ISLAMIC METAPHYSICAL ELEMENTS

Adriana Claudia CÎTEIA
"Ovidius" University of Constanţa

Abstract: The study analyze the fundamental concepts of Islamic metaphysics, besed on literary sources (Najm al-Din Kubra, Adab al Suluk, Abunaser, Al- Madinah al-fadilah, Al Halladj, Muhyi ad-Din Ibn Arabi). The real or imaginary borders were the result of defining a political and religious structure with identity valences. The Islamic Metaphysics has combined the constant overpassing of the own political limits with a spiritual evolution, mandatory from the religious perspective.The meaning of some concepts in antique and medieval islamic philosophy indicate the directions of a type of thinking, the modalities of self-defining in dependence with mistical thinking.

Keywords: haqq, ma'rifa, sudur, batin, lâhut, nâsut.

Delimitarea politico-religioasă a lumii musulmane, în secolul al VII-lea între adepţii lui Alî, ginerele Profetului şi gruparea lui Mu' âwiyah, primul dintre Ommayazi, a condus după moartea lui Alî la apariţia a trei mişcări paralele: **sectele şiite** şi **mişcarea Futuwwat**- legate de Alî, şi casa muhammadiană, având ca reper Sunna, şi mişcarea mistică[1].

În aceeaşi perioadă, mişcarea ascetică a produs teoria mistică *mu' tazillită*, (secolul al VII-lea) şi misticismul *tarîkat* –calea, care promovează înaintarea treptată –*suluk* către Dumnezeu.

Mutaziliţii şi qadariţii, adepţi ai teoriei liberului arbitru s-au confruntat cu djabriiţii adepţi ai predestinării (încurajaţi de ommayazi) şi cu mişcarea fatalistă murdji' tă[2].

Gândirea mistică islamică are aşadar, profunde implicaţii politice: mu' tazilismul a fost o formă de asceză, dar şi de opoziţie la doctrina fatalistă djabriită, încurajată de ommayazi.

Rezistenţa antiommayadă s-a grupat în trei şcoli:

a. Şcoala de la Basra- realişti şi ortodocşi (sunniţi) premutaziliţi,
b. Şcoala de la Kufa – idealişti de tendinţă şiită
c. Şcoala de la Khorassan – restaurarea doctrinelor iraniene preislamice dualiste. Şcolii dela Khorassan i se revendică şi *Malâmatîyahii*- care atrăgeau intenţionat dispreţul oamenilor (ca *saloi* şi *exeuchemenoi* creştini).[3]

Rezistenţa la politica ommayazilor a fost legată şi de tradiţionalişti- *Muhaddithîni* puternic ataşaţi de legea canonică şi de cuvintele Profetului; misticii din Irak combăteau propaganda oficială.

[1] M.M. Davy, *Enciclopedia doctrinelor mistice*, II, Editura Amarcord, Timişoara, 1998,p. 291-293.
[2] *Ibidem*, p. 296-297.
[3] *Ibidem*, 298-299

BDD-A22047 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:49 UTC)

În secolul al VII-lea, lucrarea lui Najm al-Din Kubra, aparţinând gândirii mistice *tarikat*, Adab al Suluk[4] defineşte demersul apropierii de divin prin verbele sinonime *liya budun*- a sluji şi *liya rijun*- a cunoaşte. Apropierea de Dumnezeu –*Haqq* se face gradual, şi presupune abolirea sinelui (*hujubal-nafs*), transformarea personalităţii (*batin*) prin rugăciune, iluminarea (*yaqin)*, asumarea tezei unităţii şi unicităţii lui Allah (*tawhid*), negarea politeismului (*mushrikun)*. Desăvârşirea spirituală presupune cunoaşterea numelor şi atributelor divine (*al-asma al-husna*), fiecare nume divin aparţinând unui domeniu spiritual (*iqlim*) patronat de o autoritate (*sultan*)[5].

Adab al-Suluk cuprinde regulile necesare desprinderii de lumea exterioară (fizică)- *zahir* şi orientarea către sinele devenit lăcaş al divinului (*anal Haq*), lume ascunsă- *alam al-ghayb*. Tratatul explică, în limitele vocabularului coranic relaţia dintre *jihad akbar,* marea luptă interioară, jihadul major, şi *jihad asghar*, războiul minor, exterior, cu necredincioşii. Eul uman este perceput prin intermediul sinelui divin.

