. El trebuie respectat pe durata întregii luni a Ramadanului; bolnavii sau cei aflați în călătorie îl pot suspenda, recuperîndu-l însă mai tîrziu. Coranul mai precizează în afară de aceasta că, pe durata acestei perioade, e permis să se întrețină raporturi cu propriile soții și să se mănînce și să se bea „pînă cînd, la lumina zorilor, se pot deosebi un fir alb de un fir negru. Apoi țineți postul pînă la următoarea noapte și nu rămîneți în pat cu ele, ci retrageți-vă în moschee“. După legea islamică ulterioară, acestea sînt „elementele esențiale“ ale postului: el trebuie ținut începînd cu puțin înainte zorilor și pînă puțin după apusul soarelui, timp de treizeci de zile în luna Ramadanului, de către toți adulții musulmani care sînt în deplinătatea facultăților lor; cît despre femei, ele sînt scutite în zilele de menstruație sau în cele ulterioare unei nașteri. El e considerat întrerupt în ziua în care survin anumite violări, a căror listă exactă variază mult în funcție de școli și tradiții. În timpul postului, trebuiesc evitate vorbele necuviincioase, flecăreala, bîrfele și orice altă acțiune care ar putea să provoace cuiva furie sau neliniște, pe lingă toate acele acțiuni care pot ațîța patimile în sine însuși și în ceilalți.

Pentru tinerii care încep să-l practice, el constituie un fel de trecere la lumea adulților, ca un rit de inițiere într-o viață religioasă trăită mai profund și mai conștient. Aspectele comunitare contribuie și ele la sublinierea importanței sale: serile și nopțile, din clipa întreruperii postului, sînt petrecute în veselie, cu invitați la mese festive și în veghe de rugăciune și de ascultare a versetelor din Coran.

*Marele pelerinaj.* Al cincilea stîlp al islamului îl constituie *hagg* sau „pelerinajul“ la monumentele sacre de la Mecca, cerută tuturor musulmanilor

cel puțin o dată în viață, cu condiția să fie din punct de vedere fizic capabili să suporte călătoria și să și-o poată permite. E vorba de reluarea unui vechi rit preislamic, reinterpretat în funcție de noul crez monoteist și despuțat, prin urmare, de aspectele sale politeiste: Mecca a devenit într-adevăr singurul loc sacru sau *haram* al noii religii. În acest sens a fost reinterpretată și prezența meteoritului negru *Ka'aba* și în general natura și funcția templului care îl conservă. Tradiția vrea, de fapt, ca locul în care apare el să fi fost ales de Dumnezeu înainte de crearea lumii și ca el să fie imaginea unui templu construit în cer din porunca lui Dumnezeu însuși de către îngeri: așa cum aceștia se rotesc în adorație în jurul templului ceresc, așa și oamenii sînt chemați să facă aceasta în jurul celui pămîntesc.

Înainte de a întreprinde pelerinajul, e nevoie să fie formulată dreapta intenție. Abia ajuns pe teritoriul Meccăi, pelerinul trebuie să intre în starea de sacralizare sau *ihram*. Teritoriul sacru al Meccăi ajunge pînă la o anumită distanță în afara orașului și e delimitat de pietre și de diferite indicatoare. Este absolut interzis accesul non-musulmanilor acolo și nu e voie să fie ucis nici un animal (cu excepția celor nocive) și nici să fie doborît vreun copac sau tufiș. Pe perioada în care e consacrat, credinciosul trebuie să se abțină de la orice practică sexuală, trebuie să se îmbrace cu două bucăți de țesături (în general albe) necusute și nu are voie să se radă, să-și tundă părul și să-și taie unghiile. Pelerinajul propriu-zis începe în ziua de 7 a lunii *Dhu'l-higga* în marea moschee din Mecca, cu rugăciunea rituală de la amiază și cu respectiva predică specială despre obligațiile pelerinajului. În ziua următoare pelerinii o pornesc spre cîmpia Arafat, aflată la circa patru ore de mers cu cămila la răsărit de Mecca, oprindu-se pentru rugăciunea de la amiază în localitatea Mina, aflată la jumătatea drumului. Ziua de 9 constituie culmea pelerinajului. Imensa mulțime a pelerinilor, cu toții purtînd fără osebire același veșmînt alb, „se oprește în fața (*wuquf*) lui Dumnezeu în cîmpia pustie, la poalele unui munte cunoscut ca „Muntele milostivirii“, de la prînzul mic și pînă la apusul soarelui, repetînd des formula-strigăt tipică a pelerinilor *labbaika Allahumma* „iată-ne, Doamne, în fața Ta“. Imediat ce a apus soarele, cei prezenți o pornesc în goană dinspre de munte către localitatea Muzdalifa, unde își petrec noaptea de 9 spre 10. Înainte de a se lumina de ziuă, se face aici un alt popas sau *wuquf*, cu respectiva alergare (*ifada*) înapoi pînă la Mina, unde se ajunge înainte de răsăritul soarelui. Ziua de 10 este ziua sacrificiilor. La Mina, pelerinii îndeplinesc unele ceremonii, care se termină cu raderea pe cap, care încheie pelerinajul. Legea mai cere ca pelerinul să se ducă la Mecca pentru a face de șapte ori ocolul pietrei sacre; apoi se întoarce la Mina unde iese din starea sacrală. Zilele de 11, 12 și 13 sînt zile de distracție și de sărbătoare.



