

**CALEA SPIRITUALĂ SPRE SIMFONIA CELESTĂ: RAMBAM,
ABRAHAM BEN MOISE BEN MAIMON, MOISE BEN SHEM TOV DE
LEON, ABŪ SA'ĪD AL-KHARRĀZ***

SILVIU LUPAȘCU
Universitatea Dunărea de Jos, Galați
slupascu@yahoo.com

Summary: Against the background of Moses Maimonides' philosophy about the overflowing of prophetic grace as attainment of human perfection, Abraham ben Moses ben Maimon's spiritual leadership built a limited proximity between the Judeo-Egyptian pietism and the mystical theology of medieval Sufism from the perspective of the human-theocratic ontology of the spiritual way and stations-levels susceptible to allow the access of the human soul towards the vision-presence of the Divine Being.

Key-words: RaMBaM, Abraham ben Moise ben Maimon, *nuṣūl, devekut, ḥasidut, ṣūfīyya, mutaṣawwifā.*

Moise ben Maimon¹ sau RaMBaM (ca. 1135/ 1138-1204), în *Moreh nevuḥim* sau *Ghidul celor rătăciți*, a descris harul profeției drept „emanație trimisă de Ființa Divină prin intermediul Intellectului Activ, în primă instanță către facultatea rațională a ființei umane, iar ulterior către facultatea imaginativă”, iar această „influență divină” conferă asupra ființelor umane privilegiul teocratic de a gândi prin diferitele gradații ale inteligenței (Maimonides 1956, 225). Influența Intellectului Activ definește ontologic și gnoseologic două categorii de ființe umane: cele care receptează emanația Ființei Divine prin facultatea logică-rațională, cele care receptează emanația Ființei Divine prin facultatea imaginativă. Prin voința divină, fiecare dintre cele două categorii este subdivizată în două secțiuni: ființele umane care primesc emanația divină cu scopul de a atinge perfecțiunea în mod individual, ființele umane care primesc emanația divină în măsura necesară pentru a realiza propria perfecțiune și perfecțiunea comunităților din care fac parte. Harul profetic focalizat asupra ființei profetului desăvârșește

* *The Spiritual Path Towards the Celestial Symphony*: RaMBaM, Abraham ben Moise ben Maimon, Moise ben Shem Tov de Leon, Abū sa'īd al-Kharrāz.

¹ Spirit universal, figură dominantă a iudaismului medieval, Moise Maimonide a adus o contribuție vastă, esențială, la edificiul literaturii religioase a iudaismului atât în domeniul filosofiei, cât și în domeniul *Halakḥah* (cf. Goldberg/ Wigoder 1993, 684-690; de asemenea, Louis Isaac Rabinowitz, *Maimonides, Moses (Moses ben Maimon; known in rabbinical literature as RaMBaM)*, în Roth/ Wigoder (1996, 754-780).

imersiunea adamică a revelației divine prin harul profetic proferat, diseminat, răspândit lingvistic-ontologic în ființele membrilor comunităților menite să-i primească, să-i înțeleagă, să nu-i înțeleagă sau să-iucidă pe profeți: „O persoană poate să primească o profeție care să-i dea puterea de a se perfecționa pe sine însăși, dar nu și puterea de a-i perfecționa pe ceilalți. De asemenea, acea persoană poate să primească o profeție prin care să fie constrânsă să se adreseze semenilor săi, să-i învețe și să-i facă să beneficieze de pe urma perfecțiunii sale” (*ibid.*, 228). În viziunea maimonidiană, harul profeției este sigiliul perfecțiunii umane, determinate teocratic.

