

SCINTILLA
REVISTA DE FILOSOFIA E MÍSTICA MEDIEVAL

ISSN 1806-6526

Scintilla, Curitiba, vol. 3, n. 1, p. 1-210 jan./jun. 2006

Faculdade de Filosofia São Boaventura - FFSB

Curitiba PR

2006

A EXPERIÊNCIA DE DEUS NA MÍSTICA ISLÂMICA: ALGUNS LAMPEJOS SUFIS

*Edrisi Fernandes**

INTRODUÇÃO

Embora num certo contexto a mística islâmica possa ser tomada como sinônimo da mística dos sufis (*sûfiyya*; *mutasawwifûn*) ou sufismo (*tasawwuf*)¹, a história do Islã² dá conta da existência de místicos que se sentem ou sentiram mais à vontade com a qualificação de conhecedores/gnósticos (*ârifûn*), de “gente da gnose (*ahl al-‘irfân*)” ou de “gente da *Haqq*³ (*ahl al-Haqq*)”, e mesmo com nenhuma qualificação exceto aquela de fiéis/crentes (*mu‘minûn/mu‘minîn*) ou de muçulmanos (*muslimûn* - “aqueles que se submetem [a Deus]”), preocupados em internalizar e dar corpo à doutrina fundamental da fé islâmica, a unidade (*tawhîd*)⁴ de Deus. Também se sabe que diversos místicos – do Islã bem como de outras crenças – são ou foram acusados de descuidarem muitas vezes dos aspectos exteriores da religiosidade, em detrimento dos aspectos interiores (nem sempre transparentes a observadores alheios a experiências de transformação espiritual individual). O texto que se segue pretende fornecer alguns subsídios para que um leitor de nível universitário, ainda que pouco familiarizado com a tradição islâmica, possa vislumbrar um pouco daquilo que essa rica tradição ensina a respeito da experiência da relação do homem com Deus e com a criação enquanto teofania de Deus. A seleção das referências

* Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN < edrisi@email.com >.

¹ Como p. ex. em NICHOLSON, Reynold A. *The Mystics of Islam* [1914]. Londres: Arkana, 1989, p. 8, e em AZEVEDO, Mateus Soares de. *Mística islâmica: atualidade e convergência com a espiritualidade cristã*. Petrópolis: Vozes, 2000. Um tratamento bem mais complexo da questão é-nos oferecido por AMOR RUIBAL, Angel. *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y del Dogma* (nova ed. e introdução por Saturnino Casas Blanco), vol. II. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto de Filosofía “Luis Vives”, 1974, cap. VI (“El intuicionismo místico – mística árabe”), p. 189-227. Cf. tb. MASSIGNON, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. trad. Benjamin Clark. Notre Dame, Indiana: Univ. of Notre Dame Press, 1997, p. 104s.

² “A mais transcendental de todas as religiões superiores”, na opinião de HAPPOLD, Frederick Crossfield. *Mysticism - A Study and an Anthology*. 2 ed. Harmondsworth, Reino Unido/Baltimore, E.U.A.: Penguin Books, 1964, p. 218.

³ Termo que “abrange tanto a ‘Realidade’ [também: Verdade, Certeza] divina quanto tudo o que é certo e devido [por direito] ou obrigatório como uma dimensão inseparável dessa mesma Realidade” (MORRIS, James Winston. “Ibn ‘Arabî in the ‘Far West’”. *J. of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, XXIX, 2001: 87-121; p. 95, n. 7 [com inserções nossas]).

⁴ *Tawhîd* significa literalmente “tornar [ou fazer] um”. “A efetuação da *tawhîd* pela supressão do ‘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, despojada, a divindade (*tajarrud al-ulûhiyya*)” (QUSHAYRÎ, Abû‘l-Qasîm al-. *Risâla al-Qushayriyya*. ed. Ma‘rûf az-Zurayq e ‘Alî ‘Abd al-Hamîd al-Baltajî. Beirute: Dâr ar-Risâlat, 1988/1408, p. 302).

consultadas e a contextualização das passagens citadas do Corão e da Suna foram feitas sob um enfoque sufi, e não intencionaram ser ofensivas a quaisquer das correntes do pensamento muçulmano, sejam elas sunitas ou xiitas.

A SENDA DO BUSCADOR E SUA META

Conforme a revelação de Deus e o ensinamento dos profetas e dos eleitos, o buscador deve desenvolver a pureza do corpo, dos sentidos e do coração, e uma disposição para buscar a Deus sempre e em todo lugar, para que esteja preparado para a ocasião do encontro. O encontro mais completo passa pelo aniquilamento do eu, que pode ser entendido como transcorrendo em três instâncias⁵: *fanâ'* (aniquilação do eu pessoal), *baqâ' billah* (permanência em Deus)⁶, e *fanâ' al-fanâ* (aniquilação da aniquilação)⁷. Conforme o *shaykh* Sharaf ad-Dîn Aḥmad ibn Yaḥyâ al-Manîrî (al-Manêrî; m. em 1381/782)⁸, “perguntaram ao *khwâjâ* Bâyezid⁹: ‘Qual o caminho para Deus?’ Ele respondeu: ‘Quando tiveres te volatizado no Caminho, então terás chegado a Deus’. Registra isto: se alguém apegado ao Caminho não pode ver a Deus, como poderia vê-Lo alguém apegado ao eu?’ (*Maktûbât-i Sadî*, epístola 51)¹⁰. Ainda segundo al-Manîrî, “o *khwâjâ* Ahmad teve uma visão de Deus, que disse a ele: ‘Ahmad, todos os homens me pedem algo, exceto Bâyezid, que nada pede além de Mim’” (epístola 73)¹¹.

Experimentar a Deus é para o muçulmano uma questão que começa com a própria

* Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, RN. edrisi@email.com.

⁵ JÂMÎ, ‘Abd ar-Rahmân al-. *The Nafahât-ols min hadharât al-qods, or the lives of the Soofis* [= *Nafahât al-Uns*], ed. Gholâm ‘Yisa, ‘Abd al-Hamid e Kabir ad-Dîn Ahmad, com um perfil biográfico do autor por W. Nassau Lees. Calcutá: ed. particular de Nassau Lees, 1850, p. 161. Em outras fontes Naqshbandis temos 3, 5 ou 7 instâncias: *fanâ' as-sifât* (aniquilamento dos atributos), *fanâ' fî ad-Dhât* (aniquilamento na Essência divina) e *fanâ' al-fanâ'* (aniquilamento do aniquilamento); ou essas instâncias precedidas por *fanâ' fî'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' fî as-Sifât at-Thubûtiyya* (aniquilamento nos Atributos Positivos), *fanâ' fî as-Sifât ad-Dhâtiyya* (aniquilamento nos Atributos Essenciais) e *fanâ' fî as-Sifât as-Salbiyya* (aniquilamento nos Atributos Negativos), mantendo-se as outras quatro instâncias.

⁶ A permanência em Deus tem lugar quando o devoto, estando inteiramente morto para as coisas sensíveis e para o próprio eu, é agraciado por Deus com uma existência e uma natureza purificadas de todas as imperfeições dos acidentes temporais, podendo então ser investido das qualidades divinas.

⁷ Aniquilação da consciência de passar por uma aniquilação, ou aniquilação última da aniquilação experimentada pelo eu (= a alma) desde que se viu “aniquilado” na prisão da materialidade.

⁸ Anos da Era Comum/Anos da Hégira (forma de apresentação de datas seguida ao longo deste texto).

⁹ O mestre Abû Yazîd Tayfûr al-Bistâmî (Bâyezid Bestâmî), m. em 875/261.

¹⁰ MANERÎ, *Shaikh* Sharfuddîn (“Makhdûm-ul-Mulk”). *Letters from a Sûfî Teacher*. trad. Baijnârth Singh. Benares: Theosophical Publishing Society, 1908 (reimpr. N. Iorque: Samuel Weiser, 1974), p. 60-1.

¹¹ MANERÎ, S. *Letters from a Sûfî Teacher* [op. cit.], p. 102.

autopercepção, pois Deus, enquanto transcende (em essência) nossa percepção sensorial e nosso entendimento, ao mesmo tempo está mais perto (em atributos) do homem que sua veia jugular (Corão, 50: 16). O modo de efetuar a experiência de Deus, apesar de guardar sempre o requisito da obediência aos deveres exteriores (como oração e jejum) e interiores (como amor e devoção), passa sempre pela adequação à capacidade de cada um. Contaram a um mestre que a maior autoridade de uma certa localidade havia passado a noite inteira em orações. O mestre disse que o pobre sujeito tinha errado o caminho ao realizar o trabalho de outros. Questionado sobre isso, o mestre esclareceu que o caminho do dever do chefe devia passar por alimentar os famintos, vestir os desnudos, confortar os perturbados e atender às necessidades dos carentes, e que passar a noite inteira orando era a tarefa de um recluso. Cada homem deve trabalhar o caminho conforme sua posição na vida¹².

Além do desfrute e da exaltação da beleza e da grandiosidade da criação, os poemas místicos sufis, com sua mensagem anagógica¹³ e sua musicalidade natural – por vezes complementada por acompanhamento instrumental e dança¹⁴ nas reuniões místicas (*samâ'*) de algumas confrarias –, são capazes de ajudar no

¹² MANERÎ, S. *Fawâ'id-i Ruknî*, cit. em *Letters to a Sûfî Master* [op. cit.], p. 99.

¹³ “Não se trata de que coincidam as idéias, mas as vidas. Nenhuma pessoa pode ter as mesmas idéias que outra verdadeiramente tem. A idéia é personalíssima e intransferível. Quando um pensamento nos é comum, corre grande risco de não ser uma idéia, mas exatamente o contrário, um tópico. O tópico é o lugar, o lugar comum, o local em que os homens coincidem, se identificam e se confundem, coisa que não pode acontecer senão na medida em que os homens se mineralizam, se desumanizam. Em sua verdade, em sua autenticidade, os homens são incommunicantes. (...) Em seu conteúdo, as idéias podem discrepar sobremaneira e, no entanto, coincidir no único ponto que importa: em haver sido pensadas desde o mesmo nível. (...) Os que ignoram de que ingredientes são feitas as 'idéias' crêem que é fácil sua transferência de um povo a outro e de uma época a outra. Desconhece-se que o que há de mais vivaz nas 'idéias' não é o que se pensa paladinamente e à flor de consciência ao pensá-las, mas o que se *sub-pensa* sob elas, o que permanece sobredito ao usá-las. Esses ingredientes invisíveis, recônditos, são, por vezes, vivências de um povo formadas durante milênios. Esse fundo latente das 'idéias' que as sustêm, preenche e nutre, não se pode transferir, como nada que seja vida humana autêntica. A vida é sempre intransferível. (...) Resulta, pois, ilusório o transporte integral das 'idéias'. Traslada-se somente o caule e a flor e, acaso, pendendo dos ramos, o fruto daquele ano, o que naquele momento imediatamente é útil delas. Mas permanece na terra de origem o vivaz das 'idéias', que é sua raiz” (ORTEGA Y GASSET, José. Prólogo a IBN HAZM de Córdoba. *El Collar de la Paloma*. trad. E. García Gómez. Madri: Alianza Editorial, 1971, p. 9, 10, 16, 17. Q. v. também o poema “Não basta abrir a janela”, de Alberto Caeiro/Fernando Pessoa, nas “Ficções do Interlúdio”/“Poemas Inconjuntos”). No sufismo (*tasawwuf*), a experiência de “mineralização” ou “desumanização” do fiel se traduz pelo vocábulo *khushû'* (derivado do verbo *khasha'a*), que refere-se a um estado de humildade imóvel, silenciosa, reverente e servil, que permite a expressão mais completa do amor e da submissão a Deus (cf. o Corão, 23: 1-2; 20:108; 41:39).

