

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO  
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Luzes da Luz:  
Amor e Unidade no *Maṣnavī* - یونشام**

**Mário Guimarães Werneck Filho**

Juiz de Fora — Minas Gerais  
2006

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIA DA RELIGIÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO  
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Luzes da Luz:  
Amor e Unidade no *Maṣnavī* - عونش م**

**Mário Guimarães Werneck Filho  
Orientador: Faustino Teixeira**

Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Ciência da Religião, como requisito para a obtenção do grau de doutor em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Juiz de Fora — Minas Gerais  
2006

Tese defendida e aprovada, em \_\_\_\_\_, pela banca constituída por:

---

Prof. Dr. Faustino Teixeira (Orientador)  
Universidade Federal de Juiz de Fora - MG

---

Prof. Dr. Wilmar do Valle Barbosa  
Universidade Federal de Juiz de Fora - MG

---

Prof. Dr. Volney Berkenbrock  
Universidade Federal de Juiz de Fora - MG

---

Prof. Dr. Marco Lucchesi  
Universidade Federal do Rio de Janeiro – RJ

---

Profª. Drª. Maria Clara Lucchetti Bingemer  
Pontifícia Universidade Católica - RJ

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos meus pais e a toda minha família por tudo o que fizeram e fazem por mim. Ao meu querido Faustino, que para além de orientador tornou-se amigo e companheiro, pela grande força intelectual e espiritual. A minha querida Heliane, um raio de luz em minha vida. Aos estimados professores, Pablo Beneito da Universidade de Sevilha e Pilar Garrido da Universidade Muhammad V. Ao atencioso professor Tufic, pelas aulas de árabe. Ao cnpq pela ajuda financeira. Ao estimado Prof. Marco Lucchesi pela luz que emana de suas traduções e pela beleza de sua poética. Aos professores e colegas do ppcir, em especial a Silvia, o Carlos Frederico, o Paulo Agostino, a Ana Maria Zinsly pelas conversas e dicas sempre cheias de lucidez. Aos funcionários Paulinho, Mara, Batista e Antônio sempre atenciosos. A Prof<sup>a</sup>. Vitória Péres (uma referência nos estudos de sufismo) e que tão cedo partiu.

## TRANSLITERAÇÃO

Por não se tratar de um trabalho que visa a uma análise aprofundada das línguas Árabe e Persa, optou-se por se fazer uma transliteração no corpo do texto, seguindo a tabela abaixo. Para tanto, foram utilizadas as transliterações adotadas por Giuseppe Scattolin, Miguel Angel Manzano e Kassis & Kobbrevig. Todos eles fazem uso da transcrição internacional. Assim, por exemplo, □adith, (□adī□ em Árabe, □adīs em Persa, ou *Ma□navī*, em Árabe e *Ma□navī* em Persa) optou-se pela grafia Persa. Já no que se refere às notas, foram mantidos os elementos gráficos dos autores citados, evitando-se, assim, prejuízos à fidelidade dos textos.

Palavras que já são comuns ao português como Corão, Sura, Caaba não foram transliteradas. Os nomes próprios também foram mantidos (por exemplo Mo□ammad e não Maomé).

Pede-se pois, a compreensão dos arabistas.

Na próxima página, apresenta-se a tabela, contendo os caracteres em árabe e persa, na primeira coluna.

	Persa	Árabe		Persa	Árabe		Persa	Árabe
ء	□	□	Ä	ž	□			
ب	b	b	È	□	□	ل ج	ā	ā
پ	p	-	Ī	□	□	ö	ū	ū
ت	t	t	Ð	□	□	ü	ī	ī
ث	<u>s</u>	<u>t</u>	Ô	ğ	ğ	□	a	a
ج	ğ	ğ	Ø	f	f	□	o	u
چ	č	-	Ü	q	q	□	e	i
ح	□	□	ك	k	k	ù	e,a	a
خ	x	-	گ	g	-			
د	d	d	è	l	l			
ذ	<u>z</u>	<u>d</u>	î	m	m			
ر	r	r	ò	n	n			
ز	ž	-	ö	v	w			
س	s	s	ø	h	h			
ش	š	š	س	y	y			
ص	□	□						

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	1
<b>1. Escutai o lamento da flauta: a separação da origem</b> .....	28
1.1. "Porque sois todos partes de Mim": Deus e a criação .....	30
1.2. "Nada senão o fogo da separação e da ausência": O desterro do ser humano...	68
1.3. "A fala da água, da terra, da lama": O mundo e a manifestação dos atributos de Deus .....	86
<b>1.4. "Tudo é perecível" A finitude do mundo.</b> .....	108
<b>2. Não te inebries com formas: A busca pelo Amado</b> .....	121
2.1. "E me chegam os sons destas águas": A tensão dinâmica entre forma e realidade .....	130
2.2. "Toma emprestado os olhos de Seus admiradores": Os guias na Via .....	146
2.3. "E move cada vez mais suas asas para a certeza": A Via.....	170
2.4. "Átomos apaixonados giram ao redor do Sol": A mandala viva do <i>Samā</i> .....	199
<b>3. Não há lugar para dois eus: a unidade</b> .....	214
3.1. "Ó coração corre para lá": A purificação do coração <i>qalb, dil</i> .....	240
3.2. "Quando as flores caem os frutos principiam": A aniquilação <i>fanā</i> .....	263
3.3. "A primavera traz a alegria": A subsistência <i>baqā</i> .....	284
3.4. "Distingue a cor do vinho da taça": A diafania dos nomes de Deus .....	306
<b>4. O amor é a religião; o universo, o livro</b> .....	323
4.1. "A luz de Deus carrega-nos para os céus":A essência do amor .....	331
4.2. "Todos os louvores são dirigidos à luz de Deus":Não há divisão essencial nas coisas espirituais.....	360
4.3. "Nossa irmandade não é um lugar de desespero": A religião do amor.....	379
5. Conclusão .....	404
<b>6. Bibliografia</b> .....	413

## INTRODUÇÃO

A presente pesquisa se propõe a investigar como a experiência mística, em sua vertente Islâmica, conhecida como sufismo, *taṣawwuf* (de *ṭawf*, lã, que caracterizava a veste dos primeiros ascetas muçulmanos) pode implicar — segundo o viés que se observa — a co-relação entre amor e unidade, promotores de uma visão de universalidade pluridiversa e polifônica.

A pesquisa se foca especificamente no poeta Jalal al-Dīn Rūmī e em sua obra, o *Maṣnavī*, com o fito de buscar encontrar os significados universais da referida obra, sem contudo deixar de observar que ela está inserida profundamente na própria tradição Islâmica e, por isso, assentada na matriz corânica do autor. Sendo uma obra de cunho iniciático, o *Maṣnavī* apresenta uma linguagem que vela e revela, oculta e manifesta.

Neste trabalho, optou-se por uma visão fenomenológica que privilegia o homem místico — Rūmī — que escreve e é escrito, e em sua obra específica, *Maṣnavī*. Este estudo intenta abordar a temática da mística e seu possível conteúdo dialógico. Busca-se neste estudo dar uma continuidade ao trabalho iniciado na dissertação de mestrado, no qual foram trabalhados os três primeiros livros do *Maṣnavī*. O que se procura no presente trabalho é aprofundar a temática contida na dissertação que serviu de esboço para as idéias aqui contidas.

Na presente pesquisa, foram utilizadas as versões inglesas e francesas. A inglesa é a clássica e conhecida versão comentada de Reynold A. Nicholson, do início do século XX, que ganhou, há alguns anos, uma edição em cd-room feita pelo Instituto de Estudos Islâmicos de Londres do original Persa. A versão francesa de 1990, de Eva de Vitray Meyerovitch e Djamchid Mortazavi, situa-se na mesma linha e ao fazer uma leitura comparada verificam-se raríssimas diferenças encontradas<sup>1</sup>. Atualmente, já se conta com a tradução do *Maṣnavī*, feita a partir da obra de Nicholson, para o Espanhol, o Alemão, o Sueco e o Italiano. Em Português, existe a boa tradução da versão inglesa condensada de E.H. Winfield, o *Fihi ma fihi* em uma versão da tradução francesa de Eva de Vitray Meyerovitch, bem como as poesias

---

<sup>1</sup> O final do livro seis, por exemplo, apresenta uma diferença na distribuição dos versos que vão do 1870 ao 1889. Assim, a passagem: "É o reino da pluralidade de cores e das múltiplas opiniões: como o mundo de uma cor única viria a ser desvelada?" Apresenta uma diferença na numeração: na versão de Nicholson a referência é (M. VI: verso1895 ), já na de Meyerovitch a referência é (M.VI: verso 1879) .

escolhidas do *Dīwān* nas traduções de Marco Lucchesi (*A sombra do Amado*) e de José Jorge de Carvalho (*Poemas místicos*). Há ainda uma versão da tradução de poesias do *Dīwān* de James Cowan (*Onde dois Oceanos se Encontram*) que encontra alguma restrição, principalmente nos comentadores que pretendem mostrar a firme filiação de Rūmī ao Islã. Um bom exemplo pode ser encontrado visitando o site: [www.dar-al-masnavi.com](http://www.dar-al-masnavi.com).

No âmbito dos trabalhos acadêmicos, este estudo se propõe a trazer uma contribuição na área de Mística, como também da Linguagem Mística, buscando oferecer subsídios à relação entre mística, religião e diálogo.

Acredita-se que a novidade deste trabalho resida em apontar para a peculiaridade da linguagem mística no *Masnavī* de Rūmī e para a perspectiva de que a partir do transfundo unitário da linguagem alusiva, possa existir um estímulo para a possibilidade de um dito que, a partir de seu contexto Islâmico, abre-se pela via da Unidade às outras tradições.

Nesse sentido, foi de suma importância delimitar o tema da investigação ao *Masnavī*, ainda que se tenha feito uso de outras obras de Rūmī.

Este trabalho portanto, visa a abordar o *Masnavī* através do olhar de um pesquisador da religião que não descarta dos problemas inerentes ao estudo da religião e da mística em particular. Aqui se está, pois, diante de um tipo peculiar de atividade investigativa, que não se priva de abrir-se ao objeto investigado impulsionado também pelo fascínio este objeto exerce sobre aquele que pesquisa. Pensa-se aqui que é também importante para o discurso científico receber a contribuição de um pesquisador que não perde a sensibilidade de se maravilhar com seu objeto, sem cair num tipo de discurso "nativo", fazendo apelo ao refinamento do senso crítico.

Para se resolver esta questão metodológica optou-se por seguir as pegadas de reconhecidos estudiosos da mística sufi, mestres do conhecimento no uso das línguas Árabe e Persa, bem como de toda uma peculiar terminologia técnica do sufismo, além de serem todos profundos estudiosos da mística de Rūmī. Nessa linha, privilegiou-se: A. Schimmel, F. Lewis e W. Chittick. A partir desse viés, de cunho fenomenológico, o que se busca é fazer um convite a que se descubra a profundidade



de um texto pleno de alusões e que ao mesmo tempo também não se perca de vista o encanto do dizer/viver poético/místico.

Esses autores, não negligenciando uma leitura profundamente sensível — sem ser apologética no sentido das narrativas biográficas de Aflaki, Sulṣān Walad e Jāmī — recolhem, da obra, seus conteúdos mais centrais. Este trabalho portanto, pretende ir nessa mesma linha de apreensão do fenômeno místico contido no *Masnavī*.

Acredita-se que o toque de originalidade do tema “Amor e Unidade no *Masnavī*”, seja, portanto, olhar essa obra mística em sua peculiaridade unitária, para daí então, encontrar os traços de abertura dialogal que se deixam ver na linguagem e no pensamento de Rūmī — onde o transfundo de Unidade é a chave interpretativa de seu conteúdo plural. O véu que recobre a linguagem se torna, então, o espelho que reflete o plural. Uma tal concepção de linguagem mística não descuida de olhar e vivenciar o mundo, privilegiando a experiência. É no núcleo dessa vivência que Rūmī encontra a Unidade e se abre à diversidade plural.

Essa pesquisa, portanto, pretende mostrar que a mística de Rūmī (em particular a contida no *Masnavī*) pode, através de uma da linguagem alusiva recobrar aos seres criados o seu sentido de Unidade. Para tanto, fez-se uso, além da rica tradução comentada de Reynold Nicholson, das análises de Annemarie Schimmel e William Chittick.

Para traçar o itinerário de uma visão metodológica calcada na análise fenomenológica, optou-se ainda por trabalhar também na linha de Henry Corbin, que busca fazer uma hermenêutica espiritual das obras orientais com as quais trabalhou. No âmbito da análise metafísica da obra de Rūmī foi feito uso da obra de Kalifa Abdul Hakin, bem como do trabalho de Toshihiko Izutsu.

Esse tipo de abordagem metodológica busca mostrar e informar ao leitor o modelo de linguagem do qual se utiliza Rūmī. Pois ele faz constantes alusões ao lugar que habita para além dos vocábulos. Silente e alusivo, Rūmī convida a que se amplie o horizonte de visão, que para além do diverso assinala, por esta marca dessemelhante, o rumo luzidio da Unidade.

É aqui que talvez se possa encontrar o fio tênue entre mística e religião, no sentido de a primeira proporcionar uma releitura projetiva da segunda, que lhe deu a

forma de exprimir-se. Necessário se faz dizer aqui que, para Rūmī, a palavra corânica é vista em todo o sentido, daí universalidade de sua mensagem.

Crítico do falso repetir da linguagem; da falsa reverência à Caaba, Rūmī faz apelo a hiperliteralidade do Livro<sup>2</sup>. Jungido à palavra, muito próximo pela tinta... e no entanto, distante; longe dos dedos que sustentam o cálamo da existência.

O presente trabalho é uma busca por encontrar. E são vários os encontros que Rūmī proporciona. Poderia ser um com a natureza; poderia ser com o ser humano; poderia ser consigo. Pois então, eis a fonte do encontro, eis o que quer dizer este trabalho ao olhar para o *Maṣnavī* como unidade plural.

Sobre a religião e sua diversidade plural, Schleiermacher certa vez disse: "Todos devem ser conscientes de que a sua (religião) constitui tão somente uma parte do todo, e que dos mesmos objetos que lhe afetam religiosamente existem pontos de vista que são tão piedosos e, contudo, tão distintos dos seus"<sup>3</sup>.

O objetivo deste trabalho é apresentar a forma de uma experiência mística que, tendo sido feita com um conteúdo exotérico, é capaz de trazer para a narrativa tácita o rumor de algo que se situa naquilo que poderia ser o que D. Tracy chamou de busca "pelo evento originador"<sup>4</sup>.

Origem, é por aqui que se principia a viagem pelo *Maṣnavī*. As linhas que se seguem querem dar um breve esboço da biografia deste viajante que foi Rūmī.

---

<sup>2</sup> Esta noção pode ser percebida nas diferentes leituras que fazem os místicos e os teólogos das Suras do Corão. W.Chittick afirma, por exemplo, que a Sura (L:16) onde se lê: "e Nós estamos mais próximos dele que sua veia jugular" ou a (LVII: 4) "e Ele está contigo onde estiveres". A abordagem que geralmente é feita pelos teólogos interpreta estes versos como metáforas que visam a enfatizar a transcendência de Deus e remover qualquer sugestão de proximidade pessoal. Contrastando com esta abordagem, a visão das mesmas passagens, o Sufi enfatiza a importância de um conhecimento mais literal destas Suras a fim de alcançar uma consciência de Deus, da felicidade humana e do destino último da alma. Eles defendem que os versículos 'antropomórficos' não podem ser tomados como meras metáforas, mas antes como afirmações de uma situação atual. Embora os Sufis nunca caiam na armadilha de ignorar completamente o ensinamento de que Deus é também distante e transcendente". CHITTICK, W. Introduction. In: *Merton e Sufism*, p. 24.

<sup>3</sup> SCHLEIERMACHER, F. D. *Sobre la Religión*, p.42.

<sup>4</sup> E assim ele continua: "[...] a linguagem analógica teológica sistemática é a linguagem reflexiva de segunda ordem, que re-expressos os sentidos que o evento religioso originador e a linguagem religiosa original têm para e em favor de uma mente reflexiva: uma mente que busca alguma ordem, embora reconhecendo, em cada momento de sua busca, a tensão irreduzível no cerne de sua própria experiência participativa e distanciadora do evento originador como um evento de desvendamento-encobrimento para enfocar toda busca; uma mente, que por essa razão, reconhece a incompreensibilidade última do evento que fornece o sentido focal para desenvolver tanto as analogias-na-diferença como a ordem a partir do caos a tensão irreduzível no cerne de sua própria experiência". TRACY, David. *A Imaginação Analógica*, p. 521.

Jalāl al-Dīn Rūmī nasceu em Valksh, uma aldeia situada nas cercanias Balkh (atual Afeganistão), em 30 de Setembro de 1207 (6 Rabi' al-Awwal 604) filho de Bahā' al-Dīn Valad um emérito doutor da lei — que no mundo Muçulmano significa aquele que é versado em teologia, filosofia e jurisprudência — mas também um místico e pregador detentor do título de Sulṭān al-ʿulamā' "Rei dos Sábios" . Nessa época, toda a região fervilhava com diferentes culturas que se misturavam nas cidades do Império Khwarazm<sup>5</sup>.

Segundo Jāmī, grande místico do Khorasan, que fez uma biografia de Rūmī, Jalāl al-Dīn aos

seis anos, numa sexta feira, brincava com outras crianças e subiu no telhado de sua casa. Uma das crianças disse as demais: 'Venham, vamos pular deste para aquele outro telhado!' E Jalal al-Din disse: 'Esse é o jeito como fazem os cães e gatos. Seria uma vergonha para um homem agir de tal modo. Se tiverem poder em suas almas, venham e voem para os céus'. E desapareceu de vista. As crianças puseram-se a chorar, e então em um átimo ele reapareceu com sua compleição alterada e seus olhos transformados dizendo: 'Enquanto eu falava com vocês vi aquele grupo de pessoas em trajes verdes vindo até mim por causa de seus lamentos e eles me trouxeram de volta para cá'. Dizem também que nessa mesma idade ele tinha o hábito de jejuar a cada três ou quatro dias.<sup>6</sup>

As invasões mongóis e uma contenda filosófica de Bahā' al-Dīn com Fakh al-Dīn Rāzi<sup>7</sup>, fizeram com que a família de Rūmī migrasse de Balkh, dirigindo-se para Meca. Após uma grande peregrinação na qual passam por diversas cidades, entre elas Larende (atualmente Karaman, pequena província da Turquia) — em que a família permanece por sete anos e onde Rūmī se casa com Gowhar Khātun —, sua mãe Muḥmini Khātun falece e seu filho Sulṭān Walad nasce. Atingem finalmente a Anatólia, onde em 626/1228 Bahā' al-Dīn é acolhido pelo príncipe Seljúcida 'Ala' al-Dīn Kaykubad. Lá ensinou até 628/1231, ano de sua morte. A partir daí, quem o sucede é Jalāl al-Dīn Rūmī, que ficou conhecido como Mawlānā (nosso mestre), e

---

<sup>5</sup> Pelo que se segue é possível ter uma idéia da riqueza cultural da região: "Samarcanda, Bucara, Balkh, Merv e Gurguench eram grandes cidades do Império Khwarazm. Cada cidade possuía seu centro de estudos como Bagdá. Balkh, a cidade onde Rūmī nasceu era uma mistura de culturas Arabo-Muçulmanas, Sassânidas, Turcas, Cristãs e Budistas. Após a conquista de Alexandre o Grande, Balkh foi o centro da cultura Greco-Bactriana, Kushana e Eftalita. Até o advento do Islã, era o centro de um famoso núcleo Budista (Nawbahar), e centro de estudos Zoroastrianos O Budismo influenciou simultaneamente pregadores Turcos e Hindus. No período dos Taridis e do Samânidas, Balkh conservou-se como um grande centro de estudos. No período Samânida, tornou-se a grande cidade como Herat. O querido herói do *Masnavi*, Ibrahim Adham, como Buda, renunciou ao seu trono por amor a Deus, e deixou um exemplo para o sufismo que viria a florescer posteriormente na área, conhecido como 'escola do Khorasan". TÜRKMEN, Erkan: *The Essence of Rumi's Masnevi*, p.4.

<sup>6</sup> ERNST, Carl. *Teachings of Sufism*, p.172.

<sup>7</sup> Esta contenda seria por declarações anti-racionalistas de Bahā' al-Dīn. Para uma visão detalhada de todo este processo: Cf. LEWIS, Franklin D. *Rumi Past and Present, East and West*. 2001.

cujo interesse pela mística, despertado pelo pai, foi sendo aguçado com os ensinamentos de Borhān al-Dīn um antigo discípulo. Nessa época, Kônia era um nicho para onde diferentes culturas confluíam buscando refúgio das hordas de Gengis Khan. A cidade era assim um caldeamento de diferentes etnias e um símbolo de cosmopolitismo.

Aos trinta e sete anos, Rūmī já possuía grande reputação como mestre e profundo conhecedor de filosofia, teologia, poesia clássica e jurisprudência. Entre os seus amigos e interlocutores, vale mencionar Sadr al-Dīn Qonavi, enteado e discípulo de Ibn ʿArabī. É precisamente nesse momento de sua vida que ocorre o acontecimento que mudará o rumo de sua existência de maneira radical, fazendo-o mergulhar nos abissais segredos da transcendência. Trata-se de seu encontro com o dervixe errante Šams-i Dīn Tabrīz. Este homem singular contava aproximadamente sessenta anos e passara sua vida em peregrinação, sendo conhecido sob a alcunha de "paranda", isto é, "o voador", o seu nome Šams também significa sol: Sol de Tabriz.

*O Amor de Šams-i Dīn, o Sol da religião,  
Feriu-me deixando-me impotente;  
De que outra forma recobriria a visão este cego?  
(M.II:1122)*

Com Šams, Rūmī conhece a experiência do Amor radicalmente suscitado por Deus às criaturas, Amor irresistível, dilacerante arrebatador dos corações. Amor que em suas infinitas capacidades carrega o espírito das procelas da loucura, à calmaria sempiterna da proximidade do encontro no abraço.

Proclama Jalaluddin Rūmī que o amor da alma a Deus é o amor de Deus a alma, e que amando a alma, se ama Deus a si mesmo; porque a alma que é em essência parte de Deus e regressa ao lugar divino<sup>8</sup>.

Rūmī encontrou, em Šams, alguém que além de versado nas ciências conhecidas pelos homens, possuía também o chamado conhecimento inspirado, baseado na contemplação dos mistérios do Amor Divino. Rūmī, então, passou a intensificar seus exercícios contemplativos com o mestre de Tabriz. Tal comportamento de Mawlānā não tardou a fomentar a ira dos discípulos, que

---

<sup>8</sup> NICHOLSON, R. A. *Poetas y Místicos del Islam*, p. 108.

terminaram por tramarem contra a vida de Šams. Para Šams (o Sol de Tabriz) Rūmī dedicou toda uma monumental obra poética conhecida como Dīwān-i Šams-i Tabrīz.

Com a morte do mestre, companheiro amado, Rūmī já tornado dervixe, cantor extático, ébrio de Deus, aprofunda a idéia de Amor paixão □ *išq*. De dor pela separação original, baila nas ondas cósmicas das batidas do ferreiro □ *alā* □ al-Dīn Zarkūb<sup>9</sup> que o lançam em volteios ao encontro da luz Una.

*E se quiseres contemplar claramente este mistério*

□ *alā* □ *al-Dīn* *lhe manifestará:*

*Ele faz os olhos verem e serem abertos.*

*Dentro desses olhos e por sua aparência*

*Todos os olhos que vêem a Luz de Deus*

*Discernem a pobreza mística*

*(M.II: 1321-1322)*

No Dīwān, o centro e o núcleo proteiforme da poética é Šams<sup>10</sup>. Ele, Šams, é tanto mote que faz ressoar os gazéis, quanto o silêncio com o qual muitos deles terminam. Ou seja, o fato de Šams não mais estar teria alusões tanto à vacuidade espacio-temporal da pré-sença, tanto quanto à vacuidade semântica da palavra que não consegue traduzir o transcendente do infinito porquanto finita.

*Presta atenção ao comando Divino:*

*'Silêncio!'; cala-te;*

*Já que não te tornastes o porta-voz de Deus,*

*Escuta.*

*(M.II: 3456)*

Com a morte de □ *alā* □ al-Dīn Zarkūb, Rūmī escolhe como companheiro □ *usām* al-Dīn, que irá acompanhá-lo fazendo as transcrições dos seus arroubo extáticos até sua morte. É também ele quem inspira Mawlānā no *Maṣnavī*, em que Rūmī o chama de “luz da verdade”.

*Escuta, ó Luz da Verdade, □ *usām* al-Dīn*

*Cura-te bem rápido*

*Para a confusão dos olhos dos invejosos.*

*(M.II: 1123)*

---

<sup>9</sup> Companheiro de jornada mística de Rūmī depois da morte de Šams e que permaneceu com ele por dez anos.

<sup>10</sup> “Os olhos poderiam ser dotados com os signos do invisível, se um relance de Shams-i Din, Orgulho de toda Tabriz, fosse por ti furtado”. RŪMĪ, J. *Mystical Poems.2*, p. 45. Interessante notar que a forma poética do gazal era a preferida dos trovadores persas desde épocas pré-islâmicas, pelo fato de poder traduzir mais profundamente o sentimento dos amantes apaixonados. Esta forma poética atinge o seu ápice no século XIII quando então os poemas conseguem sinalizar além da visão unitária do universo o conflito entre razão e Amor. Cf. BANANI, Amin. Rūmī the Poet.p. In: BANANI, A. HOUANNISIAN, R. and SABAGH, Georges. *Poetry and Mysticism in Islam*, p. 28-43.