### 8. Unitate și diversitate

De pe vremea lui Mahomed, comunitatea islamică a avut tendința de a se diviza în diferite grupări. Deseori acest proces a fost influențat de factori politici și culturali adică teologici și filozofici.

Un aspect important al acestui proces e reprezentat de așa-numitul *sufism*, termen prin care de obicei se desemnează dimensiunea mistică a islamului. Ideile mistice au început să pătrundă în gândirea islamică la începutul primului secol al erei islamice, când în comunitățile islamice a apărut o formă de pietism ascetic. Nevoia crescîndă de supunere la legea divină, încarnată în islamul oficial, a fost un alt factor care i-a ajutat pe misticii și pe asceții musulmani, supranumiți *sufi*. Ducînd o viață de iubire și de devoțiune pură față de Dumnezeu, sufiu a dezvoltat o cale spirituală spre divinitate, articulată într-o serie de stadii de devoțiune și de stadii de cunoaștere. Interesul sufilor față de această dublă cale spirituală a dus la doctrina anulării individului în Dumnezeu, sintetizată în faimoasa afirmație a lui al-Hallag (m. 922): „Eu sînt Adevărul“, unde „Adevărul“ este unul dintre numele sau atributele lui Dumnezeu. Ideea că există diferite niveluri de devoțiune și că numai o elită poate să ajungă la cel mai înalt, a introdus în islam conceptul de sfințenie și convingerea ce decurge de aici, trăită mai ales la nivel popular, că sfinții ar dispune de puteri deosebite.

Tradiția sufistă se distinge și prin practicile sale. În timp ce, de pildă, musulmanii ortodocși dezaprobă folosirea muzicii în ritualurile religioase, ordinele sufi din întreaga lume islamică, și îndeosebi din Turcia, din Iran și din regiunea indo-pakistaneză au dezvoltat o întreagă gamă de practici rituale care utilizau cîntul, tobele și alte instrumente muzicale, precum și dansul.

Divizarea cea mai importantă față de islamul sunnit este cea reprezentată de șiiți. Ei se numesc așa deoarece constituie „partida lui Ali“ (*shi'at Ali*), vărul și ginerele lui Mahomed. Șiiții s-au născut ca mișcare politică printre cei care susțineau că ginerele lui Mahomed și descendenții săi (care, prin fiica sa Fatima, erau și descendenți ai lui Mahomed) erau singurii succesori legitimi ai Profetului în fruntea comunității musulmane. O dată cu succesul dinastiilor succesive a Omeiazilor și a Abbasizilor și cu constituirea islamului sunnit, șiiții au devenit o comunitate religioasă separată, care în cele din urmă a făcut din Iran centrul activităților sale. Ei au negat doctrina sunnită a „consensului“, dezvoltînd, în locul ei, doctrina potrivit căreia exista în fiecare generație un șef sau călăuz (*imam*) infailibil. Acești șefi erau așadar singura sursă a autorității și a călăuzirii religioase. După majoritatea șiiților, numiți imamiți sau doisprezecimani, linia de succesiune a acestor șefi ajunge pînă la al doisprezecelea, dispărut în mod misterios în anul 878: o dată cu acesta imamatul s-a sfîrșit și, în așteptarea întoarcerii sale, locul

lui a fost luat de colectivitatea învățaților religioși șiiți sau *ulama*. Actualișii ayatollahi se consideră paznicii imamatumului. Șiiții au dezvoltat pe lîngă aceasta o teologie proprie originală, comentarii la Coran, un sistem juridic propriu și modalități deosebite de desfășurare a practicilor de cult.

