

DOUTA IGNORÂNCIA E TREVA LUMINOSA NO PENSAMENTO DE JÂMÎ

*Edrisi Fernandes**

Resumo: *o autor revisa idéias aproximadas aos conceitos de “douta ignorância” e “treva luminosa” no pensamento de Jâmî, vinculado à “escola de Ibn al-‘Arabi”.*

Abstract: *the author reviews ideas akin to the concepts of “learned ignorance” and “luminous darkness” in the thought of Jâmî, a member of the “school of Ibn al-‘Arabi”.*

Nûr ad-Dîn ‘Abd ar-Rahmân ibn Ahmad al-Jâmî, nascido em 23 de sha‘ban de 817 da hégira (7/11/1414 da era cristã), é um conhecido erudito do Islã oriental do medievo tardio, tendo vivido numa época em que a cultura citadina da Ásia Central ressurgia, radiosa, das trevas em que fora mergulhada pelas ondas de grande destruição ocasionadas pelas conquistas dos turcos, dos mongóis e dos tártaros. Grande poeta, grande místico e homem de vasta cultura, ele compôs mais de cinquenta obras¹ sobre uma grande variedade de // [72] assuntos, tais como o Corão, vida e elocuições do profeta Muhammad (que a paz de Allâh esteja sobre ele!), o *Hajj* (peregrinação a Meca), política, gramática árabe e persa, literatura, música, metafísica e aspectos teóricos e práticos do sufismo (*tasawwuf*). O envolvimento de Jâmî com o sufismo (ele se tornou um grande mestre Naqshbandî) começou cedo, mas é desconhecida a data em que recebeu sua iniciação. São essas as suas palavras sobre o que aprendeu das ciências formativas ou exotéricas em relação às expectativas que nutria pelas experiências transmutativas ou esotéricas do sufismo:

* O buscador sufi Hakim az-Zrak al-Idrissi, membro da *Muhyiddin ibn ‘Arabi Society*, especialista e mestre em filosofia metafísica, pesquisador do grupo de estudos “Metafísica e Tradição” (UFRN).

¹ O número total de obras varia na dependência da legitimidade da atribuição e da divisão das coleções de escritos em obras individuais, alcançando 81 em algumas contas. Yann Richard menciona, na introdução à sua edição e tradução do *Lawâ‘ih* (JÂMÎ, 1982, 17-20), 44 obras principais, sendo que 32 tratam de uma forma ou de outra (inclusive biograficamente) de assuntos sufis. Para referências mais detalhadas, cf. a introdução em farsi de W. Chittick à sua edição do *Naqd an-Nusûs* de Jâmî (texto persa e árabe editado com aparato crítico e introduções em inglês e persa. Teerã: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977/1355 Hijri-Shamsi [2ª edição - Teerã: Cultural Studies and Research Institute, 1992/1370 Hijri-Shamsi, pp. xiii-xxviii]), e o longo estudo bio-bibliográfico por Ali Asqar Hekmat/‘Alî Ashghar Hikmat (HIKMAT, 1941 ou 42, 1-228, esp. 161-213), que é a maior fonte de nossas informações biográficas sobre Jâmî.

A minha sede não foi saciada com essas ciências;
decidi que o que aprendera demandava mais penetração.//
Juntei-me às fileiras dos sufis de puro coração,
que no estudo buscam a própria transformação
(BAYAT e JAMNIA, 2002, 194 [tradução ligeiramente modificada por nós
a partir de HIKMAT, 1941 ou 1942, 61]).

Entre os sufis é comum não se restringir o termo *'ilm* (“conhecimento; ciência”, pl. *'ulûm*) às categorias tradicionais de *ma'qûl* (produto da intelecção ou razão, *'aql*) e *manqûl* (o conjunto de conhecimentos ensinados através das gerações). Os sufis distinguem a ciência adquirida (*'ilm al-kasbî*) também conhecida como ciência especulativa (*'ilm an-nazarî*), da ciência outorgada por graça divina (*'ilm al-wahbî*; *'ilm mawhûb*). Para Ibn al-'Arabî², esta última constitui o estofado de toda profecia (*an-nubuwwât kullu-hâ 'ulûm wahbiyya*). A *'ilm al-wahbî/mawhûb* equivale à *'ilm al-ladunî* (cf. o Corão, 18: 65), a ciência que Khidr, o iniciador dos santos, recebe diretamente de Deus para repassar aos eleitos.

Jâmî distingue entre a “ciência do conhecimento” e o conhecimento: o conhecimento ou gnose (*'irfân*) “é uma coisa que tende ao achado (*wijdân*) [imediato e trans-racional], e não há qualquer expressão que possa comunicá-lo: a ciência não é mais que sua preliminar. Assim, o conhecimento sem a ciência é uma coisa impossível, e a ciência sem o conhecimento é algo deplorável” (JÂMÎ, 1977, 47-48). Falando de si mesmo na terceira pessoa, Jâmî sugere ter descoberto um equilíbrio entre instrução espiritual e instrução formal por leituras:

(...) Para os fiéis e os puros ele se voltou,
o conhecimento todo dos seus livros ele assimilou (JÂMÎ, 1996, 461).

No *Nafahât al-Uns*³ Jâmî narra um episódio da vida do mestre sufi Junayd al-Baghdâdî. Quando este perguntou ao seu mestre Abû'l-'Abbâs Muhammad // [73] Kassâb ibn 'Alî o que se devia entender por sufismo, obteve a seguinte resposta: “Nada sei sobre isso, mas ele é uma criação nobre (*karîm*) que o ser nobre faz surgir num tempo nobre, pelo ministério de um homem nobre, em meio a uma reunião de homens nobres” (JÂMÎ, 1977, 155). Abû Ismâ'îl 'Abdallâh al-Ansârî al-Harawî emendou: “Quando Deus, como um bem

² *Futûhât al-Makkiyya*, IV 121 ed. O. Yahyâ.

³ *Kitâbu Nafahât-i Unsi min Hadarât-i Kûdsi* (“Exalações da Intimidade das Pessoas Santas”, mais conhecido como *Nafahât al-Uns*, completado em 1478 d.C./883 a.H.), um relato de grandes figuras santas sufis e gnósticas do passado até os dias de Jâmî. A obra, que oferece ainda explicações do significado de diversos termos místicos e doutrinas sufis, e notas biográficas sobre 13 poetas sufis desde Sanâ'î até Hâfiz, tem sido uma hagiografia de enorme influência onde quer que o idioma persa seja conhecido.

que Lhe é próprio, Se consagra a um de Seus servidores, ao qual agraciou com Sua Benevolência, e o põe entre os Seus amigos íntimos, Ele lhe envia uma palavra nobre, pelo ministério de uma [pessoa de] língua nobre, num lugar nobre, num tempo nobre, em meio a uma reunião de homens nobres”. Uma glosa [por ‘Abd al-Ghafûr al-Lârî?'] ao manuscrito de Jâmî (*id.*, p. 155, n. 1) esclarece: “Ele (Ibn ‘Alî) diz inicialmente ‘eu nada sei’, o que significa que a verdadeira essência do sufismo é desconhecida; o que ele diz depois disso é uma explicação das qualidades que estão necessariamente ligadas a isso, mas não são a expressão de sua verdadeira natureza”, natureza essa que, explica Jâmî, só pode ser expressa por “uma língua nobre (...) que é intérprete de Deus (...); [quando] não há nem órgão da palavra, nem língua”, “o ouvido está em repouso”, “o ‘canal do coração’ está alterado”, e todo entendimento se dá “mediante uma espécie de desfalecimento”, diretamente através da alma, “que só contempla as coisas eternas” (JÂMÎ, 1977, 155-6).