Gnoseologia profetică oferă instrumentele conceptuale necesare unei hierognoze şi defineşte conştiinţa imaginativă şi percepţia imaginativă care permit accesul la *mundus imaginallis- âlam al- mithâl*[6]. Gândirea profetică face diferenţa între istorie şi hieroistorie ca succesiune de fapte spirituale care condiţionează evenimentele din lumea trecătoare[7]. Istoria este definită între două limite: metaistoria celestă[8] care conferă istoriei propriu-zise un anumit sens şi eshatologia ca împlinire a acestui sens, prin *walâyat*- venirea imâm-ului ascuns. Metaistoria shî'ită diferă profund de conştiinţa istorică a creştinismului, ale cărei limite sunt întruparea şi *parousia.*

Ismaelitismul fatimid defineşte conceptul de *hodûd*, grad, delimitare a ierarhiilor esoterice celeste şi terestre care alcătuiesc *pleroma* şi procesul de reintegrare continuă în Divin. *Pleroma -âlam al-Amr*, lumea fiinţei la imperativ se află în opoziţie cu *âlam al-khalk* – lumea creaturală. Limita dintre ele este constituită din pleroma emanaţiilor succesive din Inteligenţa universală- *Aql koll* în ipostaza sa de Cuvânt divin Creator- *Kalâm Allâh*, Limită Primă- *hadd.* Emanatismul gnozei ismaelitene se întemeiază pe conceptul de *hadd*- limită, dincolo de care se află altă limită, care măsoară distanţa dintre creat şi increat, dintre divin şi uman[9].

[4] Shaykh Najm al-din Kubra, *Adab al Suluk: A Treatise on spiritual Wayfaring*, http: //www.al-islam.org/al-tawhid/adab_al_suluk
[5] *Ibidem.*
[6] Henry Corbin, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Herald, Bucureşti, 2005, p. 75.
[7] Hieroistoria include perioadele profetice, ciclul Imâmatului şi *walâyat*-ei în aceepţiunea sa de *parousie* a imâm-ului ascuns; H. Corbin, *op. cit*, p. 81.
[8] Ziua legământului lui Dumnezeu cu umanitatea adamică, zi antecedentă genezei; *ibidem*, p. 83.
[9] *Ibidem*, p. 105.

BDD-A22047 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:49 UTC)

Hieroistoria umanităţii începe cu opoziţia Adamului spiritual- *Adam ruhânî* faţă de limita, *hadd*-ul care îl precede şi care îi îngrădeşte accesul la principiul prim. Urmează un scenariu al căderii până la a zecea limită, şi regăsirii de sine. Drama celestă este prologul tuturor dramelor umane.

Aşadar, gradele ierarhiilor celeste şi terestre sunt desemnate prin termenul *hadd*- limită, sinonimul substantivului grec *horos;* conceptul de *hadd* organizează scalar distanţa dintre hieroistorie şi istorie, defineşte procesul de anogeneză, de creare a pleromei divine, dar şi de anageneză, de structurare continuă a conştiinţei de sine şi de delimitare- *mahdûd* a lumii create.

În secolele IX-X, filosofia islamică elenizantă[10] (*falsafa*) împarte universul în lumea creaturală (universul vizibil) şi lumea nevăzută, (cu tărâmul ceresc şi tărâmul ideilor). Abunaser utilizează simultan elemente din filosofia platoniciană şi neoplatoniciană (curentul filosofic *Ishrakî*), îmbinând coerent două tradiţii filosofice, într-un comentariu destinat să demonstreze existenţa şi necesitatea unui Principiu Prim. Metafizica lui Abunaser oscilează între un holism cu evidente influenţe din gnoza hermetică şi un catenoteism care suportă comparaţii atât cu Plotin (*Enneade*-le) cât şi cu Pseudo Dionisie Areopagitul (*Ierarhiile divine*).

În lucrarea *Al- Madinah al-fadilah* (Cetatea ideală) Abunaser analizează în spirit katafatic (prin afirmaţii succesive) atributele Fiinţei Necesare, operând cu sinonimia esenţă-unitate. Sintagma „totul este în unitate”[11] (care a fost interpretată în spirit panteist) este probabil mai aproape de gândirea holistă hermetică- ἐν τὸ πὰν, decât de panteismul indian. Cetatea perfectă vizează întreaga lume cunoscută şi nu este rezultatul unui program politic, ci al unei filosofii profetice.