Ceilalți șiiți sînt numiți ismailiți, deoarece contestă afirmația că al șaptelea *imam* ar fi fost Musa al-Kazim, susținînd că a fost fratele său Ismail care a murit de copil. Născută în secolul al IX-lea, această sectă a dezvoltat o teologie proprie, influențată de neoplatonism și îmbibată de seve gnostice. Ei au înflorit în secolul al X-lea și au contribuit la instituirea dinastiei Fatimizilor în Egipt, Palestina și Siria. În afară de aceasta au fost misionari activi ai islamului, răspîndindu-se îndeosebi în Arabia meridională și în Africa orientală.

Dintre diferitele subgrupări ale ismailiților pot fi amintiți druzii, care cred în zeificarea șefului fatimizilor, al-Hakim (m. 1020), a cărui întoarcere o așteaptă. Druzii sînt o sectă ezoterică, ai căror membri se reunesc joia și de asemenea vinerea ca și ceilalți musulmani, susțin cu tărie căsătoria monogamică și au un cod etic propriu și unele credințe deosebite, ca aceea cum că Ali a fost o încarnare a lui Dumnezeu. În sfîrșit, pot fi amintiți în treacăt, printre celelalte disidențe, „Asasinii“, care s-au despărțit de ismailiți în Siria în perioada primei cruciade. Numele lor se trage de la folosirea haș-șului; au devenit faimoși prin atacarea forturilor cruciaților și prin uciderea creștinilor.

În afară de aceste secte islamice există o largă varietate de grupuri care se inspiră din islam, uneori însă încalcîndu-i granițele. Un exemplu remarcabil e oferit de Sikh-ii indieni, care îmbină unele credințe și practici islamice cu altele hinduiste. Un alt exemplu e furnizat de acele grupuri care, născute ca mișcări reformate islamice, ulterior s-au îndepărtat atît de mult de ortodoxie, încît pînă la urmă au fost excluse. Este cazul babilor, apăruiți în 1840 în Iran, și al Ahmaienilor, apăruiți în 1880 în India.

### 9. Islamul modern

În epoca modernă, islamul a fost nevoit să se confrunte, atît în exterior cît și în interior, cu un larg evantai de forțe care i-au pus în discuție, uneori în mod radical, identitatea. În exterior, decisivă s-a dovedit a fi confruntarea cu Occidentul și forțele sale politice, sociale și culturale: mare parte din lumea islamică, într-adevăr, din nordul Africii și pînă în Indonezia, a căzut sub stăpînirea colonială europeană. O dată cu nașterea naționalismului islamic și cu instituirea unor state independente s-a dezvoltat mai tîrziu o luptă endemică pentru predominare între diferitele realități ale islamului, dintre care unele erau înclinate spre crearea de state seculare după model

occidental, cu o legislație non-coranică, în timp ce altele aspirau la restaurarea unei forme oarecare de stat islamic în care viața islamică tradițională să poată fi reluată netulburată de confruntarea corozivă cu modernitatea occidentală. Trebuie de asemenea reamintită importanța pe care în secolul XX a avut-o, în multe țări islamice, întâlnirea cu socialismul, atât marxist cît și nemarxist. Reacția musulmană la aceste forțe externe a fost foarte variată, generînd mișcări și poziții diversificate.

*Prima reformă revivalistă.* Primelor secole care, așa cum am văzut, au dus la apogeul dezvoltarea civilizației musulmane, le-a urmat o lungă perioadă de stagnare culturală și înțepenire doctrinară, care a însoțit islamul pînă în secolul al XVIII-lea al erei noastre, cu o evoluție de sens opus celei occidentale.