Filosoficamente, Jâmî é estudado como um membro da “escola de Ibn al-‘Arabî”⁴ - e John COOPER (1996, 585) considera os escritos de Jâmî como a culminação dessa escola -, o que pode ser avaliado pelo conteúdo da obra do pensador khurâsânî (do Corassã), cujo interesse pela filosofia parece, no entanto, ter sido incidental, atendendo a uma preocupação maior com a metafísica (árabe *al-‘ilm al-‘alâ*; persa *‘ilm-i barîn* ou *‘ilm-i pîshîn*) a serviço da mística. A mesma coisa pode ser dita sobre Ibn al-‘Arabî, a respeito de quem James Winston Morris escreveu:

Apesar da profusão de expressões novas criadas, de significados (de termos familiares) radicalmente alterados, e do vocabulário técnico ou simbólico bastante disseminado nos escritos de Ibn ‘Arabî (...), qualquer estudante sério deste rapidamente torna-se alerta de que aquela nova terminologia é essencialmente de natureza poética ou “dialética”. Isso quer dizer que ela surge mais freqüentemente na sua escrita no contexto de interpretações (intelectuais, práticas ou ambas) previamente disputadas sobre o significado apropriado (ou sobre o *modo* apropriado *de abordar os significados*) da Escritura islâmica (o Corão e os *hadîth*), onde esta funciona como um catalizador espiritual para ajudar a resolver e eliminar os vários obstáculos intelectuais e práticos à descoberta daquele verdadeiro significado na realidade da experiência pessoal de cada um. Ou senão essa terminologia origina-se (...) como uma // [74] expressão poética alusiva às experiências pessoais de realização do

⁴ “A expressão ‘escola de Ibn [al-]‘Arabî’ foi cunhada por eruditos ocidentais para referir-se ao fato de que para muitos pensadores muçulmanos – a maioria dos quais se consideravam sufis – levaram a sério o título de ‘Maior dos Mestres (*as-Shaykh al-Akbar*)’ conferido a Ibn ‘Arabî e conscientemente enraizaram sua perspectiva no seu próprio entendimento do arcabouço teórico daquele. Eles consideraram suas abordagens como diferentes daquela da *falsafa* [filosofia] e do *kalâm* [teologia escolástica], assim como daquela da maioria dos sufis” (CHITTICK, 1996, 510). A Profa. Souad Hakim (“Unity of Being in Ibn ‘Arabî: A Humanist Perspective”. *J. of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, XXXVI, 2004: 15-38; pp. 30-34) prefere falar das “escolas de Ibn al-‘Arabî”.

próprio [Ibn ‘Arabî] O que há de essencial aqui (...) é que *Ibn ‘Arabî* (como Platão) *não tem “ensinamentos” ou “doutrinas”* [que considera] *próprias*. Noutras palavras, sua constante ênfase e intenção buscam forçar seus “leitores” [sobre essas aspas, cf. o parágrafo abaixo] a empreender seu próprio esforço indispensável de *tahqîq* (tanto “verificação” quanto “efetuação”), ou seja, essa ênfase e intenção constantes têm por objetivo ajudar seus leitores a descobrir as *conexões* essenciais entre as “formas” da revelação (...) e suas realidades subjacentes, do modo como são reveladas na experiência de cada indivíduo, e então ajudá-los a efetuar as demandas ulteriores daquela *haqq*⁵ [*tahqîq* = efetuar a *haqq*, “realidade; verdade”] que são inerentes enquanto sua descoberta progride (MORRIS, 2001, 95; grifos originais [e inserções nossas]).

Ainda segundo Morris, “em nenhum lugar Ibn ‘Arabî sugere que seus escritos [podemos dizer o mesmo de Jâmî] devem ser estudados simplesmente como ‘literatura’, separadamente de outros elementos contextuais igualmente importantes de preparação experiencial prática e orientação e intenção espirituais apropriadas” (MORRIS, 2001, 94):

Colocando de modo levemente diferente o mesmo ponto, em nenhum lugar Ibn ‘Arabî sugere que o estudo ou a compreensão intelectual de seus escritos (ou de quaisquer outros textos, incluindo as escrituras reveladas) é adequado(a) *isoladamente* como um fim em si, sem uma íntima interação concomitante com os resultados e contextos reais da prática expirital (esse ponto, por si só, por certo já é suficiente para distingui-lo radicalmente de muitas escolas islâmicas de filosofia e de teologia). Mesmo quando ele está discutindo os tópicos mais abstrusos de lógica, cosmologia, ontologia, *kâlam* [teologia escolástica] etc., é sempre bastante claro, a partir do contexto, que o propósito dessas discussões tem a ver seja com fazer desaparecer ilusões e obstáculos recorrentes no caminho espiritual, seja com a clarificação das implicações (e, concomitantemente, das limitações) daquelas formas de experiência e iluminação espiritual que cada leitor tem de experimentar primeiro e [só depois disso] trazer para o texto, de modo a que o propósito e o significado daquele texto específico se torne aparente (MORRIS, 2001, 94-95).

Pelos motivos acima apontados é que alguns seguidores de Ibn al-‘Arabî viram a si mesmos como *muhaqqiqûn*, “verificadores” ou ainda “efetuidores do real/da verdade”, pertencendo a uma “escola” de pensamento que recebeu o nome de *madhhab at-tahqîq*, “escola da verificação [ou: da efetuação do real]” (CHITTICK, 1996, 510).

Na opinião de William Chittick, de todos os poetas sufis talvez Jâmî seja quem revela mais explicitamente, em seus poemas metafísicos e em seus trabalhos em prosa, sua profunda crença em que nada existe verdadeiramente além de Deus/da Divindade⁶, que nada está separado d’Ele/d’Ela, e que todas as coisas são a Auto-Manifestação de Sua Sagrada Essência (CHITTICK, 1981) // [75] – idéias que compõem a doutrina akbarî (de

⁵ Termo que “abrange tanto a ‘Realidade’ divina quanto tudo o que é certo e devido [por direito] ou obrigatório como uma dimensão inseparável dessa mesma Realidade” (MORRIS, 2001, 95, n. 7).

⁶ “Todos são Ele/Ela [Deus/a Divindade]” (*Hama ‘Ûst*). Veja-se, por exemplo: Jâmî, *Naqd al-Nusûs...* [op. cit.], p. 200; *Dîvân*, ed. por H. Radî, Teerâ, 1962 ou 63/1341 Hijri-Shamsi, p. 811; *Lawâ’ih*, “lampejo” 22.

Ibn al-‘Arabî e sua escola) da “unidade do ser/da existência” (*wahdat al-wujûd*). Leitores familiarizados com a filosofia islâmica reconhecem o profundo débito das idéias Jâmî para com os ensinamentos de Ibn al-‘Arabî, que, “em comum com outros pensadores islâmicos da época, sejam filósofos ou teólogos, apelam maciçamente, no que concerne a muitos dos seus termos e conceitos, para os escritores neoplatonistas⁷” (Austin, introdução a IBN AL-‘ARABÎ, 1980, 22), de um modo percebido como tão substancial que este último recebeu no seu tempo a alcunha de *Ibn [al-]Aflâtûn*, “filho de Platão”, indicando que, segundo muitos, “o pensamento de Ibn ‘Arabî é fundamentalmente platônico” (Burckhardt; prefácio a IBN AL-‘ARABÎ, 1980, xiii).

Jâmî foi provavelmente o mais importante propagador individual da perspectiva filosófica de Ibn al-‘Arabî no mundo de língua e cultura persas. Todos os seus escritos teóricos, e grande parte de sua poesia, expõem os ensinamentos de Ibn ‘Arabî e de seus principais seguidores, especialmente Qûnawî, Farghânî, Jandî, Kâshânî [Qâshânî] e Qaysarî. Os pensadores akbaris deram continuidade aos ensinamentos de Ibn al-‘Arabî, assumindo sua parcela de responsabilidade na elaboração de “uma versão inteiramente islâmica daquela metafísica universal que encontra uma de suas mais perfeitas expressões no neoplatonismo” (CHITTICK, 1992, 179 [sentença originalmente referente a Al-Qûnawî]).

Jâmî viu o sufismo como uma disciplina espiritual ligada a percepções internas, “extramundanas”, relacionadas ao Eu verdadeiro e divino do homem⁸:

O sufi não deixa de servir, mas o sufismo não é serviço. Os sufis não negligenciam o serviço; de fato, eles ultrapassam os outros a esse respeito, mas eles não reconhecem nele valor algum, isso no sentido de que eles não buscam qualquer objeto, compensação ou

⁷ Neoplatonismo é o sistema filosófico continuador da tradição da filosofia grega, propondo especialmente uma reavaliação do pensamento de Platão [árabe Aflâtûn], iniciada com os ensinamentos do heleno-egípcio Plotino [ar. as-Shaykh al-Yûnânî; Flutinus] (século III da era cristã), reunidos por seu discípulo Porfírio [ár. Furfiriyus] nas “Enéadas”. Os ensinamentos neoplatonistas parecem ter sido assimilados pela civilização islâmica a partir do século IX (III da hégira), com a tradução dos textos filosóficos de vários mestres gregos, principalmente através da “Teologia de Aristóteles (*Ûthûlûjÿyya Aristûtâlis*)” - na verdade essencialmente uma paráfrase das Enéadas IV a VI -, e de paráfrases de obras de Proclo [ár. Buruklus], notadamente o “Discurso sobre o Puro Bem (*Kalâm fi'l-Mahd al-Khair*)”; também conhecido como “Livro de Elucidação sobre o Bem Puro (*Kitâb al-Idâh fi'l-Khair al-Mahd*)”, uma paráfrase dos Elementos de Teologia. O ensinamento dos “Irmãos da Pureza (*Ikhwân as-Safa'*)”, de capital importância na formação da teologia islâmica (notadamente na dos xiítas), mostra-se mais próximo do pensamento de Proclo que daquele de Plotino. Cf. Edrisi Fernandes, “Impacto e repercussões duradouras do neoplatonismo na civilização islâmica”. Em: O. F. Bauchwitz (org.), *O Neoplatonismo*. Natal: Argos, 2001, pp. 119-144.