În gândirea *falsafa,* lumea este o unitate, iar esenţa unităţii este Fiinţa Necesară. În spiritul filosofiei *Ishrakî* (de influenţă neoplatoniciană), Abunaser argumentează în favoarea creaţiei (i*bda*) prin praxis divin. Imperativul creştin „să fie” se regăseşte şi în tradiţia falsafa (verbul *KUN!*), dar cu un scenariu profund diferit de cel ktisiologic creştin.Teoriile emanaţioniste din secolele IX-X au ca punct zero o cauză primă din care totul „purcede” (*ekporeusi*s în greaca neoplatonică, *fayd, sudur* în araba *falsafa*[12]) fără a diminua esenţa divină. Emanaţia decurge

[10] Abu Nasr Muhammad Ibn Muhammad ibn Tarkhan ibn Uzalagh al- Farabi, Fusus al Hikham (*Nestematele înţelepciunii*), apud Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994, p. 111-118.
[11] *Ibidem,* p. 116.
[12] H. Corbin, *op. cit,* p. 183-184.

BDD-A22047 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:49 UTC)

triadic (ca în mistica creştină dionisiană), rezultatul fiind o succesiune de „inteligenţe separate", îngeri (la Ibn Sina), energii divine de tipul eonilor gnostici[13] sau sefirelor iudaice[14].

Sistemul emanaţionist al lui Abunaser are atât valenţe noetice (*aql*) cât şi valenţe ontice. Motorul emanaţiilor este cunoaşterea (*ma'rifa*), scopul fiind acela de a armoniza societatea umană cu structura ierarhică a universului. „Cetatea Ideală" descrie cele nouă sfere supralunare, fiecare fiind dominată de un intelect transcendent, care prin autogândire dă naştere intelectelor separate[15].

Limita dintre sferele supralunare şi lumea umană este un intelect (*aq*l) intermediar, asemănător *logos*-ului[16]; (în gândirea religioasă a Fraţilor Purităţii- secolul al VIII-lea, trecerea de la neexistent (*adam*) la existent (*wujud*) se face prin intermediul intelectului universal activ-*aql*[17] care cuprinde arhetipurile tuturor fiinţelor (*aql* este similar cu *logos spermatikos* din gândirea creştină).

Gândirea eshatologică şiită (termenul grec *eshaton* este sinonim cu *raj' ah*) condiţionează cunoaşterea, de relaţia cu îngerii mediatori. Îngerul mesager- *ruh* transformă cunoaşterea- *ilm* într-un act epifanic, al cărui organ de percepere se află în inimă. În creştinism, mistica inimii are un rol fundamental în redefinirea capacităţilor cognitive prin *unio mistica*. În şiism, cunoaşterea mistică *(ma' arifat qalbiya*) este intermediată de *Qalam*- îngerul mediator.[18]

Gândirea eshatologică a lui Abunaser are şi influenţe aristotelice, în comentariul asupra distincţiei între „ceea ce este" (esenţa, *mahiyyah*) şi ceea ce există (*huwiyyah*, fiinţa ca stare a realităţii). Aşadar, *ousia* aristotelică este sinonimă cu *mahiyyah*[19].

Abolirea limitelor ontologice şi ideea unicităţii existenţei- *wahdat wudjud* este respinsă de islamul ortodox. *Tawhid- unio mistica* în sufism este exprimată în secolul al X-lea, prin formula lui Al Halladj- *ana-l-Haqq* (*Eul meu este Dumnezeu*). Abolirea limitelor ontologice- *tashbîh* a fost însă respinsă sub acuzaţia că ar contesta monoteismul islamic[20] .

Asemănări cu doctrina lui Al Halladj prezintă şi gândirea mistică a lui Muhyi ad-Din Ibn Arabi. Unirea transcendenţei divine– *lâhut*, cu natura nedivină- *nâsut* este modalitatea prin

[13]Ioan Petru Culianu, *Experienţe ale extazului,* Editura Nemira, Bucureşti, 1998, p. 48-67.
[14] Moshe Idel, *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare,* Editura Polirom, Iaşi, 2004, p. 266-271.
[15] R. Rus, *op. cit.*, p. 118-125.
[16] Ioan Damaschin, *Dogmatica*, Editura institutului Biblic şi de Misiune al BOR, Bucureşti, 2001, p. 23-24.
[17] R.Rus, *op. cit*, p. 188-189.
[18] H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris, 1964, p. 79.
[19] Aristotel, *Metafizica*, Editura Iri, Bucureşti, 1996, cap. V, 7.
[20] R. Rus, *op. cit.*,p.309.