Escrito em seis volumes, a obra é dedicada a ʿusām al-Dīn e em uma passagem do Livro II pode-se ver como ele encorajava Rūmī a recitar<sup>11</sup>:

*Ó tu que és a radiância de Deus, ʿusām al-Dīn, venha!  
Pois sem ti erva alguma cresceria nesse solo salobro.  
(M. II: 2280)*

A delicadeza de Mawlānā ao tratar ʿusām al-Dīn também pode ser sentida quando no prólogo mesmo livro dois ele explica a causa da demora na confecção deste segundo livro:

*Este Maṣnavī foi adiado por algum tempo;  
Um intervalo é necessário para que o sangue se transforma em leite  
E o sangue não se torna leite até que a ventura dê nascimento a uma nova criança  
Escute bem minhas palavras: Quando a Luz de Deus, ʿusām al-Dīn  
Retirou os rins de seu espírito, retornou do Zênite do céu —  
Depois que ele partiu em sua ascensão às realidades espirituais,  
Sem sua vivificante primavera  
Os botões do conhecimento místico  
Não desabrocharam em meu coração.  
Agora que ele voltou do mar para o rio  
Novamente ressoa a lira da poesia do Maṣnavī.  
(M.II: 1-4)*

O livro havia sido adiado por cerca de dois anos devido a morte da esposa de ʿusām al-Dīn. Com este fiel companheiro, Rūmī conviverá por dez anos, até que em 6 Jumada II 672/ 18 de Dezembro 1273 a alma de Mawlānā desvestiu-se de seu corpo. Conta-se que em seus últimos momentos Mawlānā recebeu a visita de Azrael “o anjo da partida”, e lhe disse:

— Entra, entra mensageiro de meu Rei.  
Faz o que te pedem e se Deus quiser, verás que sou um dos pacientes.  
Então pediu aos que lhe serviam que trouxessem um recipiente com água,  
Introduziu os pés e de vez em quando salpicava seu peito e cabeça dizendo:  
— Meu Amado (Deus) me ofereceu um copo de veneno (amargura).  
— De suas mãos bebo o veneno com deleite.  
Então entraram cantores e músicos que tocaram um hino enquanto todos os amigos choravam e soluçavam.<sup>12</sup>

Ao se ler a narrativa de Aflaki sobre o funeral de Mawlānā fica clara a universalidade de sua mensagem, pois houve, segundo este cronista, uma grande prece coletiva:

<sup>11</sup> C.f. TÜRKEMEN, Erkan. *The Essence of Rumi's Masnevi*, p.51.

<sup>12</sup> AFLAKI, Shamsu-Din al-. *Rumi Maestro de Derviches*, p. 122.

Quando trouxeram o corpo, todos os homens, mulheres e crianças que formavam a procissão funeral, golpeavam o próprio peito, rasgavam as vestes e prorrompiam em fortes lamentos. Os membros de diferentes credos e diversas nações estavam presentes. Havia entre eles Judeus, Cristãos, Turcos, Romanos e Árabes e cada um recitava as escrituras conforme o seu costume, liam-se versículos dos Salmos, do Pentateuco e do Evangelho. Os muçulmanos tentaram separar os estrangeiros, golpeando-os com os punhos, bastões ou espadas, sem, contudo, alcançarem êxito. Um grande tumulto irrompeu, então o sultão e seu pavana acorreram e junto deles vieram rabinos, bispos, abades e monges, que perguntaram porque eles se misturavam em um funeral de um eminente sábio Muçulmano, responderam então: 'Vendo-o, compreendemos a verdadeira natureza de Jesus, de Moisés e de todos os profetas; encontramos nele a mesma conduta dos profetas perfeitos, tal como lemos em nossos Livros'<sup>13</sup>.

Estas narrativas de estilo apologético podem soar estranhas<sup>14</sup> aos ouvidos acostumados a, diuturnamente, serem acoçados pelo fantasma abjeto da intolerância. Mas por detrás do exagero estilístico de Aflaki, o que se observa é o tom claro que permeia toda a caminhada de Rūmī, o que faz com que sua obra sendo Islâmica em profundidade se abra para a universalidade. Ao fazer a profissão de Unidade, Mawlānā transporta para o mundo fenomênico o conhecimento intuitivo da Alma apreendido pelo coração polido, que das trevas dos instintos cintila o caminho pelo Amor.<sup>15</sup>

O *Masnavī* de Jalāl al-Dīn Rūmī é, pode ser dito, um clássico universal da poesia e da mística. A obra também ficou conhecida como o "Corão em Persa"<sup>16</sup>, e a admiração por ela chegou a tal ponto que alguns místicos da província de Sind no

---

<sup>13</sup> AFLAKI, Shamsu-Din al-. *Rumi Maestro de Derviches*, p. 47.

<sup>14</sup> Uma outra passagem interessante remete novamente a Qonavi, que sendo amigo de Rūmī fez orações em seu enterro e deixou uma frase que bem cabe aqui para ilustrar esta estranheza. Disse ele: "Ninguém entendeu Rūmī propriamente, ele chegou como um estranho a este mundo, e como um estranho partiu". TÜRKMEN, Erkan. *The Essence of Rum's Masnevi*, p. 30.

<sup>15</sup> Pode-se pensar aqui em toda um ideário místico que vai buscar, nas trevas, a luz. Como exemplo pode-se pensar no poema "Noite Escura" de São João da Cruz, cuja primeira estrofe "*Em uma escura,/ Con ansias en amores inflamada,/ iOh dichosa ventura! [...]*" é assim analisada: "Percebemos uma nota nova de serenidade e claridade: *em uma noite escura* cede lugar a *em uma noite dichosa*, a noite tornou-se um ambiente familiar, em que a alma conhece seu caminho. É na escuridão que brilha uma luz proveniente do Coração[...]" SPITZER, Leo. *Três Poemas Sobre o Êxtase*, p.63.

<sup>16</sup> NICHOLSON, Reynold A. *Poetas y Místicos del Islam*. p.88. Também Schimmel se refere a esta alcunha dada ao *Masnavī* pelo místico Jāmī (1414-1492): "Jami chamou o poema místico didático *Masnavī*, de 'Corão em Pahlavi', quer dizer, em língua persa". SCHIMMEL, Annemarie. *Le Soufisme ou Les Dimensions Mystiques de L'Islam*. p.388. Também Iqbal que considerava *Masnavī* a "*magnum opus* de Rumi" relembra com profunda admiração a estupefação de Jamī: "que dizia do poeta, embora não tivesse sido um Profeta, ele fez um Livro". IQBAL, Afzal. *The Life and Work of Jalaluddin Rumi*, p.175.

Paquistão se nutriam espiritualmente de três livros: o Corão, o *Maṣnavī*, e o *Dīwān* de Hafiz<sup>17</sup>.

Há muitas vozes do *Maṣnavī*, e elas são tantas e diversas quanto se queira descobrir<sup>18</sup>. Pode-se observar em vários momentos a ligação entre as Suras do Corão com os dísticos do *Maṣnavī*. Apreensão muito clara que, por assim se deixar ver, parece remeter a uma obra exegética. Também assim ela pode ser vista, mas uma exegese para além do cânone formal, uma exegese para além da letra porquanto mergulho abissal no transfundo da letra.

*Deus, para Seus servidores,  
torna-se simbolizado pela letra kāf de Kāfi (O Auto-Suficiente)  
em garantia da promessa de Kāf, Hā, Yā, □Ayn, □ād.  
(M.IV:3516)<sup>19</sup>*

Segundo informa Arberry, o tipo de composição *maṣnavī* atingiu seu apogeu com Rūmī<sup>20</sup>. Contudo, este modelo pode ser encontrado na tradição poética iraniana pré-Islâmica como gênero que proporcionava longas canções idílicas para entretenimento das cortes “princepescas”<sup>21</sup>. É com Sana’i e ‘A□□ār que o estilo

<sup>17</sup> C.f. SCHIMMEL, A. *Le Soufisme*, p. 403.

<sup>18</sup> Khalifa Abdul Hakin afirma que da mesma maneira que as jóias do conhecimento humano da antiguidade foram assimiladas em todo o seu vigor pelo Islã, o *Maṣnavī* de Rūmī também “reflete um ideal de unidade cultural da humanidade”. Contudo, além dessa síntese das correntes de conhecimento feita por um homem do século XIII o que também é admirável é “a moderna interpretação do Islã que se encontra no *Masnavi*”. E admirável também é que “a tendência moderna para o Voluntarismo e o Pluralismo espiritual que nasceu na Europa pós-kantiana em conexão com nomes como Nietzsche, Schopenhauer, Bergson, Loyd Morgan, William James e James Ward, formam as feições do pensamento de Rūmī. Seu apelo à psicologia e à experiência pessoal para resolver os problemas religiosos da divindade, ressurreição, liberdade de escolha, e ego humano; sua defesa do ativismo e do voluntarismo, seu esforço para sustentar a individualidade e a identidade separada do eu infinito ainda que em profunda e íntima relação com o Eu Último, que juntos formam o reino da liberdade auto-determinada do indivíduo; sua ênfase na intuição e no amor como oposição à barreira do intelectualismo; sua teoria da evolução emergente e desenvolvimento criativo, são todas linhas de pensamento que convergem em uma suprema *weltanschauung* de Rūmī e, como pérolas formam um delicado rosário”. HAKIN, Abdul. *The Metaphysics of Rumi*, p.IV.

<sup>19</sup> ص ع ي مك , Corão (XIX). Muitos cabalista Muçulmanos fazem a interpretação seguinte: *Kāf* = Nome Divino *Kāfi* (O Alto-Suficiente); *Hā* = Nome Divino *Hadī* (Aquele que Guia o Fiel); *Yā* = *Yad* (a Mão que concede de tudo); □*Ayn* = Nome Divino □*Alim* (Onisciente), □*ād* = □*ādiqu’l-wa□d* (Aquele que mantém Sua promessa). É possível ler □*idq-i wa□dah* em lugar de □*idq-i wa□da-i* e traduzir: ‘as Letras ص ع ي مك são (a chave para) a verdade de Sua promessa’, i. é, a □*ād* final indica e confirma a realidade (□*idq*) da promessa Divina *kifāyah*’. NICHOLSON, Reynold A. In: *The Mathnawī*. V.VIII, p. 211. Somente para ilustrar, a parte final sobre a qual que Nicholson faz a reflexão se escreve assim:  $\text{آوہا} \text{ } \text{وہا} \text{ } \text{وہا}$

<sup>20</sup> Cf. ARBERRY, A.J. *Le Soufisme*, p.124.

<sup>21</sup> Cf. BANANI, Amin. *Rūmī the Poet*, p.29.



maṣnavī ganha a força de transformar-se em mescla de estilo poético e revelação mística<sup>22</sup>.

Está-se pois, aqui diante do maṣnavī místico composto como forma de oração onde se imbricam histórias de natureza pedagógica que instruem a alma em sua busca pelo Absoluto<sup>23</sup> — não é sem razão que Eva de Vitray Meyerovitch e Djamchid Mortazavi escolheram estas três últimas palavras para subtítulo da tradução francesa do *Maṣnavī*.

Por seu didatismo peculiar o estilo maṣnavī tende ao uso de linguagem simplificada sem contudo ser simples para aquele que lê. Já no prefácio ao Livro I do *Maṣnavī*, Rūmī irá dizer: "*Esforcei-me para redigir este poema em parelhas rimadas, as quais compreendem estranhas palavras, excelentes discursos e preciosas indicações, a via religiosa dos ascetas e o jardim espiritual dos piedosos. Tudo isso através de expressões breves, mas de significados múltiplos*"<sup>24</sup>. Significados estes que trazem consigo um dos cernes da mística de Mawlānā, e do sufismo em geral, isto é, um movimento de cunho anti-intelectualista, no sentido de que à razão não iluminada não lhe são outorgados os conhecimentos<sup>25</sup>. E então novamente se faz apelo a que Rūmī fale:

*O Maṣnavī segue seu curso,  
Por seu calígrafo invisível —  
Invisível para o ignorante  
Desprovido de visão  
(M.IV: 4)*

Após uma citação como esta, é preciso se pensar na tarefa árdua que é fazer a introdução de uma obra clássica. Mais árduo ainda é fazer a introdução de um estudo que se pretende desvendar os mistérios do inefável, contidos em versos alusivos, que buscam a transcendência, transcendendo as palavras<sup>26</sup>, e nesse

---

<sup>22</sup> Cf. BANANI, Amin. *Rūmī the Poet*, p.30.

<sup>23</sup> Sobre o maṣnavī místico, afirma-se que é "uma profunda e ampla oração didática do gênio Persa e sua congênita tendência de ensinar, criando, como se diz, uma forma mais adaptada e aceita. O assunto privilegiado do maṣnavī é, pode-se dizer, uma 'épica da alma' que se lança em busca de Deus. Essa narrativa descreve tipicamente o itinerário da alma do místico através das etapas (meticulosamente catalogadas e descritas no exuberante tratado Sufi) da própria auto-libertação até o final de sua união com Deus. Em suma, aqui o poeta se propõe a ensinar ou iniciar não uma sabedoria qualquer, mas uma 'sabedoria mística', ou seja, estritamente ligada ao Verbo Corânico". SACCONI, Carlo. *Il Maestro sufi e la Bella Cristiana*, p. 62.

<sup>24</sup> Rūmī. Djalāl od- Dīn. *Mathnawī: La Quête de l'Absolu*, p. 50.

<sup>25</sup> SACCONI, Carlo. *Il Maestro sufi e la Bella Cristiana*, p.66.

<sup>26</sup> Cf. BANANI, Amin. *Rūmī the Poet*, p.35.

ultrapassar da semântica concreta talvez se possa pensar na clareza diáfana da palavra que refulge ao ser tocada pela Luz. Tem-se; então, a transcendência da palavra enquanto exprime o *lócus* particular de um mundo vivido em sua particularidade comunal própria, para encontrar-se então a viva chama do princípio das palavras, e a partir daí o sentido da diáspora das línguas se ilumina convocando a que se abra os olhos do coração para contemplar o que se oculta na realidade material das luzes da Luz!<sup>27</sup>

*O coração  
Lugar onde se elevam os raios lunares  
Da Divina luz  
É a abertura das portas da Realidade para o místico.  
(M.II: 165)*

Existe aqui um convite à re-ligação, no sentido de poder ser este o destino de um ser dependente que convidado a ser, insiste em ser por si, e se olvida. Chamado a existir pelo ato do Criador (que se quer para Si) deixa-se levar pelas vagas de uma racionalidade solipsista que passa a refletir sobre si tomada de inclemente auto-afirmação. E aqui, com a breve descrição dos capítulos que se seguem pensa-se já se poder dar uma noção das investigações que fazem parte do presente trabalho.

*A provisão de um sábio  
Consiste nos signos traçados pela pena  
Qual é a provisão do sufi?  
Pegadas.  
(M.II:160)*

Este trabalho encontra-se dividido em quatro capítulos. No *primeiro*, que se divide em quatro tópicos, busca-se mostrar como se deu o ato criador, ou como o Ser deu existência às criaturas pelo fogo vivo do Amor, e como as criaturas por receberem este influxo da Luz são chamadas ao reconhecimento de sua finitude e a potencializarem-se rumo a transcendência.

*Por Aquele que transmuda o fogo  
Em pura Luz  
E em seguida arrebatada todas as outras luzes  
(M.II:909)*

---

<sup>27</sup> Sobre este conceito de Deus-Luz informa Baussani: "que junto com o de Deus-Realidade absoluta, é um elemento importantíssimo que depois foi enriquecido pelas contribuições da 'metafísica da luz' de fontes neoplatônicas, gnósticas e iranianas para uma mistificação do conceito de Deus. Assim, os aspectos mais antropomórficos do Paraíso corânico, são saboreados na leitura do místico como indicações de estados espirituais altíssimos". BAUSSANI, Alessandro. *El Islam em su Cultura*, p.88.

Assim, o primeiro tópico deste capítulo trata da criação, ou de como Deus trouxe as criaturas à existência, tirando-as da unidade primordial, para a multiplicidade. O segundo tópico trata do desterro da criação, isso é, sua separação da fonte original, e do processo de efusão de Seus atributos. O terceiro tópico visa a contemplar a idéia do mundo como manifestação dos atributos de Deus, o que será uma ponte para o quarto tópico onde se tratará a idéia de finitude ante a Unidade infinita.

A abordagem das vias para a transcendência descortina o proscênio de um mosaico pleno de possibilidades. Rūmī ao longo do *Masnavī* vai mostrando, através de um encadeamento próprio<sup>28</sup>, todo o trajeto do espírito, desde sua separação do não ser positivo □ *adam* (pelo ato criador) até a união.

Tendo vindo à existência, a criação lamenta — pela metáfora da flauta — não o fato em si de ter sido criada, mas o fato de ter sido separada de sua origem. Reconhece-se, pois a finitude da criação e a eternidade da Unidade criadora, que habita cada criatura particular. Tem-se aqui a idéia de Unidade da existência conhecida como *wa□ dat al-wuğūd*.

*Para eles, Eu testemunhei cem favores  
Formei cem lugares,  
A fim de que pudessem experimentar  
Minha ternura.  
(M.VI:4839)*

Toda a dinâmica da busca pela Unidade será abordada no *segundo capítulo* (que se divide em quatro tópicos). O primeiro tópico começa tratando da tensão dinâmica entre forma e realidade, ou seja, o que existe por trás das formas observadas nesse mundo vivido, bem como o reconhecimento do ser humano dos conflitos internos que habitam o seu ser. Criado entre os animais e os anjos, o ser humano vive internamente esta dupla dimensão de animalidade instintiva e razoabilidade iluminada, bestial e angélico, e esta polaridade ocupará a mística de Mawlānā mostrando toda a força dessas manifestações, tanto internamente no ser

---

<sup>28</sup> Existe atualmente um grupo ligado à London Academy of Iranian Studies que trabalha a idéia de uma estrutura sinótica na análise dos livros do *Masnavī*. A temática é bastante interessante, contudo não será trabalhada no presente estudo. Para maiores informações consultar: [www.iranianstudies.org](http://www.iranianstudies.org)

que observa, quando no mundo que a ele se manifesta. Nesse sentido, seu vôo místico não busca a evasão do mundo, mas antes busca pelo olhar iluminado reconhecido pela purificação do ego, eu, self (*nafs*)<sup>29</sup> o reconhecimento das luzes imateriais espargidas no ato criador do Amor, que, ao serem disseminadas, separaram-se desabitando a Unidade, mas guardando dela uma vaga centelha.

No segundo tópico, se intenta mostrar a importância dos guias ao longo da caminhada mística e as particularidades da visão dos profetas e dos santos na mística de Rūmī no *Maṣnavī*. Ao longo desse, tópico Rūmī vai mostrando a necessidade da educação espiritual, e a importância do mestre (*pīr*) na ordenação correta da busca, sempre deixando ver a tensão dinâmica entre forma e realidade, enquanto vai apontando algumas etapas da via.

Importante é ressaltar que o chamado à letra sagrada pode trazer os signos que concitam uma abertura ao outro, pelo que há de outro na própria palavra que ressoa da experiência mística. Talvez, por isso a linguagem de Rūmī seja universal<sup>30</sup>; universal pela leitura hiperliteral que ele faz das Escrituras de sua tradição enquanto erudito e místico do Islã .

Assim, no terceiro tópico, intenta-se mostrar aquilo que para Mawlānā havia de mais significativo na caminhada mística. Etapas como o arrependimento, a renúncia, a paciência, etc que marcam a via sufi, e que culminam no quarto tópico que procura dar uma visão mais pormenorizada ao *samā*, a dança cósmica que caracteriza a confraria de Rūmī até os dias de hoje e faz uma ponte entre o oculto e o manifesto.

Importante enfatizar que ao longo do texto se mostrará como a energia prospectiva da mística de Rūmī convida sempre a um girar sobre si mesma num caráter projetivo. Ou seja, a dinâmica da unidade se manifestando através de suas teofanias sempre renováveis. Assim, o *segundo capítulo* convida a uma abordagem

---

<sup>29</sup> Rūmī é assim descrito por Erich Fromm: "Rumi, o místico, o poeta, o bailarino extático, foi um dos grandes amantes da vida e este amor impregna cada linha de sua obra, cada estrofe de seus poemas, cada uma de suas ações. Rūmī não foi somente um poeta místico e fundador de uma ordem religiosa, foi também um homem possuidor de uma percepção extraordinária acerca da essência do homem. Se referiu a características dos instintos, ao poder da razão sobre eles, à natureza do ser, da consciência, do inconsciente e da consciência cósmica". FROMM, Erich. Prefácio. In: ARASTEH, Reza. *Rumi, el Persa, el Sufi*, p. 12-13.

<sup>30</sup> Franklin Lewis inicia sua magistral obra sobre Rūmī falando do que ele chama de Rūmī-mania, ao referir-se às publicações, audições musicais, festivais e tantos outros eventos que atualmente celebram a obra de Mawlānā. Cf. LEWIS, Franklin D. *Rumi Past and Present, East and West*, p.1.

que complementa o primeiro. Poderia-se dizer que se caminha com um olhar sempre projetivo sem descurar de perigosas escaramuças que podem aluir as bases do ser que busca. É preciso tomar cuidado, prestar atenção, e muitos dos poemas de Mawlānā trazem este aviso.

*Eis aqui um Oceano oculto sob a palha;  
Cuidado!  
Não coloques teus pés hesitantes sobre a palha.  
(M.I:2503)*

Retomando o vôo panorâmico pelos capítulos, entra-se no *terceiro capítulo* (que se subdivide em quatro tópicos) com o chamado à União, e parece ter sido este um tema que encantou Hegel e o fez tecer elogios a Mawlānā<sup>31</sup>. O que era unido em *illo tempore* foi sendo pelos caminhos da via chamado continuamente a religar-se, chega então um momento em que já não é mais possível sequer pensar em dois, pois não há espaço para o dois, já que, segundo a alusão de Rūmī, é impossível dois senhores habitarem a mesma morada. A esta conclusão Mawlānā chega pelo processo de polimento do coração a fim de que ele se torne um órgão visão, de reflexão<sup>32</sup>.

O primeiro tópico deste terceiro capítulo trata do coração, visto como o órgão privilegiado de conhecimento místico, conhecimento que se situa para além do conhecimento racional. Aqui se busca mostrar como Mawlānā entendia o processo de purificação do coração.

---

<sup>31</sup> "Quando, por exemplo, no excelente Djelal ed-Din Rumi se ressalta a unidade da alma com o Uno, [e] também essa unidade enquanto amor, então essa unidade espiritual é uma elevação acima do finito e do comum, uma transfiguração do natural e do espiritual, em que justamente o exterior, o passageiro, do Natural imediato, assim como do Espiritual empírico e mundano, são eliminados e absorvidos". HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas. Tomo III*, p.358.

<sup>32</sup> Como órgão visionário privilegiado, o coração necessita estar livre de qualquer impureza para que possa refletir os segredos do Amado. "A terra vê estes segredos na face florida e verdejante jardim. Quão plena e encantadora é a beleza que trago em meu coração. A pedra vê estes segredos no rubi e na turquesa. 'Tenho tesouros em meu coração anseio por que surjam'. O limoso ferro vê este coração no espelho. 'Sou recipiente da luz, desde então tudo refulge". Quando as não existências vêm como as não existências têm sido modificadas elas se tornam existentes para deleitarem-se com o encontro. RŪMĪ, J. *Mystical Poems of Rūmī 2*, p.91. Polir o coração também significa uma mudança de estado. "Enquanto observado como um espelho manchado, o observador vê o vidro. Se o espelho é polido, uma mudança ocorre. O vidro torna-se invisível, e somente a imagem do observador é refletida, a visão torna-se auto-visão. Os místicos sufis usam o polimento do espelho como um símbolo um símbolo de mudança, acima da distinção entre sujeito e objeto, eu e outro". SELLS, Michael. *Mystical Languages of Unsayings*, p.63.

O tópico seguinte trata da aniquilação (*fanā'*)<sup>33</sup>, temática muito cara às místicas unitivas, bem como da subsistência (*baqā'*) que será visto no tópico seguinte. Este jogo dinâmico de aniquilação/subsistência, habitação/desabitação conduz então ao próximo tópico que trata da manifestação dos nomes de Deus. Por esta investigação pensa-se que seja permitido descortinar os signos (*āyāt*) do Empíreo nas luzes de seus seres. Sinaliza-se aqui já a intemorata essência da religião do Amor.

A mística de Rūmī convida a que se veja o espírito como sendo a unidade essencial de toda a criação, pois o espírito é Um e somente Um. E essa idéia é levada a cabo no quarto capítulo, onde então se procura mostrar como a partir do texto do *Maṣnavī* é possível perceber a universalidade do mundo espelhado no coração do místico. Entorno e contexto<sup>34</sup> se unem na visão especular da narrativa alusiva.