¹⁴ Cf. DURING, Jean. *Musique et Extase: l'audition mystique dans la tradition soufie*. Paris: Albin Michel, 1988, e MOLÉ, Marijan. “La danse extatique en Islam”, em: CAZENEUVE, J.; WILD, H.; CAQUOT, A. et al., *Les Danses Sacrées: Egypte ancienne, Israël, Islam, Asie Centrale, Inde, Cambodge, Bali, Java, Chine, Japon*. Paris: Ed. du Seuil, 1963, p. 145-280.

desencadeamento de “estados alterados da consciência”, propiciadores da experiência da comunhão com Deus, sabendo-se que alguns poemas místicos costumam ser entoados no intervalo de ciclos de *zikr* (ou *dhikr*, prática sufi de memorização dos Nomes divinos), aumentando assim a intensidade e a profundidade das emoções que eles despertam¹⁵. Cabe recordar que a prática do *zikr* (e de outras técnicas de acesso a estados de conhecimento trans-racional¹⁶) deve ser precedida e acompanhada pela firmeza e coerência em diversas virtudes ou atitudes que compõem a ética do Islã – abnegação, abstinência (notadamente de ganhos ilícitos e sexo ilícito), altruísmo, amor, arrependimento, constância, continência, cortesia, desapego, devoção, esforço, fé, generosidade, humildade, justiça, modéstia, paciência, piedade, prudência, renúncia, respeito a Deus, sinceridade, sobriedade, vigilância e outras –, pois se o conhecimento¹⁷ superior pode ser facilitado ao buscador, este deve necessariamente estar munido da ética apropriada para usá-lo sabiamente (cf. o Corão, 8: 53, e 13: 11). A repetição de

¹⁵ Sobre a música e a dança como exercícios religiosos, cf. GHAZÂLÎ, Abû Hâmid al-. *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn* [“A revivificação das ciências religiosas”]. Cairo, 1910/1327 [reimpr. Beirute: Dâr al-Qalam, s.d.], 2: 199-229, e *Kîmîâ' al-As'ada* [“A alquimia da felicidade”], ed. Husayn Khadîv-jam, Teerã, 1983/1361, 1: 473-498 (outra ed.: A alquimia da felicidade, trad. Por Claud Field, revisada e comentada por Elton L. Daniel, versão brasileira de C. E. Conolly de Carvalho. Rio de Janeiro: Fissus, 2001, p. 63-72).

¹⁶ Esses estados excepcionais de consciência foram descritos e analisados pelos primeiros autores sufis. Al-Hakim at-Tirmidhî (falecido em 930/318) situa no topo da hierarquia dos místicos – e dos crentes – aqueles aos quais chama de “os arrebatados de Deus” (*al-majdhûbûn*) e que viveram a verdade de sua fé de uma maneira imediata, extática (cf. GOBILLOT, Geneviève. *Le Livre de la Profondeur des Choses*. [tradução e comentário do *Kitâb Ghawr al-Umûr*, precedidos por um estudo biográfico-filosófico sobre Tirmidhî] Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 1996, p. 45, 51, 122), podendo ser considerados como os verdadeiros herdeiros do Profeta (GOBILLOT, p. 20s).

¹⁷ O Profeta advertiu: “A busca do conhecimento é tarefa de todo muçulmano” (relatado por SUYÛTÎ, Jalâl ad-Dîn as-. *Al-Jâmi' as-Saghîr fî Ahâdîth al-Bashîr an-Nathîr*, 2 vols. Beirute: Dâr al-Fikr, 1981, v. 2, p. 182). Entre os sufis é comum não se restringir o termo *'ilm* (“conhecimento, ciência”, pl. *'ulûm*) às categorias tradicionais de *ma'qûl* (produto da inteligência 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-'ARABÎ (*Futûhât al-Makkiyya*, IV 121 ed. O. Yahyâ. Cairo: Al-Hay'ah al-Misrîya al-Âmma li'l-Kitâb [Ministério da Cultura do Egito, em colaboração com a Sorbonne de Paris], 1972 a.D./1392 a.H e s [edição ainda inconclusa, com reimpressão freqüente em Beirute: Dâr as-Sadîr]), 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. Bâyezid Bestâmî declarou aos juristas (*fuqahâ*): “Vós, mortais, que vos sucedeis uns aos outros, tomais vossa ciência de ‘sábios da terra (*'ulamâ ar-rusûm*)’ enquanto nós, os sufis, recebemos a nossa d'O Vivente (*al-Hayy*), Aquele que não morre” (cit. por SHA'RÂNÎ, 'Abd al-Wahhâb as-. *At-Tabaqât al-Kubrâ/Lawaqih al-Anwâr fî Tabaqât al-Akhabâr (al-Anwâr al-Qudsiyya fî Bayân Âdâb al-'Ubûdiyya)*, 2 v. Cairo, 1954/1374 [reimpr. Beirute: s/d], v. I, p. 5). A “ciência do conhecimento” deve ser distinguida do conhecimento: este último, também conhecido como gnose (*'irfân*), tende ao achado (*wijdân*) imediato e transracional, e não pode ser comunicado por qualquer expressão: a ciência não é mais que sua preliminar. No *Nafahât al-Uns* Jâmî opina que enquanto o conhecimento sem a ciência é impossível, a ciência sem o conhecimento é deplorável.

atitudes louváveis ou persistência de virtudes éticas proporciona uma modificação das qualidades da alma, de modo a condicionar um desligamento dos sentidos externos e uma ativação dos sentidos internos¹⁸ – faculdades que estão presentes no homem em virtude de sua essência divina. Nas palavras de ‘Abd ar-Rahmân ibn Ahmad al-Jâmî (1414-1492/817-898),

quando um homem faz uma ação extraordinária ao renunciar a qualquer coisa daquilo que as pessoas costumam fazer ou daquilo que ele mesmo tinha o hábito de fazer¹⁹, Deus também, de Sua parte, por um tipo de “compensação”, muda em seu favor qualquer coisa do curso ordinário da natureza. É a isso que a gente comum (*‘amm*) chama de *karâmât* [“carismas”, usualmente traduzido como “milagres”], mas os eleitos (*khâss*) [por Deus] entendem por essa palavra o favor divino que lhes deu a segurança e a força de renunciar às coisas às quais estavam acostumados²⁰.

Essa passagem evoca uma outra de Abû Hâmid al-Ghazâlî (1058-1111/450-505), que esclarece alguns pontos acerca do processo de ativação dos sentidos internos:

Quando o conhecimento adentra o coração (*qalb*), o estado do coração muda. Quando isso muda, as funções dos órgãos mudam. As funções acompanham o estado do coração, e este segue o conhecimento, e o conhecimento segue o pensamento. O pensamento, portanto, é o princípio e a chave de todo bem. Isso lhe mostrará a virtude da contemplação (*tafakkur*), e que ela supera a lembrança (*zîkr*), já que o pensamento inclui a lembrança e mais²¹.

Para o fiel, a experiência de Deus não precisa ser buscada no conhecimento de homens vespugos às expensas de espreitarem o além: al-Ghazâlî já dizia que “o caminho para conhecer Deus consiste em glorificá-Lo em Sua criação, contemplar Suas maravilhosas obras, entender a sabedoria em Suas várias invenções”²², e Sufyan at-Thawrî (714-778/97-161) costumava recitar os seguintes versos: “Quando um homem é dado à contemplação/ De tudo ele aprenderá uma lição”²³. O modelo para esses ensinamentos nos é dado no Corão (2: 164):

¹⁸ Cf. adiante as faculdades perceptuais externas e internas da alma humana segundo Al-Ghazâlî.

¹⁹ Essa renúncia, como toda ação humana voluntária, começa sempre, segundo Muḥammad ibn Abû Bakr Ibn al-Qayyim al-Jawzîyya (1292-1350/691-751), por um diálogo interior (*khatirah*, pl. *khawatîr*) ou sussurro mental (*waswasah*, pl. *wasâwis*). Pensamentos aleatórios que, se não forem adequadamente canalizados, podem se encaminhar na direção de pulsões ou atos não-virtuosos que, insatisfatoriamente confrontados, podem se transformar em hábitos (IBN AL-QAYYIM AL-JAWZÎYYA. *Al-Fawâ'id*. Beirute: Dâr an-Nafâ'is, 1981, p. 173s). As pessoas esquecem freqüentemente que alguns ulemás que criticaram os sufis, como Ibn al-Jawzî – citado adiante no nosso texto – no seu *Talbîs Iblîs*, ou Ibn Taymîyya em trechos do seu *Majmû'a al-Fatâwâ*, ou Ibn al-Qayyim al-Jawzîyya, não estavam criticando o sufismo como uma disciplina subordinada à *Sharî'a*. Prova disto é que o portentoso *Kitâb Sifat as-Safwa* de Ibn al-Jawzî contém as biografias dos mesmos sufis mencionados no famoso manual sufi de al-Qushayrî, *Ar-Risâla al-Qushayrîyya*. Ibn Taymîyya considerava-se um sufi da confraria Qadirî, e os volumes 10 e 11 do seu *Fatâwâ* (37 volumes) são dedicados ao sufismo. Ibn al-Qayyim al-Jawzîyya escreveu o *Madârij as-Sâlikîn*, um comentário detalhado (em 3 volumes) ao tratado de ‘Abd Allâh al-Ansârî al-Harawî sobre as estações espirituais no caminho sufi, o *Manâzil as-Sâ'irîn*. Esses trabalhos mostram que a crítica dos autores não se dirigia ao sufismo como um todo, mas a grupos específicos, e deve ser entendida como tal.

²⁰ JÂMÎ, ‘A. ar-R. al-. *Vie des Soufis...*[op. cit.], p. 91.

²¹ GHAZÂLÎ Abû Hâmid al-. *Ihyâ 'Ulûm ad-Dîn* [op. cit.], 4: 389.

²² GHAZÂLÎ, Abû Hâmid al-. *Al-Hikmah fî Makhlûqât Allâh*. Beirute: Dâr Ihyâ' al-'Ulûm, 1984, p. 13.

²³ Sufyan ibn Sa'id ibn Masrûq Abû ‘Abd Allâh at-Thawrî al-Mudârî al-Kufî, cit. por IBN AL-QAYYIM AL-JAWZÎYYA, *Miftâh Dâr as-Sa'âdah*. Riad: Ri'âsat al-lftâ', s.d., p. 180.

Contemplai! Na criação dos Céus e da Terra; na alternância do dia e da noite; na flutuação dos barcos através do oceano²⁴ para o benefício da humanidade; na chuva que Deus envia dos céus e na vida que ela doa a uma terra que está morta; nos animais de toda espécie que Ele espalha sobre a Terra; na mutação dos ventos e nas nuvens arrastadas por eles como seus escravos entre o céu e a Terra – [nisso tudo] há, de fato, sinais para os sábios.

Noutra passagem (12: 105): “E por quantos sinais nos céus e na Terra passam os homens [distraindo]? E, no entanto, eles se afastam deles!”

COMUNHÃO E COMUNICAÇÃO

A verdade da experiência da comunhão com Deus é verificável em sua plenitude não tanto através de “entendimento racional humano e discurso sobre as imagens manifestas” (Liu Chih²⁵ [c.1670–1730 e.C.] – um sufi chinês –, *Chen-ching Chao-wei*, cap. 14)²⁶, quanto através “da gustação [espiritual] (*dhawq*) dos grandes e perfeitos gnósticos e do grandioso povo da certeza” (Jâmî, *Lawâ'ih*²⁷, “lampejo”²⁸, cap. 14)²⁹. “O conhecimento de Deus/da Divindade passa pela gustação [espiritual], que apaga os argumentos da razão e aqueles oriundos dos ensinamentos transmitidos (*dâla'il*

²⁴ Cf. o Corão, 17: 66 e 55: 24. Os feitos humanos apenas confirmam as leis naturais estabelecidas por Deus.