BDD-A22047 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:49 UTC)

care misticul afirmă existenţa unei realităţi unice, care coincide cu existenţa Creatorului = monism existenţialist- *wahdat al-wudjud,* fuzionism- *ahl al- Ittihîd*[21].

Termenul *fanâ* este utilizat pentru a defini depăşirea limitei dintre efemer şi veşnic, sfârşitul drumului mistic[22].

Teoria avicenniană despre cunoaştere se prezintă ca o angelologie. Actul ktisiologic este rezultatul gândirii divine de sine, gândire echivalentă cu prima emanaţie şi cu seria celor zece inteligenţe heruvimice- *karûbîyun* şi a sufletelor celeste posesoare ale Imaginaţiei în stare pură[23]. Din a zecea Inteligenţă- Ingerul cunoaşterii, emană sufletele umane. Orice act de cunoaştere uman este rezultatul intervenţiei acestei inteligenţe active- *Aql fa''âl, nous poietikos*[24].

În secolul al XII-lea, *filozofia Ishrâkî* propune o schemă a lumii bazată pe un număr nelimitat de ipostaze angelice, lumini pure, rezultat al influenţei zoroastriene. Ele sunt împărţite ierarhic în două ordine: îngerii supremi şi sufletele Seniorilor speciilor- *arbâb al-anwâ.* Sub influenţa gnozei zoroastriene, filozofia *Ishrâkî* combate peripatetismul şi neoplatonismul care limitau numărul intelectelor sau ipostazelor divine la 10, pleroma zoroastriană fiind mult mai complexă.[25]

Universul luminilor primordiale este ordonat într-o ierarhie descendentă din *Nur al-anwâr*-Lumina luminilor. Sohravardî (1155-1191) o numeşte Ordinul longitudinal -*tabaqat al- Tûl*. Emanatismul de tip *ishrâkî* prezintă sinilitudini cu teoria arhetipurilor platoniciene şi cu angelologia zoroastriană. Ingerii-*Izad* şi Arhanghelii-arhetipuri sunt desemnaţi cu substantivul iranian *Espahbad*- hegemon.[26] Între universul angelic al luminilor-*Rûhâbâd* şi universul material- *barzakh* se află cerul stelelor fixe. Schema universului are patru trepte:

1. lumea inteligenţelor heruvimice -*tabaqat al- tul*;

2. lumea sufletelor celeste şi omeneşti- *Malakût*;

3. lumea sferelor celeste şi elementelor sublunare- *Molk* ;

4. *mundus imaginalis- âlam al-mithâl*, care face trecerea către lumea sensibilă, şi în care se află cetăţile mistice *Jabalqâ, Jâbarsâ* şi *Hûrqalyâ*[27].

[21] *Ibidem,* p. 312-313.
[22] *Ibidem,* p. 323.
[23] H. Corbin, *op. cit,* p. 203.
[24] *Ibidem,* p. 204-205.
[25] *Ibidem,* p. 326.
[26] *Ibidem,* p. 247.
[27] *Ibidem,* p. 249.

BDD-A22047 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:49 UTC)

Reacţia la emanatismul *falsafa* a fost doctrina *tawhid*-despre unitatea şi unicitatea lui Dumnezeu care propune o concepţie statică despre Fiinţa Divină . Gândirea apocaliptică *tawhid* are fundamente politice clare: mântuirea este rezervată exclusiv celor ce respectă *shariah*[28].

În creştinismul bizantin relaţia lăuntrică cu divinul este exprimată prin termenul grec εὐλάβεια.[29]. Mistica creştină accentuează contrastul dintre puterea divină şi sentimentul stării de creatură, dar este o mistică a unităţii.

