

# CONCEPȚIILE UNOR FILOSOFI MUSULMANI DIN SECOLELE IX-XII DESPRE CUNOAȘTEREA „ADEVĂRULUI” PRIN „CREDINȚĂ” ȘI „RAȚIUNE”

**Profesor Emerit Nicolae V. DURĂ**

*Universitatea Ovidius din Constanța;  
Academia Oamenilor de Știință din România;  
Academia Națională a Georgiei  
nicolaedidimos@yahoo.com*

**Conf. univ. dr. Cătălina MITITELU**

*Universitatea Ovidius din Constanța  
ovidiumis@yahoo.co.uk*

---

**ABSTRACT:** The Conceptions of some Muslim philosophers from the 9th-12th centuries on knowledge of „Truth” through „faith” and „reason”.

The knowledge of the “Truth” through “faith” and “reason” has been testified by the texts of ancient philosophers (Plato, Aristotle, Plotinus, etc.) as well as by the “Sacred Books” of the Great Religions of mankind, whose texts have been examined and evaluated over the ages through the prism of the systems of thought of the different schools of theology and philosophy.

From the pages of this study, the reader familiar with the fields of Philosophy, Theology, Law and the History of Culture and Spirituality will be able to learn about the conceptions of some Muslim scholars of the 10<sup>th</sup> - 12<sup>th</sup> centuries - of philosophical, theological and legal training - on knowledge through faith and reason, and, ipso facto, the relationship between Theology and Philosophy.

However, the examination and evaluation of the text of such reputed Muslim philosophers, theologians and jurists as Al-Kindi, Al-Fārābi, Ibn Sīnā (Avicenna), Al-Ghazali and Ibn Rushd (Averroes), has enabled us to know not only their conception of Truth and the way of knowledge by faith and reason, but also the ways in which the Qur’anic text can be understood.

Knowledge by faith and reason has contributed not only to initiating a dialog between the exponents of the two fields of knowledge and research, theology and philosophy, but also to the development of a philosophical and theological

culture which underpins the edifice of the cultural and spiritual heritage of the Muslim world.

**Keywords:** *Monotheistic religions, philosophical and theological culture, spiritual heritage, Muslim scholars.*

---

## Introducere

Începând cu secolul al X-lea, orientarea aristoteliană-speculativă a devenit dominantă și în lumea cărturarilor musulmani. Corifeul acestei orientări avea să fie filosoful Al-Fārābi, împotriva căruia reprezentanți de seamă ai școlii musulmane tradiționale, în frunte cu teologul și filosoful Al-Ghazali, au declanșat o ripostă pe măsură.

Disputele provocate de idei și convingeri diferite privind raportul dintre Credință și Rațiune și dintre Legea revelată și Rațiune au dat naștere la înființarea de școli și sisteme doctrinale teologico-filosofice care au potențat spiritul creator al acelei lumi, i-au lărgit orizontul ei filosofic și teologic și i-au îmbogățit patrimoniul cultural și spiritual.

În secolele IX-X, un teolog musulman, Abu Hasan al-Ash'ari (874 - 936), constata că religia intrase sub „zodia logicii”, ceea ce a dus la o „platonizare” a aristotelismului și la o „legătură între Filosofie și Religie” (Așezarea Revelației lângă Rațiune)<sup>1</sup>.

Interpretarea textului coranic a determinat pe teologii și filosofi musulmani să se străduiască „să armonizeze și să împace informațiile, considerându-se în primul rând mediatori de doctrine contradictorii, sintetizatori ai punctelor de vedere diferite”<sup>2</sup>. Dar, așa după cum afirma un filosof musulman din secolul al XII-lea, „cel care dorește adevărul curat trebuie să-i caute tainele și să trudească din greu pentru dobândirea cunoașterii sale”<sup>3</sup>.

După afirmația unui reputat filosof creștin din secolul trecut, „Filosofia, ca principiu al adevărului, se fală în mod esențial în căutarea credinței, or cel puțin a unei anticipări sau călăuze pozitive spre viața credinței”<sup>4</sup>.

---

1 G. Tartler, *Înțeleptul singuratic*, București, Editura Humanitas, 2006, p. 36.

2 *Ibidem*.

3 Ibn Tufayl (Abentofal), *Hayy bin Yaqzan sau Din tainele înțelepciunii răsăritene*, Ediție bilingvă, trad. și ed. G. Grigore, Editura Polirom, Iași, 2013, p. 23.

4 J. Maritain, *An Essay on Christian Philosophy*, [https://maritain.nd.edu/assets/570988/jacques\\_maritain\\_an\\_essay\\_on\\_christian\\_philosophy.pdf](https://maritain.nd.edu/assets/570988/jacques_maritain_an_essay_on_christian_philosophy.pdf)

Dacă privim raportul dintre credință și rațiune, ca și cel dintre Teologie și Filosofie, prin prisma acestei definiții, putem deci afirma că Filosofia este un instrument prețios în căutarea și definirea credinței.

Din aceeași perspectivă au privit acest raport dintre credință și rațiune și filosofi și teologii musulmani din secolele IX-XII, ceea ce ne atestă faptul că, pentru filosofii și teologii celor trei Religiiilor monoteiste, Teologia și Filosofia sunt două instrumente indispensabile și complementare în procesul percepției și interpretării unui text sacru.

Referindu-se la raportul dintre Teologie și Filosofie, Jacques Maritain († 1973) afirma că „Teologie posedă un obiect, o lumină și o metodă care diferă cu totul de cele ale Filosofiei. Ancorată în credință, ea conduce raționamentele ei în temeiul autorității cuvântului revelat și purcede ex causa prima; obiectul ei este datul revelat, care caută să elucideze raționalitatea”<sup>5</sup>.

Același filosof învedera faptul că Filosofia a fost considerată de teologii scolastici, precum prelatul Petru Damiani<sup>6</sup> (1007-1072), declarat în 1828 „Doctor al Bisericii Catolice” de către papa Leon al XII-lea, o „ancilla theologiae” (slujitoarea teologiei), adică „în serviciul Teologiei”.

Dincolo de faptul că această denumire este inadecvată, rămâne cert și faptul că „Teologia s-a folosit de Filosofie ca de un instrument al adevărului în scopul de a stabili concluzii care nu sunt însă filosofice, ci teologice”<sup>7</sup>.

Privitor la Raționalism – care este perceput și definit ca fiind o filosofie care își proclamă suveranitatea absolută – Jacques Maritain afirma că „prin negarea oricărui adevăr aflat deasupra rațiunii, cu alte cuvinte prin admiterea priorității rațiunii asupra adevărului”<sup>8</sup>, raționalismul „a produs prima și radicala breșă a obiectivității contemplative”<sup>9</sup>.

De la principiul „ratio fide illustrata” (rațiunea luminată de credință) s-a ajuns deci nu la un primat al adevărului, ci la o supremație în materie de cunoaștere prin intermediul intelectului, adică a rațiunii, pe care a cultivat-o de-a lungul secolelor nu numai Filosofia, ci și Teologia.

Întrucât conceptele unor filosofi musulmani au rămas și ele paradigmatic și edificatoare în privința raportului dintre Credință și Rațiune,

5 *Ibidem*.

6 A se vedea J. D. Migne, *Patrologia Latină*, 144-145; A. Cantin, *Saint Pierre Damien (1007-1072). Autrefois – aujourd'hui*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 1-213.

7 J. Maritain, *An Essay on Christian Philosophy ...*

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

și ipso facto dintre Teologie și Filosofie, în paginile acestui studiu am prezentat sistemul de gândire al unor renumiți filosofi și teologi musulmani pentru a oferi astfel cititorului posibilitatea de-a înțelege mai bine și natura raportului dintre Teologie și Filosofie și viceversa.

După mărturia Coranului, islamul este Religia revelată de Allah profetului Muhammad (cf. 3 Surat Al-Imran, 19). În limba arabă, cuvântul „wahy” (revelație) înseamnă „transmiterea unui mesaj în taină și repede”<sup>10</sup>. Dar, „în sens juridic și religios”, - precizează teologii musulmani - prin acest cuvânt „se are în vedere transmiterea de către Allah (Dumnezeu n.n.) a unor cuvinte sau a unui sens unuia dintre trimișii sau profeții Săi”<sup>11</sup>.

Conform Coranului, această transmitere a mesajului revelat s-a făcut deci prin intermediul profetului Muhammad, care a oferit adeptilor islamului „știința adevărată și exactă”, deoarece este „primită de la Allah”<sup>12</sup>.

În conformitate cu mărturia oferită de „Coranul cel sfânt”, „între cei cărora le-a fost dată Scriptura”, adică iudeilor și creștinilor, „nu au fost deosebiri ... decât după ce a ajuns la ei Știința” (3 Surat Al-Imran, 19).

După interpretarea dată de unii teologi musulmani acestui text coranic, această „știință” a ajuns la cele două Religii monoteiste, mozaică și creștină, atunci când adeptii acestora „au aflat că Islamul este Adevărul”<sup>13</sup>.

De-a lungul timpului, teologii și filosofii musulmani s-au deosebit și ei prin opiniile și raționamentele lor divergente, care au dus la crearea unor concepții diferite și în privința comentariului textului coranic.

Aceste concepții diferite și-au găsit propagatori și apărători în corifeii diferitelor școli de teologie și filosofie islamică, așa după cum ne va adevăra și rezultatele examinării și evaluării textului unor teologi și filosofi islamici ale căror afirmații le oferim cititorului studiului nostru spre cunoaștere și reflexie.

Cu toate că în textul Coranului se afirmă că versetele acestuia sunt „revelate de Allah” (Surat Yunus: 15; Surat An-Najm: 10), totuși, de-a lungul secolelor, acesta - a suferit diferite comentarii și interpretări care trădează nu numai modul diferit de percepție și exprimare al teologilor și filosofilor din lumea musulmană, ci și mediul lor religios și cultural, așa după cum

---

10 *Coranul cel Sfânt. Traducerea sensurilor și comentariu*, ed. Asociația Studenților Musulmani din România, ed. I, Timișoara, Editura Islam, 1998, p. 23.