²⁵ Com o título de *Chen-ching Chao-wei* (“Exibindo a Ocultação do Domínio Real”), Liu Chih (Liu Chieh-lien; Liu I-chai; Liu Yi-tsai) “traduziu” para o chinês o *Lawâ'ih* de Jâmî. Liu Chih, o mais sistemático e prolífico escritor muçulmano chinês das primeiras décadas do século XVIII, “provavelmente o mais importante erudito muçulmano a escrever em chinês” (MURATA, Sachiko. “The Unity of Being in Liu Chih’s ‘Islamic Neoconfucianism’”. *J. of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, XXXVI, 2004: 39-58, p. 40), “uma das mais sofisticadas mentes teológicas no mundo islâmico chinês” e o autor que marca o apogeu da trajetória do “confucionismo muçulmano” (Tu Weiming, em MURATA, Sachiko. *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, p. xi), também é o autor da mais influente obra sobre o pensamento islâmico em chinês, o *T'ien-fang Hsing-li* (“Natureza e Princípio da Direção do Céu”, 1704, também traduzido como “Filosofia da Arábia” – já que *T'ien-fang*, “a direção do Céu”, pode indicar Meca ou a Arábia –, ou ainda “Natureza e Princípio segundo o Islã” ou “Neoconfucionismo Islâmico”, uma vez que o neoconfucionismo é usualmente conhecido como *Hsing-li Hsüeh*, “a Escola da Natureza e do Princípio” (MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 25, e “The Unity of Being...” [op. cit.], p. 41).

²⁶ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...* [op. cit.], p. 155.

²⁷ A *Risâla-i Lawâ'ih* (“Epístola sobre os Lampejos”; completada em 1465/870, dedicada ao governante turcomano Jahânshâh al-Qaraqayûnlî (r. 1439-67/842-70); da confederação tribal dos Qara-Quyûnlû ou “Ovelhas Negras”) e mais conhecido como *Lawâ'ih* (“Lampejos”), 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, S. *Chinese Gleams* [op. cit.], p. 115).

²⁸ *Lâ'ihah*, “brilho, cintilação, clarão, esplendor, fulgor, lampejo”.

²⁹ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...* [op. cit.], p. 154.

al-‘aql wa shawâhid an-naql)”³⁰.

Sem o sinal de qualquer sinal [particular], Ela [a Realidade do Real]³¹ não se encaixa no conhecimento ou na visão comum. (...) Tudo é percebido através d’Ela, mas Ela está fora do alcance da percepção. Os olhos da cabeça ficam ofuscados com a contemplação de Sua beleza, e a visão secreta do coração fica obscurecida se não observa Sua perfeição” (Jâmî, “lampejo” 13)³².

Nas palavras de Liu Chih (*Chen-ching...*, cap. 13),

Nenhum ensinamento pode comunicá-Lo [= o Ser Real (*Chen-Yu*); Deus], nenhum olho pode vê-Lo. Ele manifesta todas as cores e disfarces, mas em Si mesmo carece de cor e disfarce. Ele está atento às dez-mil [= infinitas] coisas, mas em Si está fora da [atenção à]s dez-mil coisas. Se queres observar Sua beleza, a luz dos teus olhos estará ofuscada a princípio. Se queres dar idéia de Sua sutileza, tua garganta e língua ficarão mudas a princípio. Se queres pensar sobre Sua ocultação, a sabedoria do teu coração estará perplexa a princípio³³.

A crítica que Jâmî faz às limitações do pensamento lógico faz-se presente também em alguns poemas seus:

A sabedoria dos gregos é a mensagem do eu e do desejo, a sabedoria dos fiéis é o comando do Profeta. Que serventia têm a escrita e a fala para o possuidor da gnose? Seu livro é a tabuleta do seu coração, e de coração ele conhece o Corão. (...) Meu coração tornou-se um tesouro de segredos gnósticos, nem por mero vintém comparei exageros dos filósofos!³⁴

O desdém em relação à escrita e à fala pode ser melhor compreendido à luz do preceito da *yâd dâsht*, concentração na presença da Divindade sem a ajuda de palavras ou idéias, considerada pelos Naqshbandis como o mais importante método no *sulûk* (caminho para Deus). ‘Alî ibn Husayn “al-Wâ‘iz (o pregador)” al-Kâshifî, também chamado as-Safî, no *Rashahât-i ‘Ayn al-Hayât* (“Gotas da Fonte da Vida”; completado em 1503-4/909) definiu *yâd dâsht* como “o estado de ter consciência de Deus a cada momento e em todo lugar, por meio do êxtase e do arrebatamento”³⁵. “Êxtase e arrebatamento” tipificam aqui a experiência trans-racional de Deus, aquela sobre a qual al-Manîrî escreveu na epístola 45 do seu *Maktûbât-i Sadî*:

Perguntaram a [Muhammad an-] Nûrî: “Qual é a prova da existência de Deus?” Ele respondeu: “A prova de Deus é Deus em Si”. Perguntaram depois: “Então, para que serve o intelecto?” Ele disse: “O intelecto é falho; ele não pode chegar a nada que

³⁰ GHAZÎ, Najm ad-Dîn al-, *Al-Futûhât al-Ilahiyya fî Naf‘Arwâh ad-Dhawât al-Insâniyya*, in: HARLEY, A. H. J. *of the Royal Asiatic Society of Bengal, New Series*, XX, 1924, p. 134.

³¹ *Haqîqat al-Haqq*, ou *Haqîqat al-Haqâ‘iq*, “Realidade das Realidades”.

³² *Apud* MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...* [op. cit.], p. 152.

³³ *Apud* MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 153 (cf inserções nossas).

³⁴ JÂMÎ, ‘A. ar-R. al-. *Kullîyât-i Dîwân-i Jâmî*, ed. Shams-i Brilvî. Teerâ: Intishârât-i Hidâyat, 1984 (1362 Hijri-Shamsi), p. 44 e 47.

³⁵ Cf. SAFÎ, *Mawlâna ‘Alî ibn Husain [as-], Rahahât ‘Ain al-Hayât/Beads of Dew from the Source of Life: histories of the Khwajagân, the masters of wisdom*, trad. do turco por M. Holland. Forte Lauderdale, Flórida: Al-Baz, 2001, p. 22.

não seja falho como ele”. O intelecto pode conceber uma entidade apenas como corpo, essência ou acidente, ou no espaço e tempo. Ele não pode transcender essas limitações. Se ele fixa qualquer dessas limitações em Deus, ele cai na infidelidade. Se estupefato, ele exclama: “Não encontro [= não há] existência sem essas propriedades. Logo, Deus, carecendo dessas propriedades, talvez seja [um] nada” –, [desse modo] ele ainda é empurrado à infidelidade. Abreviadamente, o conhecimento Divino depende da iluminação Divina apenas³⁶.

Muitos dos relatos experienciais dos místicos – sejam eles sufis ou não – podem nos parecer incoerentes ou absurdos. Isso ocorre porque, quando se refere ao Absoluto, toda palavra carrega a marca da metáfora, pois é induzida do todo e inferida em relação a ele, pelo que afigura-se inapropriado afirmar de qualquer predicado que ele seria adequadamente aplicável ao Absoluto. Essa aparente incoerência ocorre também em razão da necessidade de se tomarem emprestadas palavras de outros domínios da experiência para se tentar descrever aquilo que, em última instância, é indescritível: uma experiência transformadora. Com palavras, não há maneira satisfatória de fazer alguém sentir, por exemplo, o gosto de qualquer alimento. A experiência puramente estética do relato místico é como o desfrute de uma descrição, primorosa que seja esta, de uma degustação (*dhawq*). Vejamos o exemplo de um alimento³⁷ simples – uma fruta (não é necessário que cheguemos à culinária fina para esbarrarmos na incomunicabilidade). Se a descrição diz que uma fruta “tem gosto de pêra”, devo perguntar: que gosto tem a pêra para mim? Se a descrição diz que “é doce”, cabe outra pergunta: o que é o gosto doce para mim? A descrição pode ser rica, e falar da fruta como “doce, com um discreto amargor no final; suculenta sem ser aguada; macia ao ser mordida, deixando a sensação de grãos açucarados que se dissolvem na boca”. Isso dá uma idéia bastante boa do gosto de uma fruta, mas um catálogo inteiro de atributos não faz jus à experiência da gustação real da essência do alimento – como disse Abû Nasr ‘Abd Âllah ibn ‘Alî ibn Muhammad ibn Yahyâ as-Sarrâj (m. em 988/378), “quem questiona o tema do saboreio do êxtase pede o impossível, pois o saboreio não pode ser descrito sem

³⁶ MANERÎ, S. *Letters from a Sûfî Teacher* [op. cit.], p. 53-4.

³⁷ No sufismo, o alimento indescritível é o amor, como aprendemos de um poema do mestre Javad Nurbakhsh: “A fala do amor é sem palavras e sem sentido,/ para o amor há outra língua e outra fala./ Pede-me o meu rival: ‘Diz-me do Amor!’,/ mas ao surdo coração só o silêncio é devido./ O coração que sabe as coisas do Amor/ apenas ouve doces murmúrios de Amor e Bondade./ Os homens não entendem o que diz o Amor,/ perdidos em palavras fatigantes que não dizem nada./ Não há de entender minhas palavras quem nega o Amor/ e nada que eu diga acalma seu coração./ Palavras não há na via do Amor, caminho da Bondade;/ só ligeira brisa por detrás de cada porta da alma./ Nurbakhsh, como sabes falar do Amor e seu respirar/ abraçado ao coração de todo crente de claro olhar!” (NURBAKHS, J. *Divan Nurbakhsh: Sufi Poetry*. Londres: Khaniqahi-Nimatullahi Publications, p. 55).

que se viva a degustação”³⁸. Contudo, a comunicação de algumas instruções metafóricas dizendo certas coisas a serem feitas ou evitadas permite ter uma idéia de como chegar a um resultado que satisfaria ao *chef* mais exigente. Logo, o registro da experiência mística pode ser simplificada visto como um conjunto de dicas que orientam e incentivam o empenho para se alcançar um resultado que, em verdade, escapa ao domínio das palavras/da razão³⁹ (a alternativa ao relato metafórico é o silêncio que traduz espanto ou perplexidade, *hayra*).

Se é possível aprender alguma coisa através do relato das vivências de outrem, pode-se entender algo de determinadas realidades que não podem ser satisfatoriamente comunicadas através de palavras ou conceitos. Para Mahmûd ibn al-Karîm as-Shabistârî (m. em 1320/1720) no *Gulshan-i Râz*, vv. 719-731:

Quando os termos [metafóricos] são escutados pelos ouvidos, estes reclamam à mente sobretudo coisas tangíveis. O mundo do espírito é infinito, e como poderiam palavras finitas alcançá-lo? Como poderiam os mistérios contemplados na visão extática serem interpretados por meio de palavras? Quando os místicos discutem tais mistérios, eles traduzem-nos por meio das imagens, pois as coisas tangíveis são como sombras neste mundo, e este mundo é como um bebê recém-nascido de quem Ele/Ela (Deus/a Divindade) é a ama-de-leite. Acredito que inicialmente esses termos, no seu significado original, foram destinados ao mistério, e que apenas posteriormente foram atribuídos a coisas reais para serem usados pela gente comum (*âmm*) (na verdade, que sabem os comuns sobre tais mistérios?); de fato, somente em seguida a razão volve seu olhar para o mundo e lhe transfere termos que vêm da razão. O homem sábio faz uso da analogia quando volta o próprio espírito para as palavras e para os mistérios, e se bem que não possa alcançar a analogia perfeita, pelo menos ele continua incansavelmente a buscá-la⁴⁰.