⁸ Para Dh'un-Nûn al-Misrî (cit. por Abû Bakr al-Kalâbâdhî, *The Doctrine of the Şûfis* [op. cit.], p. 138), “o fim do gnóstico é quando ele é como ele foi, quando era [em intelecto puro] antes de ser [materialmente]”.

recompensa, e sua divisa no mercado de câmbio é algo diferente; ela consiste em algo que é interior, e não no que é exterior. Eles negligenciam o exterior como enganador e, interiormente, vivem em outro mundo⁹. (...) O verdadeiro servir a Deus significa garantir que seu eu carece de poder, e saber que nem dano nem benefício têm qualquer poder sobre seu Eu. (...) Deus não dá a seu servo qualquer fonte de poder mais poderosa que aquela de humilhar ao seu eu (JÂMÎ, 1850, 46, 66, e 37).

// [76] O “esquecimento” ideal do eu é descrito por Jâmî no 8º “lampejo” do *Lawâ'ih* (“Lampejos”)¹⁰ como aquela condição quando “nenhuma consciência do eu permanecerá, nem qualquer consciência da falta de consciência do eu”. Por isso mesmo, ele pede a Deus em versos, no mesmo “lampejo”:

(...) Inconscientize-me de mim mesmo no Seu ser, de tal modo que eu possa escapar do meu egoísmo e do meu desapego ao eu (JÂMÎ, 1982, 63).

Em um poema que oferece uma interpretação mística para uma passagem corânica (33: 72)¹¹, Jâmî associa egoísmo com “injustiça” e injustiça verdadeira com o escapar ao egoísmo, e associa o desapego ao eu com “ignorância” e ignorância verdadeira (poderíamos sem hesitação dizer: douta ignorância) com o escapar àquele desapego:

Injusto (*zalûm*) é aquele que vive sua existência
a evanescer-se na perpetuidade de Deus onipotente.
Ignorante (*jahûl*) em relação a tudo que não seja Deus
é aquele que remove Sua forma da tabuleta do coração.
A injustiça verdadeira é a essência da justiça,
a ignorância verdadeira é o cerne da intuição de Deus (JÂMÎ, 1983, 72).

Empregando a linguagem do paradoxo, Jâmî indica que, na citada passagem corânica (33: 72), injusto é aquele cujo eu se esvai na Verdade que é a essência mesma da Justiça (o eu superior é injusto pois toda justiça culmina em Deus), e ignorante é aquele que removeu do seu coração tudo que não é Deus (o eu superior é ignorante pois Deus é a completude de toda gnose), e por isso pôde receber o Encargo da Revelação (= do Conhecimento),

⁹ “Viver no mundo sem ser do mundo” é um provérbio sufi tradicional.

¹⁰ *Risâla-i Lawâ'ih* (“Epístola sobre os Lampejos”; completada em 1465/870 a.H. ou em 1473/877 a.H.), uma coleção de ensinamentos sufis com paráfrases em versos, escritos “com atenção plena para as obras de seus antecessores” e “um bom sumário daquilo que Jâmî considera os ensinamentos-chave de Ibn al-‘Arabî, sendo os tópicos que ele cobre representativos dos temas que ele debate em todos os seus escritos teóricos e também em grande parte de sua poesia” (MURATA, 2000, 115). Nossa tradução do *Lawâ'ih* segue essencialmente aquela de William Chittick, baseada no texto persa estabelecido por Yann Richard (JÂMÎ, 1982, 30-168 [páginas pares apenas]), e publicada às páginas pares de 128 a 210 de MURATA, 2000.

¹¹ “Verdadeiramente, oferecemos o Encargo [da Mensagem de Deus] aos Céus e à Terra e às montanhas, mas eles recusaram encarregar-se dele, e temeram recebê-lo: mas o homem encarregou-se dele – ele na verdade foi injusto e ignorante”. A interpretação mística de Jâmî favorece o entendimento da surata 72 da sura 3 como uma unidade independente, desvinculando sua última sentença da articulação frasal com o início da surata 73.

mensagem que permite alcançar a convicção de que

Verdadeiramente, todos os homens mortos estão,
os homens do conhecimento [= os sufis] são no entanto a exceção.
O conhecimento mostra o caminho à gente
para alcançar a Deus onipotente.
Para desvelares aos olhos teus a claridade
nada ponhas ante os olhos fora a Verdade (JÂMÎ, 1996, 140).

// [77] É na qualidade de “homem do conhecimento” que Jâmî faz um pedido:

Não me chame de Santo (*Rend*), Sufi, Gnóstico (*‘Arif*) ou Jâmî,
pois perdi-me no testemunho e não posso tolerar nomes
(JÂMÎ, 1983, 73).

Do mesmo modo, no último parágrafo da introdução do *Bahâristân*¹² (de 1487/892 a.H.), ele pede ao leitor: “Dize: possa o servidor de Deus, o humilde Jâmî, (...) estar sempre preenchido por Deus, e sempre vazio de si mesmo! Possa ele caminhar somente na via de Deus! Possa ele só desejar unir-se à Divindade! Possa ele pronunciar apenas Seu nome! Possa ele contemplar somente Sua face!”¹³. Essa condição de esvaziamento do eu do homem (na Divindade) para que ele venha a ser completamente tomado pelo Eu de Deus já havia sido apontada por Ibn al-‘Arabî, no seu *Fusûs al-Hikam*:

Saiba que sempre que algo permeia [outro] algo o primeiro é subsumido no segundo, de modo que o que permeia¹⁴, o agente, é velado pelo permeado, que é o nome daquele que sofre a ação, e ele [o permeado] é o Exteriormente Manifesto. O nome do agente é o Velado [o Não-manifesto], o Interiormente Oculto. Ele [o Não-manifesto] é seu alimento [= do Manifesto], assim como a água permeia a lã e a faz se expandir.

Se, por outro lado, o Real/a Realidade é o Exteriormente manifesto, a criatura está velada dentro d’Ele, e então a criatura assume [ou: a criação é] todos os Nomes do Real, Sua audição, Sua visão, todas as Suas atribuições e Seu conhecimento. Se [, contudo,] a criatura é exteriormente manifesta, o Real é/está velado e oculto nela, e então o Real é a audição da criatura, e sua visão, mão[s] e pé[s], e todas as suas faculdades, como é relatado

¹² Também intitulado *Rawdat-i Akhyâr-u-Tuhfat-i Abrâr*, do qual existem, p. ex., traduções p/ o alemão (*Der Frühlinggarten von Mawlana Abdurrahman Dschami*, por O. M. Freiherrn [Barão] von Schlechta-Wschehrd. Viena, 1846), p/ o árabe (*Ar-Rabî’i = “Bahâristân”*, ed. e trad. Ahmad Kamâl ad-Dîn Hilmî. Kuwait, 1986/1369), uma tradução parcial para o inglês em duas partes (*The Behâristân-i-Jâmî or Abode of Springs*, traduçã Sorabji Fardunji Mulla [livros I-IV] e S. F. Mulla, com supervisão de Syed Sirajuddin Moulvi [livros VII-VIII]. Bombaim, 1899-1900), uma tradução literal para esse idioma por Edward Rehatsek, supervisionada por Sir Richard F. Burton (*Behâristân/Abode of Spring*. Benares, 1887), uma tradução parcial para o francês por Louis Mathieu Langlès (*Contes, Fables et Sentences*. Paris, 1788), e uma trad. para o francês por Henri Massé (*Le Behâristân*. Paris: Geuthner, 1925).

¹³ Trad. nossa a partir do *Kulliyât-i Jâmî* (“Jâmî Completo”), vol. I (obras poéticas), ms. 180 *Khudâ Bakhsh Oriental Public Library* (Patna, Índia), *rukn* (livro) XVII, *folio* 437a.

¹⁴ “Abraão foi chamado de o íntimo (*khalîl*) [de Deus] porque ele havia abraçado (*takhallala*) e penetrado todos os Atributos da Essência Divina” (IBN AL-‘ARABÎ, 1980, 91).

em um *hadîth* seguro do Profeta¹⁵ (IBN AL-‘ARABÎ, 1980, 91; tradução modificada a partir de cotejo com o texto árabe).

Tanto por fora quanto no mais íntimo recanto do eu do homem encontra-se o Eu de Deus, de modo que Deus preenche o homem e o eu deste como que permeia Deus.

No prefácio ao *Lawâ’ih*, Jâmî afirma que seu tratado, “sobre a explicação das ciências gnósticas e os [seus] significados”, “lampejou a partir da tabuleta dos corações secretos e dos espíritos¹⁶ dos senhores da gnose (*irfân*; cf. abaixo) e dos mestres da gustação [espiritual] (*dhawq*)¹⁷ e do achado (*wijdân*)¹⁸”. Gnose, gustação e achado são designações sufis comuns para experiências místicas de conhecimento supra-racional. O autor, contudo, modestamente declara não possuir, nas expressões apropriadas e alusões lustrosas ao que se conhece supra-racionalmente, “qualquer parcela salvo o lugar de tradutor (*tarjumân*), e nenhuma função salvo aquela de locutor”, e de ser apenas um intérprete das palavras “daqueles elevados na hierarquia”.