11 *Ibidem*, p. 24.

12 *Ibidem*.

13 *Ibidem*, p. 243.

ne confirmă și contribuțiile lor teologice și filosofice pe care le-am evaluat și învederat în paginile acestui studiu cu conținut filosofic.

După afirmația teologilor musulmani, „prima revelație” a profetului Muhammad a fost „vedenia”<sup>14</sup>, care a folosit „trei metode diferite”<sup>15</sup> pentru a transmite „revelația divină”, dar numai profetului i-a revenit îndreptățirea „de a da veșmânt sonor cuvântului lui Allah”<sup>16</sup>.

Cele trei metode diferite sunt: metoda sau „stilul coranic”, metoda „hadisul sacru” și metoda „hadisul profetic”<sup>17</sup>.

Teologii musulmani afirmă că stilul coranic reprezintă reproducerea cuvântului divin pe care îngerul Gavriil l-a coborât, în inima profetului Muhammad, care l-a rândul său l-a transmis oamenilor în chip de Coran, ..., fără ca nici Gavriil nici Muhammad să intervină în ele”<sup>18</sup>.

Cât despre hadisul sacru, aceiași teologi au afirmat că acesta reprezintă „cuvântul lui Allah” primit de îngerul Gavriil „numai ca sens”, dar „cuvintele cu care exprimă acest sens au fost alese de Gavriil”<sup>19</sup>.

În fine, despre hadisul profetic, se afirmă că și acesta reprezintă „tot cuvântul lui Allah”, transmis prin îngerul Gavriil, care, la rândul său, l-a transmis „profetului Muhammad pentru ca el să-l îmbrace în veșmânt sonor”<sup>20</sup>.

Despre aceste trei metode sau căi prin care a fost transmisă Revelația divină, și despre modul în care aceasta a fost receptată și interpretată, ne dau mărturie și cei trei cărturari de excepție ai lumii islamice, Al-Fărăbi, Al-Ghazali și Ibn Rushd (Averroes), ale căror lucrări au făcut obiectul predilect al cercetării noastre pentru redactarea acestui studiu. Concepția lor despre căile de cunoaștere și interpretare ale textului coranic a avut un impact considerabil și asupra culturii teologice, filosofice și juridice a Occidentului creștin de limbă latină. De altfel, concepția celor trei cărturari ai lumii islamice privind căile de cunoaștere și interpretare a unui text sacru a oferit și filosofilor și teologilor – indiferent de Religia și Confesiunea lor – posibilitatea de-a percepe și situa mai bine raportul între „Fides și Ratio”, și, ipso facto, între Teologie și Filosofie.

---

14 *Ibidem*, pp. 26-27.

15 *Ibidem*, p. 30.

16 *Ibidem*.

17 *Ibidem*, pp. 29-30.

18 *Ibidem*, p. 29.

19 *Ibidem*, p. 30.

20 *Ibidem*.

## I. Concepția filosofului Al-Fārābī despre cunoașterea prin „Credință” și „Rațiune”

În istoria filosofiei arabe, Abū Naşr Muḥammad al-Fārābī (Al-Fārābī) († 950/951), un persan din Turkmenistan, a fost precedat de un alt mare filosof, pe care posteritatea le-a numit „Filosoful Arabilor”, adică de Abū Yūsuf Ya‘qūb ibn ‘Ishāq aş-Şabbāḥ al-Kindī (Al-Kindī) (cca. 800-873), care a dominat cultura arabo-islamică prin tratatul său „Despre Filosofia primă”, care este un elogiu strălucit adus cunoașterii Adevărului.

Într-adevăr, Al-Kindī a propus lumii islamice de limbă arabă „un nou domeniu de cunoaștere”<sup>21</sup>, care a adus în prim plan gândirea filosofilor antici de limbă greacă, și anume a lui Aristotel, Plotin și Proclus.

Al-Kindī, care s-a născut și a activat la Bagdad, a afirmat că Filosofia este „ce-a mai înaltă artă umană în grad”<sup>22</sup>, și că se definește ca fiind „cunoașterea lucrurilor în adevărul lor, atât cât este cu putință omului”<sup>23</sup>.

După definiția lăsată de Al-Kindī, Filosofia este „cunoașterea lucrurilor în adevărul lor”<sup>24</sup>, și „cea mai nobilă și mai înaltă filosofie în rang este Filosofia primă, adică cunoașterea Primului Adevăr, care este cauza oricărui adevăr”<sup>25</sup>.

Același filosof afirma că „Eternul este cel care nu a fost niciodată o non-existență; Eternul nu cunoaște un înainte de identitatea sa; Eternul nu-și datorează existența altuia; Eternul nu are cauză”<sup>26</sup>, de unde și trimiterea sa constantă la cel care „este veșnic și nu există nicio cale de-a se multiplica”<sup>27</sup>, și nu are nici „nume sinonime”<sup>28</sup>. Aceasta este „Unul, Adevărul, Dăruitorul, Creatorul, Puternicul, Atotțiitorul”, pe care Al-Kindī l-a scos „în evidență”<sup>29</sup> în lucrările sale.

21 Al-Kindī, *Despre filosofia primă*, Ediție bilingvă, trad. G. Grigore, Iași, Editura Polirom, 2017, p. 5.

22 *Ibidem*, p. 31.

23 *Ibidem*.

24 *Ibidem*.

25 *Ibidem*, pp. 31-33.

26 *Ibidem*, p. 59.

27 *Ibidem*, p. 149.

28 *Ibidem*, p. 155.

29 *Ibidem*, p. 173.

Despre Al-Fārābī se știe că a studiat la Bagdad, unde a redactat și opera sa în limba arabă, limbă care avea să devină un fel de „latina Orientului” pentru întreaga lume musulmană.

Deși din textul operelor sale de filosofie putem lesne identifica impactul gândirii filosofice a lui Aristotel, totuși trebuie spus că avem de fapt de-a face cu o adaptare a acestei gândiri la realitățile lumii musulmane. De unde și faptul că, pentru Al-Fārābī, omul nu este perceput și definit numai în termenii dialecticii Filosofiei antice, ci în limbajul raționalității lucrurilor care distinge raportul dintre credință și Filosofie.

În evaluarea acestui raport, Al-Fārābī rămâne însă un adept al primatului Rațiunii asupra Credinței, care l-a și impus de altfel ca șef de școală în lumea filosofilor musulmani. Doctrina acestei Școli, care a elogiat primatul Rațiunii, avea să fie combătută de adepții școlii tradiționaliste, al cărei exponent rămâne Al-Ghazali.

Nu este deci de mirare faptul că Al-Fārābī, a cărui principală sursă de referință pentru lucrările sale a fost opera lui Aristotel, tradusă în limbile siriacă și arabă, a fost supranumit „Părinte al Neoplatonismului islamic” și „întemeietor al filosofiei politice islamice”<sup>30</sup>.

Primele traduceri ale operei lui Aristotel în spațiul musulman au fost făcute de cărturari creștini, de obicei clerici, așa după cum a fost și *Abū Zakariyā' ibn Adi* (893–974), un filosof creștin iacobit, care este reținut de literatura de specialitate ca „un celebru traducător al operelor lui Aristotel”<sup>31</sup>.

Aceste traduceri în limba arabă fuseseră deci precedate de cele făcute în limba siriacă, de către unii clerici creștini care studiaseră și filosofia.

Nu este deci exclus ca Al-Fārābī să fi intrat în contact cu lucrările lui Aristotel prin intermediul unor clerici creștini pe timpul când studia la Bagdad, cu care prilej a cunoscut atât filosofia aristoteliană, cât și pe cea neoplatonică, din care a reținut principiile filosofice pe care avea să le enunțe în comentariile și lucrările sale.

Cu ajutorul filosofiei, Al-Fārābī a descoperit însă și limitele cunoașterii umane, de unde și preeminența pe care acesta a acordat-o cunoașterii

---

30 Al-Fārābī, *Le Livre du régime politique*, Traduit et commenté par P. Vallat, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 2012, pp. 2-3.

31 G. Tartler, *Înțeleptul singuratic*, ..., p. 35.

prin credință și meditație, adică prin cele două căi ale cunoașterii textului coranic, care – după afirmația teologilor musulmani – a fost constituit „pe primele temelii ale religiilor divine”<sup>32</sup>, adică a celor două Religii monoteiste (mozaică și creștină).

Pentru a ne face o imagine cât mai corectă și completă despre gândirea filosofică a lui Al-Fārābi, și implicit de locul său în școala de filosofie musulmană, vom prezenta și câteva extrase din lucrarea sa „*Mabādi` ārā` abl al-madīna al-fāḍila*” (Vederile locuitorilor cetății merituoase).

Printre altele, comentatorii acestei lucrări au remarcat faptul că „profetia apare ca auxiliară facultății raționale”<sup>33</sup>, iar „inspirația divină e înțeleasă ca formă de unire între cele mai înalte piscuri ale cunoașterii filosofice și profetice”<sup>34</sup>.

După definiția dată de Al-Fārābi, rațiunea este „cea mai înaltă formă de fericire posibilă: așa cum mintea divină conduce universul, omul trebuie să se lase condus de rațiune”<sup>35</sup>, de unde și faptul că acesta a învederat „primatul rațiunii și al Filosofiei”<sup>36</sup> față de Teologie.

Din textul operei sale rezultă și faptul că metafizica este „știință divină” care „cercetează ființa (wugnd) și ceea ce i se întâmplă ca ființă”<sup>37</sup>, recte ca ființă umană. Dar, pentru Al-Fārābi, „cauza primă a existenței tuturor celorlalte ființe”<sup>38</sup> este „Ființa primă”<sup>39</sup>, care este „Adevărul care se însoțește cu existența”<sup>40</sup>.