Parafraseando W. Y. Ling seguindo André Malraux⁴¹, palavras que devem comover os que as ouvem ou lêem com singular encanto ou poder são palavras menos poderosas. É a possibilidade de gerar em nós a infinita diversidade da vida que dá valor às palavras mais poderosas; o que as engrandece é o fato de serem elementos de um todo perfeito, de modos infinitamente variados. Palavras existem apenas para tentar comunicar, uma a uma, as inumeráveis formas do mistério e da beleza encerrada neste mundo permeado por eloqüente silêncio⁴². Inumeráveis, insuspeitadas, surpreendentes, as emoções, experiências e intuições que nos

³⁸ SARRÂJ, Abû Nasr ‘Abd Allâh ibn ‘Alî as-. *Schlaglichter über das Sufitum*: Abû Nasr al-Sarrâğs Kitâb al-Luma’, trad., apresentação e coment. Richard Gramlich. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990, p. 444.

³⁹ Em árabe, *‘aql*, “razão, intelecto” significa etimologicamente laço ou entrave, o que levou um mestre sufi (‘ALWÂN, *Shaykh. Shahr Silk al-‘Ayn*. Biblioteca Nacional de Damasco, ms. 7357, fol. 25 a-b) a afirmar, num jogo de palavras de difícil tradução, que “os juristas (*fuqahâ*) estão enredados nas [= são prisioneiros de] suas intelecções (*bi ‘uqûli him-ma‘qûlûn*)”. Não se trata de rejeitar pura e simplesmente a razão, mas de reservar-lhe um lugar contingente, relativo, em relação ao Absoluto.

⁴⁰ Trad. segundo ZANOLLA, Valentina. “Simbolismo del mondo naturale nella lirica mística neopersiana”, in: *Semicerchio – Rivista di Poesia Comparata* [Florença: Le Lettere], XXIV-XXV [Altri medioevi. *Il linguaggio del mondo nella poesia persiana, celtica, bizantina*], 2000; disponível em < www.unisi.it/semicerchio/numeri/testi/24_25_zanolla.htm >; acessado em 04/03/2005.

⁴¹ MALRAUX, A. *A tentação do Ocidente*. trad. A. Ramos Rosa. Lisboa: Edição “Livros do Brasil”, s.d., p. 26-29.

⁴² Quaisquer que sejam as qualidades de uma palavra, seu valor é sempre limitado, pois ela não é mais que uma proposição de desvendamento do mistério e da beleza da criação.

transformam constroem a tessitura da vida, e nossas palavras, como que escritas em papel engordurado ou entreouvidas em meio a uma algazarra, não as fixam tão bem quanto as vivências partilhadas. Como o sábio chinês admoestou, dirigindo-se aos ocidentais em geral:

[a custo compreendeis que] para ser, não é necessário agir, e que o mundo vos transforma muito mais do que vós o transformais. (...) [É importante ter] consciência de não se estar limitado a si próprio, de ser mais um lugar do que um meio de ação. (...) O tempo para vós é aquilo que fazeis dele; nós somos o que ele faz de nós⁴³.

Não há sentido em se falar da incompletude das mensagens, pois nós é que necessitamos mais completude, “e a única maneira pela qual podemos entender isso é aprendendo a nos julgar e avaliar à luz dessa completude, e não à imaginada luz de nós mesmos”⁴⁴. O que se deve captar com a mensagem é o sentido de nunca perder, por fragmentação ou esquecimento, o foco n’O Todo; o sentido de nunca descuidar da procura de dicas, de “uma orientação, em qualquer forma que ela venha a tomar, de sinais da rota a seguir, não importa o quão rápido eles possam aparecer ou desaparecer”⁴⁵, não importa a forma que esses sinais venham a tomar: é preciso estar alerta em todos, e com todos, os sentidos⁴⁶.

“FILOSOFANDO” SOBRE A EXPERIÊNCIA DE DEUS

Num tratamento hierárquico da experiência de Deus, o primeiro nível⁴⁷ do Verdaderamente Existente [o Ser Real] é aquele de “não-entificação (*lâ ta’ayyun*)⁴⁸, não-confinamento (*lâ taqyîd*), e desprendimento (*itlâq*) de qualquer vínculo ou relação” (*Lawâ’ih*, “lampejo” 24)⁴⁹, aquele do “não-movimento, que é a sutil penetração (*t’ung*) sem qualquer obstrução (*ai*)” (Liu Chih, *Chen-ching Chao-wei*, cap. 25)⁵⁰, que “é incomparável com a atribuição de descrições e atributos, e esvaziado além da denotação por palavras e frases. A tradição não tem língua para expressar Sua majestade, e o intelecto não tem possibilidade de aludir à Sua perfeição mais íntima” (“lampejo” 24)⁵¹; “Ele/Ela nada tem a ver com marcas equalitativas (*nî*), nem Se revela em som e audição” (Liu Chih, cap. 25)⁵²: “O

⁴³ MALRAUX, A. *A tentação do Ocidente* [op. cit.], p. 33, 35-6.

⁴⁴ KINGSLEY, Peter. *Reality*. Inverness, Califórnia: The Golden Sufi Center, 2003, p. 59.

⁴⁵ KINGSLEY, P. *Reality*, [op. cit.], p. 90; grifo nosso.

⁴⁶ KINGSLEY, P. *Reality*, [op. cit.], p. 100.

⁴⁷ Sobre os outros níveis, q. v. mais abaixo.

⁴⁸ Expressão popularizada por al-Qûnawî.

⁴⁹ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...*[op. cit.], p. 180.

⁵⁰ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...*[op. cit.], p. 181.

⁵¹ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...*[op. cit.], p. 180.

⁵² Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...*[op. cit.], p. 181.

Começo efetivo não tem designação,/ a Substância Real (*Chen T'i*) não tem vínculo./ Apenas isso é Realidade-Ser (*Shih-Yu*)./ Atendo-se ao Uno, ela contém dez-mil [coisas]" (Liu Chih, *T'ien-fang Hsing-li*, 1:1-5)⁵³. Essa é uma realidade cognitivamente delimitada pelo "Lódão do Limite [Final]" (Corão 53: 14, 16 e 28; *Sahih al-Bukhârî Hadîth*⁵⁴, vol. 1, lv. 8 [*Kitâb as-Salâf*], n° 345), inacessível até aos "grandes e perfeitos gnósticos (*ârifûn*) e o grandioso povo da certeza (*ahl-i haqq*)": "Os senhores do desvelamento estão velados à percepção de Sua realidade, e os mestres do conhecimento estão agitados com a impossibilidade de conhecê-Lo(a). O limite extremo de Seu sinal [= suas características] é a falta de sinais, e o limite extremo de Sua gnose é o espanto (*hayra*)" ("lampejo" 24)⁵⁵; "querendo descobrir Sua ocultação, o homem de claridade torna-se perplexo; querendo penetrar Seu significado, o homem de fala torna-se mudo. Ele/Ela não tem qualquer traço para ser seguido, nem princípio de significado para ser examinado" (Liu Chih, *Chen-ching...*, cap. 25)⁵⁶.

Deus/a Divindade – exaltado seja Ele/Ela! –, (...) é descrito como Ser Absoluto (...), e conhecê-Lo(a) significa conhecer Seu Ser, e Seu Ser nada mais é que Sua Essência, mas Sua Essência é incognoscível. Apenas Seus Atributos são cognoscíveis (...); o conhecimento da Verdade de Sua Essência é proibido. Ela não é conhecida nem pela prova nem pelo argumento intelectual, e não pode ser definida (...). A Lei Revelada (*Shar'*) proíbe que se pense sobre a Essência Divina (*Futûhât*⁵⁷ | 118).

Para *Muhyî ad-Dîn* ibn al-'Arabî (1165-1240/580-638), Deus/a Divindade é

Aquele(a) cuja Essência é grande além de qualquer semelhança com outras essências. Sua Essência é exaltada por sobre todos os movimentos e calmarias, todo espanto e diligência. Ela é grande demais para ser abarcada por qualquer explicação expressa ou implícita, do mesmo modo que é grande demais para ser limitada e descrita. (...) Ela é grande demais para ser descrita em detalhe ou em resumo, para ser a base de crenças, para mudar com a diferença entre crenças, (...) ou para ser qualificada por qualquer coisa que não a eternidade. Ela é grande demais (...) para o entendimento circunscrever o cerne de Sua realidade, para ser como a imaginação A descreveria, para ser como a vigília ou o sonho tentariam percebê-La. (...) Ela é grande demais para que a negação ou a confusão ocultem Sua majestade, é grande demais para ser compreendida por reflexão intelectual, pelas práticas espirituais dos mestres da iluminação, pelos segredos dos gnósticos, pela amplidão majestosa da

⁵³ Apud MURATA, S. "The Unity of Being..." [op. cit.], p. 43.

⁵⁴ *Sahih al-Bukhârî*, 9 vols. (Arabic-English), trad. Muhammad Muhsin Khan. Arábia Saudita: Maktaba Dâr as-Salâm, s/d.

⁵⁵ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light*... [op. cit.], p. 180.

⁵⁶ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light*... [op. cit.], p. 181.

⁵⁷ O título completo é *Kitâb al-Futûhât al-Makkîya fi Ma'rîfat al-Asrâr al-Mâlîkiya wa'l-Mulkîya* ("Livro das revelações mequenses sobre a gnose dos mistérios do soberano divino e sua soberania"), e aparece como *Al-Futûhât al-Makkîya [ta'rif] Muhyî ad-Dîn ibn 'Arabî. Tahqîq wa-Taqdîm 'Uthmân Yahyâ. Tasdîr wa-Murâja'at Ibrâhîm Madkûr* na edição organizada/revisada por Osman Yahyâ, Cairo: Al-Hay'ah al-Misrîya al-'Âmma li'l-Kitâb [em colaboração com a Sorbonne de Paris], 1972 a.D./1392 a.H e ss., com reimpressão freqüente em Beirute: Dâr as-Sadîr).

visão dos líderes – pois Ela é grande demais para ser confinada por trás de véus e cortinas, e desse modo não pode ser compreendida por coisa alguma que não a Sua própria luz⁵⁸.

De maneira assemelhada, Jâmî conclui no último poema (*post-script*) dos seus “Lampejos”:

(...)

Já que as palavras são uma máscara à face do objetivo
o silêncio é melhor que falar e escutar.

Até quando como um sino clamarás e repicarás?

Por um momento, cala essa conversa vazia.

Um tesouro de pérolas da realidade⁵⁹ tu não te tornarás
enquanto não te tornares só ouvido, como uma ostra⁶⁰.

Ó tu cuja natureza foi tomada pela inquietação das palavras,

se és do povo do conhecimento, observa tuas palavras!

Não solta tua língua a desvelar os segredos do Ser –

aquela pérola não pode ser perfurada com o diamante das palavras.

(...)

Não mancha com a fala a tua consciência pura.

Já que podes ficar mudo sobre isso, se abrires

teus lábios depois, possa a sujeira encher a boca tua!⁶¹

Seguindo Ibn al-‘Arabî, Jâmî rejeita a teoria Ash‘arita⁶² (cf. o “lampejo” 26), segundo a qual os Atributos Divinos “são distintos de Sua Essência e [no entanto] são [co-]eternos e subsistentes em Sua Essência (*zâ'idatun ‘alâ ad-dhâti wa qadîmatun wa qâ'imatun bi ad-dhât*)”⁶³, a teoria de que “a existência de tudo [o que existe] é idêntica à sua essência, tanto na mente (*dhihnan*) quanto externamente (*khârijan*)” (*Durrat al-Fâkhira*, ¶4)⁶⁴. O problema, aparentemente simples, na verdade revela

⁵⁸ IBN [AL-]‘ARABÎ. “On Majesty and Beauty – the *Kitâb al-Jalâl wa'l-Jamâl*”, trad. Rabia Terri Harris. *J. of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, VIII, 1989: 5-32, p. 5-6.

⁵⁹ A expressão “um tesouro de pérolas da realidade” comunica uma hipérbole no original persa, já que no simbolismo místico da poesia persa a pérola (*dorr*, *gowhar*) representa por si só o conhecimento íntimo da existência ou a realidade espiritual (as pérolas podendo significar ainda os Atributos Divinos), e um tesouro (*ganj*) dessas pérolas representa uma preciosidade incomensurável.