Conforme JÂMÎ (1977, 45-7), a gnose divina (*ma’rifa*) tem vários graus; o **primeiro**, do *muta’arrif* (“aquele que se esforça para conhecer”), aquele “que reconhece o Agente universal e absoluto nas formas dos meios intermediários e das causas segundas”, “é o estado daquele que sabe que todo efeito que ele experimenta vem do Agente universal e absoluto”. Nos graus seguintes, não há esforço, e o *‘arif* (“conhecedor”) conhece “sem a hesitação de um instante e sem [qualquer] reflexão”. O **segundo** grau “é o estado daquele que sabe com certeza a qual dos atributos do Agente absoluto ele deve atribuir o efeito que

¹⁵ “(...) Quando Eu o amo [= o meu servo], eu Me torno a audição com que ele ouve, a visão com que ele vê, a mão com que ele agarra [ou golpeia] e o pé com que ele anda. (...)”. *Sahih al-Bukhârî Hadîth*, vol. 8, lv. 76 (*Kitâb ar-Riqâq*), n° 509 (*Sahih al-Bukhârî*, 9 vols., ed. bilíngüe árabe-inglês, trad. Muhammad Muhsîn Khan. Arábia Saudita: Maktaba Dâr as-Salam, s/d, 8.76: 509). O mesmo *hadîth* é citado noutra passagem do *Fusûs* por IBN AL-‘ARABÎ (1980, 56), que acrescenta a partir do Corão (50: 16): “Nenhuma proximidade [entre Deus e o homem] é mais íntima do que quando Sua identidade deve ser a dos membros e das faculdades mesmas do servo, que são o próprio servo. Pois o servo é uma realidade comprovada numa criação ilusória” (IBN AL-‘ARABÎ, 1980, 132).

¹⁶ Seguimos aqui a tradução de Chittick (MURATA, 2000, 134). Richard prefere traduzir assim: o *Lawâ’ih* “iluminou as tabuletas dos mistérios (*alwâh-i asrâr*) e os espíritos (...)”, mencionando o jogo de palavras entre *lawâ’ih* (plural de *lâ’ihah*) e *alwâh* (pl. de *lawh*, “tabuleta”) e recordando que *al-Lawh al-Mahfuz* “é a ‘Tábua Bem-guardada’ sobre a qual são escritos eternamente [por Deus] os mistérios do mundo” (JÂMÎ, 1982, 37 n. 18).

¹⁷ Plural *adhwâq*; cf. JÂMÎ, 1977, p. 37, n. 1.

¹⁸ Plural *muwâjid*; cf. JÂMÎ, 1977, p. 37-8, n. 1, que termina dizendo que *tawâjud* é o começo da via espiritual, *wajd* [ou *wijdân*] é a etapa intermediária, e *wujûd* é o término. Sobre *wijdâni/wijdân*, cf. ainda JÂMÎ, 1977, p. 47, n. 5.

ele experiêcia”. O **terceiro** “é o estado daquele que compreende qual é a vontade de Deus na manifestação de cada atributo particular”, e o **quarto** é o estado daquele que

reconhece o atributo da ciência de Deus sob a figura do seu próprio conhecimento, excluindo-se a si mesmo inteiramente do círculo da ciência (*'ilm*) e do conhecimento (*'irfân*), e mais ainda: da própria existência. Perguntou-se um dia a Junayd al-Bagdâdî – que Deus santifique a sua alma! – o que é a gnose. Ele respondeu: “É a existência da tua ignorância, embora pareça a ciência [de Deus]”. Falou-se a ele então: ‘Explique isso!’. Ele respondeu: “Ele/Ela (Deus/a Divindade) é nesse caso [simultaneamente] O conhecedor e O conhecido” (JÂMÎ, 1977, 46-7).

Sylvestre de Sacy esclarece: “O homem desaparece inteiramente em Deus; ele não enxerga fora de Deus as qualidades que antes lhe pertenciam como suas. Assim, quando ele reconhece a ciência (*'ilm*), atributo de Deus, no grau de conhecimento (*'irfân*) ao qual chegou, nada lhe resta de próprio além da ignorância (*jâhiliyya*). Para ser mais exato, dever-se-ia dizer que não lhe resta nem conhecimento, nem ignorância” (JÂMÎ, 1977, p. 47, n. 1).

O sufismo de Jâmî encontra expressão na linguagem da poesia persa e da teosofia akbarî – esta última, como já vimos, veiculada numa dicção ou numa // [79] roupagem que é essencialmente aquela do neoplatonismo islâmico. É importante que enfatizemos aqui que, no sufismo assim como no neoplatonismo, favorece-se uma visão emanacionista da criação. Em diversos momentos da obra de Jâmî, encontramos metáforas que descrevem a emanção (*fayd*; efusão) como irradiação luminosa¹⁹, como no “lampejo” 16 do *Lawâ'ih*: “Glória a Ele/Ela, que Se velou pelas estâncias/instâncias da manifestação de Sua luz²⁰ e tornou-Se manifesto(a) ao deixar cair Seus véus²¹”. Poucas linhas abaixo, Jâmî torna mais

¹⁹ Para as matrizes akbaris da ontologia luminosa de Jâmî, cf. Ibn al-'Arabî, *Risâlat al-Anwâr* (em: *Rasâ'il Ibn al-'Arabî*, 2 partes. Hyderabad: Dâ'irat al-Ma'ârif al-'Uthmâniyya, 1948, parte I), o cap. 9 do *Fusûs al-Hikam*, intitulado “O Engaste da Sabedoria Luminosa na Palavra de José” (IBN AL-'ARABÎ, 1980, 120-127), e a seguinte passagem: “Os [entes] existentes (*mawjûdât*) são todas individualizações das luzes do Sol do Poder (*Qudra*). A luz [irradiada] do sol não compartilha com o Sol do *status* de concomitância (*ma'iyya*), mas do *status* da vela (*sham'iyya*)” [que a outras velas transmite sua chama e, conseqüentemente, sua luz] (*Al-Ajwiba al-Lâ'iqâ*, folio 6b). Ibn al-'Arabî compara ainda o Criador e as criaturas com a luz e as sombras: A luz (o Ser) é uma, e suas sombras se multiplicam segundo o número de coisas que ela ilumina (*Fut.* IV 279 ed. Yahyâ).

²⁰ Ibn al-'Arabî, seguindo um conhecido *hadîth* (mencionado mais abaixo no nosso texto) menciona duas categorias de véus pelos quais Deus se vela, “véus de escuridão, que são as formas [= os corpos] naturais, e véus de luz, que são os espíritos sutis” (IBN AL-'ARABÎ, 1980, 56).

²¹ Esses véus (*hijâb*) fazem parte de um grupo maior: Jâmî relatou que Junayd al-Bagdâdî (m. em 910/288 ou 89 a.H.) reconheceu que os shaykhs do Corassâ aceitavam a existência de três tipos de véus, **1.** a natureza (*khalq*) ou a inclinação (*khulq*) [do homem] (a leitura de *kh.lq* é duvidosa aqui); **2.** o mundo, e **3.** a concupiscência. A esses véus, que Junayd diz que se aplicam ao coração dos homens comuns, ele acrescenta um quarto, dos ‘homens especiais’ (os sufis): “a via das obras, a consideração das recompensas devidas às

claro seu pensamento sobre essa treva/velamento que permite o desvelamento gloriluminoso de Deus/da Divindade, nos versos que fecham a seção:

(...) Enquanto o sol está plenamente a brilhar
seu manancial jamais será visto²².

Quando o sol arremessa sua bandeira de luz sobre a esfera [celeste]
com seus raios ele consegue de longe os olhos ofuscar.
Quando ele brilha através de uma cortina de nuvens
o contemplador pode olhá-lo sem [sua vista] falhar (JÂMÎ, 2000, 158).

Paradoxalmente, se um velamento completo de Deus implica na invisibilidade (inexistência) do mundo, um Seu desvelamento completo implicaria na aniquilação do mundo, como esclarece um conhecido *hadîth* citado por Ghazâlî (*Mishkât al-Anwâr*, introdução do autor, 2) - “Deus/a Divindade tem setenta véus de luz e escuridão; se Ele/Ela os fosse erguer, as augustas glórias de Sua face queimariam todos cuja vista O/A percebessem” (AL-GHÂZALÎ, 1998, 1) -, de modo que só com desvelamentos/iluminações parciais as coisas vêm a existir, e o homem pode contemplar a Divindade através delas. Isso também pode ser percebido no seguinte poema:

// [78] Amigo, na verdade o mundo é como uma sombra do Sol,
vê como Deus onipotente difunde a sombra!
A existência da sombra e do Sol é uma só,
embora para os leigos isso pareça difícil.