Cât despre „cauza primă, intelectul prim, adevărul prim”<sup>41</sup>, Al-Fārābi spunea că „nu le înțelegem îndeajuns nu pentru că ar avea lipsuri ..., ci datorită ..., minților noastre ce nu le pot închipui”<sup>42</sup>, adică în termenii celui mai mare versificator român, Tudor Arghezi, cele ce de mintea omenească „nu se pricep” (*Inscripție de paraclis*).

32 Coranul cel Sfânt. Traducerea sensurilor și comentariu, ..., p. 6.

33 G. Tartler, Înțeleptul singuratic, ..., p. 20.

34 Ibidem.

35 Ibidem, p. 25.

36 Ibidem.

37 Ibidem.

38 Ibidem, p. 39.

39 Ibidem.

40 Ibidem, p. 45.

41 Ibidem, p. 47.

42 Ibidem.



Al-Fārābi afirmă că atunci când omul devine „inteligentă în fapt”<sup>43</sup>, el „devine înțelept, filosof și perfect inteligent”<sup>44</sup>, și un „asemenea om se află pe treapta cea mai desăvârșită a umanității, capabil de fericire ... În plus, (acesta trebuie) să aibă o forță a cuvântului pentru a descrie bine tot ceea ce știe”<sup>45</sup>.

Referindu-se la calitățile „căpeteniei Cetății virtuoză”, adică ale unei cetăți-stat, Al-Fārābi spune că această căpetenie trebuie să fie un om „pe care niciun alt om nu-l domină”<sup>46</sup>, și, pentru aceasta, acesta trebuie „să iubească adevărul și cele adevărate”<sup>47</sup>, să urască „minciuna și minciună”, „să aibă măreție a sufletului și să iubească demnitatea”<sup>48</sup>, „să iubească din fire dreptatea și pe cei dreți”<sup>49</sup>, să cunoască „legile, tradițiile și obiceiurile stabilite pentru cetate”<sup>50</sup>, să stăpânească „în mod strălucit reflecția și deducția pentru a cunoaște, la un moment dat, faptele prezente și ceea ce va urma”<sup>51</sup> etc.

După Al-Fārābi, „unirea sufletelor” se face prin „unirea inteligibilului cu alte inteligibile”<sup>52</sup>, iar despre „smerenie” spunea că aceasta „înseamnă când spui că un Dumnezeu domnește asupra lumii și cele spirituale conduc și înobilează toate înfăptuirile”<sup>53</sup>. Iată, deci, mărturia unui filosof care recunoștea că virtutea smereniei îl obliga să recunoască supremația credinței în Dumnezeu asupra puterii rațiunii umane.

Referitor la denumirea de „Om”, Al-Fārābi spune că „ceea ce se înțelege sub această denumire nu are substanță determinată, ci ea este alcătuită din lucruri nedefinite. Dar ceea ce simțim acum din substanța sa e acest sensibil și ceea ce înțelegem din el e ceea ce pretindem a înțelege din el azi. Poate însă că el e altceva decât acest sensibil și acest inteligibil”<sup>54</sup>.

---

43 *Ibidem*, p. 92.

44 *Ibidem*.

45 *Ibidem*, pp. 92-93.

46 *Ibidem*, p. 93.

47 *Ibidem*.

48 *Ibidem*.

49 *Ibidem*, p. 94.

50 *Ibidem*.

51 *Ibidem*.

52 *Ibidem*, p. 99.

53 *Ibidem*, p. 111.

54 *Ibidem*, pp. 116-117.

Ce altceva putea fi acea „sensibilă” și „inteligentă” substanță în om decât rațiunea cu care fusese înzestrat de Creatorul său!

Din acest punct de vedere, filosofia lui Al-Fārābī nu este deci departe de cuvântul Coranului, care începe „citirea cu numele lui Allah, Unicul”, (1 Surat Al-Fatiha, 1), Cel care este „întocmitorul vieții oamenilor și tuturor celorlalte făpturi” (1 Surat Al-Fatiha, 3), și care „a pogorât” atât „Tora și Evanghelia”, cât și „Cartea cu Adevărul” (3 Surat Al-Imran, 3), adică Coranul, în care se menționează că „Religia acceptată de Allah este Islamul” (3 Surat Al-Imran, 19)<sup>55</sup>.

Urmașul lui Al-Fārābī, Ibn Sīnā (Avicenna) (980-1037), avea să facă o expunere sistematică asupra „misticismului arab raționalizat”<sup>56</sup>, dar a consacrat și un studiu de proporții „unirii intelectului cu Divinitatea”, în care a enumerat „treptele ajungerii la fericirea supremă, care, conform concepției farabiene, nu poate fi trupească, ci într-un tot spirituală”<sup>57</sup>.

După afirmația lui Ibn Sīnā (Avicenna), „inteligenta materială” este o „facultate a sufletului de a primi esența lucrurilor golite de materie”<sup>58</sup>, iar „sufletul este o substanță necorporală ... care pune corpul în mișcare după o alegere întemeiată pe un principiu rațional, adică intelectual, în act și în potență”<sup>59</sup>.

Pentru Ibn Sīnā (Avicenna), Allah este „Eternul”, „Unul”, „Adevărul”<sup>60</sup>, care este sursa Revelației divine, adică a Religiei islamice, în care aflăm că „Allah este Dumnezeu, Cel Viu, Cel Veșnic” (3. Surat Al-Imran, 2). Denumirile respective, preluate de Avicenna din textele lucrărilor filosofilor antici, de expresie greacă, aveau deja o tradiție în utilizarea lor atât în comentariile teologilor musulmani la textul coranic, cât și în limbajul filosofilor de limbă arabă.

Remarcăm de asemenea faptul că, atât pentru Al-Fārābī, cât și pentru Ibn Sīnā (Avicenna), „călăuzele către lumea inteligibilelor”<sup>61</sup> au fost „ști-

---

55 Coranul cel Sfânt. Traducerea sensurilor și comentariu ..., p. 243.

56 G. Tartler, *Înțeleptul singuratic*, ..., p. 37.

57 *Ibidem*.

58 Ibn Sīnā (Avicenna), *Cartea definițiilor (ediție trilingvă)*, Iași, Editura Polirom, 2012, p. 29.

59 *Ibidem*, p. 31.

60 *Ibidem*, p. 63.

61 G. Tartler, *Înțeleptul singuratic*, ..., p. 37.

ința și contemplația; însă unirea cu divinitatea nu ajunge cu adevărat la contopire, ca în scrierile unor șūfī, ci doar la perfecta comunicare”<sup>62</sup>.

Cel care va propaga însă „Filosofia iluminativă”, pusă în circulație de așa-zisii „mistici puri”, a fost Al-Ghazali. Această Școală a Filosofiei iluminative avea să supraviețuiască „în Persia până în secolul al XVIII-lea”<sup>63</sup>.

## II. Al-Ghazali și concepția sa despre cunoașterea prin „Credință” și „Rațiune”

În secolul XI-XII un filosof musulman cu o solidă formație teologică, și anume Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsīyy al-Ghazali (Al-Ghazali) (1058-1111), – care a adoptat poziția metafizică a lui Platon și a Neoplatoniștilor privind dependența lumii văzute și nevăzute de Creatorul lor – constata că în epoca sa exista „o criză medievală între Credință și Rațiune”, de unde și demersul său intelectual de a identifica „toate căile cunoașterii în căutarea unei anumite cunoașteri”<sup>64</sup>.

Despre Al-Ghazali s-a spus că a identificat „trei căi de cunoaștere și contemplație”<sup>65</sup>, și anume: cunoașterea prin credință, cunoașterea prin intermediul rațiunii și cunoașterea prin profeție<sup>66</sup>.

Despre „cunoașterea prin credință bazată pe o opinie bună”<sup>67</sup>, s-a spus că, după afirmația lui Al-Ghazali, aceasta nu oferă un „nivel suficient de cunoaștere”<sup>68</sup>, și că o părere, o opinie, cât de bună ar fi ea, și indiferent de la cine ar proveni (teolog, filosof etc.), nu ne oferă un nivel suficient de cunoaștere.

Despre a „doua cale a actului de cunoaștere”, adică prin aportul lecturii în interpretarea textului coranic, care a fost proprie majorității filozofilor musulmani, printre care și lui Avicenna, s-a spus că – în concepția lui Al-Ghazali – nici prin acest gen de cunoaștere nu „s-ar putea afirma

62 *Ibidem.*

63 *Ibidem.*

64 G. F. McLean, *Faith, Reason and Philosophy Lectures at the al-Azhar, Qum, Tehran, Lahore and Beijing*, Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 2000, p. 39.

65 *Ibidem*, p. 30.

66 *Ibidem.*

67 *Ibidem.*

68 *Ibidem.*

în mod adecvat dimensiunea spirituală a persoanei umane sau în special relația acesteia cu divinitatea”<sup>69</sup>.

A treia cale a cunoașterii lui Dumnezeu, după afirmația lui Al-Ghazali, aceasta „a fost necesară în scopul de a asigura un conținut obiectiv intelectului uman cu privire la Transcendent sau Ființa divină”<sup>70</sup>, și ca atare „dacă ființa umană căuta să-l cunoască pe Creatorul ei, trebuia ca Acesta să vorbească ... minții umane”<sup>71</sup>.

După Al-Ghazali cel care îl caută pe Dumnezeu ca să-i vorbească și minții sale, „trebuie să fie pregătit prin asceză, ca să îndepărteze impedimentele omenești și să-i deschidă urechile și inima prin cult ca rugăciune”<sup>72</sup>, și că această rugăciune trebuia să fie însoțită „de meditație”, adică prin contemplație, ca „să-i deschidă atât mintea și inima pentru trimiși și mesajul lui”<sup>73</sup>, adică pentru profetul Muhammad și mesajul lui.

