

ROLUL ISLAMULUI ÎN CULTURA EUROPEANĂ

Conf. Univ. Dr. Alexandru-Corneliu ARION,
Facultatea de Teologie Ortodoxă și Științele Educației,
Universitatea „Valahia” din Târgoviște,
ROMÂNIA,
Email: alexcoarion@yahoo.co.uk

ABSTRACT

The present paper tackles a most arduous topic related to a religion and a culture which proved to be, day-by-day more influential in the old continent of Europe: Islam. We are now witnessing in Europe a process of "de-ethnicization" of Islam, which is to be translated into a gradual detachment from its ethnic, national and linguistic roots. At the same time, there is a fairly clear process of an "Europeanization" of it. The long history of encounters between Western civilization and Islam has given rise to a Western tradition of portrayal, in rather negative and subjective lights of the Islamic religion and Muslim culture. Islam is not limited to "holy war" (Jihad) or terrorist or subversive acts claimed by the fundamentalist movements. It represents a religion and implicitly a civilization that contributed significantly to the development of human thinking, starting from the role that it played in the emergence of the Renaissance in Europe. Islam not only contributed to the development of the civilization that bears its name, but also offered the possibility of the emergence - along with the great scholars of Byzantium - of the evolution of the Renaissance in Europe. Since the thirteenth century it is very clear that Islam has lost its position as a cultural leader in Europe. But the loss of speed in it did not begin until the eighteenth century, which on the slow scales of civilizations, means very recently. His fate is that of many nations, today called underdeveloped because they missed the Industrial Revolution, the first revolution capable of making the world progress at the fantastic speed of the machine. In the present age, in which interreligious dialogue has begun to take shape, the Christian side is represented by members belonging to different Churches. And the active participation of Orthodox Christians in this dialogue with Muslims has distinct features. Of all the active religions, Islam is closer, both spiritually and geographically, to Orthodox Christianity. A more essential mutual understanding of the spiritual richness of the two worlds is a mutual duty - full of hope, as points out a famous Orthodox clergyman and scholar. The dialogue between the two parts can, of course, contribute to overcoming secular misunderstandings and misinterpretations. But in the end it is natural to reach limits where the two religions differ radically.

Keywords: *Islam; culture; Orthodox Christianity; Europe; Renaissance; philosophy; civilization; fundamentalism; dialogue;*

INTRODUCERE

În ultimele decenii Islamul și-a făcut vizibil apariția în contextul european, mai ales sub raport demografic. Astfel, în intervalul unei singure generații el a devenit a doua comunitate religioasă în Europa, bineînțeles după cea creștină. Islamul este astăzi o prezență definitivă și ireversibilă, un punct de cotitură în istorie atât pentru Occident cât și pentru el însuși.

În fapt, asistăm acum în Europa la un proces de „de-etnicizare“ a Islamului, acesta traducându-se printr-o treptată – chiar dacă incompletă și nu ineluctabilă – detașare de rădăcinile sale etnice, naționale și lingvistice. În același timp, se înregistrează și un proces destul de limpede de „europenizare“ a lui. Acesta pare să semnifice o mutație de la un Islam care este prezent în mod doar „fizic“ în Europa către unul care este «produs» al Europei înseși. De aici, provocarea de care chiar ideea de „pluriculturalism“ are parte în cadrul societăților europene, tot mai composite din punct de vedere etnic.

Istoria îndelungată a întâlnirilor dintre civilizația occidentală și Islam a dat naștere unei tradiții occidentale a portretizării, în lumini destul de negative și subiective (*pro domo*) a religiei islamice și a culturii musulmane. Mulți europeni, și nu numai, par să fie familiarizați cu stereotipiile și întreaga imagerie negativă care îi înfățișează pe arabi și pe musulmani.¹ Dar tot atât de adevărat este că nici Islamul nu și-a dat osteneala să se explice, preferând de veacuri închistarea și refuzând sistematic dialogul cu Creștinismul până după jumătatea secolului XX. Spre deosebire de această atitudine închisă și circumspectă, există în lumea creștină și un corpus literar care examinează și, uneori, corectează aceste clișee, prin care Occidentul a construit și perpetuat în mod consistent imagini întunecoase despre Islam. Și totuși, cei care se ocupă cu „imaginea“ Occidentului, inclusiv autoritățile religioase, instituțiile politice și corporațiile mass-media conceptualizează imagini despre musulmani uneori într-o manieră rizibilă, iar alteori crudă sau chiar tragică.² Desigur, toate aceste conturări tenebroase ale Islamului au cauze adânc înfipte în istorie, plecând de la expansiunea Islamului din secolele VIII-XII și până la actele de terorism ce au zguduit din temelii lumea contemporană și care au atins climaxul în fatidica zi de 11 septembrie 2001.

Dar Islamul nu se reduce doar la „războiul sfânt“ (Jihad) sau la actele teroriste sau subversive revendicate de mișcările fundamentaliste sau integriste precum cea din Algeria, sau cea a Ayatollahului Khomeini din Iran sau, mai nou, de către gruparea teroristă Al-Qaeda. El reprezintă o religie și implicit o civilizație care a contribuit semnificativ la dezvoltarea gândirii umanității, plecând de la rolul ce l-a jucat – așa cum se va vedea – în apariția Renașterii în Europa. Astfel, din ignoranță sau rea-voință, a fost subestimată importanța a 800 de ani de cultură și societate islamică în Spania (sec. VIII-XV). Contribuția Spaniei musulmane la păstrarea învățământului clasic în Europa Evului Mediu, ca și la înflorirea Renașterii este astăzi un fapt recunoscut *in corpore* de către istorici.

Dar Spania islamică a fost mult mai mult decât o simplă „cămară“ în care a fost depozitată știința greacă pentru „ingerarea“ ei ulterioară de către lumea modernă aflată *in*

¹ Unii chiar sunt atât de adânc înrădăcinați în aceste prejudecăți încât consumatorii unor astfel de imagini nu mai sunt în stare să le distingă de realitate. Cf. Yusuf PROGLER, *The Utility of Islamic Imagery in the West*, 1987. Vezi site-ul de internet: <http://TheUtilityofIslamicImageryintheWestAnAmericanCaseStudy.htm>

² La o examinare mai atentă, aceste aprecieri par să servească unor scopuri fundamentale de-a lungul întregii istorii a civilizației occidentale. Uneori aceste scopuri sunt benigne, alteori destul de sinistre; adesea ele generează urmări nefaste pentru musulmani, ce rezultă din climatul socio-politic nutrit de astfel de imagini. Cf. *Ibidem*.