Num momento o Sol diminui seu brilho,
chama-se a isso sombra, embora seja o Sol.
A luz do Sol na Terra é sombra
No momento em que algo se interpõe entre os dois (JÂMÎ, 1983, 307).

“A existência da sombra e do Sol é uma só” se explica do seguinte modo: “Aquilo que é ‘outra coisa que não a Realidade (*siwâ al-Haqq*)’, que é chamado de cosmos, é, em relação à Realidade, como uma sombra é em relação àquilo que projeta a sombra, pois ele [aquilo que não é a Realidade] é a sombra de Deus” (IBN AL-ARABÎ, 1980, 123). Por outro lado, a “ipseidade da Realidade (*huwiyyat al-Haqq*)” de certo modo “é [a mesma coisa que] Sua sombra, pois ela manifesta-se a partir d’Ele/d’Ela e para Ele/Ela a manifestação inteira retorna, pois a sombra nada mais é do que Ele/Ela” (IBN AL-‘ARABÎ, 1980, 124). Luz e

ações, e a via dos serviços [a Deus]. O *shaykh al-Islâm* [= Abû Ismâ‘îl ‘Abdallâh al-Ansârî al-Harawî] disse (sobre isso): Deus é velado pelo coração do homem que vê suas próprias ações; ele é velado (...) por aquele que desvia seus olhos do Benfeitor, ocupando-se de considerar o bem-feito” (JÂMÎ, 1977, 157).

²² Chittick prefere traduzir esse dístico para fazê-lo combinar com a quadra de baixo, se bem que no original se trate de quadras independentes. A tradução de Richard para esses versos é mais literal.

treva se confundem na medida em que, absolutizadas, ambas impedem a visão, velando-se ao se revelarem.

Tanto na “luz total” quanto no “escuro” da existência potencial, quando as realidades e entes ainda estão em Deus, as cores de sua existência aparicional ainda não podem ser discernidas (embora prefiguradamente, como arquétipos, já existam, e sejam imutáveis)²³, do mesmo modo que todas as cores desaparecem no branco, que é a soma de todas elas, e no preto, que absorve todas elas (não irradiando nenhuma). Daí a comparação que Jâmî faz das realidades e entes arquetípicos com vidraças coloridas pela passagem da luz do Ser:

Os entes eram todos vidraças coloridas
sobre os quais caíram os raios do Sol do Ser.
Em cada vidraça – vermelha, amarela, azul –
a luz apareceu na cor da vidraça
(*Naqd an-Nusûs*, 71-72, *apud* MURATA, 1992, 33).

Jâmî elucida esses versos da seguinte maneira:

A luz do Ser de Deus – “E Deus é a mais alta perfeição” [Corão, 16: 60] – é como a luz do sensorio, enquanto as realidades e entes imutáveis são como diferentes pedaços de vidro colorido. As variações da Auto-manifestação do Real nessas realidades e entidades são como as diversas cores.

As cores da luz mostram-se de acordo com as cores do vidro, que é o véu da luz. Mas, na realidade factual, a luz não tem cor. Se o vidro é claro e branco, a luz aparece nele como clara e branca. Se o vidro é escuro e colorido, a luz aparece // [81] escura e colorida. Ao mesmo tempo, a luz é em si mesma uma, simples, e tudo-envolvente. Ela não tem cor ou forma. De modo similar, em cada realidade e entidade ocorre uma Auto-manifestação da luz do Ser Real. Se essa realidade e entidade estão perto da simplicidade, luminosidade e claridade – como os entes dos intelectos desprendidos [da matéria] e as almas – a luz do Ser aparece nessa estância de manifestação em extrema clareza, luminosidade e simplicidade. Se ao invés disso ela está longe da simplicidade, como os entes das coisas corpóreas, então a luz do Ser aparece densa, mesmo que, em si mesma, ela não seja densa nem sutil.

Portanto, é Ele/Ela – exaltado(a) e santificado(a) seja Ele/Ela! – que é o verdadeiro Um, livre de forma, atributo²⁴, cor e aspecto no nível da unidade. E é também Ele/Ela quem Se manifesta nas múltiplas estâncias de manifestação em diversas formas, em conformidade

²³ No Corão aprendemos que a aliança de Deus com os arquétipos humanos, pela qual o fado (*dahr*) de cada homem foi fixado (Corão 7: 172), implica que quando a Divindade criou o homem “à sua imagem (*bi sûratihî*)” ela o fez conforme uma imagem arquetípica preexistente.

²⁴ Na Essência divina existiria uma unidade absoluta dos atributos. Al-Fârâbî, por exemplo, afirma a identidade comum entre Conhecimento e Vontade divinos (*Mabâdi‘ Arâ‘ Ahl al-Madîna al-Fâdila/On the Perfect State*, edição, introdução, tradução e comentários por Richard Walzer. Oxford: Clarendon, 1985, cap. I, pp. 57-87). Na opinião de Michael Sells, os sufis criticam todo entendimento predicativo ou instrumental dos atributos divinos, defendendo em seu lugar a posição de que os atributos são “perceptualizações”, simultaneamente entendimentos e factualizações não-instrumentais (M. Sells, “The semantics of mystical union in Islam”. Em: M. Idel & B. McGinn, eds., *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*. Nova Iorque: Continuum, 1996, pp. 87-124; p. 97).

com Seus nomes e atributos (*Shahr-i Rubâ 'iyyât*, 53-54, *apud* MURATA, 1992, 33-34).

No 5º “lampejo” aprendemos, ademais, que

o Absolutamente Belo é a Presença do Possuidor da Majestade e da Dádiva Generosa. Cada beleza e perfeição manifestadas em todos os níveis [de seres] é o [brilho, ali, do] raio brilhante de Sua beleza e perfeição, e através dele os possuidores dos níveis ganharam os traços da beleza e os atributos da perfeição (...). Resumidamente, tudo são atributos d’Ele/d’Ela (Deus/a Divindade), descidos do pináculo da universalidade e da não-limitação, e descerrados nas profundezas da particularidade e dos enlaçamentos [= da determinação], onde eles operam uma teofania (*tajalli*) a fim de que possas caminhar da parte para o todo/do particular para o universal e do enlaçamento à não-limitação/do determinado ao absoluto (trad. Chittick, em MURATA, 2000, 142, emendada a partir de JÂMÎ, 1982, 52-3).

Nas duas passagens imediatamente acima temos uma bela e concisa exposição da doutrina akbarî da “unidade do ser/da existência (*wahdat al-wujûd*)”, que – valendo-nos de palavras que Jâmî emprega na conclusão do *Lawâ'ih* – trata “da abrangência essencial [de toda a realidade] pela Presença do Real [= Deus/a Divindade] (...) e do trespassamento de todos os níveis da existência pela Sua Luz”. De forma simplificada, podemos dizer que somente a Divindade tem existência real, e que tudo o mais que existe são efusões/emanações (*fuyudât*) ou teofanias [“Auto-descerramentos (*tajalliyyât*)”] de Deus [ou da Sua luz], momentos, acontecimentos, níveis, sinais ou atributos Seus. Tudo o que numa certa condição espácio-temporal existe fora de Deus já esteve desde sempre prefigurado na Divindade, e para lá há de retornar.

// [82] Por vezes, na linguagem metafórica a Beleza toma o lugar da luz. Para podermos conhecer melhor a posição da Beleza Absoluta na doutrina da *wahdat al-wujûd*, passemos a uma elegia à Divindade (que projeta sua sombra sobre o mundo, permanecendo, contudo, na luz invisível), extraída do poema *Salamân wa-Absâl*²⁵:

Ó Tu, cuja memória acelera a alma dos amantes
e cuja fonte de alegria renova a língua do que ama!
Tua sombra projeta-se sobre o mundo, e os amantes
reverenciam-Te, e dos ricos em beleza
Tu és a riqueza que ensandece os amantes. (...)
Amado e amante não são nada mais do que Tu
e a beleza mortal nada mais é que um véu
que oculta a Tua beleza celestial, que nutre a beleza mortal
e por quem nossos corações anseiam como por uma noiva

²⁵ “Salomão e Absal” (1480/885 a.H.), composto originalmente no mesmo metro do *Mantiq at-Tayr* (“a Conferência dos Pássaros”) de Farîd ad-Dîn Attâr, e constituindo um dos sete mathnawis do *Haft Awrang* (“Sete Tronos”, ou o nome persa da constelação da Ursa Maior; obra conhecida em árabe como *Sab’a*, “Septeto”) - ordenadamente: *Silsilat ad-Dhahab*, *Salamân-u-Absâl*, *Tuhfat al-Ahrâr*, *Subhat al-Abrâr*, *Yusûf-u-Zalîkha*, *Laylâ-u-Majnûn* e *Khîradnâma-yi Sikandarî*.

a fitar-nos através de um véu, mas mesmo assim
a beldade do véu [celestial] a ninguém dá-se a conhecer.
Até quando iludirás o mundo com a fantasmagoria
de um véu através da qual podemos espiar?
Já é tempo de descerrares Tua beleza perfeita.
Serei Teu amante, e apenas Teu – com os olhos
selados por Tua beleza e nada mais que Tu;
sim, perdido do meu eu na revelação de Ti,
e abandonado na inconsciência de bem e mal.
Tu te moves sob todas as formas da verdade,
sob as formas de todas as coisas criadas;
irei, portanto, olhar até que venha a discernir
no universo inteiro apenas Tu
(*apud* HADLAND DAVIS, 1909, 41).