Dar, ca să depășim opiniile și reflecțiile unor filosofi, de odinioară sau din zilele noastre, despre concepția lui Al-Ghazali privind căile de cunoaștere a lui Dumnezeu, trebuie să văslim „mai la adânc”, adică să examinăm chiar textul lucrării sale intitulată „Salvatorul de la rătăcire”.

Din afirmația lui Al-Ghazali despre criza care exista în lumea medievală a epocii lui, relaționarea credinței cu rațiunea nu putea fi deci depășită decât printr-o experiență personală a misticiei practicate de sufiști. Doar aceasta putea duce – după părerea sa – la „uniunea mistică cu Atotputernicul”<sup>74</sup>.

Din textul cărții acestui filosof și teolog musulman, intitulată „*Munqidh min al-Dalal*” (Salvatorul de la rătăcire) – publicată prin anul 1100 de Ghazali<sup>75</sup> (în limba persană) și Al-Ghazali (în limba arabă) – pot

69 *Ibidem.*

70 *Ibidem.*

71 *Ibidem.*

72 *Ibidem*, p. 31.

73 *Ibidem.*

74 Al-Ghazali, *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty*, trad. M. Abūlaylah, Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 2001, pp. 61-112.

75 A fost profesor la Universitatea *Nizamiyah* din Bagdad (*Nizamiyah University of Baghdad*), care la vremea aceea a fost recunoscută ca fiind „una dintre cele mai reputeate instituții ale epocii de aur a istoriei învățământului islamic”. Din lucrarea sa „*Salvatorul de la rătăcire*” aflăm că *Al-Ghazali* și-a părăsit familia și postul său de profesor la Universitatea din Bagdad și s-a retras în Siria, unde a rămas timp de doi ani și s-a dedicat contemplației și practicilor sufiștilor, ceea ce a făcut ca în tot acest timp să trăiască în Damasc „o viață solitară în veșmânt” de ascet. În fine, din aceeași mărturisire a lui *Al-Ghazali* aflăm că din

fi însă identificate și alte „numeroase puncte de vedere ale filosofiei grecești, inclusiv ale filosofiei neoplatonice”, care au dus într-adevăr „la un conflict cu diferitele învățături islamice”<sup>76</sup>.

După părerea unor cercetători avizați ai operei lui Al-Ghazali, cartea aceasta „a pătruns și în Europa”, unde a „influențat scolasticismul iudaic și creștin, și numeroase dintre argumentele sale par să fi fost adoptate de Toma d'Aquino în același scop de a restabili autoritatea religiei creștine în Apus”<sup>77</sup>.

Referindu-se la diferitele moduri de căutare a Adevărului, Al-Ghazali afirma că „cei care sunt angajați în căutarea Adevărului pot fi împărțiți în trei grupe: 1. Teologii scolastici, care susțin că urmează teoria și speculația; 2. Filosofii, care afirmă că se întemeiază doar pe logica formală; 3. Sufiștii, care se numesc pe ei înșiși aleșii lui Dumnezeu și posesori ai intuiției și cunoașterii adevărului prin intermediul extazului”<sup>78</sup>.

După afirmația lui Al-Ghazali, cei care urmează teoria și speculațiile, adică teologii scolastici, musulmani, nu-l pot ajuta „în materializarea scopului dorit”<sup>79</sup>, dar el recunoaște faptul că originea teologiei scolastice, islamice, rezidă în „doctrinile stabilite prin Tradiție”<sup>80</sup>.

Referitor la filosofii musulmani, Al-Ghazali remarca faptul că „ei erau împărțiți în diferite categorii, și că aderenții lor ar putea fi categorisiți după diferitele lor căpetenii”<sup>81</sup>. De unde și concluzia sa că tocmai această diversitate de doctrină și căpetenii, „marcați cu pecetea necredincoșiei și a nereligiozității”<sup>82</sup>, a făcut ca aceștia să nu poată desluși conținutul adevărului sau, în cel mai bun caz, să-l aproximeze „într-o măsură mai mare sau mai mică”<sup>83</sup>.

---

Damasc s-a dus la Ierusalim, unde stătea în fiecare zi în „sanctuarul de pe stâncă” (Moscheea din Ierusalim) și că înainte de a se întoarce la Bagdad a făcut pelerinaje la Mecca, Medina, la mormântul Profetului și la „rămășițele Prietenului lui Dumnezeu” (Abraham). (Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 CE): *Munkidh min al-Dalal (Deliverance from Error)*, c. 1100 CE, <https://ghazali.org/books/md/gz101.htm>).

76 Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 CE): *Munkidh min al-Dalal (Deliverance from Error)*, c. 1100 CE, <https://ghazali.org/books/md/gz101.htm>).

77 *Ibidem*.

78 *Ibidem*.

79 *Ibidem*.

80 *Ibidem*.

81 *Ibidem*.

82 *Ibidem*.

83 *Ibidem*.

Pe unii „filosofi musulmani”, ca de exemplu Al-Fārābī și Ibn Sīnā (Avicenna), care și-au „adaptat sistemele lor”<sup>84</sup> la logica formală, aristoteliciană, Al-Ghazali îi numără printre cei care au fost marcați cu pecetea necredinței și nereligiozității față de Adevărul revelat transmis de profetul Muhammad. Al-Ghazali recunoaște însă faptul că „dintre filosofii musulmani niciunul n-a interpretat mai bine doctrina lui Aristotel decât ultimul”<sup>85</sup>, adică Al-Fārābī.

Al-Ghazali, „jurist, mistic, filosof și teolog”, care a fost considerat a fi „cel mai renumit intelectual musulman în istoria Islamului”<sup>86</sup>, prin lucrarea sa „*Faysal al-tafriqa bayn al-Islam wa-l-zandaqa*” (Criteriul de deosebire a Islamului de necredință) se dovedește a fi un apărător exponențial al textului revelat și al doctrinei coranice din vremea sa, care încă din epoca premodernă a Islamului intrase în conflict cu adepții Raționalismului<sup>87</sup>.

Cu o intoleranță excesivă față de orice filosof care ar fi prejudiciat prin gândirea și doctrina sa învățătura tradițională a Coranului, Al-Ghazali s-a înscris în rândul teologilor și filosofilor care au propagat și apărat doctrina tradițională a islamului, de unde și concepția sa tradiționalistă, ireconciliantă, conform căreia Teologia islamică nu poate fi armonizată sau conciliată cu Filosofia, și deci nici Credința cu Rațiunea.

Această atitudine vehement ireconciliantă afișată în dialogul dintre Credință și Rațiune l-a determinat pe Al-Ghazali să nu accepte afirmațiile adepților Școlii Ashariților și a Hanbaliților, și nici pe cele ale teologilor Sunniți, care opinau ca acel consens unanim „ijma” al juriștilor teologi să fie un factor de decizie în Islam.

Referitor la concepția Ashariților și a Hanbaliților privind existența lui Dumnezeu, Al-Ghazali remarca faptul că diferența dintre adepții celor două Școli se reducea de fapt la „mărturiile logice”, raționale, pe care aceștia le aduceau. Spre exemplificare, Al-Ghazali aducea ca mărturie faptul că „Hanbaliții spun că nu există o dovadă logică în afirmarea imposibilității Ființei supreme”<sup>88</sup>, în timp ce Ashariții spuneau că „nu există o dovadă lo-

---

84 *Ibidem.*

85 *Ibidem.*

86 S. A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al Ghazali's Faysal al Tafriqa*, Oxford University Press, 2002, p. XI.

87 A se vedea B. Abrahamov, *Islamic Theology: Traditionalism and Rationalism*, Edinburgh University Press, 1998.

88 S. A. Jackson, *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam ...*, p. 105.

gică în afirmarea imposibilității viziunii mistice<sup>89</sup>, de unde și concluzia lui Al-Ghazali că adepții ambelor Școli erau „vinovați de o inovație nesancționată”<sup>90</sup>.

Același teolog și filosof tradiționalist, Al-Ghazali, afirma că Hanbaliții și Ashariții erau „teoreticieni speculativi”, care falsificau „doctrinile teologice moștenite”<sup>91</sup> folosindu-se de „silogismele lor logice”<sup>92</sup>.

Printre altele, Al-Ghazali a reproșat filosofilor că, în logica lor, aceștia „merg dincolo de sensul aparent al textului sacru”, și că nu recunosc „existența lui Dumnezeu”<sup>93</sup>, și, prin urmare, „crediința care rezultă din dovezile teologiei speculative”<sup>94</sup>, care folosește logica și raționamentele oferite de filosofie, erau – constata el – „destul de slabe”<sup>95</sup>.

Al-Ghazali a ținut să învedereze și faptul că pe Dumnezeu îl putem cunoaște doar prin mărturiile aduse de „Revelație”<sup>96</sup>, de unde și atitudinea sa vehementă de condamnare a celor care negau „atributele eternității .... și posibilitatea viziunii mistice”<sup>97</sup>.

În această privință, Al-Ghazali a urmat deci doctrina tradițională privind teza eternității lumii, conform căreia Dumnezeu „nu cunoaște lucruri particulare, căci Dumnezeu este mai presus decât acestea”<sup>98</sup>.

Problema eternității lumii a fost de altfel intens dezbătută și comentată în Teologia musulmană, iar concluziile ei au avut un impact real și asupra creștinismului occidental de limbă latină. Așa se face că pe listele de propoziții cenzurate de Universitatea Sorbona din Paris între anii 1270-1277 s-a aflat și teza eternității lumii<sup>99</sup>.

89 *Ibidem.*

90 *Ibidem.*

91 *Ibidem*, p. 106.

92 *Ibidem*, p. 107.

93 *Ibidem*, p. 111.

94 *Ibidem*, p. 124.

95 *Ibidem.*

96 *Ibidem*, p. 130.