Primele impulsuri ale unei vieți noi au venit, pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de al XIX-lea, sub forma unor mișcări reformiste revivaliste, care au apărut în Arabia, în India și în unele părți din Africa. Una dintre primele și cele mai influente s-a născut în Arabia centrală în urma eforturilor neobosite ale lui Muhammad ibn Abd-al-Wahhab (m. 1792), care urmărea să purifice islamul de influențele străine. El era convins că musulmanii trebuiau să se întoarcă la credințele simple și practice urmate pe vremea lui Mahomed. Adepții săi, wahhabiții, se deosebesc așadar prin apelul lor la un islam pur și distinct față de o interpretare *ad litteram* a Coranului. Ei se inspiră din școala hanbalită, ridicînd-o la o poziție de autoritate. În afară de aceasta, și-au unit forțele cu cele ale familiei Suud, care, pornind din capitala lor spre Riad, în Arabia centrală, au cucerit și „au purificat” Mecca în 1806 și au continuat expansiunea pînă în 1818. La începutul secolului al XX-lea puterea lor a revenit în Arabia centrală și în 1932 a fost întemeiat regatul Arabiei saudite. De atunci credințele și practicile wahhabite s-au bucurat de o aprobare oficială în toată Arabia, inclusiv în orașele sfînte Medina și Mecca, și i-au influențat pe musulmanii din întreaga lume, îndeosebi în regiunile pe cale de dezvoltare. Wahhabiții susțin că vizitarea mormintelor celor considerați sfinți sau căutarea unei intermediari prin ei constituie o practică politeistă. Ei sînt împotriva respectării „zilei de naștere a Profetului”, o sărbătoare larg celebrată în toată lumea musulmană. Consideră că este o greșeală să se interpreteze în mod alegoric Coranul sau să se accepte drept adevăr ceva care să nu fie confirmat de textul sacru, de *hadith*-ele canonice sau de un raționament convingător. În afară de aceasta, descurajează anumite inovații occidentale cum ar fi cinematograful, tutunul, dansul, astfel încît sînt supranumiți puritanii islamului.

În India mișcarea de reformă a început încă din secolul al XVII-lea. După o perioadă de largă popularitate și influență a sufismului, care a dus la convertirea în masă de la hinduism la islam, musulmanii ortodocși au găsit un

reprezentant de autoritate în Ahman Sirhindî (m. 1625), care a atacat monismul filozofic al sufilor cei mai radicali, inserîndu-l într-un sistem care sublinia valorile tradiționale și situarea în centru a legii islamice. Reformele sale au fost ulterior îmbrățișate și întărite de Aurangzeb (m. 1707), musulmanul dominator care a fost apărătorul îndrjit al ortodoxiei sunnite în India. O jumătate de secol mai tîrziu, islamul indian a găsit un nou lider intelectual în Wali-Allah din Delhi (m. 1762), care, la fel ca și contemporanii săi wahhabiți din Arabia, intenționa să „purifice” islamul de credințele și de practicile străine care își făcuseră loc între timp, restaurîndu-i chipul inițial. Sistemul său se baza pe justiția socială și economică. Un discipol de-al său, Sayyid Ahmad din Bareli, a transformat această reformă intelectuală într-un adevărat „RĂZBOI SFÎNT”. Într-adevăr, după întoarcerea dintr-un pelerinaj la Mecca, el a organizat o armată și a smuls de sub stăpînirea Sikh-ilor o mare parte din nord-vestul Indiei. Dominația musulmană în India a continuat pînă în 1815, cînd marele imperiu Moghul a fost cucerit de britanici.