statu nascendi. Nu doar a adunat și prezervat conținutul intelectual al străvechii civilizații greco-romane, ci l-a și interpretat și s-a dezvoltat din această civilizație, aducându-și propria contribuție în atât de multe câmpuri ale strădaniei umane: în știință, astronomie, matematică, algebră (cuvânt arab), drept, istorie, medicină, farmacie, optică, agricultură, arhitectură, teologie, muzică. La fel ca omologii lor răsăriteni Avicenna și Rhazes, Averroes și Avenzoar au contribuit la studiul și practica medicinei, de care Europa a beneficiat ulterior timp de secole. Islamul a hrănit și a păstrat setea după învățătură. După cuvintele tradiției (Profetului) „cerneala savanților (ai Legii sau ai Spiritului) este deopotrivă de sacră ca și sângele martirilor“.³

Islamul medieval a fost o religie remarcabil de tolerantă pentru acele vremuri dacă este să socotim conceptul de «toleranță religioasă» în comparație cu intransigența manifestată de către cruciații occidentali creștini față de „frații“ lor răsăriteni. El a permis creștinilor și evreilor practicarea credințelor moștenite, oferind un exemplu care nu a fost urmat, din păcate, pentru prea mult timp în Occident. Astfel, surpriza, pentru cei mai mulți contemporani, este să afle modul în care a fost Islamul parte integrantă din Europa, pentru o lungă perioadă de timp, mai întâi în Spania, apoi în Balcani și în ce măsură a contribuit la dezvoltarea civilizației pe care, prea adesea, toți o considerăm, în mod eronat, a fi în întregime apuseană. Islamul este, așadar, parte din trecutul și din prezentul nostru, în mai toate sferele activităților umane. El a avut un rol bine definit la crearea Europei moderne.

Islamul nu a ajutat doar la dezvoltarea civilizației care-i poartă numele, dar a și oferit posibilitatea apariției – alături de savanții Bizanțului – și evoluției Renașterii în Europa. Timpul în care Islamul era atât de puternic edificat reprezintă totodată și timpul în care arta, cultura și literatura au înflorit, fie în Spania sau, mai târziu, sub otomani, sub safavizi sau sub moguli. Timp de secole Islamul a introdus în Europa idei grecești, sanscrite sau chinezești, pe care treptat Europa a început să le absoarbă. Astfel, în Anglia, în Franța, Germania și Italia societatea culturală a început să exploreze literatura și arta dintr-o nouă perspectivă; în acest mod au fost semănați germenii Renașterii.⁴

1. CADRELE INFLUENȚEI CULTURALE ISLAMICE ASUPRA EUROPEI OCCIDENTALE

Trebuie spus că atunci când se vorbește despre „știință“ sau despre „cultură“ în Islam se face referire la sensul mai larg pe care cuvântul „*islam*“ l-a căpătat, și anume cel de civilizație care poartă amprenta religiei islamice. A devenit un loc comun să se spună că Islamul nu desparte *spiritualul* de *temporal*, începând de la politică până la viața de zi cu zi. Este de așteptat deci ca și concepția despre știință, despre cultură în general, să fie marcată de principiile de bază ale religiei.⁵

³ Apud Frithjof SCHUON, *Să înțelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, trad. de Anca Manolescu, Edit. Humanitas, București, 1994, p. 54. În secolul al X-lea, grație influenței islamice, Cordoba era cel mai civilizat oraș din Europa. Se spune că cele 400 000 de volume ale bibliotecii pe vremea regelui Alfred reprezentau mai mult decât cărțile din restul Europei puse la un loc. Aceasta a fost posibilă pentru că lumea musulmană obținuse din China meșteșugul de a face hârtie, cu mai bine de 400 de ani mai devreme decât restul Europei nemusulmane. Multe din trăsăturile cu care Europa însăși se mândrește i-au venit din Spania musulmană. Diplomația, comerțul liber, granițele deschise, tehnicile cercetării academice, ale antropologiei, eticheta, moda, medicina alternativă vin toate din acest mare oraș al vremii. Cf. HRH, CHARLES, *The Prince of Wales, Islam and the West*, p. 17. Vezi adresa: <http://www.islamicentre.org/articles/west.htm>

⁴ Akbar S. AHMED, *Living Islam*, p. 15. Vezi adresa: <http://Islam'sContributiontoEurope'sRenaissance.htm>

⁵ Acesta este punctul de plecare pentru majoritatea lucrărilor consacrate subiectelor menționate apărute atât în lumea Islamului cât și în afara ei, căci este greu să se vorbească despre o știință „islamică“ fără să se facă

Când se vorbește în Europa despre „aportul“ Islamului la civilizația universală, se face adesea o distincție netă între tipul de științe „tradiționale“, adică legate strict de religie (având ca obiect Coranul și tradițiile *hadith*), precum și cele derivate din acestea (dreptul canonic, teologia și chiar gramatica), opuse științelor „moderne“, „raționale“, (precum matematica, astronomia, științele naturii, medicina, logica, filosofia). Această distincție este necesară pentru a arăta că „științele raționale“ s-au dezvoltat pe *teritoriul Islamului*, preluând moștenirea grecească și transmitând-o mai departe Europei și aceasta nu numai în afara religiei islamice, ci chiar împotriva ei uneori. Este punctul de vedere al unor cercetători care se vor obiectivi, care prețuiesc filosofi musulmani ca Avicenna, chiar dacă nu le recunosc alt rol decât cel de simpli comentatori și transmitători ai patrimoniului grecesc, care știu ce datorează istoria științei savanților născuți în mediu musulman.⁶

Epoca clasică a filosofiei islamice este marcată de următoarele caracteristici: (a) o conștientizare din ce în ce mai mare a importanței filosofiei grecești, în special a delimitării și împărțirii aristotelice a studiilor filosofice precum ontologia, epistemologia, tipurile normative de cercetare, disciplinele analitice, precum logica și matematica, științele naturale și teologia; (b) producerea de comentarii la textele grecești și dezvoltarea de soluții noi și creative la controversele tradiționale, cum ar fi natura imaginațiilor și problema universalelor; și (c) desfășurarea de investigații filosofice independent de preocupările religioase.