97 *Ibidem.*

98 Ibn Rușd, *Cuvânt hotărâtor privind stabilirea legăturii dintre filosofie și legea revelată*, trad. G. Grigore, Iași, Editura Polirom, 2020, p. 75.

99 A se vedea pe larg în *Despre eternitatea lumii: fragmente sau tratate împreună cu cele 219 teze ale lui Siger din Brabant*, Trad., note și postfață de A. Baumgarten, Ed. a 2-a, București, Editura Iri, 2007.

Despre eternitatea lumii se pronunțaseră însă și filosofii antici, ca de exemplu Aristotel și Plotin<sup>100</sup>. De exemplu, despre Plotin se știe că a fost cel care a afirmat, „că și materia a depins pentru realitatea ei de Dumnezeu”<sup>101</sup>.

Unele dintre ideile și conceptele acestor filosofi (Aristotel, Plotin, Proclus etc.) le regăsim și în textele unor teologi din perioada patristică, ca de exemplu Fericitul Augustin, Ioan Filopon etc.

Interpretările pe care Al-Ghazali le-a dat unor texte din Coran, ca și părerile sale despre concepțiile unor filosofi musulmani privind cunoașterea lui Dumnezeu și interpretarea textului coranic, aveau să fie însă riguros comentate de filosofii islamici care l-au urmat, printre care un rol deosebit l-a avut Ibn Rushd (Averroes).

Din afirmațiile lui Al-Ghazali, aflăm că el a învățat „dintr-o sursă sigură că sufiștii sunt adevărații pionieri care au mers pe calea lui Dumnezeu; că nu există nimic mai frumos decât viața lor, nici mai de preț decât regula lor de conduită, și nimica mai curat decât moralitatea lor. Inteligența gânditorilor, înțelepciunea filosofilor, cunoștințele celor mai învățați juriști ar combina în zadar eforturile lor în scopul de a modifica sau a îmbunătăți doctrina și morala lor; așa ceva ar fi imposibil. În timp de odihnă și mișcare, în exterior sau în interior, sufiștii sunt iluminați cu lumina care purcede din radierea centrală a respirației. Și ce altă lumină ar putea străluci pe fața pământului?”<sup>102</sup>.

De unde și îndemnul lui Al-Ghazali adresat gânditorilor, filosofilor și învățătorilor de lege, „să curețe inima lor de tot ce nu aparține lui Dumnezeu”<sup>103</sup>, fiindcă acesta este „primul pas în metoda curățirii lor”, adică „prima etapă în viața de contemplare”<sup>104</sup>, iar curățirea inimii „prin rugăciune este piatra de temelie a acesteia”<sup>105</sup>.

Cu convingerea că „practicarea rânduiei sufiștilor este cunoașterea adevăratei naturi a inspirației”<sup>106</sup>, Al-Ghazali concludea că aceasta „aparține

---

100 I-Gh. Rotaru, „Gândirea lui Plotin și impactul neoplatonismului asupra gândirii creștine din primele secole”, *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2007), LII, nr.2, Cluj University Press, Cluj-Napoca, pp.139-158.

101 G. F. McLean, *Faith, Reason and Philosophy Lectures ...*, p. 26.

102 Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 CE): *Munkidh min al-Dalal ...*

103 *Ibidem*.

104 *Ibidem*.

105 *Ibidem*.

106 *Ibidem*.



categoriei din ramurile cunoașterii care nu pot fi atinse de rațiune<sup>107</sup>, și că în actul de inspirație practicat de sufiști există „un fel de extaz proporțional cu condiția persoanei inițiate și cu un grad de certitudine și convingere care nu pot fi atinse de rațiune”<sup>108</sup>.

Același teolog și filosof musulman s-a dovedit a fi nu numai un bun cunoscător și practicant al rânduiei sufiștilor, ci și al modului de cunoaștere prin contemplație, însoțită de rugăciunea inimii, practică pe care o identificăm în mistica tradițională a Răsăritului creștin încă din primele secole, și nu doar din epoca Sfântului Grigorie Palama (1296-1359), în timpul căruia însă „mistica răsăriteană, care afirmă o cunoaștere directă și duhovnicească a lui Dumnezeu”<sup>109</sup>, s-a confruntat „cu raționalismul scolastic, care nu crede decât în ceea ce descoperă rațiunea deductiv din natură”<sup>110</sup>.

După afirmația lui Al-Ghazali, cei care „resping inspirația” falsifică sau denaturează „religia cu filosofia”. Or, „a crede în Profet – preciza el – este să admiti că dincolo de inteligență există o sferă în care sunt descoperite viziunii interioare adevăruri dincolo de puterea inteligenței, ca de exemplu lucruri văzute care nu sunt înțelese prin simțul auzului, și nici lucruri înțelese prin simțul atingerii”<sup>111</sup>, și că în acea sferă există „lucruri pe care rațiunea nu le poate înțelege”<sup>112</sup>.

Din succinta analiză hermeneutică a afirmațiile făcute de renumitul teolog și filosof musulman, Al-Ghazali, coroborată cu textele unor comentarii făcute de cercetători avizați ai operei acestuia, și îndeosebi de filosoful și teologul catolic George F. McLean, am putut constata că în afară de cele două căi de cunoaștere ale lui Dumnezeu – pe care le folosesc teologii și filosofii, adică credința și rațiunea, – există și o a treia cale de cunoaștere a Divinității, și anume aceea prin contemplație, meditație sau „inspirație”, după cum o numea Al-Ghazali.

Această ultimă formă de cunoaștere, adică prin contemplație, a fost practică – sub diferite forme – și de unii adepți a celor două Religii mo-

---

107 *Ibidem.*

108 *Ibidem.*

109 D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, București, Editura IBMBOR, 2006, p. 5.

110 *Ibidem.*

111 Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111 CE): *Munkidh min al-Dalal ...*

112 *Ibidem.*

noteiste<sup>113</sup>, adică Religia mozaică și Religia creștină, încă de la începuturile existenței lor.

După afirmația adepților sufismului, al cărui doctinar exponențial a fost filosoful și teologul Al-Ghazali, această formă de cunoaștere mistică, care ajunge până la starea de extaz, depășește sfera inteligibilității cunoașterii prin rațiune.

După cum se știe, această cale de cunoaștere a fost și este încă practică în Bisericile orientale prin forma rugăciunii inimii, al cărui doctinar de bază a rămas Sfântul Grigorie Palama, ale cărui „studii filosofice ... au fost destul de sumare”<sup>114</sup>, dar a fost atras „pentru viața și meditația religioasă”<sup>115</sup>, care este încă normativă pentru mistica răsăriteană, și care, prin doctrina isihastă a Sfântului Grigorie Palama „afirmă o cunoaștere duhovnicească a lui Dumnezeu”<sup>116</sup>.

### III. Concepția lui Ibn Rushd (Averroes) privind raportul dintre Legea revelată și Filosofie

Juristul, filosoful și teologul Abū l-Walīd Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad ibn Rushd (Ibn Rushd / Averroes) (1126-1198), cunoscut în Occidentul latin sub numele de Averroes, s-a născut la Córdoba, în Spania islamică, dintr-o familie de juriști, care făcea parte din una din cele patru Școli de jurisprudență islamică întemeiată de Malik Bin nas (711-795), și care s-a caracterizat „prin promovarea opiniei personale și a raționamentului prin analogie”<sup>117</sup>.

Fiind interesat să pună capăt disputelor doctrinare, promovate de diferitele Școli islamice ale vremii sale privind Legea revelată și raporturile dintre credință și rațiune, și, ipso facto, a raportului dintre Teologie și Filosofie, Averroes s-a folosit atât de Legea revelată, cât și de Filosofie pentru cunoașterea adevărului despre existența lui Dumnezeu, așa cum

113 N. V. Dură, „Dialogul teologic interreligios și regula sa de aur: „Libertas” et „in omnia Caritas””, în *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei*, XI, 1 (2007), pp. 34-46; N. V. Dură, „Religion and Culture in Scythia Minor”, in *Annals of the Academy of Romanian Scientists, Series on Philosophy, Psychology and Theology*, I, 2 (2009), pp. 67-78.

114 D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, ..., p. 12.

115 *Ibidem*.

116 *Ibidem*, p. 5.

117 Ibn Rušd, *Cuvânt hotărâtor privind ...*, p. 5.

făcuse cu patru secole mai înainte și Sfântul Ioan Damaschin († 749)<sup>118</sup>, Părintele Teologiei dogmatice creștine, care pentru a-și construi sistemul său de gândire s-a folosit și de opera lui Aristotel, ale cărui contribuții l-au ajutata efectiv în actul de formulare și explicitare a învățaturii de credință a Bisericii ecumenice.

Cercetătorii operei lui Averroes au constatat că, deși Al-Ghazali fusese și el profund influențat de gândirea lui Aristotel, totuși, acesta a fost aspru criticat în lucrarea sa „*Tahāfut al-Falāsifah*” (Incoerența filosofilor), în care au fost condamnați și doi mai filosofi aristoteliceni musulmani, și anume Al-Fārābi și Ibn Sīnā (Avicenna). De altfel, prin lucrarea sa, intitulată „*Despre Filosofia primă sau știința divină*”, Avicenna oferea Teologiei musulmane un comentariu chiar despre Teologia lui Aristotel<sup>119</sup>.

În lucrarea sa, „*Cuvânt hotărâtor privind stabilirea legăturii dintre filosofie și legea revelată*”, Averroes răspundea la acuzațiile aduse de Al-Ghazali și afirma ritos că „nu există nicio contradicție insurmontabilă între Revelație – a se înțelege aici Coranul – și rațiune – a se înțelege aici filosofia – ele putându-se completa la anumite niveluri ca posibilități de a accede către adevăr”<sup>120</sup>.