Secolul al XIX-lea a fost martorul nașterii mai multor mișcări reformiste în Africa. La fel ca în India, aceste mișcări îndeplineau îndemnul către o întoarcere la învățăturile simple ale primului islam cu folosirea unor metode sufi de organizare și de propagare a ideilor. Ordinul idrisi, fondat de Ahmad ibn Idrisi (m. 1837), a respins ideea sufi de unire cu Dumnezeu și a propus, în locul ei, unirea cu spiritul lui Mahomed, ca unic țel legitim al misticismului islamic. Fondatorul acestei mișcări nu a fost doar un sufi practicant, ci și un specialist al legislației islamice. Ca și wahhabiții, el a respins conceptul clasic al „consensului”, proclamînd în locul acestuia dreptul de a avea o opinie individuală. Din ordinul idrisi s-au născut alte ordine independente, dintre care cel mai important a fost sanusiyya, fondat în 1837 de discipolul algerian al lui Idris, Muhammad Ali al-Sanusi (m. 1859) care a instituit un ritual propriu de tip sufi și a organizat mai departe douăzeci de centre sau „celule” mai ales în nordul Africii. Asemenea maestrului său, și el a proclamat dreptul la „războiul sfînt” și a pregătit pentru adepții săi norme legale în domeniul economic și social. Ordinul sanusi a pus la punct un program de reforme sociale care se extindea la activitatea politică. El a fost activ în mișcările panislamice și anticoloniale și a jucat un rol în eliberarea Libiei de sub stăpînirea colonială italiană. Cînd în 1951 a fost întemeiat regatul Libiei (care avea să dureze pînă în 1969), șeful ordinului sanusi a devenit Idris I, primul rege al noii națiuni.

#### RĂZBOIUL SFÎNT

*Jihadul*, tradus în general prin „război sfînt”, înseamnă literalmente „efortul” ce trebuie depus pentru a străbate „calea lui Dumnezeu” și se referă mai precis la „lupta împotriva necredincioșilor”. O definiție tipică a unui doctor

în legea islamică este următoarea: „Lupta pe care o duce musulmanul împotriva necredinciosului cu care nu are nici un pact [sînt excluse religiile Cărtii, ca ebraismul și creștinismul deoarece ele rămîn fidele pactului] cu scopul de a exalta cuvîntul lui Dumnezeu Preafîntul“.

*Jihadul* nu face parte din cei cinci „stîlpi“ ai islamului, chiar dacă în Coran (IX, 41) credincioșii sînt îndemnați să-l pună în practică. Datoria *jihadului* (cuvîntul acesta nu are plural) e mai întîi de toate datoria comunității în ansamblul ei și nu a individului luat separat, o condiție permanentă care va ajunge la capăt numai atunci cînd lumea va fi devenit teritoriu al islamului sau al păcii (*dar al islam*), adică atunci cînd toți oamenii vor fi acceptat credința în Dumnezeu și în trimisul său Mahomed. După jurisprudența islamică, teritoriului păcii i se opune cel al războiului, adică acela care nu este încă teritoriu islamic: sarcina *jihadului* nu este deci exclusiv aceea de a extinde imperiul islamic, ci de a răspîndi cuvîntul lui Dumnezeu. În opoziție cu unele mișcări tradiționaliste și radicale, care și astăzi susțin aplicarea forței în această luptă misionară, majoritatea școlilor și a juriștilor subliniază aspectul pașnic al *jihadului*.

Alături de aspectul general și de cel misionar, al treilea aspect esențial al *jihadului* este cel interior, constînd în efortul depus de orice musulman pentru a arăta lui Dumnezeu cuvenita supunere, respectînd și urmînd poruncile lui și practicînd caritatea.

Aceste mișcări reformiste au ceva comun prin exigența de a restaura islamul originar lăsînd deoparte dezvoltările culturale ulterioare, prin respingerea, în consecință, a ideii că „adevărul“ islam a fost acela din perioada medievală, prin neacceptarea „consensului“ și a ideilor noi importate din Occident, în sfîrșit, prin propensiunea de a duce mai departe reforma revivalistă prin forța armelor.

*Reforma modernistă.* Către jumătatea secolului al XIX-lea, în islam au început să-și facă apariția concepții hotărît moderniste, îndeosebi în India și în Egipt, aceasta și ca o consecință a „cotiturii“ coincizînd cu campania din Egipt, întreprinsă de Napoleon în 1798, care în mod normal e socotit drept punctul de pornire al vastei mișcări de reînnoire care s-a desfășurat în deceniile următoare.