Jâmî sente-se à vontade empregando a linguagem do amor²⁶ para falar da relação de Deus com o mundo através do homem, criatura de Deus que, ao tornar-se um com a amada, configura o amor do homem à Divindade, fechando o círculo numa unicidade final²⁷.

Na maioria dos seus escritos, Jâmî trata de dois assuntos principais: *tawhîd* (o princípio basilar do pensamento islâmico, a asserção da unidade [de Deus]; literalmente, “tornar [ou fazer] um”) como teoria e *tawhîd* com prática. O sentido profundo da *tawhîd* escapa a toda contingência, donde a célebre // [83] resposta de Abû Bakr as-Shiblî (m. em 945/334 a.H.) – preservada por Abû Nasr Abdâllah as-Sarraj at-Tûsî - a uma pessoa que o interrogou sobre isso:

Desgraçado seja! Quem define a *tawhîd* de modo explícito é um apóstata, quem lhe faz alusão é um biteísta, quem a evoca é um idólatra, quem emite raciocínio sobre ela é um inconsciente, quem guarda silêncio a seu respeito é um ignorante, quem se acredita próximo [dela] está distante, quem faz dela seu êxtase é deficiente; tudo aquilo que vós distinguís por vossa imaginação e que apreendeis por vossa inteligência é rejeitado, devolvido a vós, posto que é contingente e criado como vós (*apud* TÛSÎ, 1914, 30).

Quem faz da *tawhîd* seu êxtase é deficiente na medida em que, conforme um outro mestre, no seu grau supremo a *tawhîd* “cega o clarividente, confunde aquele que raciocina e estupefaz aquele que está seguro do seu julgamento” (*apud* TÛSÎ, 1914, 33). Num poema do *shaykh* Abû Ismâ‘îl ‘Abdallâh ibn Muhammad al-Ansârî al-Harawî (m. em 1089/481 a.H.), lemos:

²⁶ A esse respeito, q. v. Maurice Gloton, “The Quranic Inspiration of Ibn Arabi’s Vocabulary of Love: Etymological Links and Doctrinal Development”. *J. of the Muhyiddin ibn ‘Arabi Society*, XXVII, 2000: 37-52.

²⁷ No estágio final da união suprema, o eu afoga-se no seu amor de tal modo que o amante não sente mais seu amar, nem se percebe mais como sujeito distinto do seu objeto de amor: “Eu sou aquele a quem amo/ e aquele a quem amo é [sou] Eu” (Al-Hallâj, *Diwân*, ed. L. Massignon. Paris: Cahiers du Sud, 1955, pp. 92-3).

Ninguém que realizou a *tawhîd* realizou [realmente] do Uno a unidade, pois todos os que afirmaram Sua unidade O negaram.²⁸

A *tawhîd*, por parte de quem ensaie descrever Sua qualificação, é um empréstimo do qual o Uno provou por Si mesmo a falsidade:

Sua *tawhîd* é verdadeiramente Sua *tawhîd*;
qualquer pessoa que O qualifique está maculada pelo erro

(JÂMÎ, 1977, 74).

Numa glosa de Abd al-Ghafûr al-Lârî (m. em 1506/912 a.H.), discípulo de Jâmî, aprendemos que

o sentido disso é, grosso modo, que a profissão real da unidade só pode ter lugar enquanto Deus, que é o Ser verdadeiramente simples, é compreendido sem nenhuma oposição/resistência/intervenção (*muzâhama*) do que quer que seja. Ora, isso só pode se passar em Deus, dado que Ele é simples, e que não há nada que se lhe oponha/resista/intervenha. Em relação a tudo que não é Deus, isso não pode existir, pois todo ser que não é Deus é mais ou menos composto, e aquilo que é composto não pode compreender pela via da gustação [espiritual] (*dhawq*). (...) Se, portanto, qualquer pessoa pretende professar em toda a realidade a unidade de Deus, sua própria condição [de ser composto] evidencia a mentira sua pretensão (JÂMÎ, 1977, 74, n. 1).

Tawhîd como prática tem as seguintes implicações, segundo Abû'l-Qasîm al-Qushayrî: “A efetuação da *tawhîd* passa pela supressão dos ‘eu’: não diga mais ‘a meu ver’, ‘por mim’, ‘de mim’, ‘para mim’ (...) A *Tawhîd* consiste em apagar todo traço de humanidade (*mahw âthâr al-bashariyya*) a fim de que surja, des- // [84] pojada, a divindade (*tajarrud al-ulûhiyya*)” (QUSHAYRÎ, 1988, 302). Jâmî registrou que “Junayd [al-Baghdâdî] disse: ‘a profissão [de fé] do sufi consiste em permanecer um instante sentado sem enfermidade’. O *shaykh al-islâm*²⁹ perguntou: ‘Que significam essas palavras *sem enfermidade*?’ [Junayd respondeu:] ‘É encontrar sem procurar, e ver sem olhar, pois aquele que olha [não se aniquilando n’O Visto] tem uma enfermidade na vista’³⁰” (JÂMÎ, 1977, 152).

JÂMÎ (1977, 67-73) reconhece quatro graus da prática da *tawhîd*, ou realização da Unidade: **1)** grau “da fé (*’imânî*)”, que “é produto da ciência exterior (*’ilm-i zâhirî*)”, consistindo em “crer de coração e expressá-lo oralmente”; **2)** grau “da ciência (*’ilmî*)” ou “da determinação formal (*rasmî*)”, que “é produto da ciência interior (*’ilm-i zâhirî*) que é chamada de ciência da convicção (*’ilm-i yaqîn*)”, consistindo em um conhecimento

²⁸ Pois Conhecedor e Conhecido eram, então, Um só.

²⁹ Aqui, provavelmente Abû Ismâ’îl ‘Abdallâh al-Ansârî.

³⁰ Quando o vedor e O Visto, o buscador e O Buscado, não são apenas Um. Para Ibn al-Arabî, “*tawhîd* consiste em que seja Ele/Ela (Deus/a Divindade) quem contempla e quem seja contemplado(a)” (*Kitâb at-Tajalliyyât*, em: *Rasâ’il Ibn ‘Arabî*, 2 partes. Hyderabad: Dâ’irat al-Ma’ârif al-’Uthmâniyya, 1948, parte I, p. 34).

“produzido pela energia da fé, e não por argumentos e provas” (JÂMÎ, 1977, 68, n. 1). Nesse grau, uma pequena parte das formas são dissipadas (JÂMÎ, 1977, 72); **3**) grau “do estado [extático] (*halî*)”, no qual “a realização da unidade torna-se uma qualidade inerente e inseparável do unitário (*mutawahîd*). (...) A luz da realização da unidade se esconde e se confunde na luz do estado do unitário, do mesmo modo que a luz das estrelas se confunde naquela do sol (...) O produto desse grau de *tawhîd* é a luz do desvelamento [intuitivo] (*kashf*)³¹ e a luz [interruptamente recompensadora] da expectativa constante (*raqb*)³²”. Nesse grau, a maior parte das formas desaparece, e “o motivo porque ainda resta alguma coisa das formas na realização do estado [extático] é para que a justa direção das ações e da bondade das palavras possam vir da parte do unitário; **4**) grau “da Divindade (*ilâhî*)”, no qual “há, *a priori*, a qualificação de Uno (*Ahad*) e Único (*Wâhid*)”. Nesse estado, “tudo que não seja Ele/Ela perece” (Corão, 28: 88).

O sufismo é essencialmente a prática da *tawhîd*, como aprendemos no 10º “lampejo” do *Lawâ'ih*:

Tawhîd é tornar uno o coração; isto é, é purificá-lo e desengajá-lo do apego a qualquer coisa que não o Real [= a Divindade], tanto em termos de aspiração e desejo quanto em termos de conhecimento [racional] e gnose. Noutras palavras, a aspiração e o desejo [do Sufi] devem ser removidas de todos os objetos de aspiração e desejo, e todos os objetos de conhecimento e inteligência devem ser removidas da mirada de seu olho interior. Ele desvia sua atenção para longe de cada face [= direção particular], de modo que desaparece toda consciência e atentividade que não seja aquela do Real – louvado seja Ele!³³ (trad. Chittick, em MURATA, 2000, 130; versão nossa acatando modificações a partir de Chittick e Wilson, em NURBAKSH, 1981, 94).