⁶⁰ Aqui aparece a analogia da forma da ostra com aquela da orelha/pavilhão auricular.

⁶¹ Trad. William Chittick, em MURATA, S. *Chinese Gleams* [op. cit.], p. 210.

⁶² Da escola de teologia fundada por Abû'l-Hasan ‘Alî ibn Ismâ‘îl al-Ash‘arî (874 - c. 935/260 - c. 323).

⁶³ Essa fórmula tradicional aparece, p. ex., em GHAZÂLÎ, Abû Hamid al-. *Al-Iqtisâd fî'l-Itiqâd*, ed. I. S. Çubukçu e H. Atay. Ankara, 1962, p. 5, 4-5; cf. p. 158, 3, e 121, 7. A posição xiita em relação a essa questão é a seguinte: “Os Atributos de Deus são a mesma coisa que sua Essência, não como os seguidores de Abû'l-Hasan al-Ash‘arî asseveram, que à sua numerosidade [= dos Atributos essenciais] na existência corresponde um número equivalente de [Atributos] eternos (...), mas como mantêm aqueles firmes no conhecimento, que dizem que Sua Existência é a mesma coisa que sua Essência, o que é a confirmação de Seus atributos de Perfeição (*kamâliyya*) e a manifestação dos Atributos de Beleza (*jamâliyya*) e Majestade (*jalâliyya*)” (SHÎRÂZÎ, Sadr ad-Dîn as- [Mullâ Sadrâ]. *Kitâb al-Mashâ'ir/Le Livre des Pénétrations Métaphysiques*, ed., trad. e introd. por H. Corbin. Paris: Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien de Recherche/Teerã: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1964, p. 54).

⁶⁴ JAMÎ, ‘A. ar-R. al-. *The Precious Pearl – Al-Jâmî's Al-Durrat al-Fakhirah together with his Glosses and the Commentary of ‘Abd al-Ghafûr al-Lârî*, ed. e trad. por Nicholas Heer. Albany: State University of New York Press, 1979, p. 34.

insuspeitadas nuances⁶⁵: os atributos são distintos entre si e distintos de Deus, já que é inegável que atributos como conhecimento, poder e vida são partilhados por seres humanos, mas ao mesmo tempo esses atributos, em Deus, são essenciais (habitualmente emprega-se uma inicial maiúscula para destacá-los) – no sentido de que, se fossem adjuntos à sua Essência, não se teria a Absoluta Unidade (*wahdâniyya*) de Deus – e são distintos dos atributos humanos que chamamos pelos mesmos nomes⁶⁶. No “lampejo” 15⁶⁷, Jâmî explica que “os ‘Atributos’ (*Sifât*) são distintos da ‘Essência’ (*Dhât*) em relação àquilo que as faculdades racionais entendem, mas são idênticos à Essência em relação à realização e à obtenção”⁶⁸. Na versão de Liu Chih (*Chen-ching...*, cap. 15)⁶⁹, “Substância (*t’i*) e função (*yung*) não são a mesma coisa, mas elas não podem ser separadas. Elas não são a mesma coisa se falamos sobre significado, mas elas não podem ser separadas se falamos sobre sua realidade”. No fraseamento “neoconfucionista islâmico”⁷⁰ de Liu Chih, a Essência de Deus é sua substância (*t’i*)⁷¹, e os Atributos de Deus são sua função (*yung*). Não há dúvida de que os Atributos/operações (“funções”) de Deus são diferentes entre si em relação às suas propriedades, e que são diferentes da Essência, mas na realidade todos eles são idênticos à Essência no sentido de que não há pluralidade da existência em Deus.

Deus, i. e., a “Realidade das Realidades (*Haqîqat al-Haqâ’iq*)”, “é a realidade de todas as coisas” (“lampejo” 25)⁷², “o princípio (*li*) das dez-mil coisas” (Liu Chih, *Chen-ching...*, cap. 26)⁷³, o fundamento de tudo que existe. Ele/Ela é Um(a), de forma que a multiplicidade, “as múltiplas teofanias (*tajallîyyât*) e entificações (*ta’ayyunât*) plurais⁷⁴ nos níveis [da existência]” não podem afetá-Lo(a). Mas quando Ele/Ela revela-Se na multiplicidade das realidades (*haqâ’iq*; chinês *shih*), Ele/Ela parece ser muitos(as). Essas distinções de Um(a) e muitos(as), contudo, são meramente subjetivas: “o cosmos é o manifesto [‘externo’] do Real, e o Real é o não-manifesto

⁶⁵ Cf. o *Durrat al-Fâkhira*, ¶¶ 4-24 (JÂMÎ. *The Precious Pearl* [op. cit.], p. 34-42).

⁶⁶ Como advertiu IBN AL-‘ARABÎ (*Fût.* II 56), “os Nomes divinos que temos [= as palavras] são nomes de Nomes (*asmâ’ al-asmâ’*)”.

⁶⁷ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...* [op. cit.], p. 156.

⁶⁸ Q. v. CHITTICK, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-Arabî’s Metaphysics of Imagination*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1989, p. 36.

⁶⁹ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...* [op. cit.], p. 157.

⁷⁰ A expressão é de Murata.

⁷¹ Ou são sua “natureza-raiz (*pen-jan*)”, no cap. 26 do *Chen-ching...*

⁷² Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...* [op. cit.], p. 184.

⁷³ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...* [op. cit.], p. 185.

⁷⁴ Em Liu Chih (cap. 26 do *Chen-ching...*), “emissões (*fa*) e aparições (*hsien*)”.

['interno'] do cosmos. Antes da manifestação, o cosmos era o mesmo que o Real, e após a manifestação, o Real é a mesma coisa que o cosmos” (“lampejo” 25)⁷⁵. Deus e o mundo são dois aspectos da mesma realidade, mas o buscador não deve dar-se por satisfeito apenas com a realidade manifesta, como podemos aprender com a seguinte oração que nos foi legada por Jâmî:

Meu Deus, meu Deus!
 Salva-nos das preocupações com as trivialidades da vida
 e revela-nos a realidade das coisas como elas são!
 Remove dos olhos do nosso entendimento o véu da ignorância
 e revela-nos a realidade das coisas como elas são!
 Não nos mostre o inexistente como existente,
 nem jogue sobre a beleza da existência o véu da inexistência!
 Torna esse mundo fenomênico um espelho para refletir as manifestações de Tua
 beleza,
 e não um véu para separar-nos e afastar-nos de Ti!
 Faz desses fenômenos irrealis do universo uma fonte de conhecimento e visão interior
 para nós,
 e não uma causa de ignorância e cegueira!
 Toda a nossa privação e banimento vem de nós; não nos deixe [sozinhos] conosco,
 mas livra-nos de nossos eus e assegura-nos o conhecimento de Ti!⁷⁶

Em relação ao Real, a natureza das coisas no universo manifesta-se em modos que Jâmî, seguindo Ibn al-‘Arabî, chama de *shu’ûn* (“graus”; plural de *sha’an*)⁷⁷ – as coisas são realidades subordinadas, meras “entificações (*ta’ayyunât*) e confinamentos (*taqyîddûn*)” do Real (“lampejo” 25)⁷⁸. Esses modos são incluídos na “unicidade da Essência”⁷⁹ do mesmo modo como descrições são incluídas em uma coisa descrita, ou como uma metade, um terço, um quarto, um quinto, e outras frações *ad infinitum* são relacionadas ao Uno. Essas frações são potencialmente incluídas no número integral um e tornam-se explicitadas apenas quando, “através da repetição da manifestação nos níveis”, elas se tornam parte de dois, três, quatro, cinco, e assim sucessivamente (“lampejo” 19)⁸⁰. Liu Chih emenda no *Chen-ching...*: “Isso é como os poderes de iluminar, aquecer e cozinhar comida que estão contidos no fogo. O fogo possui antecipadamente todos esses poderes, mas até que não encontre diversas coisas [a escuridão, algo frio, alimento para cozer], eles não se tornam manifestos”⁸¹.

A criação deve ser vista não como a atualização das potencialidades ocultas do(a)

⁷⁵ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...*[op. cit.], p. 184.

⁷⁶ SHARIB, Zahurul Hassan. *The Culture of the Sufis*. Southampton: Sharib Press, 1999, p. 68.

⁷⁷ Sergio Foti, tradutor do *Lawâ’ih* para o italiano, entende *shu’ûn* como “articulações internas essenciais” do Absoluto.

⁷⁸ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...*[op. cit.], p. 184.

⁷⁹ Jâmî, “lampejo” 19; “Substância Una (*T’i-l*)” em Liu Chih (*Chen-ching...*, cap. 19).

⁸⁰ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...*[op. cit.], p. 168.

⁸¹ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...*[op. cit.], p. 169.

Criador(a), mas como a produção de entidades que, embora derivem sua existência de Deus⁸², gozam no entanto alguma medida de autodeterminação e independência, conforme seu preparo/sua capacidade (*isti'dād*)⁸³:

quando uma das realidades possíveis é preparada para a existência por causa da obtenção das pré-condições e da eliminação dos impedimentos, a misericórdia todo-misericordiosa (*rahmat-i rahmâniyya*)⁸⁴ apreende-a e efunde existência sobre ela. Então, o manifesto da existência, ao vestir-Se com os traços e propriedades dessa realidade, entifica-Se em uma entificação e descerra-Se nos termos dessa entificação (“lampejo” 26)⁸⁵.

A entificação ou teofania do mundo fenomênico foi definida do seguinte modo por Ibn al-'Arabî (2ª metade do 4º capítulo do *Futûhat*)⁸⁶:

Se você considerar o mundo analiticamente (*mufassalan*) em termos de suas realidades [existenciais] (*nisab*) [= atributos]⁸⁷ e relações [= nomes]⁸⁸ (*haqâ'iqu-hu wa nirabu-hu*), você o descobrirá limitado (*mahsûr*) por suas [várias] realidades e relações, determinado (*ma'lûm*) pelas estações e níveis (*al-manâzil wa'l-rutab*), [e] vinculado pelos gêneros (*mutanâhî'l-ajnâs*) – algo entre “homogêneo”⁸⁹ e “vários” (*mutamâthîl wa mukhtaliḥ*)⁹⁰.

O Absoluto [literalmente, o “não-delimitado”] Ser do Real (persa *Wujûd-i Haqq-i Mutlaq*), desprovido de toda determinação, manifesta-Se, para a maioria dos pensadores akhbaris (da escola de Ibn al-'Arabî), nos níveis da existência ou nas “Cinco Presenças [Divinas] (persa *Hadarât-i Illahiyya-i Khams*)” – uma expressão aparentemente cunhada por Sadr ad-Dîn al-Qûnawî (m. em 1274/673) –, “cinco domínios nos quais Deus é ‘encontrado’, ou nos quais a presença de Deus é

⁸² Árabe *Allâh* [al-Lâh], o Deus [Uno]; persa *Khudâ*; chinês *An-la* [por fonetização do árabe] ou *Chen-Chu*, “o Senhor Real”.

⁸³ Cf. a nota 100. Literalmente, *isti'dād* = medida.

⁸⁴ O Sopro do Misericordioso que dá existência ao cosmos.

⁸⁵ *Apud* MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...* [op. cit.], p. 188.

⁸⁶ Capítulo encontrado em *Fut.*, vol. II, p. 123-31, correspondendo a *Fut.* I 99 (26-101).21, ed. O. Yahyâ.

⁸⁷ “Ibn al-'Arabî emprega esse termo (*nisab*; singular *nisbah*) em preferência ao uso do termo *sifât* (atributos) pelos teólogos dialéticos [*mutakallimûn*], para denotar as características específicas de Divindade evidenciada pelos Nomes de Deus na Escritura [= no Corão] (q. v. o *Futûhât*, IV 294, 11-19). Logo, ele vê os Nomes mais como inter-relações formais, ou hipotéticas, dos supostos aspectos (*wujûh*) da Auto-manifestação Divina, do que como os campos semânticos reais, distintos, implicados no conceito de ‘atributos’ ou ‘qualidades’” (ELMORE, Gerald. “Four Texts of Ibn al-'Arabî on the Creative Self-Manifestation of the Divine Names”. *J. of the Muhyidin ibn 'Arabi Society*, XXIX, 2001: 1-43, p. 35, n. 103).