O mare parte a cercetătorilor recenți în filosofia islamică se concentrează asupra așa-numitului schimb de limbă greacă-arabă sau/și arabă în latină sau ebraică. Nu există nicio îndoială că această abordare istorico-reductivă este un domeniu legitim, așa cum este ilustrat în cazul filosofului și omului de știință persan Ibn Sina (cunoscut Occidentului cu numele său latin, Avicenna). Ibn Sina a fost menționat de mai bine de cinci sute de ori de cel mai important gânditor catolic, Sf. Thomas Aquino († 1274), care a fondat o mare parte din metafizica sa pe concepțiile lui Ibn Sina, cum ar fi, de pildă, distincțiile dintre esență și existență. În această lumină, textele islamice pot fi utile atât în urmărirea dezvoltării gândirii grecești, cât și în relevarea genezei unor scrieri filosofice latine și ebraice.⁷

Pentru o înțelegere mai exactă a procesului de dezvoltare a gândirii științifice și filosofice musulmane în creuzetul geografic european, trebuie mers adânc în istorie, aproape de zorii Islamului, până în secolul al IX-lea, când arabii au venit în contact cu știința și filosofia greacă. Ca rezultat al acestei împrumuturi a moștenirii elenistice s-a înregistrat o înflorire culturală care, în termeni europeni, poate fi văzută drept o încrucișare între Renaștere și Iluminism. O echipă de traducători, dintre care cei mai mulți erau creștini nestoriani, au făcut disponibile texte grecești în arabă, realizând un lucru strălucitor. Acum musulmanii arabi studiază astronomia, alchimia, medicina și matematica cu așa mare succes încât în secolele IX-X s-au înregistrat în imperiul Abbasid mai multe descoperiri științifice decât în orice altă perioadă istorică anterioară. Apare acum un nou tip de musulman⁸, dedicat idealului, numit *falsafa*. De obicei acesta este tradus prin „filosofie“, dar

referire la „islam“ în sens larg. Cf. Nadia ANGHELESCU, *Introducere în Islam*, Colecția „Orizonturi Spirituale“, Edit. Enciclopedică, București, 1993, p. 113.

⁶ V. *Ibidem*, pp. 113-114.

⁷ Parviz MOREWEDGE, „Falsafa“, în *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Editor in chief Richard C. MARTIN Volume 1 A-L, Macmillan Reference, Thomson – Gale, USA, 2004, p. 248.

⁸ Cuvântul provine din aceeași rădăcină semitică din care ia naștere și termenul de «*islam*»: rădăcina *s-l-m* (cea care dă în arabă *salam* și în ebraică *shalom*). Islam înseamnă „supunere față de Dumnezeu“, iar *muslim* este cel care aderă la Islam. Termenul de «mahomedan», utilizat în Europa până la începutul secolului al XX-lea (iar la noi, parțial, până azi) este nepotrivit, căci el dă de înțeles că musulmanii adoră persoana Profetului, când de fapt adorația lor se îndreaptă numai către Dumnezeu (Allah). V. Yves THORAVAL, *Dicționar de civilizație*

el are un înțeles mult mai larg și mai bogat: precum francezii *philosophes* din secolul al XVIII-lea, *faylasuf-ii* doreau să trăiască rațional, în concordanță cu legile care, credeau ei, guvernează cosmosul și care erau perceptibile la orice nivel al realității. La început ei s-au concentrat pe științele naturii după care, în mod inevitabil, s-au îndreptat către metafizica greacă, pe care s-au hotărât s-o aplice principiilor Islamului. Ei au crezut că Dumnezeu-ul filosofilor greci este identic cu Allah. Pe de altă parte, creștinii răsăriteni (de tradiție greacă) au simțit, de asemenea, o afinitate cu elenismul, dar au decis că Dumnezeu, Cel revelat de Noul Testament, trebuie să aibă un pronunțat caracter paradoxal. În cele din urmă ei s-au îndepărtat de tradiția filosofică cu credința fermă că rațiunea și logica nu pot contribui prea mult la studiul despre Dumnezeu (teologie). Spre deosebire de ei, *faylasuf-ii* au ajuns la o concluzie exact opusă: au considerat că raționalismul reprezintă forma cea mai avansată de religie și au dezvoltat o noțiune, așa-zicând „mai înaltă“ de Dumnezeu decât cea care se desprinde din revelația Scripturii. Aventura lor a fost una importantă, căci de vreme ce studiile lor științifice și filosofice erau dominate de gândirea greacă, era imperios necesar să găsească o legătură între credința lor religioasă și această perspectivă obiectivă, mai rațională.⁹

Revenind la traducerea textelor filosofice grecești în siriacă și apoi în arabă de către creștini, dar nu numai (se înregistrează și nume persane, de zoroastrieni sau chiar personalități ale lumii islamice), putem oferi o listă a filosofilor greci traduși în arabă: Platon, Plotin, Proclus, Aristotel, Themistius, Ioanes Philiponos, Porphyrios, Amoniu fiul lui Hermias, Olimpiodor de Alexandria, Galien (comentatorul lui Aristotel), Iamblichos, Sirianus, Simplicius, Galien (filosoful) și Plutarh.¹⁰

Luat în ansamblu, acest fenomen al traducerilor reprezintă fermentul vital pentru gândirea filosofică islamică, întrucât aceasta se îmbogățește cu o dimensiune nouă care, grefată pe tradiția exegezei coranice și *kalam* (teologia dogmatică, unul din aspectele esențiale ale reflecției și filosofiei islamice), va duce la construirea unui edificiu filosofic cu mare pondere nu numai în lumea islamică, ci și în filosofia europeană. De aceea se poate spune că filosofia islamică a contribuit și la formarea marilor sinteze ale evului mediu. Dintre traduceri, două tratate, care au avut un rol cheie în nuanțarea filosofiei islamice, merită reținute: compendiul aristotelic apocrif *Theologia Aristotelis* și *Liber de causis*. Aceste două tratate au adus în gândirea islamică peripatetică (aristotelică) un pronunțat accent neoplatonic, pentru că ele reprezintă, în esență, prelucrări ale unor texte neoplatoniciene. Ambele propun ca temă centrală emanaționismul, doctrină favorită în filosofia islamică, și arată modul în care, pornindu-se de la Unul, considerat Cauză Primă, întreaga structură existențială derivă cauzal.¹¹

Prin expunerile logice ce-și au sorginea în filosofia aristotelică, islamiștii au sprijinit variile descoperiri științifice și formulările matematice din această perioadă în care astfel de preocupări nu erau apanajul prea multor europeni. Astfel, ceea ce occidentalii (creștini și

musulmană (Larousse), traducere, adaptare și completări de Nadia Anghelescu, Edit. Univers Enciclopedic, București, 1997, p. 218.

⁹ Astăzi, filosofia și știința sunt, de obicei, văzute ca antagoniste, dar *faylasuf-ii* erau în general oameni pioși, considerându-se ca fii credincioși ai Profetului. Ei nu au avut intenția de a abolii religia, ci au urmărit doar curățirea ei de ceea ce ei considerau a fi elemente primitive și periferice. Karen ARMSTRONG, *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, Vintage U.K. Random House, Londra, 1999, pp. 198-199.