Sub dinastia Ayyubizilor (1171-1260), întemeiată de sultanul Saladin sau Şalah-ad-din (1137-1193), fiul lui Moise ben Maimon, Abraham ben Moise ben Maimon (1186-1237), a succedat tatălui său în poziția de conducător al comunității evreiești din Egipt, *nagid* (ebraică), *al-ra'is* sau *al-rayyis* (arabă). În concordanță cu analiza lui Elisha Russ-Fishbane, Abraham ben Moise ben Maimon, în lucrarea intitulată [*Ghidul*] *suficient pentru slujitorii lui Dumnezeu*², a continuat argumentația lui Moise ben Maimon din *Moreh nevukhim* despre harul profetic ca atingere a perfecțiunii umane. Spre deosebire de tatăl său, care a folosit drept fundal bibliografic sistemul de gândire prin care Al-Fārābī (ca. 870-950)³ a reliefat continuitatea ontologică grație căreia inspirația divină (*wahy*) animă idealul politic al „regelui-filosof” ca ipostază a rațiunii și idealul teocratic al „profetului-legislator-*imām*” ca ipostază a imaginației, Abraham a optat pentru o proximitate limitată față de teologia mistică a sufismului medieval (Russ-Fishbane 2015, 191).

Doctrina lui Abraham ben Moise ben Maimon despre atingerea perfecțiunii profetice, despre accesul sau ajungerea (*wuṣūl*) la destinația ontologiei profetice-teocratice se învecinează cu doctrina *Ṣūfī* despre parcurgerea „etapelor” și a „stațiilor” din care este alcătuită calea (*sulūk*) spre contemplarea desăvârșită a lui Dumnezeu. La fel ca adepții sufismului (*ṣūfīyya*, *mutaṣawwifa*), adepții pietismului (*ḥasidut*) din comunitatea iudeo-egipteană condusă de Abraham din poziția de *nagid* sau *al-ra'is* se considerau și erau considerați drept călători (*salikūn*) pe calea spre contemplarea Ființei Divine. Din această perspectivă, Abraham a descris momentul în care Iosua a atins apogeul profetic al căii spirituale prin „atașare” de Dumnezeu: „Iosua a rămas în meditație solitară continuă în acest cort, a urmat calea (*sulūk*) unică țintită spre a atinge mai apoi o atașare de Dumnezeu (*wuṣūl wuṣlat allāh*), slăvit fie Ell, anume atingerea profeției (*wuṣūl al-nubūmah*). (...) Dar eu sunt încontinuu cu Tine, «Apucatu-m-ai de mâna mea cea dreaptă. (*Psalm 72, 23*)»: [Aceasta este] o

² Al cărei prim capitol a fost reconstituit, tradus în ebraică și editat de P. Fenton.

³ Al-Fārābī, Alfarabius sau Avennasar a fost un celebru filosof musulman, autor al tratatelor intitulate *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya* sau *Cartea despre regimul politic*, *Fi mabādī' arā' abl al-madīna al-fādila* sau *Tratat despre opiniile locuitorilor din cetatea virtuții* și *Kitāb taḥṣīl al-s'ada* sau *Cartea despre atingerea fericirii* (Mahdi 2001, 56-170; Rosenthal 1962, 122-142; Walzer 1962, 206-219).

aluzie la starea în care se află cineva după atingerea perfecțiunii” (Fenton 2003, 107-119, *apud* Russ-Fishbane 2015, 192, n. 27). După cum a observat Russ-Fishbane (2015, 192-193), Abraham a extins aria semantică a noțiunii de „ajungere-atașare” (*wuṣūl*), folosită sporadic de RaMBaM în *Moreh nevuḥim*, cu scopul de a construi identificarea cu termenul ebraic *devekut*, în sensul de a defini apogeul ontologic al apropierii profetului de Dumnezeu în momentul profeției, experiența apropierii teocratice a profetului în proximitatea Ființei Divine. Idel (1988, 35-58; 1999, 27-30) a înțeles *devekut* drept putere a sufletului omenesc de a se „atașa” de Dumnezeu prin primirea unui influx din partea universalității divine.

Sistemul de gândire al lui Abraham ben Moise ben Maimon include apogeul mistic al confirmării perfecțiunii profetice prin aderare la perfecțiunea angelică, prin acces vizual-auditiv la nivelul ontologic al îngerilor, ipostaze ale intelectului pur. Emanația trimisă de Ființa Divină prin intermediul Intelectului Activ se revelează drept lumină strălucitoare sau simfonie celestă în măsură a face astfel încât sufletele călătorilor-căutătorilor să debordeze de extaz spiritual. În acest context, Abraham a descris simfonia celestă pe temeiul viziunii divine-angelice din Isaia 6:1-3⁴: „Dar această chemare, acest răspuns și simfonia celestă nu rezultă din voci precum vocile noastre sau din limbi precum limbile noastre sau din cuvinte precum cuvintele noastre, ci din cuvintele Dumnezeului Celui Viu (*be-divre elohim ḥayyim*). Acest mister poate fi înțeles de cei care au atins perfecțiunea (*al-kāmilūn*), care sunt receptori ai grației divine”⁵.