În India, musulmanii au boicotat școlile de stat și, prin urmare, au renunțat la serviciile statului, din moment ce considerau India britanică o societate non-musulmană. Totuși, Ahmad Kkan (1817-1889) și-a dat seama că, procedînd astfel, își făceau rău doar lor înșiși; a încurajat, prin urmare, lealitatea față de britanici, în convingerea că musulmanii, care trăiau în India în condiții de libertate religioasă, ar trebui să profite de această situație. El i-a îndemnat pe coreligionarii săi să-și facă o educație modernă și a fondat în 1857 un institut – astăzi universitatea din Aligarh – unde se putea preda

tot ce era mai bun în gîndirea occidentală, bărbaților ca și femeilor, într-o atmosferă islamică. Susținea de fapt că musulmanii nu trebuiau să se sustragă de la confruntarea cu lumea modernă, interpretînd și adaptînd credințele și practicile tradiționale ale islamului în lumina rațiunii și a științelor occidentale, convins fiind că știința și islamul nu erau în contradicție. A încurajat, în consecință, revizuirea practicilor poligamice și sclavagiste tradiționale, judecate ca rele sociale.

Un alt eminent reformator indian a fost juristul șiit Amir Ali (m. 1928), care și el primise o educație de tip britanic. Chiar dacă sub multe aspecte a rămas ortodox, a dat interpretări modernizante despre „stîlpi“ și despre alte îndatoriri religioase, invocînd și el abolirea unor practici tradiționale ca sclavia și poligamia. Teza sa principală era că islamul încorporează valori morale și sociale care tind spre modernizare: în timp ce învățămintele spirituale ale Coranului sînt eterne și imuabile, reglementarea coranică specifică a vieții musulmane nu trebuie să fie considerată permanentă, ci trebuie să se adapteze și să evolueze o dată cu schimbarea generală a condițiilor de viață. Unele idei ale lui, ca aceea cum că autorul Coranului era Mahomed, au stîrnit scandal. În sfîrșit, el i-a îndemnat pe fideli să citească și singuri Coranul, fără povara interpretărilor oficiale.

Între timp, în Orientul Mijlociu, concepții asemănătoare erau exprimate de cel mai important exponent al modernismului egiptean, Muhammad Abduh (m. 1905). Și el afirma compatibilitatea dintre islam și știința modernă, îndemnîndu-i pe musulmani să cultive filozofia occidentală și să-și lărgească propriile sisteme și programe educative. El a fost în măsură să efectueze aceste reforme atunci cînd a fost numit șef al milenarei școli a moscheii din Cairo, transformată în universitatea al-Ahzar.

*Dezvoltări actuale.* Secolul XX a fost martorul formării feluritor grupări și mișcări islamice, care au urmărit sau au combătut interesele și programele modernismului islamic din secolul al XIX-lea. Unele dintre aceste mișcări s-au implicat în domeniul social și politic.

În Egipt moștenirea lui Muhammad Abduh a fost asumată pentru un timp de o mișcare numită Salafiyya („Părinții fondatori“), condusă de Muhammad Rashid Rida (m. 1935), care a completat comentariile la Coran ale lui Abduh și le-a publicat într-un ziar influent, fondat de el însuși, „al-Manar“ („Farul“). Salafiyya, o grupare de reformiști conservatori care se considerau a fi niște hanbaliți, au invocat unele reforme juridice și sociale, combătînd în același timp reformele avansate de moderniști. Mișcarea a trecut pe poziții fundamentaliste (FUNDAMENTALISM\*) și anti-intelectualiste, sfîrșind prin a dispărea. Moștenitoarea ei directă a fost Frăția musulmană, fondată de Hasan al-Banna (m. 1949), care, încă student fiind, fusese la Cairo un

adept al lui Rashid Rida. Convinși de faptul că activitatea de revitalizare a societății musulmane reclama, mai mult decît o implicare intelectuală, o prezență activă în rîndul maselor, a organizat numeroase centre în tot Egiptul, contribuind la răspîndirea mișcării și în Siria, Palestina, Sudan și în alte părți ale lumii arabe. În Egipt, mișcarea a devenit tot mai politică, pînă cînd, în 1954, împreună cu alte partide politice, a fost interzisă. În ultimii ani, în Egipt și în alte țări islamice, a fost trezit din nou interesul față de temele și aspirațiile Frăției, deseori împletit cu un sentiment anti-occidental.