¹⁰ Lista a fost alcătuită după A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1968, pp. 35-180.

¹¹ Remus RUS, *Istoria filosofiei islamice*, Edit. Enciclopedică București, 1994, pp. 44-45.

evrei) datorează în această sferă Islamului sunt nume precum: *Al-Khwarizimi* (m. 840) care a inventat algebra; *Al-Kindi*, cunoscut pentru adâncimea înțelegerii sale filosofice; *Al-Razi*, care a descoperit, ca medic, multe tratamente medicale; *Al-Battani* (m. 929), descoperitorul trigonometriei sau *Al-Farabi*, autorul celebrului tratat „Cetatea ideală”, care a inaugurat noua disciplină filosofică (falsafa).¹² Astfel, într-o vreme în care Europa orbecăia în întuneric, teoreticienii musulmani au asigurat o bază pentru cercetarea științifică sau pozitivistă.

Pentru a detalia, *Al-Khwarizimi* (Muhamad Ibn Musa) este autorul primei mari lucrări geografice importante, care revizuieste în mare măsură teoriile lui Ptolemeu și el joacă un rol fundamental în matematică, contribuind la evoluția ulterioară a acestei discipline. Lucrarea sa *Manual de calcul (al-jabr, în arabă) al restituirii și al ecuației* lasă moștenire Islamului și Europei (o dat cu traducerea ei în latină) denumirea unei ramuri a matematicii – algebra –, la a cărei fondare a contribuit. El este cel care a introdus cifrele indiene de origine sanscrită în lumea musulmană, numite de atunci cifre „arabe”. Este mai ales cel care dă cifrei zero – derivată din arabul *sifr*, „gol”, care se află și la originea cuvântului “cifră” – locul central pe care îl ocupă acum în calculul decimal.¹³

Al-Razi (Muhamad Ibn Musa; 865-925), cunoscut în Europa sub numele de Rhazes, alchimist renumit, este alături de Avicenna cel mai mare reprezentant al medicinei musulmane. Lucrarea sa cea mai importantă *Al-hawi* (Cartea completă), enciclopedie a științelor medicale, prezintă pentru fiecare boală punctele de vedere ale predecesorilor importanți, la care adăugă propriile sale observații. Această lucrare va exercita o influență considerabilă în Europa, unde este predată până în secolul al XVII-lea.¹⁴

Altă știință în care musulmanii au adus noutăți este *trigonometria*; ei au inventat sinusul, tangenta. Se știe că grecii nu măsurau unghiul decât plecând de la coarda cercului înscris: sinusul este jumătatea acestei coarde. În 820 *Chosranien* a publicat un tratat de algebră care ajunge până la ecuațiile de gradul doi. Ulterior, algebristii musulmani vor rezolva ecuațiile bipătrate.

Arabii au obținut rezultate foarte bune în *optică*, în *chimie* (distilarea alcoolului, fabricarea elixirelor, acidului sulfuric), în *farmacie* (peste jumătate din lecurile pe care le va utiliza Occidentul vin din Islam: sena, reventul, cătina roșie, cârmâzul, camforul, plasturi, pomezi, apă distilată etc.); rezultatele *medicinei* lor (dintre ai cărei exponenți am amintit deja pe Rhazes) sunt impresionante. Chiar dacă descoperirea lui a rămas nefolosită, egipteanul Ibn an-Nafis a pus în lumină mica circulație sanguină, circulația pulmonară, cu trei secole înaintea lui Michel Servet.¹⁵

Dintre exponenții *gândirii filosofice*, care nu numai că au preluat și transmis sistemele aristotelice și neoplatonice grecești reținem patru nume cu adevărat pregnante: Al-Kindi, Al-Farabi, Avicenna și Averroes.

Al-Kindi (Yusuf Ishak; cca. 801-873) este supranumit “filosoful arabilor”, fiind primul gânditor speculativ de origine pur arabă. El este precursorul filosofiei greco-

¹² Vezi, de exemplu, în opul de mare succes al lui Rafiq ZAKARIA, *Discovery of God*, Popular Prakashan PVT L.T.D., Mumbai, India, 2000, p. 204.

¹³ El descrie diferitele operațiuni de calcul aritmetic, dintre care *algoritmul*, denumire derivată din propriul său nume de familie. Yves THORAVAL, *Dicționar de civilizație musulmană*, p. 174.

¹⁴ La fel se va întâmpla și cu celelalte lucrări importante ale sale: *Tratat asupra variolei și rujeolei* și *De pestilenca* (Despre ciumă). În stabilirea diagnosticului, el ia în considerare factorii atât somatici cât și psihici, ceea ce reprezenta o inovație pentru acea vreme. V. *Ibidem*, p. 263.

¹⁵ V. Fernand BRAUDEL, *Gramatica civilizațiilor*, vol. 1, traducere de Dinu Moarcăș, Edit. Meridiane, București, 1994, p. 117.

musulmane (*falsafa*), pe care o definește ca fiind „cunoașterea realităților lucrurilor după capacitatea umană”.¹⁶ Este unul din primii gânditori musulmani care atacă chestiunea creației, eternă după aristotelicieni, încercând să rezolve problemele raportului dintre emanație și creație. Al-Kindi reprezintă punctul de legătură între *kalam* (teologia scolastică islamică) și *falsafa*. În relația cu omul, filosofia este „cunoașterea omului prin sine însuși”, aserțiune ce amintește de principiul elaborat în Grecia antică, al cunoașterii de sine (*gnothi seauton*), căci prin cunoașterea de sine omul (microcosmos) poate ajunge la cunoașterea universală. Prin întreg sistemul său de gândire, primul realizat în spațiul musulman, Al-Kindi inaugurează o eră nouă în gândirea filosofică islamică. Întregul său mod de filosofare are ca punct de plecare analiza sau demonstrația logică și rațională, fără însă a face abstracție de contextul doctrinar în care se afla. El transformă demonstrația logică în instrument complementar de cunoaștere care nu intra în competiție cu dogma, deschizându-i acesteia noi posibilități. Așa se face că mișcarea filosofică pornită de către Al-Kindi va lua o amploare deosebită, având mari ecouri chiar și dincolo de granițele lumii arabe, deoarece empirismul său, intrat în filosofia europeană, va constitui una dintre premisele gândirii moderne.¹⁷