Continuitatea comunicării epistolare dintre comunitățile evreiești din Provence-Castilia și comunitatea evreiască din Egipt, între secolul al XII-lea și secolul al XIV-lea, a inclus mai multe filiere retorice, de la discursul polemic la discursul amiabil. Într-o scrisoare din anul 1235, la șase ani după încheierea cruciadei împotriva catharilor sau albigensilor (1229), Abraham ben Moise ben Maimon a lansat împotriva evreilor din Provence acuzația de a fi repudiat monoteismul strămoșilor lui Israel prin contaminare cu ereziile creștinilor europeni. Reacția epistolară a lui Abraham a fost un răspuns față de solidaritatea dintre un grup de evrei provensali și autorități ecleziastice catolice din Provence cu privire la condamnarea scrierilor lui RaMBaM și sortirea lor autodafeului. Prin comparație, Abraham a elogiat monoteismul riguros al evreilor care locuiau în teritoriile stăpânite

⁴ „În anul morții regelui Ozia, am văzut pe Domnul stând pe un scaun înalt și mareț și poalele hainelor Lui umpleau Templul. Serafimi stăteau înaintea Lui, fiecare având câte șase aripi: cu două își acopereau fețele, cu două picioarele, iar cu două zburau. Și strigau unul către altul, zicând: ‘Sfânt, sfânt, sfânt este Domnul Savaot, plin este tot pământul de slava Lui!’”

⁵ Cf. Abraham ben Moise ben Maimon, *Rabbi Avraham ben ha-Rambam: Sefer ha-Maspik le-'Ordey Hasbem, Kitab Kifayat al-'ābidin* sau [*Ghidul*] *suficient pentru slujitorii lui Dumnezeu* / *Cartea despre ce este suficient credincioșilor* (partea a II-a, vol. II), N. Dana (editor, traducător), Ramat-Gan, Universitatea Bar-Ilan, 1989; cf. și Russ-Fishbane (2015, 195-196).

de Ishmael, sub puterea islamului, din Orientul îndepărtat în Occidentul îndepărtat (Russ-Fishbane 2015, 1, 70-88).