⁸⁸ “Para cada realidade [existencial] (*haqîqa*), há um dos Nomes que é especial para Ela” (ELMORE, G. “Four Texts...” [op. cit.], p. 23).

⁸⁹ “Realidades homogêneas (*haqâ'iq mutamâthila*) [isto é, realidades individuais, ou ‘essências’, que são universais (comuns à espécie)], pois elas são homogenéticas (*mithlân*) [umas às outras]” (ELMORE, G. “Four Texts...” [op. cit.], p. 29, cf. n. 84).

⁹⁰ ELMORE, G. “Four Texts...” [op. cit.], p. 22.

percebida”⁹¹. Al-Qûnawî pode ter se inspirado em Al-Ghazâlî, um autor que no *Mishkât al-Anwâr*⁹² correlaciona as cinco similitudes (*mithâl*) mencionadas na “surata da Luz” [a lâmpada, o nicho, o vidro, a árvore, o azeite (Corão, 24: 35)] com cinco faculdades perceptuais da alma humana e cinco véus que as fazem funcionar de modo impróprio. As faculdades perceptuais da alma humana são o espírito sensível (= os sentidos; *Mishkât* 2.47 e 56), o espírito imaginal (= a imaginação; 2.48 e 57-60), o espírito racional (= a razão; 2.49 e 61), o espírito reflexivo (= a faculdade de reflexão; 2. 50, 62 e 67) e o sagrado espírito profético (= a faculdade profética; 2.51 e 63). Os cinco véus são *shahwa* (os apetites bestiais, sensuais e mundanos; 2.71, 3.4-12), *ghadab* (a raiva e os atributos predatórios a ela associados; 2.72), *i’tiqâdât* (crenças [corrompidas]; 3.14-20), *khayâl* (a imaginação obscurecida [corrompida]; 3.22) e *muqâyasât* (comparações [analogias] racionais obscurecidas, corrompidas; 3.24). Também existiriam cinco níveis de aproximação à Realidade Divina:

1. pessoas que conhecem o significado dos atributos através de verificação, e que conhecem Deus em relação às criaturas (3.27);
2. pessoas que reconhecem que “há multiplicidade no Céu e que o movente de cada Céu específico (...) é um anjo”, e que Deus é o movente da esfera celestial mais exterior, aquela que a todas as demais envolve numa unicidade (3.28);
3. pessoas que entendem que Deus é o movente superior por meio de comando, e não de contato direto (3.29);
4. “os que chegaram (*al-wâsilûn*)” e a quem foi revelado que Aquele que é obedecido (*al-mutâ*)⁹³ é descrito por um atributo que contradiz misteriosamente a absoluta unidade e a suprema perfeição (3.31). “Os que chegaram” podem ser de dois tipos, sendo o primeiro o daqueles cujo objeto de visão foi apagado/aniquilado, mas não o sujeito que vê (3.32). O segundo grupo é o dos “eleitos dos eleitos (*khâss al-khâss*)”, aqueles que percorreram

⁹¹ CHITTICK, W. C. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1989, p. 5.

⁹² 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 (q. v. também IBN KHALDÛN, Abd ar-Rahmân, *Shifâ’ as-Sâ’il li-Tahdhîb al-Masâ’il: ma’a dirâsa tahlîliyya li’-‘alâqa bayna as-sultân ar-rûhî wa as-sultân as-siyâsî*, ed. Abû Ya’rub al-Marzûqî. Túnis: Dâr al-‘Arabîyah li’l-Kitâb, 1991/1411, p. 210).

⁹³ Um intermediário entre o Uno e a multiplicidade – talvez equivalente ao “Sopro [Divino]”, *ar-Rûh*, do Corão 78: 38 e 97: 4.

o caminho do “amigo (*waly*)” [= de Abraão]/dos “amigos (*awliyâ*)”, que são volatizados/aniquilados em suas essências na “unificação (*ittihâd*)” (3.33-4);
 5. os que precocemente⁹⁴ conheceram a sacralidade e a incomparabilidade divinas (não são “os que chegaram”, pois são os que já estavam). São aqueles do caminho do “amado (*ashîq*)” [= de Muhammad – exaltado seja!] (3.34).

No *Nafahât al-Uns*, Jâmî, seguindo de perto o Corão (56: 7), divide os homens, “em razão dos diferentes graus a que chegaram”, em três categorias: **1.** “os que permanecem (*mukimûn*) no terreno baixo da imperfeição”, ou “mesquinhos”, postados à esquerda”; **2.** “os que estão a caminho (*salikûn*) na via da perfeição”, ou “justos (*abrâr*), postados à direita”, e **3.** “os que chegaram (*wasilûn*) e os perfeitos (*kâmilin*)”, que são “aqueles admitidos a se aproximarem [de Deus] (*muqarrâbûn*; alhures, *majdhubûn*, ‘os atraídos’) e que tomaram a dianteira”⁹⁵. Diversas subcategorias de *salikûn* e de *wasilûn* são mencionadas. A aproximação a Deus está na dependência da graça Deste ou da fé, um fator que influencia os outros parâmetros potencialmente envolvidos, como a habilidade para entregar-se à contemplação (*tafakkur*) e o conhecimento do objeto contemplado, o conhecimento mais perfeito consistindo num reconhecimento.

A cada nível de manifestação e teofania divinas, a Realidade Una assume infinitas formas e contornos, conforme a predisposição das entidades existentes (*a’yân mawjûda*), isto é, segundo suas receptividades (*qâbiliyyât*) e capacidades (*isti’dâdât*). A “existência” das entidades não pertence, portanto, a elas⁹⁶: aprendemos no *Fusûs al-Hikam* de Ibn al-‘Arabî que a existência de tudo que é originado depende de algo externo que “existe essencialmente e necessariamente por Si, e que é auto-suficiente e independente de qualquer outro. Esse é Aquele [Ser Real] que, à existência dependente, concede existência a partir de seu próprio Ser essencial”⁹⁷. Deus, ou se preferirmos, “o Ser Absoluto/a Existência Absoluta [não-delimitada]” (árabe *al-Wujûd al-Mutlaq*), é a origem de todas as criaturas, de todos os seres/existentes relativos e delimitados.

⁹⁴ Por aquilo que Ibn Khaldûn chama de disposição inata (*jibila wa tabî’iyya*)?

⁹⁵ JÂMÎ, ‘A. ar-R. al-. *Vie des Soufis...* [op. cit.], p. 48s.

⁹⁶ Cf. a glosa 31 de Jâmî ao ¶36 do seu *Durrat al-Fâkhira* (JÂMÎ, ‘A. ar-R. al-. *The Precious Pearl...* [op. cit.], p. 100).

⁹⁷ IBN AL-‘ARABÎ. *The Bezels of Wisdom*, trad. R. W. J. Austin. Nova Iorque: Paulist Press, 1980, p. 54.

As “Cinco Presenças Divinas” têm sido descritas de diversos modos pelos seguidores de Ibn al-‘Arabî. Al-Qûnawî habitualmente refere-se à Primeira Presença como “a Primeira Teofania (*al-Tajallî al-Awwal*)” de Deus, e, portanto, em sua perspectiva a Essência Divina está situada fora do esquema, enquanto alguns dos seus seguidores falam da Essência Divina como a Primeira Presença⁹⁸. No *Futûhât*, Ibn al-‘Arabî diz que cada presença (*hadra*) é regulada por seu próprio tempo (*waqt*)⁹⁹ e duração (*zamân*)¹⁰⁰. O tempo de uma presença representa seu aspecto interior (*bâtin*), e a duração, seu aspecto exterior (*zâhir*); algumas vezes o grande *Shaykh* inverte os papéis. Por um outro ponto de vista, a expansão (*bast*) e contração (*qabd*) da Existência na Divindade exala e inala a criação: quando Deus expira, a existência tem lugar; quando Deus inspira, todas as coisas retornam à sua origem¹⁰¹. Esse é o assunto do “lampejo” 26, onde encontramos o seguinte poema, que retrata o fluxo da existência:

Um oceano, sem aumentar, sem diminuir
ondas a ir, ondas a vir:
Posto que o mundo é feito de ondas alternantes
ele nunca dura dois momentos, ou ainda, dois instantes.

O mundo, se receber uma lição tu podes,

⁹⁸ Cf. CHITTICK, W. C., e WILSON, P. L. *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes*. N. Iorque: Paulist Press, 1982, 12s, e CHITTICK, W. C. “The Five Divine Presences: from al-Qûnawî to al-Qaysarî”. *Muslim World*, 72, 1982: 107-28.

⁹⁹ Cf. Sylvestre De Sacy, “a palavra *waqt*, ‘tempo’, tem uma acepção técnica entre os sufis. O autor do ‘Livro das Definições (*Kitâb at-Ta'rifât*)’ [Amir as-Sayyid as-Sharîf ‘Alî Muhammad al-Jurjânî, m. em 816/1413 ou 13] diz: ‘Por tempo quer-se dizer vosso estado (*hâl*), isto é, aquilo que exige vossa disposição atual, que não é produzida de propósito” (JÂMÎ, ‘A. ar-R. al-. *Vie des Soufis...* [op. cit.], p. 93 n. 1).

¹⁰⁰ “Ao desenvolver-se, a manifestação forma certo número de estados ou níveis. Essencialmente, esses estados constituem uma estrutura atemporal que subsiste além dos limites do ‘tempo’. Mas, ao mesmo tempo, eles se integram na ordem temporal das coisas, o que lhes dá uma estrutura ontológica particular (...). Na verdade, não há relação de precedência e posteridade entre as manifestações. Tudo se produz ao mesmo tempo, já que, no momento mesmo em que surge a ‘preparação [*isti'dâd*]’ por parte de uma coisa (se bem que, de fato, todas as ‘preparações’ existem desde a eternidade, já que o primeiro tipo de manifestação vem se produzindo desde a eternidade), o Espírito divino a impregna e a faz aparecer como coisa existente e concreta. Como já assinalamos no princípio, a relação entre ambos os tipos de manifestação [uma essencial, no mundo invisível, e outra sensorial, no mundo visível] é um fenômeno temporal e, ao mesmo tempo, uma estrutura atemporal ou transtemporal. Neste segundo sentido, a manifestação no [mundo] Invisível e aquela que se produz no mundo visível não são senão dois elementos básicos e constituintes do Ser” (IZUTSU, T. *Sufismo y Taoísmo*. Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave, vol. 1, trad. Anne-Hélène Suárez. Madri: Siruela, p. 175 e 181).

¹⁰¹ Ibn al-‘Arabî chama o processo da criação de “a respiração d’O Compassivo (*an-nafas ar-Rahmân*)” (cf. IBN AL-‘ARABÎ, *The Bezels...* [op. cit.], p. 147-148, e SELLS, Michael A. *Mystical Languages of Unsayng – Plotinus*, John the Scot Eriugena, Ibn ‘Arabi, Marguerite Porete, Meister Eckhart. Chicago/Londres: University of Chicago Press, 1994, p. 246, n. 11, e p. 92-95). Ibn al-‘Arabî escreve (*The Bezels...*, p. 148) que “Deus descreveu a si mesmo como a Respiração (*nafas*), que vem de *tanfis*, [que significa causar] repouso ou alívio”. Deus proporciona aos entes repouso ou alívio de sua condição material mediante o retorno a Si.