Era vorba despre adevărul pe care și Ibn Sīnā (Avicenna) îl identifica cu „Eternul”, și îl definea ca fiind „Unul”, „Adevărul”<sup>121</sup>, adică atât în termenii lui Platon<sup>122</sup>, cât și ai Întemeietorului Religiei creștine, adică a Domnului nostru Iisus Hristos (cf. Ioan 14, 6).

După propria-i afirmație, Averroes, numit „juristul strălucit, învățatul unic prin știința sa, imamul cel mare (și) judecătorul cel drept”<sup>123</sup>, a avut ca scop să cerceteze și „din punct de vedere juridic dacă studierea filosofiei

118 Despre viața și opera sa dogmatică, a se vedea pe larg la D. Fecioru, *Viața Sfântului Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creștină*, București, 1935.

119 Avicenna, *Liber de philosophia prima, sive, Scientia divina I-IV*, ed. by S. van Riet, Brill, Leiden, 1977; P. Adamson, „Non-Discursive Thought in Avicenna’s Commentary on the Theology of Aristotle”, în J. McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna: science and philosophy in Medieval Islam*, Leoden, Brill, 2004, pp. 87 – 111.

120 Ibn Rușd, *Cuvânt hotărâtor privind ...*, p. 9.

121 Ibn Sīnā (Avicenna), *Cartea definițiilor...*, p. 63.

122 I-Gh. Rotaru, *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine (Anthropological Aspects in Patristic and Early Christian Thought)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, pp. 183-212.

123 Ibn Rușd, *Cuvânt hotărâtor privind ...*, p. 17.

și a științelor logicii este îngăduită de Legea revelată sau este oprită, fie ca o recomandare, fie ca o obligație<sup>124</sup>.

O astfel de percepere și abordare a procesului de cunoaștere a Revelației i-a permis lui Averroes să afirme că Filosofia – denumită de el „știința științelor”<sup>125</sup> – nu era nimic altceva decât „cercetarea lucrurilor existente și considerarea lor precum o dovadă a existenței Făcătorului”<sup>126</sup>, și că „ceea ce este desemnat sub numele de Filosofie este, după legea Revelată, fie obligatoriu, fie recomandat”<sup>127</sup>.

După afirmația lui Averroes, „Revelația îndeamnă la cunoașterea lui Dumnezeu ... și a tuturor lucrurilor existente prin demonstrație”<sup>128</sup>, și că din Legea revelată rezultă că oamenii trebuie să cugete „asupra lucrurilor existente”<sup>129</sup> și să facă uz „de intelect folosind silogismul rațional și juridic deopotrivă”<sup>130</sup> ca să-l putem cunoaște pe Dumnezeu (cf. Coran LIX, 2).

De unde și concluzia lui Averroes că „cel care Îl cunoaște pe Dumnezeu trebuie să se supună obligației de-a cunoaște silogismul rațional”<sup>131</sup>, pe care îl folosesc filosofi în expunerea sistemelor lor de gândire, și în mod obligatoriu și în lucrările lor.

Printre altele, Averroes considera că este o mare greșeală „a opri studiarea cărților de filosofie celor ce sunt apți să o facă doar pentru că se bănuiește că din pricina studierii acestora unii ... s-au răătăcit”<sup>132</sup>, fiindcă, după afirmația sa, „este ca și cum l-ai opri pe cel însetat să bea apă rece și bună, lăsându-l să moară de sete, pe motiv că alții, bând, s-au înecat și au murit”<sup>133</sup>.

Referindu-se la modurile de cunoaștere ale lui Dumnezeu, Averroes afirma că „Legea noastră revelată, dumnezeiască, cheamă oamenii <în-fățișându-le> ... trei căi, ..., prin care se cheamă la cunoașterea lui Dumnezeu”<sup>134</sup>.

---

124 *Ibidem*, p. 17.

125 *Ibidem*, p. 29.

126 *Ibidem*, p. 19.

127 *Ibidem*.

128 *Ibidem*, p. 27.

129 *Ibidem*, p. 21.

130 *Ibidem*.

131 *Ibidem*, p. 29.

132 *Ibidem*, p. 51.

133 *Ibidem*.

134 *Ibidem*, p. 55.

Una dintre cele trei căi de cunoaștere ale lui Dumnezeu (Allah) era „cercetarea prin demonstrație”<sup>135</sup>, folosită de Filosofie, care după afirmați lui Averroes duce la „cunoașterea adevărului”, și nu este „în contradicție cu învățăturile din textele revelate”<sup>136</sup>.

Printr-o astfel de afirmație, Averroes a căutat de fapt să armonizeze cele două „poziții doctrinale” existente în vremea sa în Islamism, și anume una care considera că o cunoaștere a mesajului textului revelat, și ipso facto al lui Dumnezeu, se poate face numai prin credință, și cealaltă a căror adepți afirmău că această cunoaștere are nevoie și de ajutorul rațiunii.

Prima poziție doctrinală a fost propagată de adepții Școlii teologice 'as 'arite, întemeiată de Al-As'ari (873-935), și de cei ai Școlii teologice hanbalite, caracterizată prin tradiționalism și fideism, întemeiată de Ahmad bin Hanbal (sec. IX) la Bagdad.

A doua poziție doctrinală a fost îmbrățișată de „alți mari înainte-mergători ai cercetării raționale”<sup>137</sup>, și anume de teologul Al-Ghazali și de teologul, Abd al-Malik ibn Yūsuf al-Juwaynī al-Shaf'ī (d. 1085), profesor la Nișapur, Mecca și Medina.

Cele două poziții doctrinale aveau să fie cunoscute în Occidentul latin sub numele de „Fideism” și „Raționalism”, și despre care, în încercarea sa de a le concilia în scopul cunoașterii Adevărului, papa Ioan Paul al II-lea a făcut referire expresă în Enciclica sa publicată în anul 1998 sub numele de „Fides et Ratio”, ceea ce este încă o mărturie evidentă că problematica raportului dintre credință și rațiune a preocupat și preocupă încă pe teologii și filosofii Religiiilor monoteiste.

În lucrarea sa, intitulată „Cuvânt hotărâtor privind stabilirea legăturii dintre filosofie și legea revelată”, Averroes afirma că Revelația islamică „cuprinde enunțuri cu sensuri exterioare și altele cu sensuri ascunse”<sup>138</sup>; că „oamenii se deosebesc după dispozițiile lor înnăscute de a ajunge la adevăr”<sup>139</sup>; că „unele enunțuri contradictorii” din Coran „sunt luate în sensul lor literal pentru a atrage atenția celor „în rădăcinați în știință” că trebuie să le interpreteze, și nu să le împace unele cu altele”<sup>140</sup>.

---

135 *Ibidem*, p. 57.

136 *Ibidem*.

137 *Ibidem*, p. 69.

138 *Ibidem*, p. 67.

139 *Ibidem*.

140 *Ibidem*.

Așadar, în concepția lui Averroes doar cei care sunt adânc înrădăcinați în filosofia islamică și în Coran pot să interpreteze textul Revelației coranice. Aceștia nu trebuie însă să se mulțumească să concilieze unele enunțuri luate în sensul lor literal cu cele contradictorii din textul Coranului.

Problematica interpretării textului Coranic a fost de altfel aceea care a adus după sine numeroase confruntări între teologii și filosofi musulmani, așa cum s-a întâmplat de altfel și în Creștinism, dar, din astfel de dispute teologice-filosofice sau filosofico-teologice au rezultat sisteme de gândire care au definit și exprimat și modul de cunoaștere prin Credință și Rațiune.

După Averroes, enunțurile contradictorii, luate în sensul lor literal, trebuiau să fie interpretate, deoarece la această realitate se referă și „spusa dumnezeiască”<sup>141</sup> din Coran, adică din „Cartea pe care Allah i-a pogorât-o trimisului său, profetul Muhammad”, și în care „sunt versete deslușite – și ele sunt temeiurile Cărții – și altele nedeslușite”, dar „tâlcuirea” acestora „nu o cunoaște decât Allah” (3. Surat Al-Imran, 7)<sup>142</sup>.

În comentariul său la versetul 7 din Surat Al-Imran, Averroes a făcut și el precizarea că „El este Cel ce a pogorât ... Cartea cu versetele desăvârșite” și că „nimeni altul afară de Dumnezeu nu cunoaște tâlcuirea cărții”<sup>143</sup>.

În același text coranic se afirma că „drept călăuză pentru oameni” Allah „a pogorât Îndreptarul” (3. Surat Al-Imran, 4), care – după afirmația teologilor musulmani – nu este altul decât „Coranul”, în care este „adevărul fără de nicio greșeală”, și „de aceea el este Criteriul la care se raportează toate căile și semnele; ceea ce este în concordanță cu el este corect, iar ceea ce nu se potrivește cu el este greșit și înșelător”<sup>144</sup>.

Averroes a ținut de asemenea să precizeze faptul că în cazul în care musulmanii au ajuns la un acord „printr-o metodă certă”, în privința interpretării textului revelat, și au atribuit „un sens literal” enunțurilor dintr-un astfel de text, cel care „rupe acest acord asupra interpretării unor astfel de enunțuri, nu trebuie să fie socotit necredincios”<sup>145</sup>.

În lucrarea sa, Averroes a făcut referire expresă și la „Știința lui Dumnezeu”, care – după afirmația sa – „este ea însăși cauza a ceea ce este

141 *Ibidem*.

142 *Coranul cel Sfânt. Traducerea sensurilor și comentariu, ...*, pp. 237-238.

143 Ibn Rușd, *Cuvânt hotărâtor privind ...*, p. 67.

144 *Coranul cel Sfânt. Traducerea sensurilor și comentariu ...*, p. 237.

145 Ibn Rușd, *Cuvânt hotărâtor privind ...*, p. 69.

obiectul ei, și care este existența<sup>146</sup>, pe când „știința noastră este un efect cauzat de un obiect cunoscut, ea fiind ca atare supusă întâmplării și schimbării ca și el”<sup>147</sup>, de unde și concluzia sa că cele „două științe”, recte „Știința lui Dumnezeu” și „știința noastră”, adică omenească, „nu pot fi cuprinse în aceeași definiție”<sup>148</sup>.