În descendența lui Al-Kindi, Al-Farabi (Abu Naser; cca. 872-950) este primul în Islam care a stabilit în Enumerarea Științelor o clasificarea a științelor – determinante pentru învățământ – și cărora le-a definit principiile și limitele. Este primul comentator al lui Aristotel, ceea ce-i va permite mai târziu lui Avicenna să aprofundeze cunoștințele sale despre filosoful grec. Calificat ca „mistic intelectualist”, Al-Farabi reunește într-un punct de vedere unitar doctrinele lui Aristotel și Platon, a cărui Republică o adaptează la contextul musulman în opera sa *Concordanța dintre Platon și Aristotel*. Chiar și numai acest titlu arată suficient cât este de inexact să se susțină că filosofia arabă nu a făcut decât s-o continue pe cea a lui Aristotel (punct de vedere îmbrățișat multă vreme în istoriografia europeană).¹⁸ Convinși că gândirea lui Aristotel privită în fondul ei se potrivește cu cea a lui Platon, arabii s-au străduit mult să le concilieze. Nu trebuie eludat și un alt aspect capital, și anume că arabii aveau, ca și creștinii, o religie de care trebuiau să țină seama și care le-a influențat doctrinele.¹⁹

Principalul merit al lui Al-Farabi este că a întemeiat o adevărată disciplină filosofică (*falsafa*) în Islam. Eminent teoretician al muzicii, el stabilește corespondențe între aceasta și matematică, iar operele sale sunt cântate încă de către sufiții (misticii islamici) din care a făcut parte. El este revendicat de întreaga civilizație musulmană ca fiind unul din marile ei spirite.

Avicenna (Abu Ali Al-Husein *Ibn Sina*; 980-1037) incarnează, prin itinerarul său enciclopedic și imensa lui cultură, „intelectualul” medieval universal. El a rămas celebru în

¹⁶ În pregătirea filosofică, Al-Kindi s-a bazat pe traduceri în arabă din operele lui Aristotel, Platon, Socrate și Plotin. Cât privește tradiția islamică, el se înscrie în curentul *mu'tazilit* (nume dat unei școli din Islamul clasic, puternic marcată de tendințe raționaliste), iar ca sistem filosofic, dezvoltă „un aristotelism neoplatonicizant”. William Lane CRAIG, *The Kalam Cosmological Argument*, Library of Philosophy and Religion, The Macmillan Press Ltd., 1979, p. 19, apud Remus RUS, *op. cit.*, p. 89.

¹⁷ Pentru detalii: Remus RUS, *op. cit.*, pp. 89-108; George N. ATIYEH, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi, 1966; Étienne GILSON, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul sec. al XIV-lea*, trad. de Ileana Stănescu, Edit. Humanitas, București, 1995, pp. 321-323, 339.

¹⁸ În ochii săi, doar o elită de „filosofi iluminați”, capabili de asceză și de distanțare față de lumea sensibilă, poate ajunge la „cetatea perfectă” (numele faimosului său tratat). Cf. Yves THORAVAL, *op. cit.*, p. 118.

¹⁹ Ca și cel al Vechiului Testament, Dumnezeu Coranului este unul, veșnic, atotputernic și creator al tuturor lucrurilor. Filosofii arabi s-au lovit deci, înaintea creștinilor, de problema împăcării concepției grecești despre ființă și lume cu noțiunea biblică a creației. V. Étienne GILSON, *op. cit.*, pp. 321-323.

Evul Mediu ca mare medic, fiind supranumit „prințul medicilor“ grație, mai ale, operei sale principale, *Canonul medicinei*, (redactat după opera grecului Galenus – sec. II d.Hr.), care va fi una din temelii învățământului medical în Europa până în sec. al XVII-lea. Dar în secolul al XIII-lea autoritatea lui filosofică a fost atât de considerabilă încât se poate categorisi aproape imediat un filosof medieval apusean, în funcție de afinitățile pe care le-a avut pentru Avicenna sau Averroes. În realitate, se pare că gândirea originală a lui Avicenna a fost mai complexă decât au crezut occidentalii. Deși a scris, printre altele, și o interesantă *Filosofie orientală*, un fel de mistică filosofică – pe care o dezvoltă și în câteva poeme – dar care n-a influențat Evul Mediu creștin, totuși, opera lui Avicenna care a influențat gândirea apuseană în mod decisiv a fost *Al-Shifa* („Vindecarea“). Ea poate fi catalogată drept o *Summa* sau enciclopedie filosofică (în 18 volume), care cuprinde interpretarea pe care o dă el filosofiei lui Aristotel. Această lucrare trezește interesul atât prin calitățile propriu-zis filosofice, cât și prin faptul că nu se înfățișează ca un comentariu al Stagiritului, ci ca o expunere directă a filosofiei, în care doctrina aristotelică se împletea fericit cu neoplatonismul, primind, de altfel, și influențe religioase arabe și evreiești, mai cu seamă în metafizică.²⁰

Datorită încercării sale de împăcare a dogmei coranice cu un raționalism aristotelic nuanțat de platonism, el va fi țintă a atacurilor virulente declanșate de teologul Al-Ghazali (m. 1111), dar chiar și de Averroes. Prin traduceri făcute în ebraică și în latină, în secolul al XII-lea, opera sa a ajuns în Europa, unde va juca un rol foarte important, atât în medicină, cât și în filosofie. S-a putut vorbi chiar de un „aviccennism latin“, cu „discipoli“ creștini critici precum Albert cel Mare, Toma d’Aquino Roger Bacon sau Duns Scot.²¹

Ultimul mare filosof arab, dar poate cel mai reprezentant, este *Averroes* (Abu Al-Walid *Ibn Rushd*; 1126-1198). Prodigioasa sa activitate intelectuală se plasează însă în momentul de declin al fecunde filosofii greco-arabe, care cedează terenul sub loviturile gândirii teologice, devenită în scurt timp dominantă în lumea islamică.²² În al său *Tratat decisiv*, Averroes explică cum este posibil să fii în același timp un musulman sincer și un filosof. După el, îi incumbă intelectului uman, celui al filosofului în special, să degaje adevărurile „interioare“ de revelația divină. Pentru a „reabilita“ filosofia, Averroes demonstrează că nu poate exista conflict fundamental între aceasta și religie, căci filosoful depinde totuși de textele sacre pentru a-și asigura mântuirea.

Cele două opere principale²³ ale lui Ibn-Rushd sunt *Tahafut al-Tahafut* („Incoerența incoerenței“), care critică neoplatonismul lui Avicenna și care, mai ales, este o ripostă la atacurile violente împotriva filosofilor lansate de Al-Ghazali (în a sa *Respingere a*

²⁰ *Ibidem*, p. 325.

²¹ Cf. Yves THORAVAL, *op.cit.*, p. 49.