é uma aparição que em estágios sucessivos¹⁰² flui.
Em todos os estágios da aparição que flui
há um mistério, a penetrante Realidade das Realidades.¹⁰³

O que há de permanente na existência é seu fluir¹⁰⁴, como Liu Chih (*Chen-ching...*, cap. 27) explicita na sua paráfrase do poema acima:

A ocultação e a revelação da Raiz Una (*Pen-l*) [das dez-mil coisas] não são perpétuas. Em um momento, Ela torna-se manifesta nesta imagem; noutra momento, aparece naquela imagem. O espectador vê que as imagens dominantes [em cada ocasião] mudam e fluem, e que aquilo que é visto depois e aquilo que foi visto antes são semelhantes em forma e padrão. Então, ele finalmente alcança a suposição de que isso é um afazer permanente¹⁰⁵.

No “lampejo” 24, Jâmî oferece uma explicação um tanto detalhada dos níveis de teofania do Verdadeiro Existente (*Mawjûd-i Haqq*), também conhecido como Existência Real (*Haqq-i Wujûd*) e Ser Absoluto/não-delimitado (*Hastî-i Mutlaq*)¹⁰⁶. Jâmî descreve¹⁰⁷ seis níveis ou estratos (um a mais do que al-Qûnawî), mas o primeiro¹⁰⁸, estritamente falando, permanece fora do esquema:

Nível 1 ou “Inefável” – “Não-entificação, não-confinamento e não-vinculação (*itlâq*, desprendimento) por qualquer vínculo ou relação”.

Nível 2 ou “Primeira Entificação” – “é o entificar-se de Deus por uma entificação que compreende todas as entificações divinas ativas e necessárias e todas as entificações engendradas passivas e possíveis”.

Nível 3 ou “da Divindade” – “Unidade da reunião¹⁰⁹ de todas as entificações ativas e indutivas [concessivas] de traços”.

¹⁰² Em Liu Chih, “de acordo com a quantidade de energia vital (*ch’i*)” (*apud* MURATA, *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 187).

¹⁰³ Trad. William Chittick, em MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 186.

¹⁰⁴ “Não existe existência verdadeira que não sofra mudança, exceto Deus; nada existe na existência percebida, exceto Deus. (...) Tudo aquilo que não é a Essência de Deus é imaginação interveniente e sombra evanescente” (Ibn al-Arabî, *Futûhat* II, 313).

¹⁰⁵ *Apud* MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 187. É interessante notar que David Hume dirá isso mesmo muitos anos depois, na “Investigação Acerca do Entendimento Humano” (1748).

¹⁰⁶ Na versão de Liu Chih, “Ser Real (*Chen-Yu*), Ser Verdadeiro (*Cheng-Yu*) e Ser Perfeitamente Penetrante (*Chi-t’ung Yu*)”.

¹⁰⁷ *Apud* MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light...*[op. cit.], p. 180 e 182.

¹⁰⁸ Chamado de “não-entificação (*lâ ta’ayyun*)” ou “não-movimento (*wu-tung*)” em Liu Chih.

¹⁰⁹ “[Sa’îd ad-Dîn al-] Farghânî (*Mashâriq ad-Darârî*, ed. S. J. Âshtiyânî. Teerã: Anjuman-i Islâmî-i Hikmat wa Falsafa, 1979, p. 22) explica que, no nível da Divindade – aquele que Ibn al-‘Arabî chama de ‘Um/Muitos’ – há tanto a unidade da Existência Real quanto a multiplicidade do conhecimento divino. Noutras palavras, Deus é verdadeiramente um através do Seu ser, mas Ele abarca os princípios de toda multiplicidade através do seu conhecimento de todas as realidades. Essa verdadeira unidade é chamada de ‘o Manifesto do Conhecimento (*Zâhir-i ‘Ilm*)’, e essa multiplicidade é chamada de ‘o manifesto da existência (*Zâhir-i Wujûd*)’. O manifesto da existência é a forma da unidade (*ahadiyya*) e tem o atributo da necessidade; ele tem uma unidade real e uma multiplicidade relativa. O Manifesto do Conhecimento é a forma da unicidade (*wâhidiyya*) e tem o atributo da possibilidade. (...) Ele tem uma unidade relativa e uma multiplicidade real” (MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 231-2, n. 41).

Nível 4 ou “dos Nomes e de Suas Presenças” – “diferenciação do nível da Divindade”.

Nível 5 ou “engendrado, possível” – “Unidade da reunião de todas as entificações passivas, cuja tarefa é aceitar traços e ser passiva”.

Nível 6 ou “do cosmos (*‘âlam*)” – “diferenciação do nível engendrado”.

O esquema de estratificação proposto por Jâmî segue de perto a descrição de Mu’ayyid ad-Dîn al-Jandî¹¹⁰ (m. c. 1300/700) – não sabemos se diretamente ou através do entendimento que o discípulo deste, ‘Abd ar-Razzâq al-Qâshânî¹¹¹ (m. em 1330/730), oferece para a manifestação do Absoluto em termos de “estratos (*marâtib*)” (na explicação de Izutsu¹¹²):

Nível 1 – Entidade (*‘Ayn*) não-determinada (*lâ ta’ayyun*), sem delimitação (*adam inhisâr*). O Ser ainda está em sua Essência absoluta.

Nível 2 – “o Ser se ‘determina’ por uma espécie de autodeterminação global que abarca todas as determinações ativas próprias do aspecto divino do Ser (ou seja, os Nomes divinos), assim como todas as determinações passivas próprias do aspecto criado ou fenomênico [*mashûd*] do Ser (...). O Uno ainda não se dividiu na multiplicidade”.

Nível 3 – “fase da Unidade divina (*al-Ahadiyya al-ilahiyya*), ou de *al-Lâh*, em que todas as autodeterminações ativas (*fa’îlî*) e efetivas (*mu’attir*) se realizam como conjunto integral”.

Nível 4 – “fase em que a Unidade divina se divide em autodeterminações independentes, a saber, os Nomes divinos”.

Nível 5 – “inclui, sob a forma de unidade, todas as autodeterminações de caráter passivo (*infi’âlî*). Representa a unidade das coisas criadas e possíveis do mundo do devir”.

Nível 6 – “aqui, a unidade do estrato anterior se dissolve e transforma nas coisas e propriedades existentes. É o nível do mundo. Todos os gêneros, espécies, indivíduos, partes, acidentes, relações etc. se atualizam neste nível”.

¹¹⁰ JANDÎ, Mu’ayyid ad-Dîn al-. *Shahr Fusûs al-Hikam*, ed. S. J. Âshtiyânî. Mashhad: Dânishgâh-i Mashhad, 1982/1361, p. 613.

¹¹¹ QÂSHÂNÎ, ‘A. ar-R. al-. *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm li’s-Shaykh al-Akhbar al-‘Arif bi’llâh al-‘Allâma Muhyî ad-Dîn ibn ‘Arabî*, 2 vols. Beirute: Dâr al-Yâqzat al-‘Arabiyya, 1386-7/1966-7.

¹¹² IZUTSU, T. *Sufismo y Taoísmo* [op. cit.], p. 176-7.

A faculdade de perceber a Deus desde o nível das coisas mais ínfimas do mundo, como a cinza e a poeira, prepara o crente para perceber a integração de todos os níveis sob o Poder tudo-envolvente do Uno, como aprendemos com o *imâm* hanbalita Abû al-Faraj ‘Abd ar-Rahmân ibn ‘Alî ibn al-Jawzî (c. 1114-1201/c. 509:10-597):

Em minha peregrinação a Meca, eu estava um tanto apreensivo em relação aos beduínos salteadores, então segui a passagem de Khaybar. Vi colossais montanhas e maravilhosas trilhas de pasmar. A grandeza do Criador avolumou-se em meu coração, de um modo que eu nunca havia experimentado antes. Gritei para minha alma: “Envergonha-te! Atravessa o mar e contempla suas maravilhas com o olho da alma, e testemunharás uma grandiosidade ainda maior. Então, observa o mundo, e isso parecerá ser, em relação aos céus e às órbitas [dos astros], não mais que um grão de areia no deserto. Depois, imagina as órbitas [das galáxias] e o Trono de Deus, o Paraíso e o Inferno... Então, esquece tudo isso, retorna e vê que tudo está sob o controle do Todo-Poderoso, Cujo poder não conhece limites. Depois, volta-te para ti, e vê teu começo e teu fim. Pensa naquilo que existia antes do começo: nada mais que o vazio; pensa naquilo que haverá depois do fim: nada mais que cinzas e pó. Como pode alguém sentir conforto neste mundo quando o olho da alma vê o começo e o fim? Como pode o sensiente de coração não atentar para a lembrança de Deus? Por minha vida, se as almas humanas virassem as costas às suas fantasias, elas derreteriam por temor a Deus, ou desfaleceriam por amor a Ele! Mas os sentidos estão obnubilados, e o poder do criador só pode ser percebido na visão de uma montanha. E no entanto, se eles tivessem a capacidade de perceber o verdadeiro sentido disto, então o poder que opera sobre a montanha seria mais indicativo do que a montanha em si”¹¹³.

O neoconfucionista islâmico Ma Chu (1640-1711 e.C.)¹¹⁴, que partilhou com Liu Chih a educação confuciana, a fé islâmica e o contexto geográfico e histórico (Liu Chih, recordemos, viveu em Yunnan, c.1670–1730 e.C.), parece ter sido influenciado pelo pensamento akhbarî quando descreve, no capítulo intitulado “O Verdadeiro Amor Benevolente (*Chen-tz’u*)” do seu compêndio “A Bússola [ou O Guia] do Islã (*Ch’ing-chen Chih-nan*)” (*chü-an* 2.24a-31b), de 1680 (publ. 1681), uma realidade em seis níveis, que começa por Deus (*An-la*), o “Verdadeiro Mestre (*Chen-Chu*)”, o “Ancestral do sem-forma”, que flui como luz brilhante (*wu-se hsiang* – um termo emprestado do budismo) sem forma e sem traços, e prossegue, através do Comando inicial divino, numa relação de amor (*tz’u-ai*) benevolente com a criação, através de cinco outros níveis:

O “Não-supremo/máximo (*Wu-Chi*)”, não é Deus, mas sem ele o Comando inicial divino não poderia se manifestar. O “Grande Supremo/Máximo (*T’ai-Chi*)” não é Deus, mas sem ele o vasto poder de Deus não poderia se manifestar. O *yin* e o *yang* não são Deus, mas sem eles as sutis operações de Deus não poderiam se manifestar. As “dez-mil coisas (*wan wu*)” [= a realidade fenomenal] não são Deus, mas sem elas a

¹¹³ JAWZÎ, Ibn al-. *Sayd al-Khâtir*. ed. ‘Alî at-Tantâwî. Damasco: Dâr al-Fikr, 1978, p. 148-9.

¹¹⁴ Para uma breve biografia de Ma Chu, cf. BENITE, Zvi Ben-Dor. *The Dao of Muhammad: a cultural history of Muslims in late imperial China*. Cambridge, Massachusetts/Londres: Harvard University Asia Center, 2005, p. 137-40, 182-83, 185-87, 195-99.

façanha perfeita de Deus não poderia se manifestar. A natureza individual não é Deus, mas sem ela a benevolência perfeita não poderia se manifestar¹¹⁵.

Temos, então, a seguinte correspondência entre os estratos de teofania do Absoluto em Jâmî – com sua paráfrase em Liu Chih – e Ma Chu:

Autor Nível	Jâmî	Jâmî (continuação)	Liu Chih	Ma Chu	Ma Chu (cont.)
1	“Inefável”	Realidade sem descrição e atributos	“Não-movimento”	“Ancestral do sem-forma”	Luz sem forma e sem traços
2	“Primeira Entificação”	Entificação global (potencial)	“Primeiro movimento”	“Não-supremo/máximo”	Comando
3	“da Divindade”	Concessão global de traços	“Senhorio”; “Único-um (<i>Chi-l</i>) verdadeiro”	“Grande Supremo/Máximo”	Poder
4	“dos Nomes e de Suas Presenças”	Diferenciação	Separação divisiva; manifestações/movimentos ¹¹⁶	<i>yin e yang</i>	Operações
5	“engendrado, possível”	Aceitação global de traços	“ato poderoso e coisidade (≠ Senhorio)”	“dez-mil coisas”	Façanha (Realização)
6	“do cosmos”	Diferenciação ulterior	Separação divisiva ulterior	Natureza individual	Benevolência

No *Lawâ'ih* de Jâmî (“lampejo” 24)¹¹⁷, as seis Presenças Divinas são tomadas como estando distribuídas em três planos (2-2-2), começando com o “não-manifesto da existência (*bâtin-i wujûd*)” e continuando com o “manifesto da existência (*zâhir-i wujûd*)” [“o exterior do Ser Real” em Liu Chih] e o “manifesto do conhecimento (*zâhir-i ilm*)” [“a superfície externa” em Liu Chih], com o nível da “primeira entificação” [do “primeiro movimento” em Liu Chih] tacitamente permanecendo entre o manifesto e o não-manifesto da existência.