Același filosof musulman a ținut să precizeze că „părerile teologilor asupra lumii nu sunt conforme cu sensul literal al textului revelat”<sup>149</sup>, și că, „în tezele lor, teologii nu urmează sensul literal al Revelației, ci ei interpretează”, în timp ce „există un grup de filosofi care susțin o teză în conformitate cu sensul literal al textului revelat cu privire la existența lumii”<sup>150</sup>.

Unul dintre filosofi acestui grup a fost chiar Ibn Rushd (Averroes), care preciza că „în Revelație există enunțuri al căror sens literal nu trebuie interpretat, căci interpretarea lor înseamnă necredință pentru că se pun în discuție principiile dogmatice fundamentale”<sup>151</sup>.

Și, după afirmația lui Averroes, această necredință este o „greșeală pentru care nu este iertat nimeni dintre oameni”<sup>152</sup>, întrucât „atinge principiile «dogmatice» fundamentale”, și, „dacă atinge ceva dincolo de aceste principii atunci este născocire blamabilă”<sup>153</sup>.

Printre teologii care au interpretat textul coranic și au adus atingere principiilor dogmatice fundamentale, Averroes menționează în mod expres pe Al-Ghazali și „alți numeroși sufiți”, care ar fi propus „chiar câte două interpretări diferite”<sup>154</sup>. Și, după afirmația lui Averroes, Al-Ghazali a propus astfel de interpretări „în unele din cărțile sale”, păcătuind astfel „deopotrivă față de Revelație și față de filosofie”<sup>155</sup>.

Averroes a menționat și faptul că, prin cărțile sale, Al-Ghazali a avut intenția „de a trezi spiritele”, și că, de atunci, „unii au început să denigreze

---

146 *Ibidem*, p. 81.

147 *Ibidem*.

148 *Ibidem*.

149 *Ibidem*, p. 93.

150 *Ibidem*, p. 95.

151 *Ibidem*, p. 109.

152 *Ibidem*, p. 101.

153 *Ibidem*.

154 *Ibidem*, p. 115.

155 *Ibidem*, p. 121.

filosofia; alții să denigreze Legea revelată; alții să încerce să le împace pe una cu cealaltă”<sup>156</sup>.

Privitor la Al-Ghazali, Averroes a ținut să afirme și faptul că acesta „nu a urmat niciodată vreo școală anume în cărțile sale, ci, când a polemizat cu 'as 'ariții, a fost 'as 'arî, cu sufiștii, sufist, cu filosofii, filosof”<sup>157</sup>, de unde, deci, și incoerența aceluia.

Cât despre cărțile lui Al-Ghazali, Averroes afirma că în textul acestora noțiunile metafizice au fost prezentate sub formă „poetică”, „retorică” sau „dialectică”<sup>158</sup>, prin care ar fi contribuit de fapt la potențarea divergenței „asupra problemei de a ști dacă filosofii trebuie socotiți sau nu necredincioși”, ceea ce după spusele lui Averroes afirmația lui Al-Ghazali „este lipsită de sens”<sup>159</sup>.

De unde și îndemnul stăruitor al lui Averroes adresat „conducătorilor musulmani”<sup>160</sup> din vremea sa de a interzice cărțile „cuprinzătoare de știință a celui care nu este om de știință”<sup>161</sup>, dar nu și „cărțile demonstrației”<sup>162</sup>, ai căror autori practică „știința filosofiei”<sup>163</sup>, și care „sunt apți să cunoască interpretarea certă”<sup>164</sup>.

După afirmația lui Averroes, „a interzice total cărțile demonstrațiilor”<sup>165</sup>, adică cărțile filosofilor, „înseamnă a bloca accesul către ceea ce înseamnă Revelația”<sup>166</sup>, ceea ce era considerat a fi „o nedreptate făcută celor mai buni dintre oameni”<sup>167</sup>, adică filosofilor, care – după părerea lui Averroes – au fost cei care au precizat raportul „dintre Revelație și filosofie”<sup>168</sup> și statutul „interpretării Textului revelat”<sup>169</sup>.

---

156 *Ibidem.*

157 *Ibidem.*

158 *Ibidem.*

159 *Ibidem*, p. 83.

160 *Ibidem*, p. 123.

161 *Ibidem.*

162 *Ibidem.*

163 *Ibidem*, p. 141.

164 *Ibidem.*

165 *Ibidem*, p. 123.

166 *Ibidem.*

167 *Ibidem.*

168 *Ibidem*, p. 125.

169 *Ibidem.*



Cât despre „Știința legii”<sup>170</sup>, adică despre Revelația transmisă prin textul Coranului, Averroes afirma că aceasta este „știința adevărată”, care oferă adepților Religiei islamice „cunoașterea lui Dumnezeu și a tuturor lucrurilor existente”<sup>171</sup>. Și, după propria-i mărturisire, și el învățase această știință adevărată, spre deosebire de Al-Ghazali care se ocupase de cunoașterea acestei legi prin „ascetism, sau științele despre Viața de Apoi”<sup>172</sup>.

Nu este deci de mirare faptul că Averroes a cerut stăruitor ca argumentele oricărui autor „să se bazeze pe Cartea cea Prețioasă”<sup>173</sup>, adică pe Coran, și din aceasta „să scoată argumentele ... și să se străduiască în cercetarea rațională a sensului lor literal atât cât este cu putință, fără să interpreteze nimic”<sup>174</sup>, și că numai un „adept al demonstrației” poate identifica dacă sensul textului coranic „nu este cel literal”<sup>175</sup>.

Cât despre Filosofie, Averroes spunea că aceasta „este însoțitoarea Revelației și sora ei de lapte”<sup>176</sup>, și, ca atare, „dușmănia, ura și disputele pe care le creează între ele”<sup>177</sup> sunt după opinia sa cele mai îngrozitoare, cu atât mai mult cu cât Revelația și Filosofia sunt „prietene prin natura lor, iubindu-se una pe cealaltă datorită esenței și firii lor înnăscute”<sup>178</sup>.

Averroes n-a omis să învedereze nici faptul că Dumnezeu a fost cel care „a deschis calea ... oamenilor care au pornit pe calea cercetării raționale în aspirația lor de a cunoaște adevărul”<sup>179</sup>, și că această cale este o „cale de mijloc care se ridică deasupra conformismului imitatorilor, dar mai jos decât tumultul teologilor dialectici”<sup>180</sup>.

Așadar, în concepția lui Averroes, cercetarea rațională a textului coranic era o cale de mijloc a cunoașterii adevărului, dar care depășea dialectica teologilor.

Elogiul pe care Averroes l-a adus filosofilor, cu care s-a identificat pe bună dreptate, se încheia cu precizarea că Dumnezeu a fost cel care „a

---

170 *Ibidem*, p. 129.

171 *Ibidem*, p. 127.

172 *Ibidem*, p. 129.

173 *Ibidem*, p. 169.

174 *Ibidem*.

175 *Ibidem*.

176 *Ibidem*, p. 171.

177 *Ibidem*.

178 *Ibidem*.

179 *Ibidem*, p. 173.

180 *Ibidem*.

atenționat elita”, adică pe filosofi, „asupra necesității cercetării raționale a izvorului Revelației”<sup>181</sup>.

În lumea musulmană din epoca lui Averroes, divergențele de percepție și exprimare a raporturilor dintre Credință și Rațiune, și Teologie și Filosofie, în procesul de cunoaștere și interpretare a textului coranic au fost deci o realitate peremptorie, cu care s-au confruntat și teologii și filosofii creștini din lumea occidentală de limbă latină.

## Concluzii

Analiza hermeneutică a textului unor lucrări ale unor renumiți cărturari musulmani de la finele mileniului întâi și începutul celui de-al doilea ne-a dat posibilitatea să constatăm următoarele realități:

a) De-a lungul timpului, teologii, filosofi și juriștii musulmani s-au deosebit în privința modalităților lor de interpretare a textului coranic, ceea ce a dus la crearea unor Școli de gândire diferite, care și-au găsit propagatorii și apărătorii lor în persoana unor erudiți cărturari, ale căror concepții au avut un real impact și asupra teologilor și filosofilor din lumea creștină occidentală.

b) Din examinarea și evaluarea textului lucrărilor unor erudiți cărturari musulmani, Al-Kindi,

Al-Fārabi, Ibn Sīnā (Avicenna), Al-Ghazali și Ibn Rushd (Averroes), am putut constata faptul că autoritatea celor care interpretează textul revelat, în speță cel coranic, se exercită în temeiul autorității Cuvântului revelat, și că obiectul cunoașterii este – atât pentru teolog, cât și pentru filosof – datul revelat, care purcede „ex causa prima”.

c) Confruntarea de opinii și idei, între acești filosofi, privind raportul dintre Credință și Rațiune, și căile de cunoaștere ale sensurilor textului revelat, a pus în discuție și problema supremației celor două domenii de cercetare a Adevărului, și anume, Filosofia și Teologia. În această privință toți acești filosofi, exceptând Al-Ghazali, au tranșat în favoarea supremației Rațiunii.

Aceste confruntări ideatice, divergente sau convergente, între Teologie și Filosofie<sup>182</sup>, au avut un impact și asupra scolasticii medievale apusene,

181 *Ibidem*.

182 N. V. Dură, „Teologia” și „Filosofia”. Convergențe sau divergențe ideatice?!, în *Constantin Noica, La început era Cuvântul*, Constanța, 2012, pp. 175-207; N. V. Dură,

în care disputa dintre Teologie și Filosofie a culminat cu declararea Filosofiei drept „ancilla Theologiae”, care avea să ducă însă la „negarea oricărui adevăr aflat deasupra rațiunii” (J. Maritain). Această negație a contribuit însă la constituirea sistemului de gândire cunoscut sub numele de raționalism, care merge mână în mână cu secularismul și laicismul<sup>183</sup>.

d) Din concepția lui Al-Ghazali despre cele trei căi ale cunoașterii rezultă că și pentru el - care reprezenta la vremea sa doctrina Școlii musulmane tradiționale - cunoașterea prin credință oferă un nivel suficient de cunoaștere a sensurilor textului coranic.