Este *quarto capítulo* se divide em três tópicos e visa a mostrar como Rūmī concebe a idéia de religião e de amor, o que finalmente aponta para a perspectiva de cunho dialogal e de abertura ao outro existentes no *Maṣnavī*. O primeiro tópico trata da essência do amor, isto é, como além de ser sentimento ele é a força que dá movimento perpétuo ao cosmos, e como esta força vital habita os seres. O segundo tópico analisa a partir dessa idéia, de fundo comum, uma apreensão que permite que se veja que não há, por assim dizer, uma divisão essencial entre as religiões (sem que isso prejudique suas particularidades, suas variadas manifestações e seus universos hermenêuticos). Na linha desse pensamento, o terceiro tópico trata da religião do amor, em cujo centro situa-se a noção de Unidade. Assim, a tese apresenta como que uma circularidade, pois no último capítulo se atinge a Unidade de onde se havia saído, pelo ato criador, visto no primeiro capítulo. Essa então, parece ser a unidade que procura emanar deste trabalho.

---

<sup>33</sup> Goethe parece ter se interessado por este tema quando escreve: "Djelal-eddin Roumi fala: Permaneces no mundo — e como um sonho ele escapa:/ Viajas — e um destino reina sobre o espaço./ Tu não podes deter o calor ou frio,/ E o que agora te floresce, logo murcha e fenece. GOETHE, W. J. *Le Diwan*, p.78.

<sup>34</sup> É importante ressaltar que este trabalho passará à margem das discussões epistemológicas da mística na atualidade. Mas é igualmente importante ressaltar que a nova perspectiva do desconstrutivismo abriu uma nova linha diretriz para a análise do fenômeno místico que para além do essencialismo e do construtivismo aposta no evento da consciência pura como novo paradigma dos estudos sobre a mística. E o autor chave para os interessados é Robert K. C. Forman.

Mas então é preciso escutar: Escutar! Este verbo tão caro ao Islã, que assim como o falar, o recitar, principia o *Masnavi*<sup>35</sup>. O que escuta recebe o princípio da palavra. De certa forma o escutar remete a uma fala primordial por isso ao som da flauta, o audível supera em muito a mera recepção de faculdades físicas. O audível se torna reconhecimento pela vacuidade que habita a palavra, que ao soar deixa no ar o sibilo do silêncio. Ali, naquele lugar de não tantos, a flauta convida, evoca, concita a que as partículas do ser de novo se reconheçam na sua distinção. Nesse chamado, instaura-se o conhecimento do anverso da distinção fonte una do verso e anverso, sem o qual impossível seria a percepção da forma em seu modelo verso-anverso. E aqui a experiência precede a linguagem.

De verso e anverso é feito o diverso; de verso-diverso é feita a Unidade. Como certa vez afirmou Schleiermacher “a religião é sentido e gosto pelo infinito”<sup>36</sup>, Rūmī concordaria com esta definição e a ela talvez acrescentasse que a religião do amor também é a primal fonte de todos os desejos descobertos e dados, tendo encontrado esta fonte de conhecimento, tudo esboroa e funde-se nos cacos do aparente.

Há algo; algo que se instaura para além do que é cognitivamente apreendido, mas que ao mesmo tempo é signo de desenvolvimento de um pensar racional<sup>37</sup>. O oculto à razão a esclarece e lhe dá as asas para um vôo metafísico.

---

<sup>35</sup> Hayyí Jalil Bárcena escreve uma interessante análise a respeito da peculiaridade inerente ao *Masnavi* e ao Corão: “Ambos começam curiosamente (ou nem tanto) pela mesma letra, o “B”: *Em nome de Deus (Bismillāh)*, no Corão; e: Escuta o *ney (Beshno az ney)*, no *Masnavi*. O “B”, é uma letra sagrada no contexto islâmico, simboliza a unidade na multiplicidade, a criação enquanto ato de Deus. Seu aspecto formal nos recorda um barco ٢. Portanto, se diria que com ela se inicia a viagem que nos conduzirá através das águas profundas tanto do Corão, quanto do *Masnavi*”. BÁRCENA, H. J. El Lamento de la separación: Notas a propósito Del Ney, a flauta sufi de caña. *Revista Sufi*. N.6. Madrid: Publicaciones de Janaq-Ah Nematollāhi. 2003. Disponível em <http://www.nematollahi.org/revistasufi/>.

<sup>36</sup> SCHLEIERMACHER, F. *Sobre La Religión*, p.36.

<sup>37</sup> “A distinção entre a via do conhecimento e a via do amor se reduz, em resumo, a uma questão de predomínio de um ou outro; de fato, nunca há uma separação completa entre esses dois modos de espiritualidade. O conhecimento de Deus sempre engendra amor, e o amor pressupõe um conhecimento do objeto amado”. BURKHARDT, Titus. In: BARTHOLO, R. e CAMPOS, A. (Org.). *Islã o Credo é a Conduta*, p. 156. Esse conhecimento é para Rūmī é algo que esta para além da formalidade do conceito conhecimento, pois intuitivo, pelo fato de ser busca do homem, mas também busca de Deus, mas então aqui a própria experiência torna-se destituída que qualquer finalidade pois Deus é um fim em si mesmo. Daí que se pode dizer com Chittick que: “Os reinos da ontologia e da epistemologia são inseparáveis. A realidade é experimentada pelos conhecedores, e o conhecimento recebe apoio da realidade. Da mesma forma a realidade experimentada é absolutamente ambígua, é real e irreal da mesma maneira que a compreensão das coisas está sempre marcada pela incerteza e o intermédio”. CHITTICK, William. *Mundos Imaginales*, p. 300. Daí a multiplicidade de crenças.

Para além da filosofia, da teologia e da psicologia, o substrato do pensamento pode ser a vacuidade do desapego místico, pois aqui não se pensa a realidade das coisas, mas se é a realidade das coisas. Para Rūmī, há algo que identifica a percepção das coisas e o percebido numa fusão sem confusão. O que se pretende mostrar aqui é que este processo de Unidade que se dá pela via do Amor assinala para uma apreensão da multiplicidade como um estado diaspórico da Unidade primordial. É por esse motivo que Rūmī afirma no prefácio ao Livro V do *Maṣnavī*: "*Se as realidades fossem manifestas as leis religiosas seriam inexistentes*" e para demonstrar isso Mawlānā se utiliza de uma poesia de profundo vigor alusivo<sup>38</sup>, onde a profissão de Unidade (*Tawḥīd*) se revela na união amor, amante, amado; lugar da verdadeira *qibla*<sup>39</sup> de Rūmī e daqueles que navegam pela mística unitiva.

O que a mística de Rūmī ensina é que para além do que se vê enquanto religião formal, existe a ontologia primeira, nascedouro de toda alma, é o eu purificado pelo halo do Amor que adeja nas asas do espírito posto que somente ele é capaz de dizer donde veio cada luz; ele é a verdadeira polpa de 'Aḥḥār, a luzidia Beatriz de Dante.

---

<sup>38</sup> "Rumi não se detém em discutir metafísica, teologia, cosmologia, antropologia, mas sua visão de tudo isso torna claro enquanto ele canta louvores de amor. No passado, numerosos comentadores reconheceram uma visão de mundo coerente nas entrelinhas de sua poesia e se esforçaram para clarificar isso de suas próprias perspectivas. Mas ao fazerem isso eles lançaram água no fogo flamejante de sua poesia". Chittick, W. Rumi and Mawlawiyyah. In: NARS, S.H. (Org.) *Islamic Spirituality*, p.118.

<sup>39</sup> *Qibla* é a orientação da prece ritual (sempre voltada para Meca). Na religião do amor, a *qibla* se volta para a Unidade, e a profissão de fé Islâmica *Ṣahāda* recebe o influxo do conhecimento iluminado (intuitivo).



## **CAPÍTULO 1: ESCUTAI O LAMENTO DA FLAUTA: A SEPARAÇÃO DA ORIGEM**

*"Só quem conhece a nostalgia,  
Sabe o sofrimento!  
Sozinha e sem alegria,  
Só c'ó tormento  
De olhar sempre pra lá, noite e dia,  
No firmamento".  
Goethe.*

### **Introdução:**

Lamento nostálgico, este é o tema sobre o qual se assenta todo o processo de busca na mística de Rūmī. Contudo, para tratar um tema tão alusivo, necessário se faz clarificar todo o processo pelo qual Deus traz as criaturas à vida. Nesse sentido, este primeiro capítulo principia por uma análise do processo de criação sob o ponto de vista da poesia mística de Mawlānā, isto é, procura demonstrar como Rūmī dá vida, em seus escritos, ao máximo ato vivificador, à beleza com a qual ele entende e transporta pelas palavras o conhecimento do ato Criador: o "Seja" divino. Ao longo deste capítulo, haverá como que uma circularidade entre os temas que estarão sempre imbricados, convidando, se possível, a um ritmado rodopio espiral concêntrico.

Portanto, a primeira parte trata de Deus e do processo de criação, pelo qual as criaturas vieram à existência. A segunda parte trata do processo de separação já, que por terem sido criados, os seres se separaram de sua origem Una, fato que leva Rūmī a fazer uso da alusão à flauta de junco, cujo som é o lamento de sua separação da raiz. A terceira parte mostra que a natureza da criação tende a um chamado às criaturas para que reconheçam, no mundo, os atributos de Deus, espalhados por todo o cosmos. A quarta parte visa a mostrar que este reconhecimento implica o conhecimento da finitude criatural ante a infinitude do Criador.

O item a seguir, portanto, pretende ter um caráter propedêutico e visa a expor ao leitor uma idéia da riqueza do conhecimento místico de Mawlānā no que tange ao processo de criação.

## 1.1 . “Porque sois todos partes de mim”; Deus e a criação

A obra mística de Mawlānā não apresenta uma sistematização rigorosa. “Rūmī não apresenta um sistema filosófico *per se*, e a natureza poética e discursiva de sua obra dificulta fazer um resumo teológico sistemático”<sup>1</sup>. De certa forma, isso ocorre pelo fato de que para Jalāl al-Dīn a forma de veicular estes conhecimentos tenha sido encontrada na poesia<sup>2</sup>. Assim, tem-se todo um conjunto de alusões que subjazem aos poemas e cuja apreensão correta torna-se impossível, contando-se apenas com a sensibilidade do leitor. Sabe-se por exemplo que Rūmī ao longo de seus estudos, fez profundas leituras do Corão, dos □ *adīs*, bem como dos clássicos manuais do sufismo no estilo do “Revivificação das Ciências da Religião”, de Ġazzālī. A preferência de Mawlānā também se explica por suas influências, principalmente ‘Aṭṭār e Sanā’i, cujo estilo ele segue, bem como uma internalização do estilo do Corão<sup>3</sup>. A passagem que segue mostra um pouco deste estilo: segundo informa Schimmel<sup>4</sup>, ela apresenta uma variação da Sura (XVIII/109)<sup>5</sup>.

*Se os sete mares se tornassem todos inteiros de tinta,  
Não haveria nenhuma esperança de chegar ao fim.  
Se os jardins e florestas se tornassem todos inteiros de penas,  
Não haveria diminuição dessa palavra  
Todas essas tintas e penas desapareceriam  
Esta palavra inumerável permaneceria.  
(M. II: 3544-3546)*

Veja-se como se processa, em Mawlānā, esta internalização referida acima: em seu comentário ao *Maṣnavī*, Reynold Nicholson<sup>6</sup> mostra centenas de referências diretas ou não ao Corão, vide este exemplo abaixo:

---

<sup>1</sup> LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West.*, p. 395.

<sup>2</sup> “Quando falamos do pensamento de Rūmī, não podemos conferir a isto um significado de ser uma filosofia sistemática e coerente, seus pensamentos são relacionados de maneira difusa e desconexa, como linhas quebradas. Contudo, um esforço paciente pode nos conduzir próximos a um modelo sólido. O ponto é que nós não podemos nos aproximar do pensamento de Rūmī da mesma maneira com que nos aproximamos de um pensador sistemático. Outro ponto de diferenciação entre Rūmī e os pensadores sistemáticos é que, enquanto estes últimos sustentam suas asserções com argumentos, Rūmī geralmente faz afirmações e busca investi-las com o poder por meio de analogias”. IQBAL, Afzal. *The life and work of Jalaluddin Rumi*, p.256.

<sup>3</sup> C.f. LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p.395.

<sup>4</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p. 225.

<sup>5</sup> “Dize: Se o mar fosse tinta para as palavras de meu Senhor, ele se esgotaria antes que se esgotem as Palavras de meu Senhor. Ainda que trouxéssemos outro mar de tinta em reposição”. *The Koran*.

<sup>6</sup> RÚMÍ, JALÁLU’DDÍN. *The Mathnawí*. V. VIII, p.247

*Tu debes recitar: Diga: eu me refugio;  
Grita! Ó Único, salva-me daqueles que sopram  
E dos seus nós<sup>7</sup>  
(M.V:1042)*

Note-se então, o influxo corânico de fundamental importância para se observar a progressão das idéias de Rūmī. Ao se tratar, neste item, sobre Deus e a criação, é mister ter em mente que Mawlānā não possui uma concepção de Deus como uma causa primeira ou como um primeiro princípio que cria o mundo, e o faz mover-se de acordo com esquemas pré-fixados<sup>8</sup>. O Deus de Rūmī é um Deus vivo. Ele se Revelou a Jalāl al-Dīn com toda a força de seu poder criativo<sup>9</sup>, daí poder ser percebido em todos aspectos da vida, porque na verdade Ele se revela a Si.

*A criação dos seres que se encontram no mundo tem por meta a manifestação,  
A fim de que o tesouro da generosidade não permaneça oculto.  
Deus Disse: 'Eu era um tesouro escondido'. Presta atenção!  
Não deixa que se perca a substância espiritual!  
Torna-a manifesta.  
(M.IV:3028-3029)*

No dizer de Franklin Lewis<sup>10</sup>, Mawlānā e seus primeiros mestres, entre eles seu pai Bahā' al-Dīn Valad e posteriormente Borhān al-Dīn, conheciam muito bem todas as ciências islâmicas, mas o fato de viverem entre literatos, fazia deles grandes apreciadores das belas letras, daí que, na poética de Rūmī, haja incontáveis simbolismos extraídos da natureza.

*Pois quem quer que perceba  
O aroma do mistério das Escrituras  
Precipita-se qual fluente riacho  
Ao fundo da orquídea  
(M.IV:3472)*

Só para se ter uma idéia dessa influência, veja-se, por exemplo, a única obra de Bahā' al-Dīn intitulada *Ma'āref*, (que é uma série de notas compiladas

---

<sup>7</sup> A passagem corânica (CXIII/1-5) relativa ao poema é a que se segue: "Dize: Procuo refúgio junto ao Soberano dos homens/ Deus dos homens/ Contra o mal do malicioso conselheiro furtivo/ Que sopra o mal no peito dos homens/ Quer seja ele um ġinn ou um ser humano". *The Koran*.

<sup>8</sup> A concepção de Deus em Rūmī demonstra que Ele não é um "Ser abstrato que se assenta impassível de costas para o cenário. De acordo com Rumi Ele é o Ser mais ativo e ama a atividade. A cada dia Ele se ocupa de algo novo." HAKIN, Khalifa Abdul. *The Metaphysics Of Rumi*, p.137. A esse respeito cf. SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.225.

<sup>9</sup> "Ó Tu que és o emir de todas as belezas do mundo, ó Deus!/ Ó Tu és repouso e paz d'alma, ó Deus!/ Ó Tu! Cada manhã, ante tua Face,/ O sol do mundo diz: 'O Deus!'" Rūmī, Djalāl od-Dīn. *Rubā'iyāt*, p.180.

<sup>10</sup> LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p-39ss.

posteriormente) e que no dizer de Lewis denota uma grande preocupação com as visões místicas que eram “sempre surreais, sinestésicas e igualmente de qualidades psicodélicas”<sup>11</sup>. No discurso três do *Fihi ma fihi*, Rūmī narra uma história de seu pai com os discípulos em que Bahā’ al-Dīn aparece como detentor de poderes milagrosos<sup>12</sup>.

Contam que nosso mestre, o Sultão dos Sábios, o Pólo do mundo, Bahā’ al-Dīn (que Deus santifique sua grande alma!) foi encontrado um dia por seus companheiros em pleno recolhimento, sendo que o momento da oração chegara. Foi avisado por alguns de seus companheiros. Nosso mestre não respondeu ao chamado. Eles se levantaram e começaram a orar. Dois discípulos seguiram o exemplo do sheik e não se levantaram. Mas, Deus mostrou aos olhos interiores de um dos discípulos, chamado Khajagi, que estava orando, que todos os companheiros que oravam com o Imã estavam de costas para a *Qibla*, e que somente esses dois discípulos, que haviam seguido o exemplo do sheik, estavam de frente para Meca<sup>13</sup>

Outro exemplo que vale a pena ser visto é o do mestre Borhān al-Din, que assumiu o posto de Baha’ al-Din após sua morte. Como o pai de Rūmī, Borhān al-Din deixou seus escritos em notas que depois de compiladas ganharam, também o título de *Maāref*<sup>14</sup>. Note-se aqui uma pequena prova do apreço de Mawlānā por Borhān al-Din:

*Torna-te maduro e afasta-te da possibilidade de mudar para o pior:  
Vá, torna-te luz como Borhān al-Din.  
(M.II:1319)*

Assim, pode-se notar que os ensinamentos recebidos por Mawlānā, já em sua juventude, possuíam um alto teor de mística. Contudo, a forma como ele percebe Deus, neste mundo criado, vem também de uma origem corânica de sua tradição, como por exemplo a Sura (L/16)<sup>15</sup> a qual afirma estar Deus mais próximo do humano

---

<sup>11</sup> LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p.82.

<sup>12</sup> Note-se, por exemplo, esta passagem do *Maāref*, onde ele narra a importância do papel de Deus não como um criador de coisas físicas, mas na inspiração espiritual e na sustentação desta criação física: “É como se os corpos, montanhas, terras e céus, nuvens e chuvas, ventos e águas, frutos e carnes, fossem todos ligados; unidos como uma cadeia. Ao passo que espíritos descem do interior mundo acima das coisas criadas d’onde, Deus enfuna o imo da criação, inspirando-as com realidades espirituais alegres, pesadas, dolorosas, submissas e iradas. Nesse instante, um vento sopra o interior de cornetas e trompetes”. LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p.89.

<sup>13</sup> RUMI, Jalal al-Din. *Fihi Ma Fihi*, p. 35.

<sup>14</sup> Veja-se este breve exemplo: “Em um mundo onde a razão e a fé existem/ A morte do corpo é o nascimento da alma”. LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p.99.

<sup>15</sup> “Nós verdadeiramente criamos o homem; E Nós sabemos que sua alma segreda com ele, /E Nós estamos mais próximos a ele/ Do que sua veia jugular” *The Koran*.

que sua veia jugular, da mesma forma a Sura (XLI/53)<sup>16</sup> — que como mostra Schimmel<sup>17</sup> é uma das preferidas entre os sufis, na qual se diz que Deus colocará seus sinais nos horizontes e nos homens. Rūmī vê os signos de Deus em toda parte:

*A cada momento milhares de signos e símbolos são manifestos para ele aqui em baixo  
Por exemplo, Ele confere forma à mão,  
Aos olhares a forma do olho,  
Ou à eloqüência da palavra a forma da língua:  
Esta relação não é nem interior nem exterior a este mundo aqui,  
Nem junto a ele, nem separado  
Uma indicação é suficiente para uma pessoa inteligente  
(M.V: 2786)*

O poder criador de Deus se apresenta na teologia muçulmana a partir do conceito de *creatio ex nihilo*. Todo o enfoque da mística de Rūmī traz em seu bojo esta fonte teológica. Então Deus cria constantemente a partir do nada, este é um lugar conhecido como (*□adam*), o obscuro “a caixa da unidade”, este conceito é nuclear em sua obra, esta palavra que significa não-ser<sup>18</sup>, ou a não existência é entendida como sendo a condição necessária de todo ser, de todo o universo. Do não-ser, toda criação refulge, o não-ser é o lugar onde o ser vem-a-ser. Toda criação emerge assim de um imenso vazio, ou de um intenso nada que é a fôrma que molda a criação. O nada é assim a folha alva onde Deus desenha<sup>19</sup> o existir com seu cálamo de amor:

*O vizir era ignorante e imprudente como o rei judeu,  
Ele lutava contra o eterno e inevitável  
Contra um Deus Poderoso que em um instante faz vir da não-existência  
À existência cem mundos como o nosso  
Ele manifesta à visão cem mundos como o nosso,*

---

<sup>16</sup> “Nós podemos mostrar-lhes Nossos sinais nos horizontes. /E neles mesmos, até que fique claro para eles/ Que isto é a verdade. Não é suficiente/ Que Teu Senhor seja testemunha acima de tudo?” *The Koran*.

<sup>17</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p. 226.

<sup>18</sup> Cf. SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*. p.239. Interessante notar que este conceito de não-ser, não-existência também possui uma importância fundamental nas religiões orientais como o taoísmo, no Tao te king, lê-se: “A argila é trabalhada na forma de vasos/ E no vazio origina-se a utilidade deles/ Origina-se a utilidade da roda/ Abrem-se portas e janelas nas paredes da casa/ E pelos vazios é que podemos utilizá-la/ Assim, da não-existência vem a utilidade, e/ da existência, a posse”. LAO TSE. *Tao te King*, p.39.

<sup>19</sup> Sobre a caligrafia divina Ibn 'Arabī afirma: “Sabe — e que Allāh vos conceda um bom êxito! — que as letras são um dos segredos de Allāh, o Mais Alto. A ciência que a elas se refere é uma das mais eminentes entre aquelas que fazem parte dos ‘Tesouros aos pés de Allāh’”. 'ARABÎ, Ibn. *Le Livre du Mîm, du Wâw et du Nûn*, p.41.

*Quando Ele concede ao vosso olho a visão por Sua própria Luz  
Ainda que o mundo lhe pareça vasto e sem fundo,  
Saiba que para o Onipotente não é mais que um átomo  
(M I: 521-524)*

Deve-se sempre ter em mente que Deus, em sua Infinitude, é a condição de possibilidade de todo existir, ou seja, possui todas as possibilidades de manifestação teofânica (*tağalli*)<sup>20</sup>. □ *Adam* é, assim, o portal do existir. Nesse sentido, o humano criado a partir do sopro divino vem a ser a concretização de um projeto de Deus. Entretanto, ao tornar-se existente, o humano dotado por Deus de uma consciência. Consciência esta que possui em algum lugar reservado a reminiscência daquele momento anterior à existência, quando ainda não possuía a 'autonomia' do existir e busca incessantemente o retorno ao Ser total do qual se separou: "o maior véu que nos separa de nossa origem é o sentimento de ser uma existência independente e de descansar no seio de uma multiplicidade que não é mais que ilusória"<sup>21</sup>.

*Os amantes do todo não são aqueles que amam a parte;  
Aquele que ama a parte não consegue chegar ao Todo  
Quando uma parte cai amante de uma outra parte,  
O objeto de seu amor retorna rápido à sua própria totalidade  
Ele, o amante da parte torna-se um objeto de escárnio para um outro escravo...  
(M.I:2801-2803)*

Segundo afirma Schimmel, □ *adam* é como uma caixa de onde as criaturas são chamadas<sup>22</sup>. Importante notar que nada pode se ocultar em '*adam*' quando o chamado à existência soa quebrando o silêncio originário. O "Seja!" (*Kun*) tonitroa e a criação refulge. O conceito de '*adam*', comporta, portanto, esta dificuldade intrínseca, ele é um não-ser que propiciou aparecimento dos seres. Tudo se passa então, de uma maneira bastante ilógica, mas nossa lógica é por demais incipiente para abarcar tal conceito em sua totalidade, melhor seria utilizar o termo trans-lógico. A luz se encontra em toda parte e ilumina este vazio matricial de '*adam*' com os raios do amor. Daí ser o humano feito da Luz do Ser, irradiada por vetores de amor num substrato de não-ser. Talvez resida aí a sua máxima antinomia e que termina por alocá-lo no espaço finito e instável de seu ser dual.

---

<sup>20</sup> Cf. CHITTICK, W. *The Sufi Doctrine of Rumi*, p.33.

<sup>21</sup> MEYEROVITCH, Eva de Vitray. Introdução. In: Rûmî. Djalâl od- Dîn. *Mathnawî*, p. 17.

<sup>22</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p. 240.

*Digo isto a fim de que vós possais saber,  
Que o corpo é como uma vestimenta.  
Não beije a veste.  
Vá buscar o dono da veste  
Para o espírito a consciência da Unidade de Deus é mais doce:  
O espírito possui uma mão e um pé diferentes dos visíveis.  
Tu podes contemplar em sonho a mão e o pé espirituais  
Em relação com o corpo espiritual:  
Considera isto como realidade,  
Não como algo vão.  
Tu és tal que além do corpo material,  
Possuis um corpo espiritual:  
Não temas que a alma esvaia-se do corpo.  
(M.III:1610-1613)*

Como afirma Schimmel: "Deus é infinitamente maior que □*adam*, e o Amor também o é, por esta razão, '*adam*' é difícil de se perceber como Essência divina"<sup>23</sup>, e é por isso, que como foi dito acima ele é a 'caixa da unidade' que sempre acompanha seu Criador, esperando poder servir de matriz para infinitas possibilidades do Uno.