Contemporan cu Abraham ben Moise ben Maimon, Moise ben Shem Tov de Leon (ca 1240-1305)⁶, autorul *Cărții splendorii* sau *Sefer ha-Zohar*, a comandat în 1264 copierea unui exemplar din tratatul filozofic al lui RaMBaM, *Moreh nevukhim* sau *Ghidul celor rătăciți*. Între anii 1270-1305, Moise ben Shem Tov a fost atras de gândirea kabbalistică a Școlii din Gerona, a avut reședințe în Guadalajara și Avila, a redactat *Sefer ha-Zohar* (Scholem 1987, 1987) și a pus în circulație copii ale lucrării care a marcat gândirea mistică a iudaismului. În *Sefer ha-Zohar*, II, 195b-196a, se menționează că trei tabere de îngeri veghează asupra celor trei diviziuni, de patru ore, ale celor douăsprezece ore ale nopții. Prima tabără angelică preaslăvește pe Dumnezeu pe durata primei treimi a nopții, în timp ce sufletele extatice călătoresc dinspre muntele Templului terestru spre muntele Templului celest, dinspre curtea Templului terestru spre curtea Templului celest: „Sufletele dreptilor rătăcesc prin lumea de sus, uși se deschid dinaintea lor și sunt aduse în locul denumit ‘muntele Domnului’. (...) De acolo intră în locul denumit ‘locul Său sfânt’, unde toate sufletele apar dinaintea Stăpânului. (...) Situarea sufletelor în acel loc procură Stăpânului bucuria de a pregăti pentru ele locul denumit ‘Sfânta Sfintelor’, unde sunt înscrise faptele și meritele lor”. Îngerii din a doua tabără intonează o lamentație despre distrugerea Templului la începutul diviziunii de mijloc a nopții, „pe durata celor două ore care preced miezul nopții, când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, intră în grădina Edenului”: „Cel Sfânt, binecuvântat fie El, nu are odihnă până când intră în grădina Edenului și se delectează cu sufletele celor drepti. (...) Când Cel Sfânt, binecuvântat fie El, intră în grădina Edenului, toți copacii din grădină și toate sufletele dreptilor încep să cânte (...)”. Prin cântecul lor, îngerii din a treia tabără veghează asupra reîntoarcerii sufletelor dreptilor în trupurile lor materiale, în spațiul terestru, după călătoria extatică nocturnă, iar în simfonia celestă care continuă până la ivirea zorilor se unesc vocile stelelor, vocile planetelor, vocile îngerilor (Ben Shem Tov de Leon 1991, 638-640). În concordanță cu *Sefer ha-Zohar*, II, 18b, *Midrash ha-Ne’elam*, Dumnezeu a creat cerurile cu mâna Sa dreaptă și pământul cu mâna Sa stângă, iar dorința Sa a fost ca lumea să fie stăpânită de atributul Iubirii divine prin zi și de atributul Judecății divine prin noapte: „Prin urmare, El a creat îngeri care să-și îndeplinească rolul prin iubirea Sa pe durata zilei și îngeri care să-și îndeplinească rolul intonând cântece pe timpul nopții”. Acesta este sensul zoharic al Cântării Cântărilor și al Înțelepciunii lui Solomon: „Cel care cunoaște acest cântec, cunoaște chestiunile Torei și înțelepciunea și poate să investigheze, să proclame și să contribuie cu putere și măreție, atât cu privire la ceea ce a fost, cât și cu privire la ceea ce va fi. Și acest lucru este ceea ce Solomon a fost privilegiat să

⁶ Magistru ilustru al *Kabbalah* (Goldberg/ Wigoder 1993, 768-769, 1227-1231).

cunoască” (*ibid.*, 637-638). Zohar Hadasb⁷, Bereshit 5d, Midrash ha-Ne’elam, înțelege hermeneutic cuvântul ebraic *bereshit* (‘început’) drept anagramă pentru sintagma ebraică *shir ta’ev* („cântec de dorință”): „Când El a creat cerul și pământul, Cel Sfânt, binecuvântat fie El, a creat cântece de dorință, astfel încât El să poată fi glorificat și slăvit drept Creator (...), un cântec care să cânte despre minunile Sale în cer și pe pământ (...), ‘o cântare a treptelor’ (Ps. 119), intonată de regele David, pacea fie asupra sa! (...), acestea sunt cântecele treptelor care constituie cerurile (...)”. Prin rescriere biblică-zoharică, „treptele cerurilor” sunt identificate cu „îngerii care intonează un cântec în prezența Creatorului, în fiecare noapte, pe durata celor trei straje ale nopții” (Scholem 1987, 640-642).

Paul Nwyia a observat că, pentru misticii *Şufi*, viața religioasă se revelează drept calea (*suluk*) spre Dumnezeu, un pelerinaj ontologic-teocratic alcătuit din „stații” (*maqāmāt*) menite să actualizeze sau să realizeze proximitatea (*qurb*) dintre sufletul ființei umane călătoare-căutătoare și Dumnezeu. Pentru a exemplifica această doctrină *Şufi*, Nwyia a ales lucrarea lui Abū Sa’īd al-Kharrāz (m. ca. 890-899)⁸, intitulată *Kitāb al-dīya’* sau *Cartea luminozității*. Al-Kharrāz a descris cele șapte clase (*ṭabaqāt*) de mistici rătăciți (*tāba*) în oceanul de lumină al unicității divine, cuprinși de perplexitatea (*hayrūrīya*) absolută a spiritului în fața esenței realității divine sau ‘*ayn al-‘ayn* (*abl taybhūbiya na-hayrūrīya*): „Fiind îndepărtați de ceea ce constituia propria lor îndepărtare și fiind ieșiți din propriul sine, ei s-au unit cu Cel Iubit (*Habīb*), stabiliți în splendoarea unicității Sale și rătăciți în lumină. Dumnezeu a ridicat voalurile de pe inimile lor și S-a epifanizat dinaintea spiritelor lor, dezvăluindu-Se pentru puterile lor de înțelegere”⁹.