Εὐλάβεια ar putea fi înţeleasă ca dorinţa continuă de unire mistică cu Dumnezeu. Ea presupune infinitul preludiu al *epectazei*. Termenul, aparţinând Sfântului Grigorie de Nyssa desemnează depăşirea continuă a naturii umane, ascensiunea spirituală fără sfârşit. *Epectaza* este sinteza interiorizării şi extazului neîncetat. În acest efort, Dumnezeu este interior omului în unire- εὐλάβεια, şi exterior, transcendent în fiinţa sa. Termenii εὐλάβεια şi ἐπεκτὰσις definesc relaţia dintre infinitul în mişcare (natura umană), şi infinitul în fiinţă (Dumnezeu). Εὐλὰβεια , dorinţa de unire este în termeni capadoccieni soluţia transformării sentimentului de creatură în sentimentul de participare la divin, care dilată natura umană şi creşte dorul de Dumnezeu.

Aşadar, *epectaza* presupune un aspect de stabilitate, de participare a sufletului la divin, dar şi un aspect de mişcare infinită, de orientare continuă către Dumnezeu, care depăşeşte timpul, vizând eternitatea[30]. Acest paradox al *mişcării stabile* transformă dependenţa de Dumnezeu într-un raport de reciprocitate între Dumnezeu şi om, de disponibilitate reciprocă, în care însă sunt respectate limitele ontologice şi gnoseologice.

Ambele sisteme de gândire, atât cel creştin bizantin cât şi cel arab islamic demonstrează existenţa a două modalităţi de construcţie a imaginalului, determinate de două niveluri ale conştiinţei colective: nivelul alegoric şi nivelul tautogoric. Dacă la nivelul alegoric se pot produce împrumuturi, influenţe rezultate din întâlnirea între paradigme religioase diferite, gândirea tautogorică reprezintă dovada originalităţii în elaborarea unor modele de spaţializare metafizică. Ea se caracterizează printr-o schematizare de tip mitologic, necesară pentru a atenua teama legată de itinerariul anodic al sufletului, după moarte[31].

În doctrina islamică *tawhid,* conceptul *tanzih* defineşte îndepărtarea extremă a lui Allah de realitatea contingentă, care devine un reflex al Divinităţii. Principiul axiomatic al unităţii şi

[28] R.Rus, *op. cit.*, p. 66-67.
[29] Hb 5,7;12,28; Luca 2,25; Act. 2,5; 22,12.
[30] Marius Telea, *Antropologia Sfinţilor Părinţi capadoccieni,* Deva, 2005, p. 68-72.
[31] Georges Gusdorf, *Mit şi metafizică*, Editura Amarcord, Timişoara, 1996, p. 22.

BDD-A22047 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:49 UTC)

unicităţii divine a determinat crearea a doi poli filosofici în *tawhid*: *Tashbīh*, conform căruia lumea poate fi reintegrată în realitatea divină şi *Tanzīh,* doctrina transcendenţei divine[32]. Atributul unităţii divine implică indivizibilitatea acesteia- *ahadiya*. Termenul *ahadyia* este cvasisinonim cu termenii creştini nicaeo-calchedonieni *achoristos* şi *asughytos* (neîmpărţit şi nedespărţit) referitori la perihoreza divină. Atributul unicităţii funcţionează ca un „conţinut pozitiv al oricărei distincţii"[33], înlocuind astfel speculaţiile filosofice privind limitarea, circumscrierea în materie, scindarea esenţei divine (*adh-dhat).*

Creaţia *ex nihilo* echivalează în doctrina *tawhid* cu „croirea" lumii din neant- *ʹudum*. *Udum* este conceptul care defineşte non-manifestarea divină, virtualitatea. *Khalaka*, acţiunea de a creea (κτίζειν– în varianta greacă creştină[34]) este sinonimă cu a măsura, (*skhoinon geometrikon* din metafora veterotestamentară[35], verbul *hemetereo* din Isaia 40, 12) a delimita (περιέχειν[36]) a determina – *ta ʹayyun* . *Khalq (ktisis*) se referă la transformarea virtualului în real.

În ktisiologia sufită, lumina (*an- Nūr*[37]) şi spaţiul (*al- urd*[38]) simbolizează Fiinţa şi Posibilitatea (*al-haba*[39]). Impulsul proodic divin, definit cu termenii *al-fayd*, *tajallî* (iradiere), *afada*[40] nu diminuează posibilităţile esenţei divine de a se determina pe ea însăşi, doctrina fiind similară cu cea neoplatoniciană[41]. Termenul sufit *kamal*- infinit divin este sinonim cu *aforismenos*- infinitul pozitiv dionisian, în care conceptul de limită (*peras, al-hadd*)[42] este anulat.