*Quem somos nós, ó Alma das almas,  
Que parecemos existir aos Teus pés?  
Nós e nossas existências são não existentes.  
Tu és o Ser absoluto que torna manifesto o que é perecível.  
(M.I:601-602)*

Descobrir os segredos desta caixa é impossível, ela é uma caixa sem lados, sem arestas ou ângulos, aquele que busca está atrás de algo sem fim, e é daí que brota o outro conceito do termo que Rūmī constantemente retoma em sua obra e que "[...] pode nos aproximar do conceito de essência de Deus: não somente as coisas e os seres emergem de '*adam*', mas a ele também retornam, assim como a gota deseja ardentemente retornar ao oceano de onde ela nasceu um dia"<sup>24</sup>. Este é um retorno ao não-lugar, ao indiferenciado.

*Faze com que a gota de consciência que Tu nos destes  
Torne-se doravante unida a Teus oceanos.  
(M I:1882)*

---

<sup>23</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *L'incendie de l'âme*, p.100.

<sup>24</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *L'incendie de l'âme*, p.101.

'Adam' é portanto uma grande arca onde se ocultam tesouros ou ainda para usar as palavras de Mawlānā é o "ateliê de Deus", e Ele como Artífice Puro opera maravilhas trazendo-as à existência.

*A não existência, então é o ateliê de Deus,  
Onde Ele produz constantemente seus dons.  
Deus é o criador,  
E um criador é aquele que produz um derivado sem raiz ou suporte  
(M V: 1024-1025)*

Annemarie Schimmel<sup>25</sup> demonstra que o conceito de 'adam pode ser percebido, a partir de conceitos teológicos, na Sura (VI:95): "É Deus que faz germinar o grão e o caroço; É Ele que extrai o vivo do morto; É Ele que torna à vida o morto; Assim é Deus. Por que vos desencaminhais Dele?"

*Como, ó meu filho a existência está contida na não existência?  
Como o oposto se oculta no oposto?  
É preciso fazer sair o vivo do morto,  
Sabe que a esperança dos Seus adoradores é a não-existência.  
O semeador cujo celeiro está vazio não se torna feliz e alegre  
Na esperança da colheita da não-existência?  
Compreende isto se tu és consciente da realidade espiritual.  
(M.V:1018-1021)*

Os grãos que Deus faz germinar ocultam, já em suas profundezas, a dualidade, o ato da criação investe o grão: casca e noz. Quando se rompe a casca, a noz brilha. Quedada, inerte no solo, a casca lentamente vai decompondo-se, modificando-se, alterando-se, transformando-se em algo que estava para além dela mesma, e reconhecendo-se em seu domínio, silencia e apenas habita... Mas é preciso ausentar-se, a contragosto; sim a contragosto, pois, o gosto é estar ali no indiferenciado calidamente oculto sob o clâmide do Rei. E o Rei ordena "Seja" e ela transmudada retorna a um qualquer jardim. Da mesma forma, a noz já se tornara frondosa árvore, bailava ao sabor do vento, sorvia as gotas da chuva, nutria-se com eflúvios da terra; mas quando o sol lhe tocava, lembrava da pátria distante. Reynold Nicholson afirma sobre a passagem que se segue que ela significa "o plano do mundo externamente não existente"<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.240.

<sup>26</sup> RÚMÍ, Jalálu'ddín. *The Mathnawí*. V. VIII, p.232.



*A todo instante Tu apareces sob formas imaginárias admiravelmente pintadas  
E harmonizando cada pensamento à página da não-existência  
(M. V: 313)*

No dizer de William Chittick, "Rūmī sempre discerne entre forma e significado sob os termos de existência (*hastī, wuǧūd*) e não-existência (*nīst, 'adam*)"<sup>27</sup>. Contudo, os pares de palavras precisam ser compreendidos em seus contextos, diferindo de significados a cada contexto utilizado. Partindo de um ponto de vista aparente da percepção, tem-se por observação que este nosso mundo visível é existente e as formas que se nos apresentam à percepção também são. Nesse sentido, o que não possui forma é não existente. Contudo, ao se observar cuidadosamente a situação da existência humana, frente ao universo, percebe-se num instante o diminuto tamanho do humano, menor que um grão de areia no deserto<sup>28</sup>.

*O mundo fenomenal da não-existência torna-se como a existência real,  
Enquanto que o mundo da existência real torna-se oculto.  
A poeira no vento.  
Jogada, ela cria uma falsa aparência e forma um véu  
Aqui o que aparece ativo é em realidade ocioso e superficial  
Como uma casca;  
E o que é oculto é sua noz e sua origem  
(M. II:1280-1282)*

O conceito de 'adam também pode ser um substituto ao conceito de aniquilação (*fanā'*) – que será visto mais adiante – pois 'adam tanto pode ser o lugar da existência como também o lugar que os místicos buscam ao palmilhar pela via. Seja como for, ele é um lugar que está "para além de tudo concebido, igualmente para além do Deus revelado. Podemos chamar a isto de *deus absconditus*, ou Não-Ser Positivo, ou ainda a esfera que está para além de tudo e na qual os contrastes quedam juntos mais uma vez"<sup>29</sup>.

*O Ser não pode ser visto a não ser dentro do não-ser;  
O rico outorga sua liberdade ao pobre  
(M.I:3202)*

---

<sup>27</sup> CHITTICK, William. *The Sufi Path of Love*, p.23.

<sup>28</sup> "Comparada ao oceano a espuma pode verdadeiramente ser chamada 'não-existente'. Mas de um segundo ponto de vista, Deus e significado são existentes, enquanto forma e mundo são não-existentes" CHITTICK, William. *The Sufi Path of Love*, p.24.

<sup>29</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.242.

Na não existência, 'adam, o que se tem então, são entidades não existentes que são conhecidas por Deus ao longo de toda eternidade. Por isso, podem vir à existência quando Deus ordena que assim seja, daí também o caráter incessante e múltiplo.

*Se Ele faz de mim uma taça, uma taça serei;  
Se Ele faz de mim um punhal, um punhal serei.  
Se Ele faz de mim uma fonte, mano água;  
Se Ele faz de mim fogo, emano calor.  
Se Ele faz de mim chuva produzo abundantes colheitas.  
Se Ele faz de mim uma flecha, trespasso os corpos.  
Se Ele faz de mim uma serpente, produzo veneno.  
Se Ele faz de mim um amigo, ofereço meus serviços.  
Sou como cálamo entre Seus dedos:  
E não estou em posição de hesitar; obedeço!  
(M.V:1686-1690)*

A característica da criação é a diversidade de criaturas que são produzidas pelo influxo incessante de Deus, o "Seja e assim é" (*Kun faya kun*) é sem fim, sob o comando do Criador da vida a produção de toda existência segue seu fluxo ininterrupto de acordo com a necessidade que se apresenta em cada lugar. "Tudo teve seu lugar fixado na ordem cósmica cujo limite é impossível transgredir" <sup>30</sup>.

*O mar não deixa sair os peixes,  
O mar não deixa entrar os seres terrestres  
A água é a morada original dos peixes,  
E a do animal é a terra:  
Aqui de nada servem ardis e astúcias  
A fechadura do destino é forte e somente Deus pode abrir:  
Apegue-se à resignação e à aceitação de Sua vontade  
( M III: 3071-3073)*

Importante, contudo, é o lugar do homem na criação, somente ele que é dotado de uma dupla conjunção de anjo e animal tem em potência a capacidade de elevar-se de seu estágio humano, transcendendo-o quando mergulha no oceano do espírito. Rūmī, em belíssima passagem do *Maṣnavī*, narra assim a criação:

*É relacionado em um □ adīs que Deus o Altíssimo criou os seres do mundo de três tipos.  
Ele fez uma categoria inteiramente de razão, de conhecimento e generosidade;  
É o anjo, que nada faz além de se prosternar em adoração  
Na sua natureza original não existia nem concupiscência nem sensualidade;  
Ele é luz absoluta e vive de seu Amor por Deus.*

---

<sup>30</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.228.

*Uma outra categoria é destituída de consciência,  
 Como o animal que engorda ao comer a forragem  
 Ele não vê nada além do estábulo e do feno;  
 Ele ignora a infelicidade e a felicidade.  
 A terceira categoria é a descendência de Adão e do homem;  
 Uma metade é Angélica, a outra metade é semelhante a um asno  
 A metade asno em verdade tende ao que é baixo  
 A outra metade inclina-se ao que é racional  
 Estas duas categorias, anjos e animais, estão fora das lutas e dos combates  
 Enquanto que o homem está engajado em penosos combates com dois adversários.  
 Por outro lado, esta raça de homens por meio da prova foi dividida:  
 Eles têm todos uma forma humana,  
 Mas em realidade eles se tornaram três comunidades  
 Um grupo tornou-se inteiramente imerso no amor divino  
 E como Jesus eles chegaram à natureza do anjo.  
 Sua forma é aquela de Adão, mas sua realidade é Gabriel:  
 Um homem desta espécie foi liberado da cólera,  
 Da paixão sensual e das vãs discussões ele foi liberado  
 Da disciplina do ascetismo e da mortificação:  
 Diríamos que ele jamais nasceu filho de Adão  
 A segunda categoria é chegada à natureza dos asnos;  
 Eles se tornaram pura cólera e luxúria absoluta  
 As qualidades de Gabriel se encontravam neles, mas lhes abandonaram  
 Esta casa era muito estreita e as qualidades muito grandes  
 Uma pessoa privada do espírito morre;  
 Quando o espírito é privado dessas qualidades angélicas ele torna-se um asno  
 Porque o espírito dotado dessas qualidades é vil:  
 Esta palavra é verdadeira e os sufis a tem dito.  
 O homem de natureza animal padece mais de angústia que os animais,  
 Porque ele pratica neste mundo artes ardilosas.  
 ( M IV:1497-1513)*

Veja-se, por este poema, que o objetivo do ser humano sobre a terra é aperfeiçoar-se em suas virtualidades de ser criado com a dupla potência de anjo e animal. Nesse sentido, o que Mawlānā ensina é colocar-se em constante combate com o ser mais ardiloso que habita os alforjes do humano, i. é, nossa alma carnal (*nafs*).

No processo de criação o Corão (VII/172) fala do pacto de Alast<sup>31</sup>, nestes termos:

<sup>31</sup> Veja-se aqui a análise de Chittick: "(relembre-se) de quando Teu Senhor tirou dos lombos dos filhos de Adão suas próprias crias e fez com ele testemunhas sobre eles mesmos: 'Não sou (*Alast*) seu Senhor?' E eles responderam, 'Sim! Nós testemunhamos!' afim de que não possam dizer no Dia da Ressurreição 'pelo que nos diz respeito, nós fomos negligentes quanto a isto' (Corão. VII:172). Este evento chamado de 'pacto de Alast', teve lugar antes que o homem entrasse neste mundo, quando ele ainda existia como espírito desincorporado, em proximidade com Deus". CHITTICK, W. *The Sufi Path Of Love*, p.68. Reynold Nicholson, em seu comentário ao *Masnavi*, afirma a propósito dos versos que se seguem: "*Quem quer que tenha despertado do dia de Alast, / Está inebriado na via das obras*

E quando teu Senhor tirou, do dorso de Adão os filhos e suas sementes, e referindo-se a eles fez com que testemunhassem: “Não Sou vosso Senhor?” “Sim, responderam somos testemunhas”. Assim não podereis alegar no dia da Ressurreição que não sabíeis.

Este pacto primordial firmado ainda na pré-existência é um dos preferidos entre os sufis. Ali, naquele momento originário a humanidade foi dividida, os que fizeram a asserção afirmativa se colocaram de um lado, os que negaram foram, e serão, os rebeldes.

*No Coração do Juiz que pronuncia o Decreto,  
Nós nos encontramos a fim de cumprir nosso pacto:  
Eu não Sou Vosso Senhor? Sim.  
Porque nós temos dito sim e já que nós somos colocados à prova,  
Nossos atos e nossas palavras atestam e provam este assentimento  
Por que guardamos silêncio no tribunal do Juiz?  
Não viemos aqui para trazer o testemunho?  
Quanto tempo ó testemunha ficarás tu detido no tribunal do Juiz?  
Traga teu testemunho em seu tempo  
Tu foste convocado aqui para trazer testemunho e não mostrar desobediência.  
(M.V: 174-178)*

Note-se que no ato mesmo da criação, na pré-existência, a pergunta que é feita não soa como imposição. Na verdade a humanidade como é vista no Corão é o ápice da criação sendo por isso mesma responsável por seus atos. Isto traz consigo implicações ético-religiosas de predestinação e livre-arbítrio que efetivamente ocuparam o pensamento de Mawlānā<sup>32</sup>.

*Teu livre-arbítrio é teu esforço para recordar-se de Deus;  
Teu fatalismo é a negação desta graça  
(M.I:938)*

Uma metáfora, usada por Rūmī, sobre o processo da criação, utiliza a imagem do jogo de pólo: tudo se passa como se Deus conduzisse o taco e a criação fosse a bola. Quando o taco toca a bola, o estalo produzido representa o *Kun* — Seja. Note-se que, antes do estalo, nada havia a não ser o silêncio: é na quebra do silêncio que se instaura a criação, o movimento. É a bola girando pelo espaço,

---

*pias, inebriado”.*(M.III:2348). Eis o comentário: “O ‘sonho de Alast’, é a visão e o conhecimento de Deus, prometido na eternidade, ao eleito que devota si mesmo aos serviços de Deus neste mundo”. RŪMĪ, Jalálu’d-diín. *The Mathnawí*. V. VIII, p.64.

<sup>32</sup> O presente trabalho não se ocupará desta temática.

cortando o ar, produzindo atritos e mais criação, bem como iniciando a melodia das esferas, e desde então nada mais parou de girar, no "espaço e no meta-espaço (*makān w lā makān*)"<sup>33</sup>.

*Se tu és uma bola em Seu campo de pólo  
Continue a girar sob Seu taco  
A bola não se torna perfeita e sem defeito,  
Até quando a faz dançar o golpe que vem da mão do Rei.  
(M.II:313-314)*

Tem-se então uma incessante criação por parte de Deus Inovador, Idealizador (*al-Badī'u*), este fluxo impele Rūmī a fazer de toda criação analogias para exprimir o poder do Criador. Mawlānā, por vezes, faz comparações interessantes com as cores, principiando pelo sol, cuja alvura é fonte de toda luminosidade. A imagem do sol em Rūmī é freqüentemente associada a Šams al-Dīn Tabrīzī, seu mestre amado e querido, mas também é usada numa referência clara a Deus, esta dupla associação talvez se deva ao fato de que Šams tenha sido um sol para o espírito de Mawlānā. No livro I, do *Maṣnavī* a imagem solar aparece associada tanto a Šams quanto ao Criador, porque Šams<sup>34</sup> é um reflexo de seu brilho.

*Não há nada neste mundo mais maravilhoso e estranho que o sol,  
Mas o Sol do espírito é eterno: ele não se põe  
Ainda que o sol físico seja único, é possível, contudo,  
Imaginar um que lhe assemelhe  
O sol espiritual que está além do éter,  
Não possui igual no espírito ou no exterior.  
Como sua essência poderia ser contida na imaginação,  
De tal sorte que a pudéssemos representar?  
Quando as novidades chegam da face de Shamsoddin-e Tabrizi,  
O sol do quarto céu se esconde de vergonha  
(M.I:119-123)*

O sol é no dizer de Schimmel<sup>35</sup> *tremendum e fascinans*, como símbolo de Deus, ele se apresenta cálido como o amado que acolhe o amante em seus braços ardentes, bem como o destruidor que com suas chamas tudo consome:

*Se o Sol que ilumina o mundo se avizinhasse um pouco mais,*

---

<sup>33</sup> LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p. 414.

<sup>34</sup> Eis o canto de Rūmī: "Como o sopro alcança Tabriz,/ Perto de Chams, ele minha Verdade e minha fé,/ Todos os segredos da palavra/ Faço-lhes atingir o extremo". Rūmī. J. *Le Livre de Chams de Tabriz*, p.244.

<sup>35</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.62.

*Tudo seria consumido  
(M.I:141)*

A imagem solar permite a Rūmī descrever toda majestade do Criador e, mais que isso, ao coadunar a experiência de Deus em sua simbólica solar com sua experiência pessoal de iluminação interna por Šams — e bela é esta relação sinonímica Šams-sol —, Mawlānā intensifica o detalhamento de sua iluminação. É o sol que permite às plantas vicejarem, derretendo a neve após o inverno, referência clara aqui a um ato criador, mas também a um ato re-vivificador.

*Da cebola ao alho e à papoula,  
A mão da primavera revela o segredo do inverno  
Um grupo fresco e verde diz:  
'Nós somos devotos',  
E os outros baixam a face como as violetas  
(M.V:1801-1802)*

A neve derretida transforma-se em água; água da vida, que fertiliza a terra e dela faz brotar a multiplicidade de plantas e micro-organismos. Ato criador por excelência; neve transformada em água pelos raios do sol; água, maná para manjedoura natura terra. Sol influxo cálido de luz fazendo crescer variegadas formas e elas tocadas pelo vento espalham-se cobrindo cada palmo de chão. Eis o espetáculo da criação do inverno à primavera, da neve à água da vida:

*Se a neve e o gelo viessem a contemplar o sol  
Elas se desesperariam de sua condição gelada;  
Elas tornar-se-iam água, desprovidas de raízes e protuberâncias;  
O ar à maneira de Davi, faria da água uma couraça;  
E então a água tornar-se-ia um remédio dando vida a cada árvore;  
Cada árvore daria graças por sua chegada.  
(M.V:3431-3433)*

Rūmī tem um gosto especial pela alusão ao simbolismo da água. Segundo Schimmel<sup>36</sup>, o Corão oferece muitas referências nesse sentido. Para citar um exemplo veja-se a Sura (XXI/31): “Não notaram os descrentes que os céus e a terra eram uma só grandeza costurada em conjunto? Então, generosamente, da condição da água vivificamos todas as coisas? Poderão não acreditar?”

---

<sup>36</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p. 75.

Interessante notar que 'Aṭṭar, um dos místicos que influenciaram Mawlānā, utiliza-se desta mesma Sura em seu livro *A linguagem dos pássaros (Mantīq al-ṭayr)* quando se refere à desculpa do pato para não viajar até o *Simurgh*<sup>37</sup>. Mawlānā apresenta também o pato em algumas histórias como a que se segue:

*O falcão disse ao pato: 'Alça-te das águas para poderes admirar as planícies que  
Resplandecem de doçura'  
Mas o sábio pato respondeu: 'Vai-te ó falcão! A água é nossa fortaleza, segurança e alegria.'  
(M.I:432-433)*

Rūmī, seguindo qual fluxo de uma nascente desliza das montanhas, passando pelos vales, meandrificando-se, e a cada nova sinuosidade suas "águas" vão aumentando. Interessante como a vida de Rūmī assemelha-se mesmo a este movimento: seu nascimento em Vakhsh ainda como um pequeno curso que escorre para Meched, de lá segue seu fluxo alcançando Malatya, e ainda que seu encontro com 'Aṭṭar em Nayshāpur tenha sido mítico, a previsão seguramente concretizou-se; "lá vai um rio levando consigo um oceano". Continua seu caminho passa por Bagdá, Meca, Damasco, Aqshahr e Larende para desaguar em Kônia lugar "onde dois oceanos se encontram"<sup>38</sup>: Rūmī e Šams . Esta idéia da água que, por extensão faz-se pensar em Heráclito, é de fato metaforicamente perfeita para dar a idéia de criação, e Rūmī, com freqüência, utiliza a imagem da gota que se mistura ao Oceano, de onde um dia foi criada e de lá, como tudo, saiu para o múltiplo transmutada .

*É como uma gota d'água que tem medo do vento e da terra;  
Porque ambos a fazem desaparecer e perecer  
Quando ela se joga no mar, que é a sua fonte,  
Ela é liberada de todo calor do sol, do vento e da terra.  
(M.IV:2616-2617)*

É o sol criador que ilumina as trevas, é ele que dá luz às criaturas no abissal desfiladeiro do não-ser, 'adam, é ele que queima como fogo lancinante o coração do amante que busca o Amado Solar. Outra bela idéia de transformação solar usada por

---

<sup>37</sup> Nesta passagem o pato se desculpa por não voar até o *simurgh* dizendo: "se não for pela água, como farei, como poderei buscar? *Tudo o que vive, vive pela água* e não pode absolutamente passar sem ela. Como eu poderia atravessar os vales e voar até o *simurgh*?" 'A□□ĀR, F. *Le Langage des Oiseaux*, p.59.

<sup>38</sup> As fontes históricas divergem quanto a verdadeira rota tomada pela caravana da família Valad, esta, contudo seria a mais provável. Ver a este respeito RANDOM, M. *Rūmī la Connaissance et le Secret*, p. 24.

Rūmī diz respeito a uma antiga tradição, segundo a qual, os simples minerais podem ser transmutados em rubis quando tocados pelo sol. Veja-se aqui novamente a relação entre o sol como poder destruidor que elimina, dos simples minerais, toda sua essência de opacidade para torná-los rubis translúcidos. Da mesma forma, ao tocar estas simples rochas inertes o sol criador as ativa dando-lhes vida. Nesta simbólica, encerra-se o poder ativo do Criador.

*Estes montes de argila, teus detratores, tentam esconder teu sol.  
Os rubis no coração da montanha ti testemunham.  
Os pomares risonhos são cheios até as bordas de ti.  
(M.IV:2011-2012)*

A alegria encarnada do rubi reflete então, a outra riqueza da simbólica de Rūmī: o gosto pelas metáforas com as cores. Segundo Schimmel<sup>39</sup>, Mawlānā tinha uma preferência especial pelo vermelho, visto ser ela a melhor das cores, já que partindo de uma referida tradição profética, Deus poderia ser visto em trajes vermelhos. De fato no *Maṣnavī*, Mawlānā assim canta:

*O rubro da pele provém da conjunção do sangue e da visão  
O sangue provém do esplendido sol cor de rosa  
O rubro é a melhor das cores;  
Ele provém do sol e nos chega a partir dele.  
(M.II:1098-1099)*

Este imaginário solar revela então a pluralidade de cores, no ato criador o Deus Uno, indiferenciado, em Sua Alvura jorra a multiplicidade e justamente, por assim o ser, necessita de mais diferenciação: tem-se, pois, desta forma, a simbólica das cores em conexão direta com uma dialética de opostos que opera o conhecimento: Deus é a Luz<sup>40</sup> invisível que habita cada cor, o contraste entre as cores é o que faz conhecer a essência da cor, numa espécie de ontologia da cor.

*Durante a noite não há luz:  
Tu não vês a cor:  
Pois a luz torna-se manifesta por seu contrário  
(M. I: 1128)*

---

<sup>39</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p. 68.

<sup>40</sup> 'Aḥḥār narra em bela passagem o processo pelo qual a Luz se difunde. "Tu és o significado e fora de Ti é o nome/ Tu és o tesouro, o mundo inteiro é o talismã/ Vejo a Sublimidade a Imanescência (*hožur*) e a Luz desta Essência que irradia cada átomo/ Em cada átomo vejo Tua presença (*rāh*) / Vejo os dois mundos ao mesmo tempo que a Face de Allāh". 'Aḥḥār. F. *Le Livre des Secrets*, p.28.



Ainda ilustrando a atividade geradora, Rūmī toma novamente a cor Originária, da qual todas derivam, e faz versos com um alcance semântico gerador de uma luminosidade universal, nos quais, é possível fruir, também sob a luz dessa percepção, cada palavra como gotas de mercúrio que se aglutinam num processo unificador do ser.

*Aprenda a diferença entre a verdadeira e a falsa aurora,  
Distingue a cor do vinho da cor da taça  
A fim de que possa ser a partir de seus olhos que vêem as sete cores  
Que a paciência e a espera possam produzir um olho espiritual  
Graças ao qual tu possas contemplar outras cores que estas aqui,  
E ver pérolas em lugar de pedras  
(M.II:755-757)*

Talvez seja este o sentido mais essencial de seus poemas, esta Luz<sup>41</sup> que retira os seres de seu envoltório, difunde-os em infinitos matizes para depois num movimento de refluxo infundi-los novamente, reunindo-os e recolhendo-os num abraço envolvente que dissolve e devolve o atributo aparente à Essência.

*Necessariamente, no que concerne aos receptáculos, existe um número,  
Mas, no que concerne a luz,  
Não há nada além da Unidade  
(M.V:2881)*

Deus, em sua atividade continuamente criadora, colore o universo com seus matizes infinitos, e que bela imagem esta cunhada por Rūmī: Existe um fim para as cores? E a resposta é sim, o fim das cores é a Unidade:

*O mundo da Unidade é comparável a uma mina de sal:  
Tudo o que nele cai é privado de cor.  
Veja a terra; ela fez os homens de diversas cores,  
Mas de uma só cor suas tumbas.  
(M.VI:1856-1857)*

Quanto mais se caminha por misturas novos matizes aparecem, contudo o único que permanece é a alvura indiferenciada que brinca de pincelar novas criações. Em uma passagem do *Maṣnavī*, Mawlānā canta que o fim das cores é buscar o tonel da alvura indiferenciada:

*Dentro desse banho puro,  
Uma vestimenta de cem cores  
Tornaria-se também simples e de uma só cor que a luz.  
(M.I:501)*

---

<sup>41</sup> "Ainda que todas estas luzes sejam Luz de Deus, não as chame de Luz eterna./ A luz Eterna é aquela que é a Luz de Deus, luz passageira é um atributo da carne e do corpo/ a luz para o olho mortal é como fogo, salvo para o olho ungido por Deus". RŪMĪ, J. *Mystical Poems of Rūmī 1*, p.91.