Același filosof și teolog musulman considera că adevărul poate fi cunoscut doar de aleșii lui Dumnezeu, adică de sufiți, care fiind posesori ai intuiției, ajung la cunoașterea adevărului prin intermediul stării de extaz. De unde și concluzia sa apodictică: Teologia islamică nu poate fi armonizată cu Filosofia, și nici credința cu rațiunea.

e) Apărător și propagator al practicii transmise de sufiți, Al-Ghazali a militat și pentru o cunoaștere prin contemplație însoțită de rugăciunea inimii. Este vorba despre o cunoaștere lăuntrică a lui Dumnezeu, la care se poate ajunge – preciza un cunoscător al culturii de limbă arabă – „cu precădere pe calea intuiției mistice”<sup>184</sup>. Și, după cum se știe, această intuiție mistică a fost proprie Creștinismului răsăritean încă din primele secole.

f) După Ibn Rushd (Averroes), care a fost tributar gândirii filosofice aristoteliene și plotiniene, nu există contradicție insurmontabilă între cele afirmate în textul revelat al Coranului și cunoașterea prin rațiune, inclusiv între Teologie și Filosofie, care, în demersul cercetării lor, să nu se poată complementa la anumite niveluri ca posibilități de accesare către „Adevăr”.

Același filosof considera că Filosofia este „Știința științelor”, și că Legea revelată, recte Coranul, permite musulmanului să folosească – în actul de cunoaștere al lui Dumnezeu – atât silogismul rațional, cât și pe cel juridic. De unde și apostrofarea vehementă a lui Averroes asupra celor care interziceau studierea cărților de filosofie.

---

„Despre Filosofie și Teologie. De la divergențe de natură ideatică, la idei și păreri convergente”, în *Studii filosofice*, II, 1 (2016), pp. 111-129.

183 N. V. Dură, „Valorile religioase și „moștenirea culturală, religioasă și umanistă a Europei”. „Laicitate” și „libertate religioasă””, în *Modernitate, postmodernitate și religie*, Iași, Editura Vasiliana, 98, 2005, pp. 19-35.

184 G. Grigore, „Studiu introductiv”, în Ibn Tufayl (Abentofal), *Hayy bin Yaqzan sau Din tainele înțelepciunii ...*, p. 8.

g) Din textul lucrărilor sale rezultă că Averroes a învederat și faptul că cercetarea prin raționamente oferite de Filosofie este una dintre cele trei căi de cunoaștere a lui Dumnezeu, și recte a Adevărului, și că ea nu este în contradicție cu învățăturile Coranului. De unde și strădania sa constantă de a stabili o relație organică între Filosofie și Legea revelată, ca premisă pentru cercetarea rațională a „izvorului Revelației”.

h) Cunoașterea aportului pe care cei trei filosofi și teologi musulmani, Al-Fārābi, Al-Ghazali și Averroes, l-au adus în domeniul gnoseologiei – definită ca parte a Filosofiei care cercetează posibilitatea cunoașterii lumii și a formelor acestei cunoașteri – a avut un impact și asupra lumii creștine occidentale, stăpânite la vremea aceea de gândirea tutelară a scolasticii, ai cărei exponenți n-au militat pentru un raport de autonomie și de complementaritate al Teologiei și Filosofiei în demersul lor pentru cunoașterea Adevărului, ci doar pentru unul de aservire al Filosofiei, care avea să fie exprimat prin cunoscutul adagiu „*philosophia ancilla theologiae*”.

Această concepție și atitudine a scolasticilor medievali<sup>185</sup> a dus însă la apariția unei doctrine construită de adepții unui raționalism exagerat, care a fost vectorul principal în procesul de desacralizare și laicizare a societății umane începând cu epoca Iluminismului. Iată, deci și rațiunea pentru care o întoarcere *ad fontes* poate fi o lecție bună și pentru noi cei de astăzi.

În fine, considerăm că o cunoaștere a concepțiilor unor filosofi de marcă ai lumii musulmane despre căile de cunoaștere și interpretare a textului coranic, dintre care Al-Kindi, Al-Fārābi, Ibn Sīnā (Avicenna), Al-Ghazali și Ibn Rushd (Averroes) rămân paradigmatici în această privință, este folositoare în dialogul teologic interreligios, și prin aceasta la promovarea ecumenismului interreligios<sup>186</sup>, care are nevoie – în procesul său de reactivare – tocmai de o solidă cunoaștere a patrimoniului cultural și spiritual al Religiiilor monoteiste.

---

185 I. Gh. Rotaru, *Istoria filosofiei, de la începuturi până la Renaștere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, pp. 269-281.

186 N. V. Dură, „Ecumenismul interreligios. Dialogul teologic cu religiile necreștine (Iudaismul și Islamismul)”, în *Glasul Bisericii*, XLIII, 7-9 (1984), pp. 611-621.

## Bibliografie:

- ADAMSON, P., „Non-Discursive Thought in Avicenna’s Commentary on the Theology of Aristotle”, în J. McGinnis (ed.), *Interpreting Avicenna: science and philosophy in Medieval Islam*, Leoden, Brill, 2004, pp. 87 – 111.
- AL-FÂRÂBÎ, *Le Livre du régime politique*, Traduit et commenté par P. Vallat, Paris, Ed. Les Belles Lettres, 2012.
- AL-GHAZALI, Abu Hamid (1058-1111 CE): *Munkidh min al-Dalal (Deliverance from Error)*, c. 1100 CE, (<https://ghazali.org/books/md/gz101.htm>).
- AL-GHAZALI, *Deliverance from Error and Mystical Union with the Almighty*, trad. M. Abūlaylah, Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 2001.
- AL-KINDI, *Despre filosofia primă*, Ediție bilingvă, trad. G. Grigore, Iași, Editura Polirom, 2017.
- CANTIN, A., *Saint Pierre Damien (1007-1072). Autrefois – aujourd’hui*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006.
- *Coranul cel Sfânt. Traducerea sensurilor și comentariu*, ed. Asociația Studenților Musulmani din România, ed. I, Timișoara, Editura Islam, 1998.
- DURĂ, N. V., „Despre Filosofie și Teologie. De la divergențe de natură ideatică, la idei și păreri convergente”, în *Studii filosofice*, II, 1 (2016), pp. 111-129.
- DURĂ, N. V., „Dialogul teologic interreligios și regula sa de aur: „Libertas” et „in omnia Caritas””, în *Revista de Teologie Sfântul Apostol Andrei*, XI, 1 (2007), pp. 34-46.
- DURĂ, N. V., „Ecumenismul interreligios. Dialogul teologic cu religiile necreștine (Iudaismul și Islamismul)”, în *Glasul Bisericii*, XLIII, 7-9 (1984), pp. 611-621.
- DURĂ, N. V., „Religion and Culture in Scythia Minor”, in *Annals of the Academy of Romanian Scientists, Series on Philosophy, Psychology and Theology*, I, 2 (2009), pp. 67-78.
- DURĂ, N. V., „„Teologia” și „Filosofia”. Convergențe sau divergențe ideatice?!”, în *Constantin Noica, La început era Cuvântul*, Constanța, 2012, pp. 175-207.
- DURĂ, N. V., „Valorile religios-creștine și „moștenirea culturală, religioasă și umanistă a Europei”. „Laicitate” și „libertate religioasă””, în *Modernitate, postmodernitate și religie*, Iași, Editura Vasiliana, 98, 2005, pp. 19-35.

- ✦ IBN RUŠD, *Cuvânt hotărâtor privind stabilirea legăturii dintre filosofie și legea revelată*, trad. G. Grigore, Iași, Editura Polirom, 2020.
- ✦ IBN SÎNĂ, *Cartea definițiilor (ediție trilingvă)*, Iași, Editura Polirom, 2012.
- ✦ IBN TUFAYL, *Hayy bin Yaqzan sau Din tainele înțelepciunii răsăritene*, Ediție bilingvă, trad. și ed. G. Grigore, Iași, Editura Polirom, 2013.
- ✦ JACKSON, S. A., *On the Boundaries of Theological Tolerance in Islam: Abu Hamid al Ghazali's Faysal al Tafriqa*, Oxford University Press, 2002.
- ✦ MARITAIN, J., *An Essay on Christian Philosophy*, [https://maritain.nd.edu/assets/570988/jacques\\_maritain\\_an\\_essay\\_on\\_christian\\_philosophy.pdf](https://maritain.nd.edu/assets/570988/jacques_maritain_an_essay_on_christian_philosophy.pdf)
- ✦ MCLEAN, G. F., *Faith, Reason and Philosophy Lectures at the al-Azhar, Qum, Tehran, Lahore and Beijing*, Council for Research in Values and Philosophy, Washington, D.C., 2000.
- ✦ ROTARU, I-Gh., *Istoria filosofiei, de la începuturi până la Renaștere*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005.
- ✦ ROTARU, I-Gh., "Gândirea lui Plotin și impactul neoplatonismului asupra gândirii creștine din primele secole", *Studia Universitatis Babeș-Bolyai, Theologia Orthodoxa*, (2007), LII, nr.2, Cluj University Press, Cluj-Napoca, pp. 139-158.
- ✦ ROTARU, I-Gh., *Aspecte antropologice în gândirea patristică și a primelor secole creștine*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005.
- ✦ STĂNILOAE, D., *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama*, Editura IBMBOR, București, 2006.
- ✦ TARTLER, G., *Înțeleptul singuratic*, Editura Humanitas, București, 2006.