²² Acest mare gânditor musulman, ai cărui egali au fost doar Al-Farabi și Avicenna, înțelege să participe la efortul de a aprofunda Islamul – care nu posedă nici o autoritate supremă în materie de doctrină –, consacrand opera sa filosofică încercării de a defini raporturile dintre filosofie și revelația coranică. Averroes consideră că, întrucât Coranul este infailibil, filosoful trebuie să militeze pentru unitatea Adevărului, recurgând la interpretare ca mijloc de a împăca rațiunea cu revelația, egale ca izvor al adevărului și pornind de la teoria logică a lui Aristotel și de la propria sa apreciere a validității metodelor teologice. Cf. Yves THORAVAL, *op.cit.*, p. 47.

²³ Opera lui Ibn Rushd sau Averroes a fost considerabilă, cuprinzând probleme de filosofie, teologie, drept, astronomie, filologie și medicină. Numărul total al lucrărilor sale depășește cifra de 90. Dar în lumea islamică, scrierile sale nu s-au bucurat de succes, ba mai mult, ele au fost urmărite și distruse cu fanatism. Cei care au apărat scrierile lui Averroes împotriva acestor atacuri și le-au transmis lumii filosofice latine au fost mai ales filosofii evrei. Prin interesul pe care aceștia l-au arătat față de opera sa, traducând-o în ebraică și latină, ei au făcut ca Averroes să devină cel mai mare promotor al gândirii scolastice orientale. G. QUADRI, *La philosophie arabe dans l’Europe médiévale*, Paris, 1960, pp. 200-201, apud Remus RUS, *op. cit.*, pp. 283-284.

filosofilor) și *Cartea dezvoltării*. În prima din cele două opere ale sale originale, Averroes argumentează (după metoda aristotelică) existența unei Ființe necesare necauzate, aplicând seria cauzală esențială și contingenta lumii create. În ce privește cauzalitatea cauzei necesare ultime, Averroes afirmă: „nu poate exista o serie infinită de cauze necesare cauzate”.²⁴ Concluzia lui Ibn Rushd este fără echivoc: „seria trebuie să sfârșească cu o cauză necesară necauzată, care este ființa necesară”. Prin acest argument se decelează modul în care înțelege filosoful arab să folosească filosofia aristotelică, pe de o parte, dar și dovada originalității sale față de Aristotel și față de predecesorii săi islamici, Al-Farabi și Avicenna, pe de altă parte. Importanța argumentului trece însă dincolo de granițele gândirii lui Ibn Rushd, căci postulatul ființei posibile și necesare va sta la baza argumentului cosmologic tomist pentru existența lui Dumnezeu.²⁵

Opera lui Averroes, pe larg comentată și criticată, a jucat un rol considerabil în istoria gândirii medievale creștine și ebraice până în timpul Renașterii italiene. S-a putut vorbi chiar de un „averroism latin”, rol bazat totuși pe o neînțelegere, căci s-a văzut în el un fel de „liber gânditor”. Printre moștenitorii săi critici se numără Maimonide, marele său contemporan evreu din Andaluzia, precum și Siger de Brabant, Levi ben Gerson, Albert cel Mare și Toma d’Aquino. Cel pe care Europa l-a poreclit „marele comentator” (al lui Aristotel) a fost probabil, după Juan Vernet, „spaniolul care a lăsat amprenta cea mai puternică din toată istoria asupra gândirii umane”.²⁶

Acestea reprezintă doar o parte din contribuțiile excepționale ale civilizației sau spiritului islamic la dezvoltarea umanismului european. Transmiterea moștenirii intelectuale musulmane în Occident nu a încetat timp de multe secole: prin Bizanț, traducerile din greacă în limba latină au continuat să fie răspândite în secolele XII-XIII. Prin intermediul Spaniei, grație traducerilor în arabă (la rândul lor traduse în latină și ebraică), savanții europeni din Evu Mediu și din Renaștere redescoperă nu numai operele antice importante, ci încă mai mult, progresele științelor și filosofiei musulmane. Dintre acestea, unele texte arabe stimulează progresul științific în Europa, iar unele opere sunt încă studiate în epoca modernă. Spania musulmană a jucat, așadar, rolul unui adevărat izvor pentru Europa scrutătoare în cele ale spiritului și minții. Operele savanților musulmani spanioli din secolul al XII-lea se difuzează masiv în Europa. Astfel, lucrările astronomice ale andaluzului Al-Zarqali asupra formei modificate a astrolabului, instrument al cărui inventator este, și cele ale lui Jabir Al-Ishbili („sevillanul”), între care un important tratat de trigonometrie, sunt traduse în latină. Sistemul cosmogonic al lui Al-Bitruji (m. 1204) este apoi tradus în latină, apoi în ebraică. Această privire succintă – care lasă de o parte influențele literare ale islamului asupra literaturilor europene – nu oferă decât un reflex al mediului intelectual fecund al Andaluziei, cu cele trei culturi: musulmană, evreiască și creștină.²⁷ Mulțumită remarcabilului avânt al traducerilor în Spania, nu numai o mare parte a științei musulmane – aflată timp de secole în avans față de cea a europenilor – este transmisă în Europa, dar și un număr de manuscrise

²⁴ AVERROES, *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated from the Arabic with Introduction and Notes by Simon van den Bergh, UNESCO Collection of Great Works, University Press, Oxford, 1954, vol. I, p. 109, apud Remus Rus, *op. cit.*, pp. 292-293. În această ordine de idei, el susține că, întrucât într-o serie infinită esențială nu există cauză, membrii unei astfel de serii nu pot fi cauzați și, în această situație, cauzele necesare cauzate nu ar fi cauzate, ceea ce este o contradicție. „Necauzat” înseamnă ori să fie existent prin sine (*per se*), ori dependent de un regres cauzal infinit. În ambele cazuri – conchide el – este vorba de Ființa necesară necauzată. *Ibidem*, p. 293.

²⁵ *Ibidem*, p. 294. Vezi și: W.L. CRAIG, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, Londra, 1980.

²⁶ Apud Yves THORAVAL, *op. cit.*, p. 48.

²⁷ *Ibidem*, pp. 233-234.

grecești și arabe importante, dispărute sau distruse de atunci, ne-au parvenit astfel doar în versiunea lor latină sau ebraică.