Este puro indiferenciado de onde emergem os seres, é o Real dentre as 'realidades', o princípio cósmico que concede ordem ao mundo existe desde sempre. Dele, tudo flui e a ele tudo reflui. Fragmenta-se na multiplicidade mantendo a Sua Unidade<sup>42</sup>. Revela-se em suas epifanias como se revelou a Rūmī.

*Deus disse: 'Eu Me basto a Mim-Mesmo':  
Eu ti darei tudo o que é bem, sem causas secundárias,  
Sem o intermédio da ajuda de outro.  
'Eu Me basto inteiramente a Mim-Mesmo:  
Eu te fartarei sem pão  
Eu te darei a soberania sem soldados ou exércitos  
Eu te farei dom de narcisos e de rosas sem primavera,  
Eu te instruirei sem livros e sem mestre.  
Eu Me basto a Mim-mesmo:  
Eu te curarei sem remédio,  
Eu farei da tumba e do fosso um terreno de jogos  
A um Moisés Eu dei coragem com um simples bastão,  
Para que ele pudesse brandir a espada contra a multidão  
Eu confiro à mão de Moisés uma tal luz e um tal esplendor  
Que lhe arrebatava sobre o sol  
Eu faço da cana de madeira um dragão de sete faces,  
Que os dragões femininos e masculinos não conceberiam sequer filhote.  
Eu não misturo sangue à água do Nilo  
De fato por meu ardil eu faço a essência mesmo de sua água do sangue  
Eu transformo sua alegria em mágoa como a água poluída do Nilo,  
Para que tu não encontres meio de te rejubilar  
(M.IV:3517-3525)*

O Uno Criador teofaniza-se, e tudo resplandece manifestando e refletindo sua grandeza:

*Quando teu coração te apóia,  
Considera que é um sol entrando em Áries  
Por causa do qual o dia e a primavera sorriem,  
E as folhas e pradarias verdes se misturam  
E miríades de rouxinóis e rolinhas  
Despejam seus cantos num mundo taciturno  
Quando tu vês que as folhas de teu espírito estão amarelas e escuras,  
Como não reconhecerias a cólera do Rei?  
O sol do Rei, no signo zodiacal da censura,  
Dá visões escuras como páginas escurecidas  
Nossas almas são folhas nas quais este Mercúrio escreve;  
Esta escrita branca e negra é nosso critério  
Pois ele escreve um decreto em vermelho e verde para que nossos espíritos*

---

<sup>42</sup> "E Ele se manifesta de cem mil formas, estas nunca se parecem. Bem, tu O vês neste momento, em Suas obras e ações; a cada momento tu O vês de forma diferente. Nenhuma de Suas ações se parecem". RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.158.

*Sejam liberados da melancolia e do desespero.  
O vermelho e o verde são pares com os quais a primavera coloca fim no inverno;  
Eles são como os raios coloridos do arco-íris.  
(M.II:1593-1600)*

Imagens relacionadas aos jardins e às plantas também apresentam ocorrência freqüente nos versos de Rūmī: tem-se, por exemplo, a idéia do jardim criado, terreno como que semelhante e refletindo os mais belos jardins incriados. Aqui, permite-se entrever a noção que, em um jardim, é possível observar o ato criador se fazendo a cada instante; Em cada canteiro, uma novidade, dia após dia novos brotos são brindados com os raios do sol e recebem da noite o frescor do orvalho. Contudo, o jardim terreno não é mais que imagem pois, segundo Mawlānā:

*Do jardim não nos chega na cidade mais que um ramo:  
Como poderia-nos aqui chegar o jardim e o pomar  
Especialmente um Jardim para o qual este céu não é mais que uma só folha;  
Em realidade ele é a noz e este mundo aqui é como a concha  
(M.II:3230-3233)*

Também entre os animais, encontram-se imagens que remontam a antigos mitos persas e árabes. Uma das mais interessantes refere-se ao gato representado como alma, e o leão, que sendo um animal de nobre estirpe, é apresentando como criador. Ao soprar seu halo, o leão cria o gato. Este ato é metaforicamente tratado por Rūmī da seguinte maneira: o gato (alma) foi criado pelo bafejo (seja!) do leão, contudo este ato de criação, trouxe para o gato (alma) uma morada, representada aqui por uma bolsa (*anban*), que, para a alma, é o mundo. Assim, da mesma forma que a alma - trazida de 'adam , não existência, para a existência, *wuǧūd* -, habita este mundo lamentando-se por um lado, e por outro tendo a possibilidade de iluminar-se, também o gato foi criado e aprisionado em uma bolsa que representa o mundo, mas com a possibilidade de habitar uma misteriosa bolsa confeccionada por um dos companheiros de Moḡammad<sup>43</sup>.

*Na mão do Amor, eu sou como um gato em um saco,  
Ora levado pelo ar, ora jogado para baixo pelo Amor.  
(M.IV:908)*

---

<sup>43</sup> "Ontem Sua benevolência perguntou-me: 'Quem é você?' Eu respondi: 'Ó Alma, eu sou um gato em Tua bolsa!' Ele disse: ' Ó gato boas novas para você, Pois seu Rei fará de você um leão!'. SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.100.

Segundo Schimmel,<sup>44</sup> as formigas e as abelhas são freqüentemente relacionadas ao poder criativo de Deus. As abelhas cuja casa provê de mel e cera ao mundo, apareceram no Corão como animais benfazejos, a sura XVI leva o nome de "Abelhas", e apresenta o ensinamento com o qual Deus dotou este pequeno animal, como uma inspiração para o homem (suras XVI/68-69):

*Teu senhor inspirou às abelhas: 'Fazei vossas colméias nas montanhas e nas árvores e nas construções dos homens.  
E alimentai-vos de todas as frutas e segui docilmente os caminhos de vosso Senhor'. E do ventre sai um licor, de cores diversas, que é uma cura para os homens. Nisso também há um sinal para os que raciocinam.*

Rūmī canta assim esta passagem corânica:

*Depois que desceram ao Corão as palavras: 'Deus inspirou as abelhas'.  
A morada da inspiração das abelhas ficou cheia de doçura.  
Graças a Luz da inspiração vinda do Deus Todo-Poderoso e Glorioso,  
As abelhas encheram o mundo de cera e mel.  
(M.V: 1229-1230)*

Nas alegorias dos animais, os pássaros são os que mais aparecem numa nítida influência de 'Aṭṭār e Sanā'ī. Rūmī fala de pássaros e de seu nascimento referindo-se à criação<sup>45</sup>:

*Dessa deliberação nascem a felicidade e a alegria:  
Essa deliberação é o ovo, a boa fortuna é o pássaro  
Como o pássaro poderia assemelhar-se ao ovo,  
Ainda que tenha sido criado a partir dele?  
(M.III:3508-3509)*

Na linha dos pássaros, o preferido de Mawlānā para cantar a criação é o rouxinol "bolbol"<sup>46</sup>. Segundo Schimmel<sup>47</sup>, a predileção de Rūmī por este pássaro

---

<sup>44</sup> Cf. SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.108.

<sup>45</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.114.

<sup>46</sup> Afirma-se que a via sufi "[...] é um longo e imenso caminho no qual luzes e trevas se combatem; no qual, o canto jorra na garganta como imitação do canto do rouxinol, outro ser prototípico e alegórico da doença de amor, da procura perpétua pelo ser amado. A natureza aparece sob mil formas diversas e sedutoras: ora os floridos e aristocráticos ciprestes, ora a onda marinha portadora da pérola irisada, ora montanha severa". McWEENY, Virginia Del Re. *Pérsia mística: poeti sufi dell'età clássica*, p. 78. "Em função de seu canto melodioso e, ao mesmo tempo, melancólico, o rouxinol simboliza o amor (sobretudo na Pérsia), mas também a nostalgia e a dor. Na antiguidade, seu canto era considerado de bom agouro. As crenças populares freqüentemente vêem nele uma alma penada, mas também o anunciador de uma morte suave. Na simbólica cristã, ele representa a nostalgia do céu". LEXICON, H. *Dicionário de Símbolos*, p. 175.

<sup>47</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.115.

remonta a poesia lírica antiga, pelo fato de seu nome rouxinol "bol" rimar com rosa "gol". Esta clássica combinação rendeu diversos poemas e, em Jalāl al-Dīn, pode-se encontrar com frequência referências a estes termos. Schimmel informa que rosa e rouxinol são "ambos muito populares, ambos são conectados com a primavera, ambos com o amor. O rouxinol é o pássaro alma *par excellence*, já que a rosa é como um reflexo da glória de Deus, ou proveniente da face do Amado, e em sua ânsia o pássaro sofre com os espinhos que circundam a rosa"<sup>48</sup>.

*Quando encontrares um confidente,  
Declara o mistério do espírito;  
Se vires a rosa, cante forte como o rouxinol  
(M.VI:2037)*

O que dizer então de outra belíssima imagem – esta bem mais factível ao ser humano que seu próprio nascimento — tendo sido fertilizado o óvulo, ele se transforma em embrião que, pela graça de Deus, outorga-lhe o sangue que correrá em suas veias e o leite que nutrirá seu corpo. Segundo Schimmel<sup>49</sup>, todas as criaturas são de alguma maneira crianças, pertencentes à família de Deus. Dele recebem a vida e desenvolvem-se em seus diversos estágios. Dos minerais aos vegetais, passando aos animais, e destes aos homens, todos possuem uma mãe, pois todos nascem não importa sob que forma, este é o primeiro ato do Criador. Mais adiante se verá outros assuntos referentes a esta matéria. Importante aqui é destacar que Rūmī apóia-se na doutrina dos graus ascendentes da alma<sup>50</sup>, ou seja, do mineral ao vegetal: destes ao animal e este ao ser humano; e cabe ao ser humano ascender ao grau santo, à esfera dos anjos, até o encontro da paz.

*Eu morri de meu estado inorgânico e tornei-me dotado de consciência,  
Depois eu morri de meu estado vegetal e cheguei à animalidade  
Eu morri de minha animalidade e tornei-me Adão  
Que temerei então, quando for diminuído pela morte?  
Pois eu morri do estado humano a fim de poder elevar-me entre os anjos*

---

<sup>48</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.115.

<sup>49</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.125.

<sup>50</sup> "Rūmī acredita firmemente na evolução. A matéria é a pedra fundamental da evolução. Havia fogo e água como vento e nuvem, até a emergência de uma nova forma de existência □ a planta viva. Da planta, a vida emergiu para o animal que assumiu sua mais alta forma no homem. Rumi não acredita que o processo tenha terminado com a emergência do homem em sua existência espaço-temporal. Ele tem uma fé contagiante nas possibilidades ilimitadas do desenvolvimento do homem. O homem foi desenvolvido através de um processo dinâmico de evolução, e a cada nova morte ele ascende mais alto na escala dos valores humanos". IQBAL, Afzal. *Life and work of Jalaluddin Rumi*, p.267.

*E devo mesmo escapar deste estado angélico:  
Tudo é perecível salvo Sua Face.  
(M.III:3901-3904)*

Em seu comentário sobre o *Maṣnavī*, Reynold Nicholson, ao analisar um dístico do livro IV, sobre a doutrina de Rūmī acerca da origem divina da alma, discute sobre uma possível crença de Mawlānā na transmigração dos corpos:

*O homem veio do reino das coisas inorgânicas  
Passando de lá ao reino vegetal.  
Por longos anos ele viveu no estado vegetal,  
Não se recordando de seu estado inorgânico, por causa da oposição entre eles;  
E quando ele passa do estado vegetal ao estado animal  
Ele não recorda mais seu estado enquanto planta  
Nele não resta mais que a inclinação que ele provou neste estado,  
Notadamente a época da primavera e das flores  
Tal a inclinação das crianças com relação às mães  
Elas ignoram a razão que lhes impele ao seio materno;[...]  
Novamente o Criador que tu conheces conduz o homem  
Do estado animal ao estado humano  
Assim avança ele de um plano ao outro,  
Até que enfim ele se torna inteligente sábio e poderoso  
Ele não se recorda dessas almas anteriores;  
A partir dessa inteligência humana uma viagem deve ainda ser completada por ele,  
A fim de que possa escapar a esta inteligência plena de culpabilidade  
E buscar de si contemplar cem mil maravilhosas inteligências.  
(M.IV:3637-3643/3646-3649)*

Em seu exame, Nicholson demonstra que, na verdade, não se trata de transmigração, quando Rūmī escreve este dístico, mas sim que se baseia nos ensinamentos de Avicena<sup>51</sup>.

A criação é, por assim dizer, este bem tramado tecido de opostos<sup>52</sup> que lutam permanentemente, em verdade a criação busca um equilíbrio que bem pode ser

---

<sup>51</sup> Assim explica Reynold Nicholson: "Ele se alinha não com os muçulmanos ortodoxos, mas com filósofos como Avicena, e outros reputados sufis". Na verdade, trata-se de uma "matriz neoplatônica da teoria da emanção e da psicologia de Aristóteles e Plotino. Como diz Whinfield: 'doutrina dos três graus ascendentes da alma, vegetal, animal e humano que foi enunciada por Aristóteles e reproduzida em outras palavras no *A'yunu'l-Msá'il* (de Fārābi)". RŪMĪ, Jalālu'ddīn. *The Mathnawī*. V. VIII, p.215.

<sup>52</sup> Eis o ensinamento de Rūmī: "O Profeta disse: 'Dai-me alguma coisa, eu preciso', ou: 'Dai-me teu casaco, ou dai-me teus bens'. O que pode ele fazer com este casaco ou esses bens? O que ele quer é fazer com que tuas roupas fiquem mais leves para que o calor do sol te atinja. Como diz o Corão (LXXIII: 20): *Dai um empréstimo de honra a Deus*. Ele não exige somente os bens e as roupas; Ele te deu muitas outras coisas: ciência, pensamento, conhecimento reflexão; ou seja: 'O pensamento, a meditação, a inteligência, gasta-os Comigo por um momento. Afinal, tu adquiriste esses bens através de meios que Eu te dei'. Ele exige caridade tanto dos pássaros quanto da rede. Se podes ficar nu ao sol, é melhor; esse sol não escurece, ele deixa o homem o homem branco. Senão usa roupas leves,

alusivamente visto como primaveril. Da mesma forma com que esta estação harmoniza a intensidade das forças da natureza (natureza cujos elementos se manifestam como o ar quente e úmido, a água fria e úmida, o fogo quente e seco e a terra fria e seca), a criação deve harmonizar suas oposições com o fito de cumprir a razão de sua existência.

*Respire da parte até o Todo,  
Ó tu que és generoso,  
Respire do contrário ao contrário.  
(M.III:992)*

No pensamento de Rūmī, os elementos básicos formados pelos opostos acima, estão sempre em ação dinâmica e na medida em que este dinamismo é percebido, opera-se a possibilidade de inteligir a matriz ontológica que gesta o universo. Cabe ao humano buscar igualmente encontrar uma proporcionalidade dinâmica dos pólos do ser<sup>53</sup>.

*Se refletires, verás que o mundo está em uma luta perpétua;  
Átomo contra átomo, como a religião contra a impiedade.  
Um átomo voa rumo às alturas, outro em direção ao que é inferior.  
(M.VI:36-37)*

Assim, pode-se pensar que com Adão, o pai da humanidade, operou-se uma dupla perspectiva. Se por um lado, o humano é a meta da criação, cabe a ele também a missão de equacionar sua dualidade, galgando etapas de superações ônticas que, em sucessões ascendentes, elevam o conhecimento. Tal processo é capaz de deflagrar, também, uma espécie de dinamismo que não exclui a oposição, mas, pelo contrário, equaciona esta ambivalência. É nesse sentido que a criação pode ser vista como um processo de incessantes atualizações teofânicas, no qual os diversos aspectos do ser dimanam de uma única Realidade.

*Transcendente é o Arquiteto que neste mundo invisível,  
Constrói casas de palavras e discursos sedutores.*

---

para sentir melhor o sol. Durante muito tempo te acostumaste com as coisas amargas; experimenta as doces também!”. RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p. 298-299.

<sup>53</sup> Assim ensina Mawlānā: “Observa como as uvas verdes logo ficam escuras; quando estão doces, tornam-se escuras: mas esta corrida não é nem visível nem palpável. Sabe-se somente que chegaram a este estado depois de uma grande corrida Assim também é com alguém que entra na água e ninguém o vê entrar, de repente, ao tirar a cabeça fora da água, deduz-se que deve ter percorrido determinada distância antes de chegar ao lugar onde está”. RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p. 292.

*Saibas que a palavra é o ruído da porta, vindo do palácio do mistério:  
Observe se o ruído é o da abertura ou o da fechadura  
O ruído que faz a porta é perceptível, mas a porta mesmo se encontra além da percepção;  
Percebes este som, mas, não vês a porta.  
Quando a harpa da sabedoria se puser a tocar uma melodia,  
Perguntas qual porta do Jardim do Paraíso foi aberta.  
(M.VI: 3481-3484)*

Retomando o tema da natureza, pode-se observar como Rūmī enxerga os jardins terrenos como que se assemelhando ao jardim incriado<sup>54</sup>. Tudo se passa como se, pela visão da multiplicidade de organismos vivos, pudesse-se abrir um espaço interno entre a percepção e o percebido, i.é, um terceiro momento em que existiria uma consciência em presença e que, não obstante, nada se lhe ajuntasse de concreto. Ainda assim, descortinar-se-ia como equidade absoluta a protoforma inacessível desta forma aparentemente real, observada no jardim. Este modo de conceber a criação abre, então, espaço para um tipo de conhecimento inspirado, que se situa num ístmo entre o Real e o fenomênico.

*Porque os diversos tipos de plantas  
Indicam o estado interior desta terra firme!  
Que se encontre nas terras da cana de açúcar,  
Ou apenas em uma simples rosa,  
Cada sol é revelado por estas plantas.  
(M.IV: 1316-1317)*

Como foi visto, não existe um tempo de criação, mas, ao contrário, o espaço/tempo da criação é composto por atualizações por isso, poder se afirmar que Deus é Imanente, enquanto se revela em epifanias fenomênicas, e é também Transcendente, posto que é a Realidade Única<sup>55</sup>.

*Quando um dos sentidos relaxa seus laços,  
Todos os outros sentidos são transformados  
Quando um desses sentidos percebe coisas que não são objetos da percepção  
sensorial,*

---

<sup>54</sup> "Quando Deus, o Altíssimo decide criar varias coisas maravilhosas e surpreendentes como jardins, pomares, prados, ciências, artes, primeiramente faz despertar nos corações o desejo e a necessidade de todas as coisas. Tudo o que existe nesse mundo existe no outro. Tudo o que vês numa gota de água, existe no oceano, porque essa gota vem do oceano. Assim é com a criação do céu, da terra, do Reino dos céus e de outras maravilhas; Deus, o Altíssimo, colocou sua necessidade nas almas dos ancestrais; assim surgiu o mundo". RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.191.

<sup>55</sup> Segundo ensina Rūmī : "A reunião de sementes é condição necessária para o crescimento pois, um só grão sobre a terra não produz fertilidade e não pode dar muitos exemplos a este sujeito. Se o mar fosse de tinta e se o contemplasse um pouco, observaria muitas coisas em muito pouco que visse, pois este pouco diz muitas coisas". RŪMĪ, J. *Lettres*, p.25.



*O que pertence ao mundo invisível torna-se aparente a todos os sentidos.  
Quando um cordeiro do rebanho salta por sobre o riacho  
Todos saltam por seu turno, uns após outros.  
Conduza ao pasto seus sentidos,  
Faze-lhes pastar (e então pronuncia): É Ele que fez crescer as pastagens  
A fim de que eles possam se nutrir de jacintos  
E possam atingir os jardins das Realidades.  
(M.II:3240-3244)*

Rūmī também apresenta belíssimas imagens relacionadas com os planetas e os signos zodiacais, revelando uma astronomia e uma astrologia que combinadas se traduzem em uma alquimia espiritual que visa a ser fonte de conhecimento, posto que toda criação, existe para ser um lugar de manifestação da Essência divina materializada em teofanias atualizadas:

*A sinistra influência de Saturno e a favorável influência de Júpiter  
Não podem entrar em conta,  
Ainda que tu possas lhes enumerar;  
Entretanto, certos efeitos destes dois devem ser explicados,  
— Quer dizer, os maléficos e os benéficos —  
A fim de que uma pequena parte dos efeitos  
Dos Decretos Divinos sejam conhecidos,  
Dentre aqueles que possuem uma sorte favorável,  
E aqueles que tem uma má estrela.  
Aquele cujo ascendente é Júpiter, derrama vivacidade e excelência;  
Ao passo que será necessário àquele que tem Saturno como guia  
Tomar precaução em seus negócios.  
(M. II:1709-1713)*

A passagem acima referida deixa entrever, sob o aparente amálgama da multiplicidade, um transfundo de Unidade. Note-se também a conjunção harmônica de opostos que objetivam uma espécie de pedagogia de Deus para com as criaturas: se Deus criou o mundo para ser conhecido, se era um tesouro escondido que se ofereceu à descoberta, seria forçoso que, de Sua majestade absoluta, todas as possibilidades devessem: daí ter dotado toda criatura de polaridades que se imbricam em movimentos giratórios, operando uma dinâmica de harmonia ainda que aparentemente antinômica para uma razão parcial. Esta é de fato para Rūmī, a verdadeira expressão de um conhecimento que é O conhecimento. Ao criar, Deus dotou o ser humano com a possibilidade de alcançar este conhecimento que se aloca em um nível ontológico do intermundo, i.é, o mundo da imaginação que foi profundamente analisado por Ibn 'Arabī e sua escola, mas que está implícito ou explicitamente presente na obra de Rūmī. Mais adiante se verá este tópico.

*As imagens quer sejam conscientes ou inconscientes,*

*Estão sempre presentes na mão do Pintor.  
A todo momento, Aquele que é sem traço  
Escreve sobre a página de teu pensamento  
E generosamente Se oculta.  
(M.VI:3332-3333)*

Todo este processo de conhecimento é, por assim dizer, a própria dinâmica da vida do buscador; é o seu fôlego arfante que preenche os orifícios da flauta, enchendo o espaço com a melodia de seu peito lacerado pela separação e ansioso de desejo unitivo.

## **1.2 . “Nada senão o fogo da separação e da ausência”: O desterro do ser humano**

Este trabalho quer falar de um incêndio; quer falar de um fogo que a tudo consome, mas também quer falar de uma doença, de uma alma enferma que somente encontra cura quando as volutas do lume a envolvem, mas já então não há mais alma, senão Uma Alma. Da mesma maneira, extinguíram-se também as formas, as contingências e a diversidade.

*Quando te tornares vivo por Ele,  
O que tu te tornares é em realidade Ele:  
É a Unidade absoluta;  
Como isso poderia ser associacionismo?  
(M.IV:2767)*

É isso que se lê no *Masnavi*,<sup>56</sup> e lê-se tudo o que se queira decifrar. Um escrito como o *Masnavi* assemelha-se a um quadro em que se é preciso fruir com a obra, em que se é preciso imiscuir-se nas tramas de sua tessitura para então receber o convite para entrar. E, entretanto, todo projeto é capaz de dissolver-se: uma dissolução lacrimal, liquefação inteira.

*Faze de ti Meu adorador cego e rejubila-te de sê-lo:  
Renuncia ao estado do sol,  
Faze-te átomo.  
Achega-te à Minha porta e dela faça tua morada;  
Não pretende ser vela,  
Faze-te falena.*

---

<sup>56</sup> No prefácio ao Livro I do *Masnavi*, Rūmī expõe seu projeto para a obra: “Este é o livro do *Masnavi*, que é a raiz, das raízes, dos Pilares da Religião (Muçulmana) no qual são desvelados os mistérios para chegar à Verdade e à Certeza, e que é a mais elevada das ciências de Deus, o Altíssimo, a via divina mais clara e a prova mais manifesta de Deus”. RŪMÎ. Djalâl od- Dîn. *Mathnavi*, p. 49.