Echivalentul indo-pakistanez al Frăției este Partidul islamic, fondat în 1941 de către Abul al-Mawudî (m. 1979). Pakistanul (cuvînt care înseamnă „națiunea celui pur [pak]“) a fost înființat în 1947 ca rezultat al unui nou experiment în lumea islamică. Ideea în urma căreia a apărut acesta, propusă de filozoful și poetul modernist Muhammad Iqbal (m. 1938) și mai tîrziu transpusă în practică de Muhammad Ali Jinnah, care a fost și primul președinte, era de a decupa zonele cu majoritate islamică din India britanică, constituind un stat independent compus numai din musulmani. Jinnah, care nu a fost un om deosebit de religios și care nu avea în minte un stat teocratic dominat de *mullahi*, a murit în 1948, înainte să fie publicată o constituție. De atunci, absența unui conducător puternic și lipsa de consens între politicieni a împiedicat realizarea unui stat ideal musulman.

Secolul XX a fost de asemenea martorul sfîrșitului imperiului otoman și al califatului, și totodată al instituirii unui stat secular în Turcia (prezidat de Kemal Atatürk începînd din 1923) și a unor regimuri revoluționare islamice în Sudan (1969), în Libia (1969) și în Iran (1979). Astăzi islamul continuă să fie o forță religioasă și politică activă și dinamică, în puternică expansiune în unele părți ale lumii, prezent tot mai mult în Occident datorită unei diaspore islamice crescînde cu consecințe imprevizibile, în sfîrșit, în multe țări cu rădăcini islamice tradiționale, aflate tot mai mult într-o poziție de critică și de respingere a lumii moderne.

### Bibliografie

- ARBERRY A.J., 1979<sup>2</sup>, *Sufism: an Account of the Mystic of Islam*, London.  
 ARKOUN M., 1985, *La pensée arabe*, Paris.  
 BADIE B., 1987, *Les deux états: pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Paris.  
 BAUSANI A., 1955, *Il Corano*, Firenze.  
 BAUSANI A., 1959, *Persia religiosa*, Milano.  
 BAUSANI A., 1987<sup>2</sup>, *L'Islam*, Milano.  
 BELL R., 1953, *Introduction to the Qu'ran*, Edinburgh.  
 BERQUE J., 1990, *Le Coran*, Paris.

- BLACHÈRE R., 1947–1950, *Le Coran. Traduction nouvelle*, 3 vol., Paris.  
 CORBIN H., 1971–1972, *En Islam iranien*, 4 vol., Paris.  
 CORBIN H., 1989, *Histoire de la philosophie Islâmique*, Paris.  
 ENDRESS G., 1982, *Der Islam: eine Einführung in seine Geschichte*, München.  
 ETIENNE B., 1987, *L'Islamisme radical*, Paris.  
 FILIPPANI-RONCONI P., 1973, *Ismaeliti ed „Assassini“*, Milano.  
 GARDET L.–ANAWATI M.M., 1981<sup>3</sup>, *Introduction à la théologie musulmane. Essai de Théologie comparée*, Paris.  
 GEERTZ C., 1968, *Islam Observed*, London.  
 HOLT P.M.–LAMBTON A.K.S.–LEWIS B. (ed.), 1970, *The Cambridge History of Islam*, 2 vol., Cambridge.  
 HOURANI A., 1991, *Islam in European Thought*, Cambridge.  
 LAOUST H., 1965, *Les schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris.  
 LAPIDUS I.M., 1988, *a History of Islamic Societies*, 2 vol., Cambridge.  
 MASSIGNON L., 1970, *Parole donnée*, Paris.  
 MOLÉ M., 1965, *Lwa mystiques musulmans*, Paris.  
 PARET R., 1977, *Der Koran*, 2 vol., Stuttgart.  
 SCARCIA Amoretti B., 1994, *Sciiti nel mondo*, Roma.  
 SCHIMMEL A., 1975, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill.  
 SCHIMMEL A., 1994, *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam*, Albany.  
 SNOUCK HURGRONIE C., 1980, *Het Mekkaansche feest*, Leiden.  
 VENTURA A., 1995, *L'Islam sumita nel periodo classico (VII–XVI secolo): Confessioni scismatiche, eterodossie e nuove religioni*, în G. Filoramo (ed.), *Storia delle religioni*, III: *Religioni dualiste. Islam*, Roma-Bari, pp. 155–257; 339–417.  
 VERCELLIN G., 1996, *Istituzioni del mondo mussulmano*, Torino.  
 WAARDENBURG J., 1969, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Paris.  
 WATT W.M., 1989, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London.