// [85] A tradicional afirmação de fé islâmica, *lâ ilâha illâ Allâh* (“não há divindade fora Deus”), calcada no Corão³⁴, é considerada pela maioria das autoridades como uma expressão da absoluta *tawhîd*, se bem que alguns mestres sufis empregaram distintas invocações na realização de *tawhîd*: Muhammad al-Ghazzâlî - *lâ huwa illâ Hu* (“não há ele/ela fora Ele/Ela”); Abû Bakr al-Kattânî - *lâ anta illâ Anta* (“não há tu fora Tu”); Abû Yazid (Bâyazid) al-Bastâmî - *lâ anâ illâ Anâ* (“não há eu fora Eu”). Defensores da

³¹ I.e., do “ver a descoberto (*mukâshafa*)”. Cf. JÂMÎ, 1977, 71, n. 2.

³² I.e., do “ver por estar expectante (*murâqaba*) [meditando]”. Cf. JÂMÎ, 1977, 71, n. 2.

³³ O Ms. Add. 16819 do *British Museum* traz neste ponto uma frase do *khwâja* ‘Abdullâh Ansârî: “*Tawhîd* não é simplesmente crer que Ele/Ela é único(a), mas é tu seres em ti mesmo uno com Ele/Ela” (JÂMÎ, 1982, 69 n. 38).

³⁴ “Allâh! Não há Deus/Divindade fora Ele/Ela...” (2: 255 [256 dos xiítas]); “Não há Deus fora Ele/Ela” (3: 18 [16 dos xiítas]); “Saiba que não há Deus fora Allâh” (47: 19); “Dize: ‘Ele/Ela é Deus/a Divindade, Uno(a) e Único(a)’” (112: 1).

invocação de Bâyezid³⁵ postulam que o “Tu” da invocação de Kattânî ainda sugere uma separação entre objeto e sujeito, enquanto essa dualidade é impossível no domínio da Unidade (NURBHAQSH, 1981, 76-77).

Temos uma breve exposição do pensamento neoplatonista “monista” de Jâmî na sua *Risâla fi'l-Wujûd* (*Risâla-i Wajûdiyyah*, “Epístola sobre o Ser/a Existência”)³⁶. Ali ele afirma que o Ser Universal (*Hastî-i Kullî; Wujûd-i Kullî*) é distinto de qualquer existência³⁷, intelectual ou exterior, na medida em que entes intelectuais e exteriores pertencem a alguma classe de seres, enquanto o Ser Universal não está subordinado a qualquer condição. Ele/Ela é absoluto(a) e soberano (a), e não é geral ou parcial, especial ou comum, “não é um pela unidade [de partes]”, não é substância, nem acidente (atributo contingente³⁸ da substância), e é em si mesmo Uno(a), e não um múltiplo(a), distinguindo-se pelo nome de *martabah-i Ahadiyah* (“nível/estrato/ordem/classe da Unidade”), posto que todas as coisas são necessárias no Ser Universal, segundo seus níveis e estações - tudo o que existe são diferentes estâncias/instâncias (hipóstases ou subsistências) do Ser Universal (*Hastî-i Kullî; Wujûd-i Kullî*), *al-Lâh* (*Allâh*; persa *Khudâ*), o Uno/Único Deus. Sem ter a condição de uma “coisa” (*chîz*; árabe *shay'*)³⁹ ou de uma “não-entidade” (*na-chîz*; árabe *lâ-shay'*), o Ser real (Deus em si) é chamado de *Huwiyya*⁴⁰ (“Ser Absoluto”), e em oposição à sua manifestação como existência (árabe *wujûd*, persa *hastî*) está o nada (*'adam*, o não-ser), que só existe como condição espacio-temporal de possibilidade do ser.

³⁵ Que disse ainda: “tornei-me como fui quando [ainda] não havia ser, e a realidade (*al-haqq*) era sem ser, relação, posição ou qualidade” (cit. por Michael Sells, “The semantics of mystical union in Islam”, *op. cit.*, p. 104, a partir de Reynold Nicholson, “An early Arabic version of the *Mi'raj* of Abû Yazid al-Bistâmî”. *Islamica* 1, 1926: 402-15). O prelúdio da união com a Divindade (estado de eterno agora) é a visão pessoal do eu que existia antes da criação e a visão do Senhor, que é quem se expressa nesse e por esse eu, como aprendemos do seguinte *hadîth*: “quem quer que tenha conhecido a seu eu [= a si], conheceu a seu Senhor (*man 'arafa nafsahu faqad 'araf rabahhu*)” (Ismâ'îl ibn Muhammad al-'Ajlûnî, *Kashf al-Khifâ' wa-Muzîl al-Ilbâs 'ammâ Ashtahara min al-Ahadîth 'alâ Alsinat an-Nâs*. Cairo, s/d, vol. 2, p. 361). Não podemos, em última instância, dizer se o eu que o místico encontra na união suprema seria a reflexão do Eu divino no coração humano ou a reflexão do eu humano na Mente divina (Sells, *op. cit.*, p. 107).

³⁶ *Kullîyât-i Jâmî*, v. II (obras em prosa), *K.B.O.P.L.* ms. 181, *rukn* (livro) XVI, *folio* 325a.

³⁷ Cf. o Corão 2: 255 [256 dos xiítas] (“Sura do Trono [*Âyat al-Kursî*]”).

³⁸ Persa *shayâd-buwad*; árabe *mumkin*.

³⁹ Ibn al-'Arabî por vezes emprega a palavra *shay'* para designar algo que ele não quer definir categoricamente. *Shay'* nem é manifesto, imanente, como *al-wujûd* (“o ser; a existência”), nem algo não-manifesto, transcendente, como *ad-dhât* (“a essência”).

⁴⁰ Sobre o emprego desse termo no sentido místico (de “Divina Alteridade”) como sendo distinto do filosófico (de “entidade”, “ipseidade”, “ser”) , cf. S. M. Afnan, *Philosophical Terminology in Arabic and Persian* (*op. cit.*), pp. 121-123. Nâsir Khosrow emprega o neologismo persa *Û'ih* no lugar de *Huwiyya*.

// [86] A teofania que se segue à Unidade (*Ahadiyya*) é a “Alma Universal (*an-Nafs al-Kullîyya*)”, contendo os Atributos de vida, conhecimento e vontade, e aparecendo no *martabah-i jamâ* (“nível/estrato/ordem/classe da união”) sob as formas de alma racional, alma animal e alma vegetativa. Segundo as generalidades e especialidades [*hullat al-wujûd*, “vestes da existência” nas palavras de Ibn al-‘Arabî] assumidas em Sua manifestação como entes individuais (*ijâd-i a ‘yân*), o Ser real é chamado por nomes e atributos do nível divino, e isso é chamado de *wahdat-i maqâm*, “solidão da estação” e *jamâ* (“união”). O primeiro atributo a emergir na existencição é a Inteligência (*‘Aql*), e o primeiro nível de todas as realidades é sua forma intelectual, como realidades inteligíveis (*haqâ’iq-i ma ‘qûlah*) ou idéias arquetípicas. A existencição, a seu turno, ocorre em dois estágios, conhecidos como “nível do conhecimento (*martabah-i ‘ilmi*)” e “nível da entidade [ou do olho] (*martabah-i ‘ayn*)⁴¹”, i.e., do mundo sensível. No primeiro estágio, os entes aparecem no conhecimento divino sob a forma de idéias arquetípicas imutáveis (*a ‘yân-i thâbitha*⁴², “fontes, essências, entidades ou existencições fixas/estabelecidas”); no segundo estágio, eles adquirem os atributos e propriedades da existência externa no mundo físico, como entidades concretas (*a ‘yân-i mawjûda*, “essências ou entidades existentes”).

Morrer, no pensamento akbarî, equivale a despojar-se dos atributos e propriedades do nível do olho/da entidade, e ver além da distinção luz/treva, e retornar do nível do conhecimento e lograr aquela “ignorância verdadeira” que consiste na indistinção entre sujeito e objeto, entre homem e Atributo divino – razão pela qual o sufi, sabedor da imortalidade de seu eu mais profundo, admoesta a todo crente: “morre antes que morras!”. Para Jâmî, aquilo que o homem comum considera como “o apagar das luzes” equivale na

⁴¹ *‘Ayn* significa “essência”, ou “olho” – d’água inclusive. No vocabulário de Ibn al-Arabî, *‘ayn* também pode significar “fonte” ou “entificação” (existencição concreta de uma realidade particular). Cf. Michael A. Sells, *Mystical Languages of Unsaying – Plotinus, John the Scot Eriugena, Ibn ‘Arabi, Marguerite Porete, Meister Eckhart*. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1994, p. 86 e p. 254, n. 8.