(M.V.412-413)

Lá – no livro o outro é Absoluto, o outro é próximo, o outro é eu, e eu sou tu, Tu Eterno, próximo, mas distante. É desse paradoxo que se quer falar. Toda obra de Rūmī é um grande convite ao encontro, a uma saída de si, e a um auto-conhecimento reflexivo. Ao longo dos seis livros do *Maṣnavī*, o que se divisa são linhas de progressão que se iniciam com um lamento, uma flauta, cujas notas dão o tom de sua nostálgica, busca por reencontrar a raiz de onde foi arrancada. Essa bela alegoria é o início de uma profunda busca unitiva. Diz da alma humana separada que foi do Absoluto, ou melhor, fala de um amante em busca do Bem-Amado. Rūmī inicia assim o Livro primeiro:

*Em nome de Deus, O Clemente, O Misericordioso.  
Escuta como se queixa a flauta de junco,  
Lamentando o seu desterro:  
'Desde que me separaram de minha raiz,  
Meu lamento arranca gemidos de homens e mulheres.  
Eu necessito um peito que se rasgue,  
Para libertar meus suspiros de dor e desejo de amor.  
Todo aquele que partiu para longe de sua origem,  
Está sempre ansiando pelo tempo em que ainda estava unido a ela.  
Junto de todas as companhias, eu proferia minhas notas desamparadas,  
Eu associava-me com os infelizes e com aqueles que se regozijavam.  
Todos vinham a ser meus amigos de acordo com suas próprias opiniões;  
Mas ninguém explorava meus segredos interiores.  
Meu segredo não estava distante de meu lamento,  
Mas ouvidos e olhos carecem de luz por meio da qual eles poderiam apreendê-lo.  
O corpo não estava escondido da alma por nenhum véu,  
Nem a alma do corpo, no entanto a ninguém foi permitido ver a alma.  
O lamento da flauta é fogo, e não ar,  
Aquele que carece desse fogo seja tido como morto!  
É esse fogo do Amor que inspira a flauta,  
É esse fervor do amor que está no vinho.  
A flauta é companheira de todos aqueles que estão separados de um Amigo,  
Sua melodia trespassa seus corações.  
Quem viu veneno e antídoto como a flauta?  
Quem viu consolador gentil como a flauta?  
A flauta fala de um caminho cheio de sangue,  
E conta a história da paixão de Majnun.  
Somente aos inconscientes é confiada esta consciência,  
A língua não possui outro cliente a não ser o ouvido.  
Em nossos dias de aflição na vida nos tornamos intempestivos,  
Nossos dias viajam lado a lado com a aflição.  
Se nossos dias se vão, que nós os deixemos ir! — não há problema.  
Faz Tua vontade ó Puro Incomparável.  
Aqueles que não são peixes ficam fartos com Tua água,*

*E àqueles aos quais falta o pão de cada dia, acham o dia muito longo.  
Nada que é verde compreende o estado maduro,  
Portanto, minhas palavras devem ser breves.  
Adeus!  
(M I: 1-18)*

Quando a flauta solta seus acordes, sua sonoridade remete à recordação de um momento, mas este momento é atemporal, já que remete também a um lugar, a uma morada, mas esta habitação não existe no espaço contingente do ser humano. Talvez seja esta recordação apenas um instante aglutinante, no qual, nosso conhecimento do mundo esboroa-se e a saudade e o desejo do retorno àquele instante de re-união fazem-se irresistíveis. É quando então o mundo se desvanece no indiferenciado pelo poder insuflado pelo Uno, cuja natureza indivisível é capaz de unificar a alma<sup>57</sup>.

*A terra e o couro  
Não passam de véus  
Saiba que a cada instante  
A verdadeira fonte de retorno  
É Deus  
(M.V:1490)*

O *Maṣnavī* não foi escrito diretamente por Rūmī que o recitava para seu discípulo e posterior companheiro de arroubos místicos: Ḥosām ud-Din. Entretanto, os dezoito primeiros versos foram diretamente escritos por Mawlānā. Esta é a jóia literária que abre o *Maṣnavī*, pode-se dizer que, em verdade, ao longo de todo o livro, a história deste desterro e o progressivo caminhar rumo à unificação são sempre lembrados. Esta temática do retorno à matriz fundante do ser é bastante recorrente entre os sufis. Em Rūmī, ganha contornos de rara beleza literária. Toda história da separação original é alusivamente tematizada pela simbólica da flauta de

---

<sup>57</sup> "O *Masnavi* inicia-se dramaticamente com a metafórica canção na qual a flauta separada de sua raiz chora a separação. [...] A fonte de toda existência é Deus e a Ele todos retornaremos [...]. Em outras palavras, na base de toda existência é espiritual. A entidade chamada homem é a mais bela criação, aquela a qual Deus criou como Sua Própria imagem, e insuflou nela parte de seu próprio espírito. O espírito, a alma, é algo que não é velado do corpo, o elo entre os dois é uma íntima personalidade integrada, o si-mesmo que emergiu do Si-Mesmo Cósmico, e não tem dificuldade em reconhecê-lo. [...] A consciência da alma, o espírito, é animado pelo Amor, não pela lógica. [...] A criação do mundo é um ato de Deus, Ele decretou: 'Seja'. E assim foi (نك نوك ي ف). Desde então estamos flutuando entre o espaço e o não-espaço. A Pura Unidade expressa a si mesma na criação do mundo fenomênico, e nós procuramos recuperar nossa pureza original, nossa Unidade original". IQBAL, Afzal. *The life and work of Jalaluddin Rūmī*, p.178. E Rūmī sempre rememorando o desterro canta: "Uma vez que teu fogo continuamente se abate sobre a cana de junco, pela paixão, o açúcar se entranha na alma da flauta./ Decapitaste tantas miríades com o amor que a alma já não tem forças para dizer: 'Ah!, Ai de mim!'" RŪMĪ, J. *Mystical Poems.2*, p.127.

bambu (*Ney*) que foi separada de sua raiz e, dessa origem ancestral, restou a sonoridade com que ela enche o espaço com sua melodia; melodia que se constrói pelo lamento nostálgico<sup>58</sup>, mas, sobretudo, pela beleza pungente que se alteia aos quatro ventos carreando a alegria da recordação.

*O sopro com o qual o flautista preenche a flauta  
Separa-o da flauta?  
Não, separa-o do homem!  
(M.II: 1793)*

O *Maṣnavī* é então esta história de busca, de lembrança, de revelação progressiva, mas também é a narrativa dos obstáculos encontrados ao longo do palmejar pela via. Segundo Reynold Nicholson, as alegorias de amor dos poetas e místicos sufis tratam desta temática que subjaz como uma matriz fundante nas obras destes mestres. O principal, então, é mostrar a mais absoluta necessidade que a alma tem de regressar à sua morada e novamente unir-se a Deus.

*Por amor a mim, o Rei se recordou da prisão deste mundo  
E libertou milhares de cativos  
(M.II: 1162)*

Nos primeiros versos expostos acima, Rūmī conta a história da flauta e faz menção à figura do personagem Majnun. Neste caso, as literaturas árabe e persa estão sendo referidas. Por exemplo, a história da flauta é contada da seguinte maneira: certa vez, Moḥammad encontrou 'Alī e este lhe pediu que lhe revelasse os segredos de Deus, Moḥammad então contou-lhe, mas com a condição de que ele silenciasse sua língua. Contudo, a revelação dos mistérios foi de tal forma avassaladora que 'Alī sentiu-se oprimido por demais durante quarenta dias e, dirigindo-se a um poço onde ninguém pudesse ouvi-lo, pôs-se a falar. Nesse instante, a saliva que saía de sua boca precipitou-se para o fundo do poço, de onde, tempos depois, cresceu a cana de bambu. Ao fim de um período, um pastor o arrancou-a de sua raiz para fazer uma flauta: a sonoridade com que ela encheu os ares traz na sonância nostálgica de suas notas, o contar de sua história de separação

---

<sup>58</sup> É interessante compara-se esta idéia ao comentário de São João da Cruz sobre o seu "Cântico Espiritual": Logo acrescenta a alma: E me deixaste com gemido. Nessa expressão convém observar que a ausência do Amado causa no amante contínuo gemido; porque em nada mais amando fora dele, em nada pode descansar ou achar alívio. JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*. CB,14, p.601.

da raiz. As pessoas se acercavam dele e se emocionavam vivamente; suas ovelhas ficavam em paz e até os camelos permaneciam ao seu redor. Com o tempo, a história chegou aos ouvidos do Profeta e este mandou chamar o pastor. Às primeiras melodias, as pessoas que as ouviam caíram em êxtase. “Essas melodias, disse o Profeta, são o comentário dos mistérios que revelei a `Ali em segredo. Do mesmo modo, se alguém entre as pessoas da pureza é desprovido de pureza, não pode ouvir os segredos na melodia da flauta nem desfrutar disso, pois a fé é prazer e paixão”<sup>59</sup>.

*O som do ney provém desses sopros;  
O grito do espírito provém do seu grito.  
Se a flauta não estivesse junta a teus lábios,  
Ela não encheria o mundo de sua doce música.  
(M.VI:2005-2006)*

Veja-se quão simbólica é esta história: O Amado, de uma maneira ontológica, reverbera seus atributos pelo som da flauta. A terra de onde brota o bambu “é a ‘Terra da Luz’ que somente pode ser percebida pelos olhos do coração”<sup>60</sup>. O som da flauta opera, desta forma, uma espécie de ‘encantamento’ naquele que a escuta no sentido de que o remete para sua “Terra de Luz” original, lugar donde igualmente proveio a flauta.

*O pássaro é feito de vento  
Mas como se assemelharia ao vento?  
Deus conferiu uma relação  
Àquele que é desprovido.  
A relação dessas derivações ao original é inefável  
Ele as religa.  
(M.IV:2408-2409)*

A outra alegoria empregada, a história de Laila e Majnun é outro exemplo. Os dois amantes são separados e estão sempre em busca um do outro, mas sempre há obstáculos que se interpõem entre eles<sup>61</sup>. “Estas alegorias demonstram que os sufis

---

<sup>59</sup> MEYEROVITCH, Eva de Vitray. *Rumi e o sufismo*, p.36

<sup>60</sup> CORBIN, Henry. *The Voyage and the Messenger*, p.232.

<sup>61</sup> Eis aqui um belo exemplo do mote da separação dos amantes: “Majnun entrou no jardim e sentou-se sob uma palmeira para esperar, enquanto o velho partia para fazer o sinal combinado com Laila. Laila, sozinha em sua tenda, viu a aproximação do velho e, cobrindo-se com o véu, saiu apressadamente para encontrá-lo. Seu coração estava dividido entre medo, dúvida e esperança: ela havia esperado tanto, derramado tantas lágrimas —sabia exatamente o que arriscava ao encontrar-se com Majnun desse jeito, mas tinha de vê-lo! Protegida por seu véu e pelo crepúsculo que caía, Laila acenou para o velho e voou pelo jardim. Ela viu Majnun imediatamente, mas parou antes de alcançar

concebem a Deus transcendente e que a alma não pode remontar-se a Ele sem empreender o que Plotino, numa de suas citações chama de 'o vôo do Único ao único'<sup>62</sup>.

*Como o espírito pode encontrar Deus?  
Aquele que Lhe encontra torna-se perdido Nele:  
Como uma torrente ele é absorvido no oceano.  
(M. VI: 4052)*

No que tange a influência neoplatônica, como disse certa vez Reynold Nicholson<sup>63</sup>, o neoplatonismo deu o perfume místico ao Islã da mesma forma com que já havia anteriormente aromatizado o cristianismo. Aqui cabe um breve parêntesis sobre esta influência neoplatônica, não somente na mística de Rūmī, mas no sufismo de uma maneira geral.

Sabe-se que no Islã, a penetração da filosofia grega deu-se principalmente via Aristóteles, porém, os comentadores aristotélicos vinham da escola neoplatônica<sup>64</sup>. Não é o objetivo deste estudo fazer uma análise minuciosa da influência neoplatônica no sufismo, mesmo porque a mística de Rūmī é corânica e *o Masnavī* é, segundo Franklin Lewis, um comentário esotérico do Corão<sup>65</sup>. E isto devido ao profundo

---

a palmeira sob a qual ele estava sentado. O corpo inteiro de Laila tremia, e parecia que ela estava profundamente enferma. Não mais que vinte passos separavam-na de seu amado, mas era como se um feiticeiro tivesse delineado um círculo mágico no chão cujo limite ela não deveria ultrapassar. O velho, que a alcançara, tomou-a pelo braço para conduzi-la. Mas ela cortesmente disse: 'Nobre senhor, nem tão longe, nem tão perto. Agora sou igual a uma vela ardente; um passo mais perto do fogo e eu serei consumida completamente. A proximidade traz o desastre, pois os amantes só estão seguros separados'. NIZAMI. *Laila e Majnun*. p. 162. Abraçar Laila seria abraçar a noite escura da união com Deus. "Rūmī vê concretamente como o místico deve abraçar e aceitar esta 'noite' metafórica que conduz precisamente à intuição da unidade essencial de Deus. [...] na poesia dos sufis o *leit-motiv* da noite mística se cantava, como mais adiante com São João da Cruz, sobre a cobertura do amor humano. Rūmī como tantos outros sufis, emprega o jogo de palavras com o nome feminino de Layla, que em árabe significa 'noite'. LÓPEZ-BARALT, Luce. *Asedios a lo indecible*, p.156.

<sup>62</sup> NICHOLSON, Reynold A. *Poetas y místicos del Islam*, p.107.

<sup>63</sup> NICHOLSON, Reynold A. *Poetas y místicos del Islam*, p. 24

<sup>64</sup> "É Aristóteles e não Platão a figura dominante da filosofia muçulmana, e poucos crentes conhecem o nome de Plotino, a quem chamavam mais comumente de 'mestre grego' (*al-Sheykh al-Yaunani*). Porém, como os árabes tiveram em princípio o conhecimento de Aristóteles por comentadores neoplatônicos, o sistema que chegou a predominar entre eles era bem mais o de Porfírio e Proclo. Por exemplo, a chamada *Teoria de Aristóteles*, da qual apareceu uma versão árabe no século IX, é em realidade um manual de neoplatonismo". NICHOLSON, Reynold. *Poetas y místicos del Islam*, p.23.

<sup>65</sup> "O *Masnavī* é um tipo de comentário esotérico do Corão, mas não da maneira convencional verso por verso, ele se concentra na mensagem espiritual da escritura como reflexos do pensamento dos discursos da teologia, da lei e do sufismo. Ele descreve o lugar de purificação e santificação da alma que conduz a alma de volta a sua morada celestial. Todo problema que consome a existência humana para Rūmī ancora-se na angustiante experiência da imperfeição não realizada causada pela alienação de nosso potencial, ou mais precisamente, de nossa fonte essencial. Este problema é intratável pela

sentido que Rūmī outorga ao ser Muçulmano. Posto que, ao longo de toda sua formação, é a perfeição de ser um Muçulmano da mesma linhagem erudita do pai, que o fará de maneira integral acolher “o desejo de seguir o Profeta Moḥammad e atualizar seu potencial como perfeito muçulmano”<sup>66</sup>. O *Maṣnavī* é referto de citações corânicas, como já foi visto anteriormente. Mas, veja-se, este exemplo abaixo no qual Rūmī mostra a origem corânica do desterro. A passagem corânica que aqui se encontra está inserida na Sura intitulada “A Vaca” *al-Baqara* (Corão:II,156)<sup>67</sup>.

*A fim de poderem romper o fio  
Que lhes une ao corpo,  
Eles se aproximam de Ti,  
Pois por Ti eles receberam a ventura  
Batendo suas asas seguros,  
Sem temer a queda abrupta,  
Arrojam-se pelos ares espirituais dizendo:  
'Em verdade a Ele retornaremos'  
(M. V: 4180-4181)*

O tema da separação tem por destinação a união, a qual será tratada um pouco mais adiante. Na mística de Rūmī, tem-se então jogo de duplos, para se ter uma idéia mais concisa deste “jogo”, deve-se ter em mente que, quando Deus criou o universo, o fez sobre o influxo do Amor: cada criatura recebeu centelhas desta força motriz donde derivam todas as atividades do pequeno átomo até as estrelas no céu. Esta força é mais plenamente encontrada no homem, daí ter este o poder de potencializar este vigor latente tornando-o Amor, verdadeira meta final do processo unitivo.

*Ó amantes o filtro do Amor vos é dado:  
Vós sois eternos:  
A eternidade vos é outorgada  
(M.IV:849)*

O Amor é o lugar de manifestação e onde é possível realizar esta trama dialética de duas experiências fundamentais, a saber: “a união (*wiṣā*) com o Bem-

---

lógica e raciocínio e somente pode ser solucionado fenomenológica e heurísticamente” LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p.10.

<sup>66</sup> LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p.10.

<sup>67</sup> “Aqueles que ocultaram os signos claros e a direção/ Que lhes outorgamos, após Termos mostrado claramente/ No Livro – podem ser atormentados por Deus e Seus tormentos/ Clamam corrigidos e arrependidos, mostrando claramente / Ao dirigirem-se dizendo: pertencemos a Deus, ao Compassivo Retornaremos.” *The Koran*.



Amado e a separação (*frāq, hiġrān*) Dele<sup>68</sup>. Esta separação tratada aqui como desterro encerra a idéia de um nível de pré-existência no qual a alma encontrava-se unida a Deus, ou melhor, a alma era em Deus, pois só existia o indiferenciado.

*Este mundo e seus amantes são separados;  
As pessoas em um outro mundo  
São eternas e unidas.  
(M.III.32)*

Ao criar o mundo, a alma separou-se de seu núcleo, daí que toda a história do humano se converta nessa incessante evasão deste que é o seu desterro terreno. Importante também é assinalar que aqui não se trata de desenvolver uma idéia de mundo como prisão. Ver-se-á mais adiante que tudo no mundo dá provas da existência de Deus.

*O vidro também reconhece  
Quando a lua se oculta  
Que esses raios de luz  
Provém da bela lua brilhante.  
(M.V. 1281)*

Mawlānā apresenta a flauta<sup>69</sup>, metaforicamente, como sendo o humano que é separado de sua matriz como a flauta da raiz. Assim, o seu lamento conta a história do mais absoluto apartamento: se a Ney chora por sua raiz, o homem pranteia por sua fonte nuclear, lugar de sua morada ancestral: “quando um homem é afastado de Allāh, como Adão, a quem lhe foi dado orifícios — orelhas, boca, nariz, etc..., como os orifícios da Ney, seu espírito sente-se enjaulado em seu corpo físico e começa a vibrar da mesma forma que o sopro da Ney. Portanto, qualquer pessoa, seja um homem ou uma mulher, começa a sentir piedade dela.”<sup>70</sup>

*Sou montanha,  
Meu ser foi por Ele erigido*

---

<sup>68</sup> CHITTICK, William. *The Sufi Path of Love*, p.232.

<sup>69</sup> O Dr. Erkan Türkmen descreve assim a flauta: “Ney ou Nay = a flauta de cana/junco, era conhecida muito antes de Rūmī como um instrumento com sua voz de lamentação. O Krishna dos Hindus tocava flauta intoxicando pessoas e animais. O poeta Khusrau de Deli, contemporâneo de Rūmī (Cujo pai também se originava da Ásia Central e pertenceu a tribo turca ‘Lachin’), expressou as seguintes linhas: ‘Eu choro e lamento como a Ney, pois meus ossos tornaram-se vazios e secos como a Ney’ Rumi usa a Ney de uma maneira inteiramente metafórica. Ela representa o homem que foi abandonado e privado da presença de seu Amado. A Ney (pedaço de cana) que foi arrancada de sua origem (a raiz da cana), chora e lamenta; assim como o corpo de um homem que foi preenchido com o Sopro Divino (espírito) e está vazio de si mesmo”. TÜRKEMEN, E. *O Masnavi nos 18 primeiros versos*. <http://users.urbi.com.br/naqsh/rumi1.htm>. Acessado em maio de 2005.

<sup>70</sup> TÜRKEMEN, E. *O Masnavi nos 18 primeiros versos*. Ver também do mesmo autor: *The essence of Mathnawī*, p.65.

*Se me torno palha  
O vento que insufla é Teu sopro  
Minha nostalgia  
Somente emudece por Seu sopro  
Meu comandante não é outro  
Que o amor pelo Único.  
(M.I:3797-3798)*

Ao tratar a parábola da flauta, Annemarie Schimmel, afirma: "Rūmī não inventou esta parábola, ele se apoiou sobre histórias e lendas transmitidas desde tempos imemoriais, se contentando em lhes dar um novo espírito"<sup>71</sup>; Rūmī colheu a história da flauta de Sanā'ī, místico que exerceu grande influência sobre sua obra. Na história de Sanā'ī, o confidente do rei adoece quando este lhe proíbe de contar os segredos mais recônditos aos quais havia tido acesso (interessante é notar o poder avassalador da revelação mística) vem então um médico que lhe receita passar uma temporada próximo a um lago afastado de tudo e de todos. O homem, põe-se, pois, a caminho. Lá chegando, dirige-se para a margem onde havia uma cana e então, quebra seu silêncio e deixa seu coração contar seus segredos. Tempos depois a cana foi cortada e dela se fez uma flauta cuja melodia levava o segredo ao sabor do vento pelo mundo.

*Quando eu desejo suspirar teus segredos,  
Como □Alī  
Baixo minha face ao fundo do poço  
Pois se os irmãos possuem corações cruéis,  
O fundo do poço é o melhor lugar para meu José  
Tornei-me intoxicado  
Largado no tumulto:  
Que direi do poço?  
Plantarei minha face na planície  
Ponha o vinho chamejante em minhas mãos  
E veja o fausto e o esplendor que gozam os ébrios!  
(M.VI:2014-2017)*

Este canto da flauta que exprime o canto interior da alma foi magnificamente utilizado por Rūmī na audição espiritual, *samā*□ (que será tratado mais a frente) que caracteriza a ordem dos mevlevis até os nossos dias. A música apazigua a alma, fazendo-a recordar-se das melodias<sup>72</sup> celestiais quando tudo estava no Todo indiferenciado.

<sup>71</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.319.

<sup>72</sup> "Músicas não são mais que ramos do desejo ardente de união; / ramos e raízes não se comparam". RŪMĪ, J. *Mystical Poems of Rūmī 1*, p.17.

*Aquele do qual o sofrimento, o rei é o remédio,  
Mesmo se geme como o Ney não é desditoso.  
Sou um possuidor do reino, não um parasita.  
O rei toca o tambor ao longe para mim.  
Meu tambor é o apelo; 'Retorna!'  
Deus é meu testemunho a despeito do inimigo.  
Não sou congênere do Rei dos reis, certo:  
Mas recebo Dele Sua luz e sua Teofania.  
(M.V:1167- 1170)*

Sabe-se que o Islã, como religião abraâmica, acredita na linhagem dos profetas anteriores a Moḥammad. Assim, a história da separação tem sua origem em Adão. Deus criou o humano para que este lhe rendesse louvores, em um □adīs, palavra extra corânica do Profeta, se afirma esta revelação de Deus "Eu era um tesouro escondido, por isso criei o homem, para ser conhecido". Com a queda de Adão o gênero humano ficou separado de sua fonte, e assim canta Rūmī:

*Por amor ao trigo,  
Tu te tornastes separado Daquele que enviou do céu o trigo<sup>73</sup>  
(M.III: 431)*

Estrangeiro neste mundo, o humano aguarda o momento do retorno. Exilado, espera que algum embaixador de asas celestiais o leve; incessantemente refaz seu pedido de repatriamento, pois que, já não mais suporta somente lembrar de um lugar onde já esteve, e, do vento, vem a melodia queixosa da flauta<sup>74</sup> lembrar-lhe que precisa encontrar a evasão nos signos deste mundo:

*O homem se encontra dentro da prisão deste mundo,  
A fim de que talvez possa sua insolvência ser provada.  
(M.II: 653)*

Toda a história que se desenrola no cenário desse mundo de degredo, tem, como pano de fundo, um ensinamento oculto. Se o homem sofre, seu sofrimento oculta uma positividade e talvez seja este o grande dilema do ser humano em todos

---

<sup>73</sup> No Islã é o trigo e não a maçã o fruto do pecado original. É assim que informa Nicholson: "No Corão (II:33; VII:18) 'a Árvore da Vida' é simplesmente 'al-shajarah', i.é, uma árvore ou planta caulescente, a qual os muçulmanos usualmente identificam com o trigo". *Mawlāwī Rūmī's works*.

<sup>74</sup> "Eu disse ao Ney: 'Que te causou esta dor?/ Sem nenhuma tortuosidade, porque estes gritos e gemidos?'/O Ney respondeu: 'Separaram-me de meus lábios doces,/ Sem gritos e lamentos, não posso viver.'". Rūmī, D. *Rubā'īyāt*, p.194.

os tempos: o de encontrar um sentido na negatividade. Rūmī oferece inúmeras passagens onde fala da necessidade do sofrimento na purificação da alma — não o sofrimento em si, mas no sofrimento enquanto identificação da alma com um mundo tomado pelo viés ilusório. Esta purificação deixa ver mais uma vez como a mística possui um tônus pedagógico no sentido de educar o ser do ser humano, mostrando-o sua realidade interna frente às diversas ilusões externas que o arrebatam. Isto conduz a uma inevitável reflexão acerca de um achaque do criticismo frente à mística, quando este diz que ela é fuga do mundo, olvidando-se de que, em verdade, ela é profundo engajamento. O místico não sai do mundo nem se esquece da existência tratando-a como quimera — o que seria uma viagem sem pouso. Seu vôo é para além das esferas valorativas de um eu dominante, que nada mais faz do que referendar uma percepção que não concede liberdade ao auto-reconhecimento reflexivo. Daí considerar o mundo como um grande sonho, no qual estão mergulhadas as criaturas, e ao perderem-se neste devaneio olvidam-se da beleza do Real, tomando por realidade apenas as aparências do mundo fenomênico. Rūmī dizia que era preciso que os olhos escutassem e os ouvidos vissem para que o conhecimento se operasse, i. é, o conhecimento espiritual.