În Islam, creaţia este reînnnoită în fiecare clipă, deoarece fluxul fiinţei divine (*fayd,*[43] sinonim cu *hyma*[44] neoplatonică şi *apechema* creştină[45]) este neîncetat. Creaţia continuă este consecinţa supraabundenţei fiinţei divine, care se manifestă în esenţele limitate. Fluxul divin continuu este exprimat de imperativul *kun* (să fie!), porunca creatoare[46].

---

[32] Titus Burckhard, *Doctrinele esoterice ale Islamului*, Editura Herald, Bucureşti, 2008, p. 75-78.
[33] *Ibidem*, p. 79.
[34] Matei 19, 4; Marcu 13, 19; Rom 1, 25, etc.
[35] A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, 1928, p. 848.
[36] Luca 5, 9.
[37] Coran XXIV, 35; Titus Burckhard, *op. cit*., p. 178.
[38] *Ibidem*, p. 123.
[39] *Ibidem*, p. 103.
[40] Titus Burckhard, *op. cit*., p. 86, 95.
[41] Peter S. Groff, Oliver Leaman, *Islamic Philosophy*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007, p. 33.
[42] *Ibidem*, p. 99, 100, 131.
[43] *Ibidem*, p. 33.
[44] A. Bailly, *op. cit*., p. 969.
[45] *Ibidem*, p. 92.
[46] Coran XXXVI, 81. Titus Burckhardt, op. cit., p. 96.

BDD-A22047 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:49 UTC)

Universul (*al-Kawn*), spaţiul divin infinit (*al-Jabarut*) este ierarhizat în trei niveluri: lumea spirituală (*alam al- arwah, al- Malakut*), lumea imaginaţiei (*alam al- mithal, alam al-khiyal*[47]), care include paradisul şi infernul, şi lumea fizică (*alam al- ajsam*)[48].

Ibn Arabi utilizează metafora centurii de smarald, (*stereoma* creştină[49]) pentru a sugera ideea de graniţă între lumea fizică şi lumea arhetipurilor. Cetatea perfectă- *Hurqalya* este un spaţiu al cunoaşterii imaginative- *ālam al- mithāl*[50]. În persană, termenul care numeşte acest metaspaţiu este *Nā-Kojā-Abād*- un teritoriu imposibil de localizat, aflat la limita universului sensibil[51].

BIBLIOGRAFIE:

Aristotel, *Metafizica,* Editura Iri, Bucureşti, 1996

Bailly, Auguste, *Abrégé du dictionnaire grec-français*, Paris, 1928

Burckhard, Titus, *Doctrinele esoterice ale Islamului*, Editura Herald, Bucureşti, 2008

Groff, Peter, S., Leaman, Oliver, *Islamic Philosophy,* Edinburgh University Press, Edinburgh, 2007

Corbin, Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964

Corbin, Henry, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Herald, Bucureşti, 2005

Culianu, Ioan, Petru *Experienţe ale extazului,* Editura Nemira, Bucureşti, 1998

Davy, M. M., *Enciclopedia doctrinelor mistice*, II, Editura Amarcord, Timişoara, 1998

Florenski, Pavel, *Stîlpul şi temelia adevărului,* Editura Polirom, Iaşi, 1999

Gusdorf, Georges, *Mit şi metafizică*, Editura Amarcord, Timişoara, 1996

Idel, Moshe, *Perfecţiuni care absorb. Cabala şi interpretare,* Editura Polirom, Iaşi, 2004

Rus, Remus, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 1994,

Telea, Marius, Antropologia Sfinţilor Părinţi capadoccieni, Deva, 2005.

[47] Peter S. Groff, Oliver Leaman, *op. cit.*, p. 69.
[48] *Ibidem*, p. 93.
[49] Ezekiel, 1,23.
[50] *Ibidem*, p. 60.
[51] Termenul sinonim în gândirea creştină este *Empireea*; P. Florenski, *Stîlpul şi temelia adevărului,* Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 13-51.

BDD-A22047 © 2015 Arhipelag XXI Press
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.31 (2026-11-27 03:13:49 UTC)