De aceea, în contrast evident cu starea actuală a Islamului, chiar unii adepți ai acestei religii consideră un fapt nefericit acela care s-a petrecut cu musulmanii ultimelor două secole care, din cauza închiderii ușilor «gândirii independente» (*idjtihad*), au cauzat forme de închistare a religiei lor, în timp ce Europa a mărșăluit pe aceeași cărare pe care strămoșii musulmanilor străluciseră anterior.²⁸ Conceptul de *idjtihād* este unul atât de relevant în contextul evoluției (regresive) cugetării islamice din ultimele două secole, căci el desemnează „efortul“ de interpretare personală a legii musulmane (Șarī'a), în mod obișnuit opus supunerii fără rezervă față de tradiție (*taqlīd*). Disputa dintre *taqlīd* și *idjtihād* animă istoria *fiqh*-ului musulman (jurisprudență, știința dreptului religios al Islamului), fiind unul din punctele fierbinți ale acesteia.²⁹

Dezacordul dintre filosofie și teologie pe care îl manifestau totuși cei mai mulți oficiali musulmani (începând cu marele lor teolog Al-Ghazali) a făcut ca filosofia să intre într-un con de umbră, ce a dus treptat la intrarea în evanescență a marelui spirit de gândire musulman. Filosofia va muri ca știință musulmană, și aceasta încă înainte de a se încheia secolul al XII-lea. Din acest moment Occidentul preia torța,³⁰ pe care n-o va mai ceda până astăzi, săpând între el și civilizația musulmană un abis aproape insurmontabil.

2. ISLAMUL ASTĂZI. PREMISE ALE UNUI DIALOG INTERRELIGIOS

Începând cu secolul al XIII-lea este foarte clar că Islamul și-a pierdut poziția de lider cultural în Europa. Dar pierderea de viteză în ce-l privește nu a început decât o dată cu secolul al XVIII-lea, ceea ce la scara lentă a civilizațiilor, înseamnă în urmă cu foarte puțin timp. Soarta lui este cea a numeroaselor națiuni, numite astăzi subdezvoltate întrucât au ratat Revoluția industrială, prima revoluție capabilă să facă lumea să progreseze cu viteza fantastică a mașinii. Acest insucces evident nu a determinat moartea Islamului ca civilizație. El a rămas doar în urma Europei cu o întârziere materială de două secole, dar, din păcate pentru el, cele mai fulminante pe care le-a cunoscut avântul științific european.³¹

Pe de altă parte, faptul că Islamul a fost luat mai puțin în seamă în câmpul de cercetare al științei europene se datorează nu numai tendinței antropologilor, sociologilor, istoricilor religiei de a se apleca mai degrabă asupra societăților primitive – cât mai îndepărtate în spațiu sau timp –, ci și nesincronizării cercetărilor islamului cu epistemele epocii: „locurile comune“ pe care le difuzează textele lor sunt, în bună măsură, tributare exegezei islamice clasice. Există un tip de cercetare, de înțelegere a fenomenului religios, specific timpului nostru și pe care nu-l pot înlocui în nici un fel lucrările de propagandă religioasă. Pornind de la importanța unanim acceptată a Coranului pentru lumea islamică,

²⁸ Rafiq ZAKARIA, *op. cit.*, p. 204. Același distins jurnalist și analist politic musulman din India adaugă: „Singura trăsătură salvatoare a fost aceea că Allah, Dumnezeu-ul Islamului, a rămas neatins de curente și contracurențele agresiunii intelectuale ale Occidentului; nici existența lui Dumnezeu, și nici unitatea Lui nu au fost serios provocate de nici un savant musulman și chiar dacă au fost câțiva care au făcut-o, ei nu au câștigat adepți.“ *Ibidem*.

²⁹ André MIQUEL, *Islamul și civilizația sa. Din secolul al VII-lea până în secolul al XX-lea*, vol. II, trad. de Gloria Ceacalopol și Radu Florescu, Edit. Meridiane, București, 1994, p. 302.

³⁰ Fernand BRAUDEL, *Gramatica civilizațiilor*, vol. I, p. 121. Sfârșitul secolului al XIII-lea marchează sfârșitul traducerilor, chiar dacă se continuă cele în latină până în secolul al XVI-lea, căci învățământul universitar se organizează – la Bologna, Oxford, Paris, Montpellier – într-o Europă care și-a luat ce-i era necesar din marele patrimoniu al lumii musulmane, încremenită de atunci.

³¹ *Ibidem*, p. 105.

unii musulmani (mai ales nearabi) cred că singura modalitate posibilă de cunoaștere „obiectivă“ a islamului este lectura unei „bune“ traduceri a cărții revelației Profetului. Această soluție incumbă însă anumite echivocuri și capcane. Iar primul obstacol, incontornabil, rezidă în dificultatea înțelegerii Coranului, dat fiind caracterul limbajului acestuia, ca și modul de constituire a textului său. Astfel, limbajul redă o structură mitică, este încărcat de simboluri, greu accesibil, dacă nu opac, chiar pentru musulmanii din primele secole ale Islamului. Limba propriu-zisă nu este cea utilizată în viața de fiecare zi nici de arabii de astăzi, dar nici de cei din primele secole de după Hegira, de aceea interferențe ale dialectului vorbit pot crea chiar și pentru arabi confuzii, deloc insignificante. Pe de altă parte, însăși ideea de traducere a Coranului nu este agreată de Islamul ortodox nu fără justificare, întrucât orice traducere, oricât de „bună“ ar fi, redă textul servindu-se de comentariu sau altul, care îl descifrează într-un fel sau altul.³²

În orice caz, cunoașterea mai deplină a Islamului – după aproape o sută cincizeci de ani de cercetare – a îndepărtat grave răstălmăcirii și a înlesnit o mai exactă formulare a temelor unui dialog viu între acesta și Creștinism (și chiar Iudaism). S-au modificat, pe de altă parte, mai ales – cel puțin din partea creștină – atitudinea și dispoziția. Astăzi mulți creștini arată înțelegere și apreciere față de tezaurul spiritual pe care musulmanii l-au păstrat. La începutul mileniului al III-lea vedem Islamul ca pe un sistem de idei și principii ce influențează destinele a sute de milioane de oameni, alături de care creștinii sunt chemați să viețuiască și să colaboreze (nu doar pentru găsirea unui *modus vivendi*) în această lume, care trebuie să-și găsească unitatea dacă dorește să-și salveze icos-ul.³³ De aceea trebuie să răspundem noilor provocări ale timpului nostru, reflectând împreună la noile semne, la noile probleme spinoase ale vremurilor noastre.