Oceanul de lumină al unicității divine este destinația celor șapte categorii de călători (*sālikūn*). Prima categorie este alcătuită din *abl al-ishārāt*, cei care Îl caută pe Dumnezeu prin puterea simbolică a aluziei (*ishāra*). Cei din a doua categorie au posibilitatea de a atinge prezența divină prin efortul continuu de purificare a științei oficiale (*ilm*), în măsura în care recunosc limitele limbajului consacrat prin consensul savanților și se străduiesc să le depășească prin dezvăluirea oferită de viziune. În a treia categorie se situează cei care practică lupta spirituală cu generozitate (*abl al-mujāhada*), ei și-au sacrificat propriile ființe printr-o iubire sinceră față de atotputernicia divină, iar astfel atotputernicia divină li se revelează ca realitate. Din a patra categorie fac parte privilegiații (*abl al-khuṣṣiyya*) cărora Dumnezeu le dăruiește ceea ce îi face să ajungă

⁷ Culegere de scrieri kabbalistice care imită *Sefer ha-Zohar*, redactată înainte de anul 1328, de când datează prima ei citare (Scholem 1987, 213-219).

⁸ Învățător celebru al Școlii *Şufi* din Bagdad, discipol al lui Sarī al-Saqāṭī (m. 867), elogiat de ‘Abdullah Aṣṣārī (1006-1088) în *Ṭabaqāt al-şūfiyya* drept șeic al șeicilor în „știința unificării” și magistru al lui Abu ’l-Qāsim ibn Muḥammad al-Junayd (835-910). Cf. Nwyia (1991, 231-232, 252-253), Massignon (1999, 300-303).

⁹ Cf. Abū Sa’īd al-Kharrāz, *Kitāb al-dīya’* sau *Cartea luminozității*, în Nwyia 1991, 234-235.

la El prin El, pe singura cale a ontologiei teocratice ca negare a cunoașterii lucrurilor cognoscibile și negare a cunoașterii universului, deoarece căile cunoașterii profane nu sunt în măsură să conducă spre atributele divine. A cincea categorie este formată din cei care experimentează denudarea absolută (*abl al-tajrîd*) prin extragerea din lume, din spațiul mundan dominat de traumele temporale: Dumnezeu îi conduce dincolo de oceanele sincerității, spre unificare prin continuitatea acvatică a iubirii. A șasea categorie este dedicată celor care își pot stăpâni propriile stări spirituale prin stabilitatea conferită de proximitatea unicității divine (*abl istilā wa-tamkin*): Dumnezeu îi transformă în ființe absente pentru lumea accesibilă cunoașterii, în ființe prezente pentru lumea non-cognoscibilă, iar atunci când El se manifestă prin ontologie teocratică, ei experimentează aneantizarea, apoi revin la ei înșiși pentru a avea revelația faptului de a fi investiți ca aleși ai lui Dumnezeu (vezi Nwyya 1991, 235-236).

După descrierea celor șase categorii de călători sau pelerini spirituali (*ruḥāniyūn*), pe care Dumnezeu i-a „purificat prin epifania Sa (*tajallī*)” și i-a primit prin „porțile viziunii Sale (*ru'ya*)”, care experimentează un exod spre Dumnezeu limitat în timp și urmat de reîntoarcere la viața mundană-trupească, Al-Kharrāz singularizează cea de a șaptea categorie, călătorii care sunt absorbiți în realitatea predilecției divine (*abl al-muḥābāt*), într-un exod ontologic-teocratic absolut, fără întoarcere:

Deoarece Dumnezeu le-a dezvăluit realitatea predilecției, ei au întreprins spre El un exod radical și au fost conduși de El acolo unde nu mai există ‘acolo’. Toate legăturile lor fiind rupte, ei nu mai sunt atașați de nimic. Dumnezeu i-a investit printr-o alegere specială și le-a deschis porțile splendorii Sale, comorile esenței Sale și căminele luminii Sale. El le-a îngăduit să se odihnească, aproape de El, iar din această proximitate (*qurb*) ei contemplă împărăția Sa și maiestatea Sa. (...) Ei au dispărut în maiestatea Sa și s-au stabilit în spațiul eternității Sale, plutind pe oceanul unicității Sale până când reușesc a atinge esența esenței Sale, la sursa certificării unicității Sale. Ei au devenit atunci prizonieri în incinta splendorii Sale, deoarece din acest moment au trecut dincolo de propria lor peregrinare și așteaptă la porțile generozității divine. (...) Deoarece în timp ce erau, în privința modului lor de a fi, calificați prin modul lor de a fi, iată că toate atributele lor sunt abolite, fiind îngemănate cu atributele lui Dumnezeu prin deschiderea lor spre sensul Său ascuns (*ḡayb*). Ei sunt însingurați într-o viziune totală, uniificați în realitățile viziunii directe, își însușesc principiile atestării unicității și mărturiile științei certitudinii (*ibid.*, 236-237).

În tradiția *Ṣūfī*, Al-Kharrāz este considerat primul magistru care a formulat doctrina despre „anihilare” (*fanā*) și „viețuire perpetuă în Dumnezeu” (*baqā*); vezi Schimmel (1975, 55).

Pe fondul filosofiei mistice maimonidiene despre revărsarea harului profetic ca atingere a perfecțiunii umane, conducerea spirituală a lui Abraham ben Moise ben Maimon a construit o proximitate limitată între pietismul iudeo-egiptean și teologia

mistică a sufismului medieval din perspectiva ontologiei umane-teocratice a căii și stațiilor-stadiilor spirituale în măsură să permită accesul sufletului omenesc spre viziunea-prezența Ființei Divine.

Bibliografie

- Ben Moise Ben Maimon, Abraham, *Rabbi Avraham ben ha-Rambam: Sefer ha-Maspik le-'Ordey Hasbem, Kitab Kifayat al-'abidin [Ghidul] suficient pentru slujitorii lui Dumnezeu/ Cartea despre ce este suficient credincioșilor*, partea a II-a, vol. II, N. Dana (editor, traducător), Ramat-Gan, Universitatea Bar-Ilan, 1989.
- Ben Shem Tov De Leon, Moise, *Sefer ha-Zohar [Cartea splendorii]*, în Isaiah Tishby, Fischel Lachower (ed.), Goldstein, David (traducător), *The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts*, vol. I-III, Oxford, The Littman Library & Oxford University Press, 1991.
- Fenton, P., *The Doctrine of Attachment of R. Abraham Maimonides: Fragments from the Lost Section of The Sufficient [Guide] for the Servants of God (Hebrew)*, „Da'at”, 50, 2003, 107-119.
- Goldberg, Sylvie-Anne/ Wigoder, Geoffrey (ed.), *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993.
- Idel, Moshe, *Kabbalah, New Perspectives*, New Haven & London, Yale University Press, 1988.
- Idel, Moshe, *Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism*, în Moshe Idel, Bernard McGinn (ed.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam. An Ecumenical Dialogue*, New York, The Continuum Publishing Company, 1999, 27-58.
- Mahdi, Muhsin, *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*, Chicago, Chicago University Press, 2001.
- Maimonides, Moses, *Moreh nevukhim*, în Moses Maimonides, *The Guide for the Perplexed*, M. Friedländer (traducător), New York, Dover Publications, 1956.
- Massignon, Louis, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Cerf, 1999.
- Nwyia, Paul, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, Dar El-Machreq, 1991.
- Rabinowitz, Louis Isaac, *Maimonides, Moses (Moses ben Maimon; known in rabbinical literature as RaMBaM)*, în Cecil Roth, Geoffrey Wigoder (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. XI, Jerusalem, Keter Publishing House, 1996.
- Rosenthal, Erwin I. J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, 1962.
- Roth, Cecil/ Wigoder, Geoffrey (ed.), *Encyclopaedia Judaica*, vol. XI, Jerusalem, Keter Publishing House, 1996.
- Russ-Fishbane, Elisha, *Judaism, Sufism and the Pietists of Medieval Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975.
- Scholem, Gershom, *Kabbalah*, New York, Dorset Press, 1987.
- Walzer, Richard, *Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962.