⁴² Affifi (*The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul Arabi*. Cambridge: University Press, 1939 [reimpr. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964], p. 47) pensa que Ibn al-‘Arabî foi quem usou pela primeira vez a expressão “*al-a ‘yân at-thâbitha*” (variadamente traduzida como “entidades fixas” [M. Fakhry], “arquetipos permanentes” [T. Izutsu], protótipos fixos” e “realidades latentes das coisas” [A. E. Affifi]), que “claramente guarda intercessão com – embora não seja o mesmo que - a doutrina platônica das formas ou *ideai*, que Ibn al-‘Arabî apresenta sob um disfarce místico. Por essa expressão ele quer dizer que todas as coisas [já] existiram potencialmente como arquetipos ou protótipos na mente de Deus” (I. R. Netton, *Allâh Transcendent* [op. cit.], p. 277). “Podemos definir *al-a ‘yân at-thâbitha* como os estados latentes, tanto *na mente* quanto *na Essência* de Deus, de Seu ‘vir-a-ser’ futuro [o estado latente é chamado por Ibn al-Arabî “estado de não-ser (*hâl ‘adamihâ*)”. Cf. IBN AL-ARABÎ, 1980, 64], estados que somente podem ser expressos em termos dos Nomes divinos e todas as possíveis relações existentes entre eles” (Affifi, p. 47-8; cf. tb. p. 46 e 53).

verdade a uma transição iluminadora⁴³, e aquilo que os incrédulos chamam de “o ocaso de todo conhecimento” corresponde a uma aproximação com a verdadeira Razão – motivo pelo qual Jâmî esclarece sobre a iluminação do eu valendo-se da // [87] linguagem do passamento, descrevendo três clássicos estágios⁴⁴ da aproximação com o Absoluto: *fanâ'* (aniquilação do eu pessoal), *baqâ' billah* (“imortalidade em Deus”)⁴⁵ e *fanâ' al-fanâ'* (“aniquilação da aniquilação”)⁴⁶ (JÂMÎ 1850, 161).

Jâmî deixou o plano da existência material em 18 de muharram de 898 da hégira (9/11/1492 da era cristã). Seus restos mortais repousam hoje num túmulo simples situado no quadrante noroeste da cidade de Herat (Afeganistão), no jardim de uma mesquita, coberto por um pequeno domo bem-cuidado e com uma vetusta pistácia enraizada diretamente sobre a tumba do poeta-filósofo, vizinha à do seu discípulo e biógrafo ‘Abd al-Ghafûr al-Lârî. O pensamento de Jâmî, no entanto, permanece vivíssimo e bastante influente em todo o mundo islâmico, seja através dos seus textos originais em árabe ou farsi, seja em traduções para outras línguas indo-iranianas, para línguas túrquicas, para o chinês, para o malaio-indonésio e, com importante impulso nos últimos anos, para diversas línguas européias.

// [88] REFERÊNCIAS

BAYAT, M., e JAMNIA, M. A. **Contos do País dos Sufis**, trad. J. D. Morais. Lisboa: Assírio e Alvim, 2002.

⁴³ Vem-me à mente os primeiros versos da “Noche Oscura” de Juan de la Cruz, gravados numa placa de cerâmica branca afixada em um velho muro de Toledo, na estrada que leva à ponte de Alcântara: *En una noche oscura,/ con ansias de amores inflamada,/ ¿oh dichosa ventura!/? salí sin ser notada/ estando ya mi casa sosegada.*

⁴⁴ Em outras fontes Naqshbandis temos 3, 5 ou 7 instâncias: *fanâ' as-sifât* (aniquilamento dos atributos), *fanâ' fi ad-Dhât* (aniquilamento na Essência divina) e *fanâ' al-fanâ'* (aniquilamento do aniquilamento); ou essas instâncias precedidas por *fanâ' fi'l-Fa'li* (aniquilamento nas Ações divinas) e seguidas por *baqâ ba'd al-fanâ* (permanência após o aniquilamento); ou o entendimento de *fanâ' as-sifât* como três instâncias separadas, *fanâ' fi as-Sifât at-Thubûtiyya* (aniquilamento nos Atributos Positivos), *fanâ' fi as-Sifât ad-Dhâtiyya* (aniquilamento nos Atributos Essenciais) e *fanâ' fi as-Sifât as-Salbiyya* (aniquilamento nos Atributos Negativos), mantendo-se as outras quatro instâncias.

⁴⁵ “Por permanência (*baqâ'*), entende-se o *começo da marcha em Deus* (...), e o que se entende por *marchar em Deus* só tem lugar quando o devoto, estando inteiramente morto [para as coisas sensíveis e para si próprio (para o próprio eu)], Deus consente em agraciá-lo com uma existência e uma natureza purificadas de todas as sujeiras dos acidentes temporais, a fim de que mediante isso ele se eleve e tome lugar no mundo dos seres que vestem-se (são investidos) das qualidades divinas, e que se formam sobre o modelo dos atributos do Ser Superior” (JÂMÎ, 1977, 41-2).

⁴⁶ A aniquilação da consciência de passar por uma aniquilação, ou aniquilação última da aniquilação experimentada pelo eu da alma desde que se viu “aniquilada” na prisão da materialidade.

CHITTICK, W. C. “Jâmî on Divine Love and the image of wine”. *Studies in Mystical Literature* 1/3, 1981: 193-209.

CHITTICK, W. C. “The circle of spiritual ascent according to al-Qûnawî”. Em: P. Morewedge, *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992, pp. 179-209.

CHITTICK, W. “The school of Ibn ‘Arabî”. Em: S. H. Nasr & O. Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1996, pp. 510-523.

COOPER, J. “From al-Tûsî to the School of Işfahân”. Em: O. Leaman and S. H. Nasr (eds.), *History of Islamic Philosophy*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1996, pp. 585-596.

GHAZÂLÎ, [Abû Hamid] al-. *The Niche of Lights/Mishkât al-Anwâr, a parallel English-Arabic text*, trad. introd. e notas por David Buchman. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998.

HADLAND DAVIS, F. *Jâmî* (Wisdom of the East series, The Persian Mystics subseries). Nova Iorque: E. P. Dutton & Co., 1909 (reimpr. Nova Iorque: Kessinger, s/d).

HIKMAT, ‘A. A. *Jâmî – mutazammin-i tahqiqât dar târikh-i âhvâl va âsar-i manzûm va mansûr-i Khâtam as-Shu‘arâ, Nûruddîn ‘Abdurrahmân Jâmî, 717-898 Hijrî Qamarî*. Teerã: Tûs, 1941 ou 42/1320 Hijri-Shamsi (reimpr. Teerã: Tûs, 1984/1363).

IBN AL-‘ARABÎ. *The Bezels of Wisdom*, trad. R. W. J. Austin. Nova Iorque: Paulist Press, 1980.

JÂMÎ, N. ‘A. (= ‘A. ar-R. al-). *Haft O’rang*, ed. Murtezâ Mudarres-i Gilânî, 7^a ed. Teerã: Mahtab, 1996 ou 97 (1375 Hijri-Shamsi).

JÂMÎ, N. ‘A. (= ‘A. ar-R. al-). *Kulliyât-i Dîwân-i Jâmî*, ed. Shams-i Brilvî. Teerã: Intishârât-i Hidâyat, 1983 (1362 Hijri-Shamsi).

JÂMÎ, N. ‘A. b. A. (= ‘A. ar-R. al-) *Les Jaillissements de Lumière/Lavâyeḥ*, ed. bilíngüe, trad., introdução e notas por Yann Richard. Paris: Les Deux Oceans, 1982.

JÂMÎ, ‘A. ar-R. al-. *Nafahât al-Uns*, ed. W. Nassau Lees. Calcutá: ed. do autor, 1850.

JÂMÎ, ‘A. ar-R. al-. *Vie des Soufis ou Les Haleines de la Familiarité/Nafahât al-Uns* [somente os Prolegômenos e a Vida de Junayd], ed. e trad. Sylvestre De Sacy. Paris: Michel Allard Éditions Orientales, 1977 (nova ed. do texto publicado antes nas *Notices et Extracts des Manuscrits de la Bibliothèque Nationale* [Paris], XII, 1931: 287-436).

Morris, J. W. "Ibn 'Arabî in the 'Far West'". *J. of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, XXIX, 2001: 87-121.

// [89] MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light – Wang Tai-Yü's Great Learning of the Pure and the Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm, with a New Translation of Jâmî's Lawâ'ih from the Persian by William C. Chittick* (prefácio por T. Weiming). Nova Iorque: State University of New York Press, 2000.

MURATA, S. *The Tao of Islam: a sourcebook of gender relationships in islamic thought*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1992.

NURBAKHSH, J. *Sufism: meaning, knowledge, and unity*, trad. W. Chittick e P. Wilson. Nova Iorque: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, 1981.

QUSHAYRÎ, A. al-Q. al-. *Risâla al-Qushayriyya*. ed. Ma'rûf az-Zurayq e 'Alî 'Abd al-Hamîd al-Baltajî. Beirute: Dâr ar-Risâlat, 1988/1408.

TÛSÎ, A. N. A. as-S. at-. *Kitâb al-Luma' fi at-Tasawwuf*, ed. R. A. Nicholson. Leiden: E. J. Brill/Londres: Luzac & Co., 1914.