În epoca actuală, în care a început să prindă contur dialogul interreligios, partea creștină este reprezentată de membrii aparținând unor Biserici diferite. Trebuie spus însă că participarea activă a creștinilor ortodocși la acest dialog cu musulmanii prezintă particularități distincte. Aceste particularități sunt evidente, și ele își au originea în tradiția și moștenirea culturală a creștinilor din Răsărit, care i-a adus mult mai aproape de lumea musulmană, cu care au conviețuit atâtea secole. Aici, în ciuda profundelor diferențe teologice și a dramaticelor ciocniri din trecut, ne mișcăm în multe privințe pe un teren cultural comun. Iar acest lucru este reliefat și de excelentul cunoscător al Islamului din interior, dar în calitate de creștin, Arhiepiscopul Anastasios al Albaniei, care afirmă tranșant: „Dintre toate religiile active, islamul se află mai aproape, atât spiritual cât și geografic de Creștinismul ortodox... O mai esențială înțelegere reciprocă a bogăției spirituale a celor două lumi este o datorie reciprocă – plină de speranță“.³⁴

În pofida acestor punți spirituale și culturale între Creștinism și Islam, nu trebuie să vedem lucrurile prea romantic. Dialogul presupune că ambele părți doresc *relația și căutarea*. Această poziție a fost, din păcate, cultivată până astăzi mai mult în lumea creștină. Nu am putea spune același lucru și despre cea musulmană; cu foarte puțin excepții, în lumea musulmană nu este prezentă o disponibilitate analogă. În paralel avem suficiente exemple ale unei noi exaltări a fundamentalismului (din partea adepților „epurării islamice“) și de

³² Cf. Nadia ANGHELESCU, *Introducere în Islam*, pp. 138-139.

³³ Anastasios YANNOULATOS, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. de Gabriel Mândrilă și Pr. prof. dr. Constantin Coman, Edit. Bizantină, București, 2004, pp. 140-141.

³⁴ Anastasios YANNOULATOS, *Ἰσλάμ. Ὀρθόδοξη ἐπισκόπησις (Islamul. Analiză din prisma Istoriei religiilor)*, Edit. Poreuthentes, ed. a IV-a, Atena, 1985, apud Idem, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 144.

intoleranță (de exemplu, în Iran, Libia, Irak, Turcia, Algeria, Pakistan). *Stricto sensu*, în loc să vorbim despre un dialog al Creștinismului cu Islamul, este mai corect să vorbim despre dialogul unor creștini cu puțini musulmani.

Acest dialog poate, desigur, să contribuie la depășirea neînțelegerilor și răstălmăcirilor seculare. Dar, în cele din urmă este firesc să se ajungă la limite în care cele două religii diferă radical. Și astfel de diferențe structurale evidente se întâlnesc în ceea ce privește dogmele supreme ale creștinismului: credința în taina Sfintei Treimi și în taina întrupării Cuvântului, a dumnezeirii lui Iisus Hristos. Musulmanii, așa cum se știe, îl respectă pe Iisus ca mare profet, însă neagă Crucea și mai mult decât orice, însemnătatea ei soteriologică pentru umanitate.

Astfel, deși cele două mari religii sunt în acord în privința unui stadiu inițial al experienței religioase, musulmanii rămân, totuși, la acest prim nivel, refuzând să avanseze și să accepte ceea ce constituie cea mai profundă experiență creștină: trăirea comuniunii lui Dumnezeu cu omul în Hristos prin Duhul Sfânt. Aici dialogul nu poate să facă nimic mai mult decât să niveleze asperitățile și mai ales să corecteze „caricaturile” pe care polemica populară fanatică le-a creat la adresa acestor experiențe, contribuind la curățirea reprezentărilor și la o mai fidelă descriere a trăirilor religioase respective.³⁵ La sfârșit va rămâne distincția clară și libertatea opțiunii.

BIBLIOGRAFIE

- [1] AHMED, Akbar S., *Living Islam*. Vezi adresa: [http://Islam's Contribution to Europe's Renaissance.htm](http://Islam's%20Contribution%20to%20Europe's%20Renaissance.htm)
- [2] ANGHELESCU, Nadia, *Introducere în Islam*, Colecția „Orizonturi Spirituale”, Editura Enciclopedică, București, 1993.
- [3] ARMSTRONG, Karen, *A History of God. From Abraham to the Present: the 4000-year Quest for God*, Vintage U.K. Random House, Londra, 1999.
- [4] AVERROES, *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, translated from the Arabic with Introduction and Notes by Simon van den Bergh, UNESCO Collection of Great Works, University Press, Oxford, 1954, vol. I.
- [5] ATIYEH, George N, *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Rawalpindi, 1966.
- [6] BADAWI, A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1968.
- [7] BRAUDEL, Fernand, *Gramatica civilizațiilor*, vol. 1, traducere de Dinu Moarcăș, Edit. Meridiane, București, 1994.
- [8] CHARLES, HRH, The Prince of Wales, *Islam and the West*. Vezi adresa: <http://www.islamiccentre.org/articles/west.htm>
- [9] CRAIG, William Lane, *The Kalam Cosmological Argument*, Library of Philosophy and Religion, The Macmillan Press Ltd., 1979.
- [10] CRAIG, W.L., *The Cosmological Argument from Plato to Leibnitz*, Londra, 1980.
- [11] GILSON, Étienne, *Filosofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice până la sfârșitul sec. al XIV-lea*, trad. de Ileana Stănescu, Edit. Humanitas, București, 1995.
- [12] MIQUEL, André, *Islamul și civilizația sa. Din secolul al VII-lea până în secolul al XX-lea*, vol. II, trad. de Gloria Ceacalopol și Radu Florescu, Edit. Meridiane, București, 1994.
- [13] MOREWEDGE, Parviz, „Falsafa”, în *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, Editor in chief Richard C. MARTIN Volume 1 A-L, Macmillan Reference, Thomson – Gale, USA, 2004.
- [14] PROGLER, Yusuf, *The Utility of Islamic Imagery in the West*, 1987. Vezi site-ul: <http://TheUtilityofIslamicImageryintheWestAnAmericanCaseStudy.htm>

³⁵ Idem, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, p. 143.

- [15] QUADRI, G., *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1960.
- [16] RUS, Remus, *Istoria filosofiei islamice*, Edit. Enciclopedică București, 1994.
- [17] SCHUON, Frithjof, *Să înțelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, trad. de Anca Manolescu, Edit. Humanitas, București, 1994.
- [18] THORAVAL, Yves, *Dicționar de civilizație musulmană* (Larousse), traducere, adaptare și completări de Nadia Anghelescu, Edit. Univers Enciclopedic, București, 1997.
- [19] YANNOULATOS, Anastasios, *Ortodoxia și problemele lumii contemporane*, trad. de Gabriel Mândrilă și Pr. prof. dr. Constantin Coman, Edit. Bizantină, București, 2004.
- [20] Anastasios YANNOULATOS, *Ισλάμ. Θρησκευτολογική επισκόπησις (Islamul. Analiză din prisma Istoriei religiilor)*, Edit. Poreuthentes, ed. a IV-a, Atena, 1985.
- [21] ZAKARIA, Rafiq, *Discovery of God*, Popular Prakashan PVT L.T.D., Mumbai, India, 2000.