*Tu não vês o bater das folhas:  
É preciso ter um ouvido espiritual, não o ouvido do corpo.  
Tapa teus ouvidos aos moquejos e mentiras  
A fim de perceberes a cidade resplandecente da alma  
(M.III:100-101)*

O lamento da flauta é pois, este balbuciar sôfrego de uma cana de junco que arrancada de sua raiz clama pelo retorno através de seu lamento, cuja sonoridade preenche os céus, carrega seus suspiros pelo Amado. A flauta, como o corpo, precisa do sopro, do halo criador que lhe insufla ânimo, alma, fogo, paixão . Por isso o lamento precisa de um peito que se rasgue. E este se rasgar somente conhece, aquele que viveu o furor de uma paixão ilimitada por um Amado que se distanciou, mas, do qual permanecem doces lembranças, às quais a melodia do Ney evoca. Lembranças revivificadas das harmoniosas melodias do jardim celestial que dão movimento ao cosmos<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> "A bem conhecida teoria de Pitágoras é um lugar comum na filosofia e poesia Muçulmana. De acordo com o Suspiro Puro (*Ikhwānu 'l-afā*) de Basra, 'desde que a revolução das esferas celestiais fez mover as estrelas e os planetas, as notas e expressões musicais que se seguiram (nas quais Deus

*Sua meta escutando os sons da rabeça era,  
Como é o caso dos amantes de Deus,  
De se lembrar desta alocução divina;  
Porque o gemido do oboé e o bramido do tambor  
Assemelham-se um pouco às trombetas universais.  
Por isso os filósofos dizem  
Que recebemos estas harmonias das revoluções da esfera celeste,  
Mas os verdadeiros crentes dizem que as influências do Paraíso  
Têm se tornado esplêndidas a cada movimento sonoro.  
Todos nós fazemos parte de Adão,  
Entendemos estas melodias do paraíso.  
Ainda que a água e a argila de nossos corpos  
Tenha feito tombar sobre nós uma dúvida,  
Alguma coisa destas melodias retorna às nossas memórias  
(M.IV:731-737)*

Contudo Mawlānā chama atenção para que se veja a sutileza dos ardis deste mundo, por isso, de um ponto de vista, fala-se em desterro, ao passo que por outro se pode observar o mundo como lugar de manifestação dos atributos de Deus.

### **1.3. "A fala da água, da terra, da lama"...: O mundo e a manifestação dos atributos de Deus.**

Para se pensar no mundo como manifestação dos atributos de Deus, deve-se, inicialmente, atentar-se para o fato de que no pensamento Islâmico a metafísica, ou a ontologia, são indissolavelmente ligadas ao estado subjetivo do homem<sup>75</sup>. Nesse sentido, o conhecimento possui um caráter de apreensão unificadora, o ser humano conhece as coisas como elas são por um processo de abordagem interior da coisa em si, ou segundo uma ontologia subjetiva<sup>76</sup> por ela percebemos a realidade

---

é reverenciado) são um deleite para as almas dos anjos assim como para nossas almas nesse mundo corporal que escutam com deleite as melodias obtendo consolo para as tristezas e aflições e na medida em que estas melodias não são mais que o eco de músicas celestiais, elas nos recordam dos jardins do Paraíso e dos prazeres gozados pelas almas naquela habitação e então nossas almas voam para lá reunindo-se as suas companheiras". NICHOLSON, R. *Rumi Athology*, p.32. As almas voam como pássaros e Mawlānā canta: "Cana de junco, quão suave é aquele que conhece teus segredos/ aquele que executa e sabe executar/ Cana de junco, como o rouxinol tu te lamentas pela rosa; não arranhe teu pescoço pelo conhecimento do espinho da rosa". RŪMĪ, J. *Mystical Poems.2*, p. 135.

<sup>75</sup> "O sujeito consciente é aquele que se manifesta a si mesmo por si mesmo sem a intervenção de qualquer propriedade, ainda que esta epifania a si mesmo não seja, para ele, mais que um estado accidental. E isto porque ele é luz para ele mesmo, portanto luz pura". SOHRAVARDĪ, S. *Le Livre de la Sagesse Orientale*, p.104.

<sup>76</sup> "A multiplicidade é decididamente ilusória quando se sabe que todas as formas singulares provêm da unidade indistinguível da matriz psíquica que se situa nas camadas profundas do inconsciente.

de maneira diferente, segundo graus diferentes da consciência. Nesse sentido, o processo de conhecimento se objetiva em um nível supra-racional<sup>77</sup>.

*O segredo está oculto sobre cem disfarces;  
Sua aparência exterior está de acordo para ti,  
Ela lhe é semelhante, mas a realidade interior está em desacordo.  
(M. I: 341)<sup>78</sup>*

Quando Rūmī faz este tipo de afirmação, ele busca assinalar a importância do conhecimento supra-racional e translógico<sup>79</sup>. Mawlānā por vezes ataca os filósofos e sua forma de conhecimento aferrada ao discurso racional. Para ele, a filosofia sem o conhecimento inspirado não reflete a realidade, mas antes a turva e a encobre sob os véus da razão. Somente um conhecimento inspirado pela Luz é capaz de abarcar as múltiplas faces do desvelamento do Real.

*Quando o olho espiritual torna-se conhecedor, enxerga sem causas.  
Tu que és escravo da percepção sensorial atenta-te às causas!  
Aquele cujo espírito está para além das propriedades naturais,  
A ele pertence a postura de cingir a corrente das causas.  
O olho espiritual vê a fonte dos milagres proféticos sem causalidades,  
E não como o fluir das águas e das pastagens.  
Estas causas estão relacionadas como o médico e a doença;  
Estas causas são como o lume e o pavio.  
Enrole uma mecha nova para tua lâmpada noturna,  
Mas saiba que o lume do sol transcende estas coisas  
(M.II:1843-1847)*

A idéia fundamental deste tipo de conhecimento, ainda que possa ser divisada em autores bem anteriores a Rūmī, apresentou sua primeira grande sistematização com o pensamento de Sohrawardī e posteriormente com a

---

Psicologicamente, as palavras do texto se referem ao fator subjetivo, ou seja, ao material constelado diretamente por um estímulo, isto é, a primeira impressão que interpreta cada nova percepção no sentido das experiências anteriores. A 'experiência anterior' remonta aos instintos e, conseqüentemente, às formas herdadas e intrínsecas do comportamento psíquico, às leis ancestrais e 'externas' do espírito humano". JUNG, Carl G. *Psicologia e Religião Oriental* p.24.

<sup>77</sup> "O conhecimento real da existência se adquire não por um arazoamento racional, mas unicamente por uma espécie muito particular de intuição. O último modo de conhecimento, [...] consiste precisamente em conhecer a 'existência' através da 'unificação do conhecedor e do conhecido'". IZUTSU, T. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.15.

<sup>78</sup> "É a imaginação que o homem tem de alguma coisa que o leva a ela. A imaginação do jardim leva o homem ao jardim, a imagem da loja o leva à loja. Porém, essas imaginações são enganadoras. Vais a algum lugar, depois lamentas e dizes: 'imaginava que fosse interessante, mas não era verdade'. Essas imaginações são como véus, e alguém está escondido atrás do véu. Cada vez que a imaginação se dissipa e as verdades se mostram sem véu, ocorre a Ressurreição". RUMI, J. *Fihi ma fihi*, p.29.

<sup>79</sup> "Lembre-mos de que o domínio da mística não é o domínio do alógico ou do irracional, mas do translógico: a realidade que se alcança com um passo além do lógico ou do pensamento conceptual." VAZ, Henrique C.L. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*, p.30.

monumental obra de Ibn ʿArabī, daí a grande importância da mística iraniana que, ao juntar-se à revelação corânica, possibilitou erigir este conhecimento em bases marcadamente Islâmicas. Este tipo de conhecimento poderia ser definido como sendo teosófico<sup>80</sup> operando-se segundo uma hierognose, para usar uma palavra de Henri Corbin<sup>81</sup>, no sentido de ser uma apreensão da realidade em seu aspecto invisível e estando para além do espaço e do tempo. Para se compreender a objetivação de tal desvelamento, faz-se necessário demonstrar, em primeiro lugar, como Deus manifesta seus atributos nas coisas. Para tanto, far-se-á uso do termo técnico do sufismo conhecido como (*waḥdat al-wuǧūd*)<sup>82</sup> ou "realidade da existência"<sup>83</sup>.

Para Rūmī, o mundo é o lócus de manifestação dos atributos de Deus e isso porque Deus somente se pode dar a conhecer pelo desvelamento (*kashf*) progressivo da quiddidade (*māhiyya*) relativa das criaturas, enquanto sua essência

<sup>80</sup> "A teosofia iraniana está baseada sobre a *Hikma illāhiyya* a (Sabedoria divina) cujo órgão perceptivo não são as faculdades da percepção sensível, nem o intelecto raciocinante (*ʿaql*), mas uma terceira atividade da alma que é a intuição, percepção visionária interior (*kashf*). O órgão da percepção exotérica é o '*Basīr*' (visão externa) e aquele da visão interior ou esotérica é '*basīra*'." MOUSSALI, A. Introdução. In: AL-GHAZĀLI. *Revivification des Sciences de la Religion*, p.7.

<sup>81</sup> Hierognose é uma tradução para "gnose sagrada". C.f. CORBIN, Henry, *The Voyage and the Messenger*, p.124.

<sup>82</sup> "A noção de '*wajd*' e de '*wujūd*' descrita por Junayd é narrada assim por Hujwiri: o verdadeiro sentido de *wajd* é a perda do Bem-Amado (*fadq-e mahbub*) e o infortúnio em atingir o objeto do desejo, enquanto que o verdadeiro sentido de *wujūd* é atingir o objeto desejado... *wajd* é um mistério entre o buscador e o Buscado que somente um desvelamento pode (*kašf*) revelar... *wujūd* é um transporte (ʿ*arab*) na contemplação de Deus... e este transporte não pode ser atingido pela busca (*ṭalab*)... Shibli se apresentou certo dia com Junayd totalmente encantado por ele mesmo, vendo Junayd inquieto, ele o interrogou sobre sua preocupação. Junayd então lhe respondeu: 'Aquele que busca encontrará'. 'Não', disse Shibli, 'aquele que encontra buscará'. Junayd fazia alusão ao *wajd* e Shibli ao *wujūd*. 'A ʿAR, F. *Le Livre des Secrets*, p.33. "O '*wujūd*' será e descoberta no interior da consciência de uma realidade ou de uma presença espiritual". DELADRIÈRE, Roger. In: JUNAYD. *Enseignement Spirituel*, p.33.

<sup>83</sup> "A expressão *waḥdat al-wuǧūd* deriva de duas palavras: *waḥda* e *wujūd* ambas são importantes para o pensamento islâmico desde os primeiros tempos. A teoria e prática islâmica é baseada na *shahāda* que é a atestação de que 'Não há deus senão Deus', uma expressão sempre chamada de *kalimat al-tawḥīd*, a declaração segundo a qual a Unidade de Deus é declarada e que tudo na criação deriva de Deus que é a Realidade. A palavra *tawḥīd* vem da raiz *wāḥid* conforme os termos *aḥadiyya* e *wāḥidaniyya* ('Unidade' ou 'Unicidade'). O maior problema para se compreender o termo *waḥdat al-wuǧūd* é o termo *wujūd*, ele deriva da raiz w-j-d, que significa encontrar, mas não somente encontrar em termos objetivos, mas também o ato de encontrar em termos de uma experiência subjetiva. *Wujūd* significa tanto Deus enquanto Realidade Absoluta, quanto a Deus experienciado por Si-Mesmo pelo buscador espiritual. Ibn ʿArabī refere-se às 'pessoas do desvelamento e do encontro' (*ahl al-kashf wa l-wuǧūd*), significando aqueles que tem experienciado o levantar dos véus que os separam de Deus, encontrando Deus no cosmos e em si-mesmos, nesse sentido *wujūd* é sinônimo de *shuhūd* (freqüentemente traduzido como testemunho ou contemplação)" CHITTICK, William C. *Rūmī and waḥdat al-wuǧūd*. In: BANANI, A. HOUANISIAN, R. SABAGH, G. *Poetry and Mysticism in Islam*, p.70, 75.

real, ou aquilo que a faz ser o que é em sua particularidade, *ecceidade* ou ipseidade, permanece oculta.

*No que concerne à indicação,  
A forma e os sentidos são como a seiva e a árvore,  
Mas quando tu consideras a quididade,  
Elas são muito distantes.  
(M.I:2641)*

O que Rūmī faz é então retirar os véus que recobrem as coisas e contemplar a Real natureza que ilumina o manifesto. Para tanto, é preciso que se tenha em mente a mudança no plano de visada pois, para Mawlānā, é de fundamental importância a distinção, no mundo, entre as coisas existentes e não existentes<sup>84</sup>.

*A montanha em si não é consciente do eco:  
O espírito da montanha  
Não a possibilitou perceber o sentido  
Sem ouvido e inteligência ela continua a fazer ruído;  
Quando te tornares silencioso,  
Ela também se tornará.  
(M.III:283-284)*

Deus é o Uno, a Realidade das realidades, a Luz das luzes, por este ponto de vista, a criação aparece como ilusória, já que somente o Real É de fato, pois se a criação fosse existente haveria igualdade entre criatura e Criador. Daí se pensar no *wuğūd* como sendo a “realidade absoluta e não delimitada de Deus, o Ser necessário (*wāğib al-wuğūd*) que não pode não existir. Nesse sentido, o termo *wuğūd*, se refere à essência de Deus ou do Real (*dāt al-ḥaqq*) a única realidade que é real em todos os aspectos”<sup>85</sup>. Por outro lado, pode-se afirmar que o mundo é existente pensando-se nele como possuidor do hálito do Bem-Amado. É precisamente nessa acepção que se pode observar o influxo dos atributos de Deus nas criaturas<sup>86</sup>. Por este

---

<sup>84</sup> “A imaginação e a consciência do homem são como o vestíbulo. Passa-se por ele, antes de se entrar na casa. O mundo inteiro é como uma casa. Tudo que entre pelo vestíbulo, necessariamente irá aparecer na casa. Essa casa, na qual nos encontramos, foi primeiramente concebida no espírito do arquiteto, antes de se tornar uma verdadeira casa. Dizemos que este mundo é uma casa. A ilusão, os pensamentos e as imaginações assemelham-se ao vestíbulo da casa. Tudo o que nele aparece certamente encontrarás na casa. Neste mundo, tudo o que acontece de bom ou de ruim se manifesta primeiramente no vestíbulo”. RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p. 191.

<sup>85</sup> CHITTICK, William C. *Mundos imaginales*, p.30.

<sup>86</sup> “Alguém disse: ‘Eu conheço muito bem tal pessoa, vou descrevê-la’. Disseram-lhe: ‘Então diga-nos como ela é’. Ele respondeu: ‘Era meu empregado na fazenda. Tinha duas vacas pretas’. É o que ocorre com pessoas que dizem que tem um determinado amigo e que o conhecem bem; e a descrição



motivo, para se conhecer uma coisa é preciso ultrapassar sua mera forma<sup>87</sup> e perscrutar o atributo que lhe rege.

*Porque se ater ao nome 'árvore', se permaneces infeliz?  
Deixa o nome e considera os atributos,  
A fim de que os atributos mostrem-te a via rumo a essência.  
O desacordo entre os homens é provocado pelos nomes,  
A paz vem quando eles alcançam a realidade.  
(M.II:3678-3679)*

Sabe-se que Deus se teofaniza constantemente. Nesse sentido, a criação está sempre se fazendo a cada instante. A cada manifestação criadora é outorgado à criatura um atributo da Essência Una<sup>88</sup>. Estes atributos são os nomes<sup>89</sup> de Deus conhecidos no Corão. Segundo Chittick<sup>90</sup>, a distinção entre essência e atributos é meramente formal, (em Deus, Misericórdia e vingança são idênticos) já que em Deus essência e atributos são Um. A distinção que se opera no mundo fenomênico então, é na ordem dos atos de Deus, que ao proferir o bafejo criador: Seja! *Kun* engendra um atributo — que na Unidade é indiferenciado — na criatura; atributo este que agora passa a ser relativo.

*Saiba que o mundo das coisas criadas  
É semelhante a água pura e límpida,  
Na qual brilham os atributos do Todo Poderoso.  
(M.VI:3172)*

---

que dão, na verdade, é tão pouco esclarecedora quanto a história das duas vacas pretas. No fundo, esse relato não é uma descrição e é inútil. É preciso ver além das boas ou más características do homem, é preciso saber qual é a sua essência e a sua realidade: é assim que se pode ver e conhecer verdadeiramente". RUMI, J. *Fihi ma Fihi*, p. 66-67.

<sup>87</sup> "Quando vês esta terra que recebe as plantas e as multiplica, deves dizer que Alguém preside a estas demonstrações. Portanto, é preciso vê-Lo através do mundo e fortalecer-se. Assim como o corpo do homem te ajuda a compreender a sua realidade, aprendes a realidade do mundo por intermédio da forma do mundo". RUMI, J. *Fihi ma Fihi*, p. 68.

<sup>88</sup> "Na teologia e metafísica Islâmica há uma distinção feita entre Deus em Si-Mesmo, ou Essência divina (*dhāt*) e Deus como descrito por Si-Mesmo na revelação. Assim, no Corão Deus chama a Si-Mesmo de vários nomes, como 'Misericordioso', 'Conhecedor', 'Vivificante', 'Todo Poderoso', por estes nomes (*asmā*), compreendemos que Ele possui atributos (*ifāt*) de Misericórdia, Conhecimento, Vida e Poder. Mas o que é Deus em Si-Mesmo, Sua verdadeira Essência? Isso está acima de nosso poder, por isso os Muçulmanos distinguem entre a Essência de Deus por um lado, e seus nomes e atributos por outro". CHITTICK, William C. *The Sufi Path Of Love*, p.42. Ver ainda, HICK, John. *La Quinta Dimensioe*, p. 100-112.

<sup>89</sup> "As qualidades de Deus podem ser reconhecidas através de Seus Nomes, e através das qualidades contrastantes reveladas no mundo criado. Contudo, Sua Essência é oculta, assim ele não possui contraste pelo qual possa ser reconhecido". SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*. p.238.

<sup>90</sup> CHITTICK, William C. *The Sufi Path Of Love*, p.42.

O sentido do verso acima deixa clara a ambivalência do *wuġūd* : ele é uno e múltiplo e isso porque em Deus nada é relativo. A Unidade, em última análise, encerra em si a multiplicidade, e esta multiplicidade enredada na Unidade desanuvia os signos (*āyāt*) do Uno. É mister então, se pensar a realidade da multiplicidade (*kaṭra*) no contexto da unidade divina, a multiplicidade não é uma ilusão. Note-se aqui, então, que é o mundo tomado enquanto realidade autônoma que possui o caráter de não-existente. Daí que muitas vezes os místicos são acusados de evadirem-se do mundo, porém, nada poderia ser mais errôneo que uma tal perspectiva, o místico é alguém que com dois olhos enxerga o Uno<sup>91</sup>.

*Joga poeira sobre teu olho da percepção sensorial:  
O olho sensual é inimigo do intelecto e da religião  
Deus disse que teu olho sensual era cego;  
Ele disse que este olho era idólatra e nosso inimigo.  
Porque este olho vê a espuma e não o mar,  
Vê o presente e não o dia seguinte.  
Um mestre da aurora e do presente se posta ante ele,  
Contudo, de todo um tesouro, ele não vê mais que um grão de cevada.  
Se de um átomo chegasse uma mensagem do sol,  
Nosso sol tornar-se-ia escravo deste átomo;  
Uma gota enviada pelo Mar da Unidade  
Tornaria cativos os sete mares.  
(M.II:1607-1612)*

Rūmī está sempre acenando para o cuidado de se observar o mundo com olhos bem acurados. Se por um lado, o mundo como existência independente é tomado como ilusório, por outro, ao se apontar o mundo como tendo sido originado a partir da Palavra Princípio do Criador, abre-se a possibilidade de se conhecer algo do Real Uno a partir dos signos inscritos (atributos relativos) nas criaturas<sup>92</sup>. Nesse sentido, pode-se tratar estes signos da Unidade no múltiplo como arquétipos, no sentido de re-presentificarem a realidade do *wuġūd*<sup>93</sup>. Toda a idéia que Rūmī faz do

---

<sup>91</sup> "Seria um grande erro supor — como é o caso de alguns críticos de visão curta — que a manutenção da unidade do *wuġūd* implique considerar ilusória ou fruto da ignorância a multiplicidade do cosmos." CHITTICK, William C. *Mundos Imaginales*, p.31.

<sup>92</sup> "Na filosofia Islâmica o mundo fenomenal é real na medida em que ele é a Realidade, ou a verdade absoluta tal como pode perceber o espírito humano relativo por sua estrutura natural. Mas é falso e irreal se nós o tomarmos por alguma coisa última que encontra em si sua subsistência. Um verdadeiro metafísico digno deste nome é alguém que é capaz de ver em todas as coisas deste mundo a Realidade subjacente, cujas formas fenomenais não são mais que uma determinação". IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.19.

<sup>93</sup> "Os nomes são arquétipos da multiplicidade, afirmações divinamente reveladas da realidade da multiplicidade". CHITTICK, William C. *Rūmī and waḍat al-wuġūd*, p.76.

cosmos pode ser vista como sendo exteriorização de aspectos internos do *wuğūd*. Note-se aqui a idéia que subjaz a esta afirmação, a saber; que a manifestação e a ocultação, são aspectos intrínsecos do *wuğūd*<sup>94</sup>. Deus é por este motivo incomparável e similar oculto e manifesto, fato que é visto sob a ótica dos termos interno (*bāṭin*) e externo (*zāhir*)<sup>95</sup>.

*É porque tu conheces a luz por seu oposto;  
O oposto revela o oposto se produzindo.  
A Luz de Deus não possui oposição em nada do que existe,  
Pois, não há nada que por meio de oposição a torne manifesta.  
Também nossos olhos não O percebem,  
Ainda que Ele nos veja;  
Compreenda esta graça a exemplo de Moisés e do monte Sinai.  
(M.I:1134-1135)*

Então temos que, sob este ponto de vista, as formas possuem um existência relativa, já que o Único existente é o Real (*ḥaqq*). Contudo, esta relatividade da existência tem lugar pelo fato de que o *wuğūd* manifesta-se conferindo um atributo à criatura e colocando-a de posse de uma realidade velada<sup>96</sup>.

*Quem é aquele que roubou meu cavalo?  
Onde está ele?*

---

<sup>94</sup> Veja-se pois o que diz Mawlānā: "Tudo o que a raiz da árvore consome aparecerá sobre a árvore, nos galhos, folhas e frutos; e quando a raiz nada consome, a árvore morre: a quilo que se produz sobre a terra não pode permanecer oculto. O segredo de todos os ruídos está no fato de que a partir de uma palavra compreendemos várias, e a partir de uma só palavra obtemos diversas alusões". RUMI, J. *Fihi ma fihi*, 156-157.

<sup>95</sup> Estes termos apresentam aspectos contrastantes e complementares e se observados à luz dos conceitos conhecidos no Ocidente apresentariam, como que, uma semelhança ao que entre os gregos ficou conhecido como exotéricos e esotéricos. Ou ainda, seus correlatos latinos relacionados à realidade interior e exterior. Contudo tomados como se vêem hoje, i. é, ao longo de todo um processo de uso filosófico e psicológico, tais termos remetem a uma subjetividade que não estava em questão naqueles tempos. Para um aprofundamento do tema: Cf. CORBIN, Henry. *Islam Iranien*: V. I, p.xiv.

<sup>96</sup> "Não há nenhuma dúvida de que este mundo todo inteiro é uma ruína na qual se encontra um tesouro. O homem sensível não se instala em ruínas e não segue estes tolos amantes de ruínas. Ele não necessita desculpas. (Se agora é noite, em seguida é dia)". RŪMĪ, D. *Lettres*, p.53. "Há uma só Realidade de onde provém a Existência universal e as realidades encontradas na Existência (*mawjūdāt*) não importa em que grau são não existentes por elas mesmas e possuem uma existência emprestada. A existência que Deus reparte entre as coisas permanece sempre a mesma e única, idêntica a ela mesma quaisquer que sejam essas manifestações que parecem ilusoriamente multiplicar: trata-se sempre da Existência de Deus e estas são as realidades particulares que sozinhas parecem diversificarem-se sob inúmeros aspectos cada um segundo as suas predisposições principais (*istiḍādāt*). Uma vez que Deus colocou estas realidades na existência universal, elas revelaram elas-mesmas suas predisposições". GLOTON, Maurice. Introduction, in: al-'Arabī. *Le Livre de la Production des Cercles*, p. XXIV. Pseudo-dionísio fala em termos semelhantes quando em sua "Teologia mística", afirma que "na ordem visível e na ordem inteligível os objetos mais divinos e os mais sublimes são apenas razões hipotéticas dos atributos que convêm verdadeiramente Àquele que é totalmente transcendente, as razões que revelam a presença Daquele que ultrapassa toda compreensão mental, acima dos cumes inteligíveis de seus lugares santos". PSEUDO-DIONÍSIO. *Obra completa*, p.131.