No “lampejo” 17 [e também no 24], aprendemos que o nível da “primeira entificação (*ta'ayyun-i awwal*)” [“primeira teofania (*tajâlli-i awwal*)” nos “lampejos” 16 e 36] compreende “receptividade para o desligamento (*tajarrud*) em relação a todos os atributos (*sifât*) e aspectos (*i'tibârât*)”¹¹⁸ no nível da Unidade (*Ahadiyya*), e “receptividade para ser qualificado por todos [os atributos e aspectos]”¹¹⁹ no nível da

¹¹⁵ Apud ZHANG, Guangda (*pinyin* Chang, Kuang-ta) e LIPMAN, J. *A Neo-Confucian Muslim Ponders the Creating God*. Em: <faculty.washington.edu/stevehar/zhenci.html>, acessado em 11/2/2005.

¹¹⁶ “Manifestação dos nomes e designação de todos os movimentos do ato-raiz (*pen-wei*)”.

¹¹⁷ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 180 e 182.

¹¹⁸ “Unidade pura (*wahdat-i mahd*)” na sentença de abertura deste “lampejo”.

¹¹⁹ “Receptividade pura (*qâbilîyat-i mahd*) que engloba todas as receptividades” na sentença de abertura deste “lampejo”.

Unicidade-e-completude (*Wâhadiyya*; *Wâhidîyya*)¹²⁰. Ao primeiro nível pertencem “não-manifestação, primeiridade [ontológica], e não-principialidade [*azaliyya*, ausência de começo]”, ao segundo nível pertencem “manifestação, posterioridade e infinitude [*abadiyya*, eternidade]”¹²¹. Murata explica:

Noutras palavras, Deus envolve tanto os atributos que o declaram incomparável (*tanzîh*) com todas as coisas, quanto aqueles que afirmam sua similaridade (*tashbîh*)¹²² com a criação. Deus é um Ser indiferenciado que recebe tudo que negamos d’Ele e tudo o que afirmamos d’Ele, o que quer dizer (...) que pode-se falar sobre Deus não apenas em termos teológicos positivos [= catafaticamente], mas também na linguagem da teologia negativa [= apofaticamente]¹²³.

William Chittick esclarece que

deve-se permitir [falar d’]a similaridade (*tashbîh*) de Deus [com os entes e coisas] se quisermos entender o verdadeiro significado de declará-Lo incomparável (*tanzîh*). Se a razão (*‘aql*) vê as coisas de forma abstrata e entende Deus como diferente e um outro, a imaginação (*khayâl*) apreende o conceito e reconhece Deus como igual e o mesmo. Noutras palavras, a imaginação (...) reconhece tudo no universo como um “símbolo” de Deus – não no sentido de que uma coisa aponta para outra, mas no sentido de que Deus está realmente presente nas coisas, do mesmo modo que ele está realmente ausente delas¹²⁴.

Em conformidade com isso, na versão de Liu Chih para o “lampejo” 17 lemos sobre um Primeiro Movimento (*Ti Tung*) envolvendo o domínio (*fa*) do “não-ser (*wu*)” no nível do “Único Um (*Chih-l*)” e ouvimos falar do domínio do “ser (*yu*)” no nível do “Uno Primeiro (*Ti-l*)”. O primeiro nível é “o interior, a origem e o começo”; o segundo nível é “o exterior, o derivado e o final”¹²⁵. No monismo de Jâmî, a não-manifestação é claramente manifestação potencial (ao mesmo tempo que toda manifestação real vem da não-manifestação, e para ela retorna):

As tarefas, estados e relações da Essência [Divina], assim como suas propriedades e requisitos – todos os quais aparecem nos níveis das realidades divinas e engendradas –, são testemunhados pela Essência e por Ela fixados de um modo universal, indiferenciado, na sua própria não-manifestação, pela inclusão de tudo dentro de Sua unidade, junto com suas formas e propriedades, do modo como elas se manifestaram e serão manifestadas, fixadas e testemunhadas nos [diversos] níveis¹²⁶.

¹²⁰ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 160. Sobre a distinção entre *Ahadîyya* e *Wâhadîyya*, cf. ainda o *Durrat al-Fâkhira*, ¶26 (JÂMÎ, ‘A. ar-R. al-. *The Precious Pearl...* [op. cit.], p. 43), e as referências apontadas por N. Heer na nota 1 a esse parágrafo (*idem, ibidem*, p. 80). *Ahadîyya* é a unidade essencial (*al-ahadîyya ad-dhâtîyya*) que é idêntica ao Uno (*al-Wâhid*), e não um Seu atributo (*na‘t*); é a unidade carente de todo aspecto, enquanto *Wahadîyya* é qualificada precisamente por essa carência de qualquer aspecto particular na uni[c]idade tudo-envolvente.

¹²¹ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 160.

¹²² Também similitude (*mathâl*) e semelhança (*mithâl*).

¹²³ MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 124.

¹²⁴ Introdução a GHAZÂLÎ, [Abû Hamid] al-. *The Niche of Lights...* [op. cit.], p. xiii.

¹²⁵ Apud MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 161.

¹²⁶ Trad. William Chittick, em MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 162.

Essa condição da Essência Divina, de “inclusão de tudo dentro de Sua unidade”, é conhecida como sua “riqueza” ou “prosperidade” (árabe *ghinâ*; também “independência; falta de necessidade”), e foi chamada por Al-Farghânî (m. em 1296/695, e de quem Jâmî parafraseou sua sentença) de “inclusão de todos os números e seus níveis no um (*wâhid*) [= na unicidade, *wâhadiyya*] e na unidade (*ahad*)”¹²⁷. Após citar o Corão (29: 6) [“certamente Deus é riqueza/prosperidade/independência além dos mundos (i.e., de toda a criação)”], Jâmî (“lampejo” 17) explica, comparando inicialmente os níveis da existência a uma saia [em camadas] (cuja pluralidade de camadas não afasta sua condição de ente único):

É pura e imaculada a saia da riqueza (*ghinâ*) do Amor,
sem necessidade que a suje como poeira a enodoar.
Quando contemplado e contemplador nada mais são que esse Amor¹²⁸,
se “tu” e “eu” não estivermos lá, que mal decorrerá?¹²⁹

Cada tarefa e atributo do Ser Real
em Si próprio tem conhecimento e realização.
Em meio às coisas vinculadas¹³⁰ e carentes umas das outras,
Sua riqueza é sem vínculos na sua contemplação.¹³¹

O [Ser] Necessário é riqueza além da existência do bem e do mal,
o Um é prosperidade além dos níveis dos [demais] números.
Como Ele os vê a todos eternamente dentro de Si
Ele é riqueza que ultrapassa a visão deles fora de Si.¹³²

Combinando o entendimento desse poema de Jâmî ao seu pensamento “neoconfucionista islâmico”, Liu Chih parafraseia do seguinte modo no *Chen-ching Chao-wei* a supramencionada passagem do Corão (29: 6): “Apenas o Senhor Real (*Chen-Chu*) é riqueza além dos dez-mil mundos”¹³³. Noutras palavras, estamos diante de uma formulação antiga da afirmação de que a Unidade é maior (mais rica) que a soma das multiplicidades que a compõem.

¹²⁷ FARGHÂNÎ, Sa’îd ad-Dîn al-. *Mashâriq ad-Darârî* [op. cit.], p. 17 (cf. tb. JAMÎ, *Durrat al-Fâkhira*, ¶(26).

¹²⁸ Ator e espectador são um só.

¹²⁹ Isto é, Deus não necessita de qualquer coisa fora de Si.

¹³⁰ Os seres contingentes. Somente a Deus, o ser necessário que não necessita de qualquer coisa fora de Si, pode-se qualificar de “sem vínculos” em sua absoluta *ghinâ* (“suficiência; independência; falta de necessidade”).

¹³¹ Por contemplar a tudo em Si mesmo, a contemplação por parte de Deus não tem vínculos, fora aqueles conSigo mesmo.

¹³² Trad. William Chittick, em MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 162.

¹³³ *Apud* MURATA, S. *Chinese Gleams...* [op. cit.], p. 163.

À GUIA DE CONCLUSÃO

O sentido profundo da *tawhîd* escapa a toda contingência, donde a célebre resposta de Abû Bakr as-Shiblî (m. em 945/334) 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 distinguís por vossa imaginação e que apreendeis por vossa inteligência é rejeitado, devolvido a vós, posto que, como vós, é contingente e criado¹³⁴.

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”¹³⁵. Num poema do *shaykh* Abû Ismâ‘îl ‘Abd Allâh ibn Muhammad al-Ansârî al-Harawî (m. em 1089/481), lemos:

Ninguém que realizou (ou afirmou) a *tawhîd* realizou [realmente] a unidade do Uno, pois todos os que afirmaram Sua unidade O negaram¹³⁶.

A *tawhîd*, por parte de qualquer pessoa que ensaie descrever Sua qualificação, é [por assim dizer] um empréstimo do qual o Uno provou por Si mesmo a falsidade: Sua *tawhîd* [enquanto percepção] é verdadeiramente Sua *tawhîd* [enquanto realização]; qualquer pessoa que O qualifique está maculada pelo erro¹³⁷.

Numa glosa de ‘Abd al-Ghafûr al-Larî ao *Nafahât al-Uns* de Jâmî, aprendemos que o sentido desse poema 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 de sua pretensão¹³⁸.

Conforme um relato corrente na tradição sufi, o mestre Junayd al-Baghdâlî (m. em 910/288 ou 89) ensinou que a profissão de fé do sufi consiste em “permanecer um instante sentado sem enfermidade”. Abû Ismâ‘îl ‘Abd Allâh al-Ansârî perguntou-lhe: “Que significam essas palavras sem enfermidade?”. Junayd respondeu: “É encontrar sem buscar, e ver sem olhar, pois aquele que olha [não se aniquilando n’O Visto]

¹³⁴ TÛSÎ, Abu Nasr ‘Abd Allâh as-Sarraj at-. *Kitâb al-Luma‘ fi at-Tasawwuf*. ed. R. A. Nicholson. Leiden: E. J. Brill/Londres: Luzac & Co., 1914, p. 30.

¹³⁵ Apud TÛSÎ. *Kitâb al-Luma‘*, [op. cit.], p. 33.

¹³⁶ Pois conhecedor e conhecido eram, então, um só.

¹³⁷ ANSÂRÎ, *Khwâja ‘Abd Allâh al-. Manâzil as-Sâ‘irîn*. ed. S. de Laugier de Beurecueil. Cairo: L’Institut Français d’Archéologie Orientale, 1962, p. 113.

¹³⁸ 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, p. 74, n. 1.

tem uma enfermidade¹³⁹ na vista”. Quando buscador, senda e meta são Um, pode-se então falar na verdadeira experiência de Deus. E “Allâh sabe mais (*Allâhu a’alam*)!” (Corão, 3: 167).

Agradecimentos: a Behjat’osadat Hejazî, Mohammed Sirâj Elschot e James Frankel.

¹³⁹ Quando o vedor e O Visto, o buscador e O Buscado, não são apenas Um.