*Qual é então este animal que tu cavalgas ó mestre?  
 Onde está o cavalo? Onde está o cavalo?  
 Ó cavaleiro hábil que buscas o cavalo, retornas a ti mesmo!  
 O espírito o perdeu de vista em razão de sua evidência e proximidade.  
 Como tu poderias, com o ventre cheio de água,  
 Ter os lábios secos como bilha?  
 Como perceberias o vermelho, o verde, o roxo,  
 Salvo se visse a luz antes dessas três cores?  
 Mas como teu espírito estava absorvido na percepção da cor,  
 Estas cores tornaram-se para ti um véu dissimulante da luz  
 À noite estas cores estavam ocultas,  
 E tu compreendeste que tua visão das cores provinha da luz.  
 (M.I:1118-1123)*

O mundo, portanto, possui uma dupla faceta, ele é manifesto e não-manifesto<sup>97</sup>, tomado sob uma singularidade autocentrada ele é não-manifesto e inexistente. Por isso, o mundo somente se torna existente quando o *wuğūd* se manifesta<sup>98</sup> com seus atributos. O encadeamento desta emanção dos atributos nas criaturas, e em espacial no ser humano, mostra a mística, de novo, em seu potencial avassaladoramente humanizador: o ser humano é, ele mesmo, um lócus de manifestação teofânica, sendo capaz de conhecer os nomes de Deus através dos atributos inseridos em seu ser fenomênico. Nesse sentido, se por um lado o ser humano não pertence a si mesmo, pois se assim o fosse seria irreal, já que seria uma identidade autônoma distinta do Real. Por outro lado, sendo lócus de manifestação permanece ainda distinto do Real enquanto Realidade Última, mas participa da realidade enquanto manifestação teofânica. Realizar a presença é adquirir a faculdade deste nome. Há um nome predominante a cada instante. Deus se teofaniza incessantemente, mas a forma como se teofaniza depende do atributo

---

<sup>97</sup> "Ele permanece oculto dos olhares/ E todos os olhares vem Dele/ esta sutileza me é, por isso, visível/ E invisível é meu desejo" ROUMI, Mowlânâ Dalâl od-din. *Le Livre de Chams de Tabriz*, p.69. "O mundo é pleno de Tu e Tu não Te encontras no mundo; Em Tu, tudo se infunda e Tu não és o ponto de nenhum centro. Imutavelmente, Tu és oculto e manifesto, jamais estivestes no interior, jamais estivestes no exterior. Teu silêncio é causado por Tua Loquacidade". 'A□□ĀR, F. *Le Livre des Secrets*, p.28.

<sup>98</sup> "Para onde quer que dirijas teu olhar, encontrarás a Face de Deus. Essa Face está sempre presente, ela é atual, contínua e eterna. Os amantes de Deus sacrificaram-se por esta Face e nada pediram em troca. Os outros não passam de animais". RUMI, J. *Fihi ma Fihi*, p.44. Carl Ernst em um capítulo dedicado às fontes do sufismo afirma que: "A onipresença de Deus na criação é claramente anunciada em versos como os que se seguem: ' Em Deus estão o oriente e o ocidente, para qualquer lugar que tu te voltes, encontrarás a face de seu Senhor' (II:115). Deus se manifesta simultaneamente na natureza e no coração humano: 'Temos lhes mostrado nossos signos nos horizontes e neles mesmos, até que lhes fique claro que 'Ele é a Verdade'.(XLI: 53)". ERNST, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism*, p.42.

que domina Seu conhecimento. O espírito interior está marcado pelo atributo dominante.

*Vai do domínio do inanimado rumo ao mundo dos espíritos,  
Escuta o grande estrépito que fazem todas as parcelas deste mundo.  
A glorificação de Deus pelas coisas inanimadas se tornará para ti evidente,  
As dúvidas sugeridas pelas falsas interpretações não te desviarão da verdade.  
(M. III: 1021-1022)*

O aspecto com os quais as coisas evocam seus significados reais são determinados pelos atributos com os quais Deus lhes engendra. Assim pois, o *waḥdat al-wuḡūd* é para o ser humano sinônimo e contrário.

Sinônimo ou semelhante *tašbīh*, no sentido de ser somente por intermédio desta manifestação, que as criaturas possuem realidade, pois só existe realidade por relação, i. é, pelo influxo manifesto de uma realidade subjacente<sup>99</sup> à criação. Por este viés, pode-se auferir que o mundo seja Deus<sup>100</sup> — e esta acepção mostra Deus em uma de suas formas de dar-se a conhecer, a saber: o seu aspecto *tašbīh* — a implicação desta afirmativa não evoca aqui nenhuma espécie de associacionismo por parte de Deus, pois o que se instaura é uma relação *iluminativa*<sup>101</sup> (*iḍāfah iṣrāqīyah*), fato que coloca as criaturas aos pés da Realidade, ou em outras palavras, o *wuḡūd* enquanto manifestação dos atributos colmata os seres fazendo-os palavras presentificadas de Deus.

*Quando a noz cresce,  
Sua casca diminui,  
Porque o Amante é consumido por seu Bem-Amado  
Pois o fato de ser buscado é oposto à busca,  
A revelação e o clarão da luz divina  
Consumiram o Profeta em suas chamas  
Quando os Atributos do Eterno brilham,  
O manto da temporalidade é queimado  
(M.III: 1389-1391)*

---

<sup>99</sup> “Os objetos do mundo empírico nada são se os considerarmos fora da unidade subjacente da existência, mas existem em realidade se os considerarmos em suas relações com este último”. IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l’Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.63

<sup>100</sup> IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l’Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.66

<sup>101</sup> “A Luz das luzes manifesta-se a si mesma, o outro que ela mesma lhe é igualmente manifesto, porque `quer nos céus quer sobre a terra nem um grão de átomo Lhe pode escapar”(Corão XXXIV:3) nada é para Ele oculto. Assim a ciência e a visão são uma só e mesma coisa; sua luminescência é seu poderio mesmo, pois a Luz efundi-se de si mesma”. SOHRAVARDÎ, Shihâboddîn Yaḡya. *Le Livre de La Sagesse Orientale*, p.145.

Pelo lado contrário, em seu aspecto de Realidade enquanto tal, só o *wuġūd* é Real<sup>102</sup>. Pois na Unidade, essência, atributos e atos são uma só e mesma coisa<sup>103</sup>. Deste ponto de vista, então, o mundo é inexistente já que se está no domínio do ocultamento (*tanzīh*) que é aqui demonstrado por Rūmī, através de um paradoxo caro a muitos místicos de tradições distintas<sup>104</sup>.

*O Sol viu o semblante descoberto:  
Sua face é velada pelo excesso de Sua Luz  
(M.VI:691)*

Na observação dos aspectos ocultos e manifestos de Deus, pode-se dizer que Mawlānā sempre acentua que as coisas se dão a conhecer por seus opostos. Nesse ponto, é interessante observar como pensa Chittick<sup>105</sup> que duas coisas podem ser semelhantes e conter em si muitos opostos, o que não resulta, necessariamente, em diferenciação absoluta, entretanto em Deus não há opostos. Ao longo de todo processo de difusão dos atributos, as oposições que cada um carrega em si pela dispersão para fora da Unidade fixam-se nas criaturas dando-lhes a aparente idéia de oposição — no domínio do fenomênico, de fato, isto ocorre com o fito de proporcionar à criatura o conhecimento do Uno pela oposição, fazendo a criatura ver pela oposição aquilo que só na Unidade se concretiza em plenitude, pois mesmo no umbral da Unidade ainda resta a multiplicidade.<sup>106</sup> Somente em Deus enquanto não nomeável tem lugar o indiferenciado.

---

<sup>102</sup> "Dizer que o cosmos é 'tudo o que não é Deus', é dizer que ele é tudo o que não é o *wujūd*. Estritamente falando, *wujūd* diz respeito somente a Deus, porque o *wujūd* é Deus. 'O Real é idêntico ao *wujūd*. 'No que realmente existe, o *wujūd* é idêntico ao Real, e não outro que Ele.'" CHITTICK, William C. *The Self-Disclosure of God*, p.12.

<sup>103</sup> Ao comentar Sohrawardī, Qotboddīn Shīrāzī afirma: "Saiba que a Luz das luzes não possui atributos essenciais (□ *īfa* □ *aqīqīyā*) em sua essência (*dāht*), tais como a vida, a consciência, o poder, a vontade, a audição, a visão, etc. Tudo isto constitui sua essência mesma. Os atributos da pura Luz imaterial são então, idênticos à sua essência mesma". Da mesma maneira Mollā Sâdra Shīrāzī mostra que "as fontes de todas as relações são uma coisa Única, sua essência mesma que é idêntica aos seus atributos de perfeição, da mesma maneira que a imutabilidade que exprime sua relação aos seres é idêntica ao conjunto de suas relações com as coisas segundo a ordem de causa e causado, sem que a multiplicação de relações inteligíveis implique um sentido de multiplicidade de sua essência." SOHRAWARDĪ, Shihâboddīn Ya□ya. *Le Livre de La Sagesse Orientale*, p.327; 560.

<sup>104</sup> Lê-se no Bhagavad-gītā: "Você não tem origem, meio ou fim. Sua glória é ilimitada. Você tem inúmeros braços, e o Sol e a Lua são seus olhos. Vejo o fogo ardente saindo de Sua boca, e Você queima todo este Universo com seu próprio resplendor". *Bhagavad-gītā*, p.544 .

<sup>105</sup> CHITTICK, William C. *The Sufi Path Of Love*, p.49.

<sup>106</sup> "Quando Moisés caminhou na direção da sarça ardente, a sarça disse: eu sou a água de Kauthar; tira seus sapatos e vem." Rūmī, J. *Mystical Poems of Rūmī. 1*, p. 12.

*Ele torna manifesta a verdadeira natureza de cada um,  
Ele faz ver o congênere pelo contraste  
Com o que não é da mesma espécie.  
Cada um distingue a misericórdia da vingança,  
Quer seja sábio, ignorante ou vil.  
(M.III:1505-1506)*

Jalāl al-Dīn apoiado na cosmologia da época vai demonstrar como os atributos se difundiram carregados pelos quatro elementos fundamentais — água, fogo, terra e ar — e por isso, produzindo neles, estruturas ontológicas fundamentais. Estas estruturas alinham os elementos de modo que cada um possua seu par de opostos produzindo assim, — além dos arranjos que irão insuflar ânimo nas criaturas pela mistura destes elementos — o simbolismo dos espaços escalonados pelos quais viajam os seres criados do mundo físico ao mundo espiritual<sup>107</sup>. Na conjunção de seus pares de opostos, tem-se a água como fria e úmida, o fogo quente e seco, a terra como fria e seca e o ar quente e úmido. Os opostos fundamentam cada coisa existente.

*A terra e a água, o ar e o fogo cintilante não são familiares conosco,  
Mas familiares com Deus.  
De modo inverso somos atentos a outras coisas que Deus,  
Desatentos a Deus e aos Seus signos  
(M.II:2370-2371)*

A idéia que norteia esta cosmologia é uma mescla de polaridades ou interpolarização, nesse sentido pode-se também observar a relação do *wuğūd* que promana dos elementos revestindo a criação a partir de uma luta de opostos semelhante ao estilo do *logos* de Heráclito de Éfeso<sup>108</sup>.

*Os quatro elementos são quatro sólidos pilares  
Que suportam o telhado do mundo atual;  
Cada pilar destrói o outro;  
O pilar da água destrói o incandescente pilar do fogo  
Assim, o edifício da criação se funda sobre contrários;  
Em conseqüência, estamos em guerra pela vitória ou derrota.  
Meus estados de corpo e espírito se opõem mutuamente:  
Cada um deles se opõe reciprocamente em seus efeitos.  
(M.VI:49-51)*

---

<sup>107</sup> CHITTICK, William C. *The Sufi Path Of Love*, p.51.

<sup>108</sup> "O equilíbrio total do cosmos só pode ser mantido, se a mudança numa direção conduzir eventualmente à mudança na outra, isto é, se houver uma discórdia infundável de contrários". KIRK, G. RAVEN, J. SCHOFIELD, M. *Os filósofos Pré-Socráticos*, p.200.

Ver o *wuġūd* como Luz (*Nur*), também implica, de antemão, observar o mundo como sombra, mas, por outro lado, ao espargir suas centelhas pela criação, o *wuġūd* concede-lhes a iluminação de partes de seu ser que dormitavam em câmara obscura. É como se um feixe de luz penetrasse a fresta de uma alcova escura e proporcionasse num átimo de visão, belos arabescos inscritos na parede. Assim é a manifestação do *wuġūd* no cosmos, cada ser criado traz em potência a possibilidade iluminadora do *wuġūd*, mas ela somente se efetiva em conhecimento quando se supera a forma que insiste em afirmar-se como existência autônoma, o que implica, nesse sentido, habitar em trevas. Daí a cegueira da alma do ser humano que procura justificar sua existência segundo seu próprio ser pessoal, fazendo uso da razão especulativa, deixando de lado a inspiração.

*Não coloques algodão em teu ouvido espiritual,  
A fim de poderes compreender Seus enigmas,  
A fim de poderes apreender o signo secreto como manifesto.  
Quando o ouvido espiritual torna-se lugar onde desce a inspiração(wahy).  
Que é wahy? Uma palavra oculta à percepção sensorial.  
O ouvido e o olho espiritual são distintos dessa percepção sensorial,  
O ouvido da razão e da opinião é privado dessa inspiração.  
(M.I:1459-1462)*

É importante ter em conta que Rūmī não é um anti-racionalista, mas insiste em que a razão enquanto fechada em seu solipsismo perde a dimensão de conhecimento oferecida pela iluminação.

*A razão parcial é nossa amiga em palavras e ações,  
Mas quando se trata de êxtases espirituais,  
Ela nada sabe  
(M.I:1984)*

Este processo dialético de manifestação do *wujūd* é marcadamente utilizado por Rūmī como foi visto através das expressões *bāṭin* e *ẓāhir*. Desse modo, quando se pensa na criação, pensa-se necessariamente com referência ao pacto de *Alast*. Assim, se Deus criou o mundo para ser conhecido, insuflou nas criaturas seus signos (*āyāt*) através dos quais, ao ser humano - devido a sua condição de pactário – é oferecida a possibilidade de apreender o Real manifesto e inferir por este



conhecimento a realidade do cosmos. A criação é, portanto ato de Deus, lugar de manifestação de seus atributos<sup>109</sup>.

*Gerações e gerações desaparecem, mas suas Idéias (atributos divinos)  
São permanentes e eternas.  
Ainda que a água do rio mude muitas vezes,  
O reflexo da lua e das estrelas permanece inalterado.  
Suas origens não estão na água corrente,  
Mas na vasta extensão do céu  
Estes atributos são como estrelas ideais:  
Saiba que eles são estabelecidos na esfera das Idéias.  
Aqueles que são belos são o espelho da beleza divina;  
O amor que lhes inspira é o reflexo do desejo no qual Deus é meta.  
(M.VI: 3177-3181)*

Sendo a criação o lócus de manifestação do *wuğūd*, recebe os atributos que os irá reger sob as duas categorias nos quais os nomes se dividem. Nesse sentido, os nomes ou atributos se dividem em: atributos de majestade "*ğalāl*" e de beleza "*ğamāl*". Os nomes de beleza são aqueles que se referem à generosidade, delicadeza, benevolência, compaixão. Os nomes de majestade se referem ao poder, à impenetrabilidade, à onipotência, ao vigor.

*Deus esconde a cólera na misericórdia  
E a misericórdia na cólera  
(M.V:420)*

O que importa aqui ressaltar é que sob este ponto de vista, no âmbito da multiplicidade, a existência somente é possível enquanto dependente dessa relação entre os atributos. É precisamente, nesse sentido, que se pode afirmar que a natureza humana primordial possui centelhas da essência da verdade. Todo este decurso de revoluções nos quais os opostos se sucedem *ad infinitum* — já que as teofanias são incessantes e renovadas — permite que se veja a criação como jogo

---

<sup>109</sup>. "Deus criou o mundo para manifestar Seus atributos, por isso o Profeta anunciou que Deus disse: 'Eu era um tesouro escondido e quis ser conhecido, por isso Eu criei o mundo para poder ser conhecido'. A meta da criação é 'produzir manifestação' (*ih hār*)". CHITTICK, William C. *The Sufi Path Of Love*, p.47. "Este mundo sutil e inconstante, semelhante a um mergulhador que se afunda no abismo é um exemplo, um astrolábio, destinado a fazer compreender o que é o mundo imutável, a coroa, o trono, os exércitos e os tesouros permanentes; porque cada imagem é um exemplo da realidade, cada sonho um signo do que nós atingimos pela interpretação". RŪMÎ, D. *Lettres*, p.17. Em uma quadra do rubayait, lê-se: "O mundo inteiro é sombra de seus atributos/ Graças à Sua existência, todos são admirados por Ele./E aqueles que existem pelo véu de Sua via/ Não são somente atributos, são Sua essência." RŪMÎ, D. *Rubâi'yât*, p.69.

dialético onde cada teofania é referta de significados, podendo ser apreciada de diversos pontos de visada. Assim, pode-se dizer que o cosmos se apresenta como uma seqüência de véus, cada véu constituindo um âmbito de conhecimento.

*Se não há causa,  
Qual caminho pode seguir o buscador?  
Por isso deve haver uma causa visível ao longo de seu caminho.  
Estas causas são véus sob os olhos,  
Pois os olhos não são dignos de contemplarem Sua obra.  
É preciso um olho capaz de penetrar a causa,  
Extirpar-lhes os véus de cima a baixo,  
A fim de poder contemplar o Causador no não-espacial,  
Considerando esforços, ganhos e permutas como tolices.  
(M.V:1550-1553)*

Por conseguinte, a existência e o conhecimento só são possíveis pelos véus, pois, fora dos véus, o que existe é a afirmação de uma identidade autônoma, autárquica e independente<sup>110</sup>. Dessa forma, pode-se afirmar que o homem não pertence a si mesmo. E Rūmī se utiliza de uma metáfora bastante interessante para tratar desta idéia do ser humano como depositário dos atributos que quando trazidos a tona de seu estado de latência manifestam-se como atos destituídos da vontade própria<sup>111</sup> do sujeito que parece ser o agente.

*Contempla as inscrições  
Efetuadas sem os dedos  
Feitas na não-existência,  
E o estupor dos loucos  
Diante de sua escuridão  
(M.V:318)*

O mundo apresenta-se aos olhos de Mawlānā com uma luminescência que transcende seu aspecto físico, material, criado para situar-se como uma hierofania que resguarda a unidade na visão da multiplicidade. Ao operar com este tipo de abordagem do objeto, Rūmī abre espaço para que se possa pensar a finitude do

---

<sup>110</sup> "Deus, o Altíssimo, criou estes véus com a finalidade; se a Beleza divina se manifestasse sem véus, não suportaríamos esta revelação e não poderíamos alegrar-nos com ela. Graças a esses véus, somos ajudados e reconfortados". RUMI, J. *Fihi ma Fihi*, p.63.

<sup>111</sup> Um exame mais acurado sobre esta temática será visto no capítulo relativo à união. Contudo, é oportuna a observação dos versos de Mawlānā a este respeito : "*Se lançarmos uma flecha,/ Este movimento não provém de nós:/ Somos o arco,/ E Deus é o arqueiro./*(M.I:616)". A idéia que está por trás deste poema é a de que a manifestação do atributo outorgado plenifica a existência da criatura tornando-a uma luz da Luz. Semelhante análise é feita por Al-Gazzāli: "Deus não pode ter interesse em nenhuma outra coisa que ele enquanto tal. Deus não pode ter interesse por nada além dele mesmo e sua obra. Fora de sua Essência e de seus Atos não há do que propriamente falar". AL-GHAZĀLI. *Revivification des Sciences de la Religion*, p.128.

criatural como aparente, já que tudo o que existe neste mundo existe no outro em perfeição. Ao mesmo tempo, objetiva-se neste mundo criado a finitude por sua existência relativa do ponto de vista do Absoluto.<sup>112</sup> Explicando este poder avassalador de Deus, Mawlānā observa que seria impossível que o Absoluto se manifestasse sem que tudo fosse consumido, por isso ele pensa na idéia de um mundo perecível enquanto tal, já que dele nada mais restaria a não ser a Face de Deus. Para mostrar esta idéia Rūmī faz uso de seu próprio *Maṣnavī*.

*Se este Maṣnavī fosse tão vasto quanto o céu,  
Metade deste mistério não poderia encontrar lugar.  
Por que as imensidões do céu e da terra,  
Rasgariam meu coração por sua pequenez.  
E o mundo que me fora revelado neste sonho  
Faria abrir-se em mim grandes asas por este entendimento.  
Se o mundo e a vida que aqui conduzem fossem manifestos,  
Ninguém restaria cá em baixo um só instante.  
(M.I:2098-2101)*

#### **1.4. A finitude do mundo: tudo é perecível**

Do *wuḡūd* chega a ordem: Sê manifesto! Centelhas luminosas riscam o cosmos instilando atributos pelas criaturas que vão diversificando-se numa composição polifônica, policromática, multi-textural... Aos seres humanos é reservada a polifônica emanção na unidade de seu próprio ser. Ao mesmo tempo em que há possibilidade de reconhecimento das luzes nas criaturas<sup>113</sup>.

*O espírito contempla o vinho na uva  
O espírito contempla a entidade em pouca coisa  
Ele vê cada coisa condicionada como incondicionada;  
Ele vê a moeda de boa qualidade e a liga,  
Antes da existência da mina  
Antes da existência da uva ele bebeu o vinho e está ébrio.*

---

<sup>112</sup> “Depois de alguns dias do mundo da alma, para além do mundo das formas, uma voz me chega aos ouvidos e me toca. Não sei se é uma explicação do presente ou esperanças do porvir. Tratar-se-ia de uma provação atual ou futura? De qualquer maneira, que Deus nos proteja dos ‘males dos sortilégios que sopram sobre os nós’ (Corão CXII,4). A pena que chega a estas almas não é uma, nem cem, nem mil. Renunciar à alma e ao mundo não é difícil. O que é difícil, e deixar Tua morada”. RŪMÎ, D. *Lettres*, p. 30.

<sup>113</sup> “Nas roseiras sinto o perfume de teus lábios/ Vejo tua cor nas tulipas e nos jasmims. /E se assim não fosse eu abriria meus lábios/ A fim de que eles dissessem teu nome para eu poder escutar”. RŪMÎ, D. *Rubâi’yât*, p.26. Veja-se também São João da Cruz: “Meu Amado, as montanhas, / Os vales solitários nemorosos, / As ilhas mais estranhas, / Os rios sonorosos,/ O sibilar dos ares amorosos. JUAN DE LA CRUZ. *Pequena Antologia Amorosa*, p.25. Sonoridade semelhante vem de Hallāḡ: “Qual é então a terra tão vazia de Ti para que eles se emendem. Buscavam-Te nos céus? E Tu lhes vê. Em suas cegueiras olhavam-Te em aparência sem perceber-Te.” HALLĀJ, Husayn M. *Dīwān*, p.59.

*(M.II:178-180)*

É de um instante, de uma brevidade, de uma finitude a que Mawlānā se refere quando busca demonstrar que o mundo fenomênico é marcadamente transitório. Daí a necessidade de não se identificar com as aparências, mas, ao contrário, buscar equacionar a transitoriedade do mundo com a própria lógica do ser, i.é, a caminhada que impele o ser em direção a algo que está para além dele, mesmo ainda que profundamente encerrado em seu próprio ser.

*Deixa de lado o que é dourado por qualidades aparentes,  
Não chame por ignorância,  
Esplêndido a vil liga metálica  
Porque em uma moeda falsa,  
A beleza é emprestada;  
Sob o brilho se encontra a substância sem brilho  
O ouro vai da face da peça falsa para a mina de onde ela veio:  
Tu também te dirijas para a mina aonde ela vai.  
A luz vai do muro ao sol:  
Vai tu também a este Sol  
Que te machuca sempre harmoniosamente.  
Doravante pegue a água que desce do Céu,  
Já que não encontre confiança no aqueduto.  
(M.III:556-560)*

O existir é, portanto, uma maneira de considerar a quiddidade, sem, contudo, ajuntar-lhe nada de concreto. Posto que, em verdade, tudo é perecível, já que subjaz a idéia de que ao final, nada resta a não ser a "face" do Criador. Por este motivo, Rūmī acentua a necessidade de lutar contra a identificação com as formas, no sentido de conceder a elas uma valoração imperativa por elas adquiridas através de um processo que poderia ser descrito como uma objetivação prática de modos internalizados de existir:

*Se tu prestares atenção somente à aparência ,  
Exteriormente, uma montanha é cem vezes maior que um rubi;  
Da mesma maneira, no que concerne à forma,  
Tuas mãos, teus pés e teus cabelos são cem vezes mais que o contorno de teus  
olhos;  
Mas não se lhe oculta que teus olhos sejam mais preciosos que teus membros.  
Por um só pensamento que vem ao espírito,  
Cem mundos são transformados em um só instante  
(M.II:1026-1029)*

A idéia que perpassa este ponto é a de que (como foi visto acima) se a Luz de Deus fosse completamente manifesta nada restaria. Por isso a necessidade de que haja o seu contrário, mas não como absoluto contrário, posto que somente há um Absoluto. O mesmo se passa com o *wuğūd* que em si é não manifesto e precisa das coisas para ser aparentemente conhecido<sup>114</sup>.

*Tu em qualquer estágio que estejas,  
Continues a buscar;  
Ó tu cujos lábios secos  
Continuamente buscam a água.  
Teus lábios ressequidos  
São sinais que atingirás a fonte;  
Teus lábios ressequidos são mensagens vindas da água,  
Dizendo que teu distúrbio  
Trará sem dúvida a Água da Vida.  
(M.III:1439-1441)*

Da mesma maneira, pode-se ver a incomparabilidade de Deus e por outro lado sua semelhança com as criaturas, por isso pode-se afirmar que não há nem identidade nem diferença, já que o Infinito não pode se identificar com o finito por motivos claros, mas pode em sua infinitude manifestar-se nas coisas produzindo conhecimento como já foi visto<sup>115</sup>.

*Nem unido,  
Nem separado, Ó Perfeição;  
Desprovido de qualidade, descrição ou causa.  
Somos peixes,  
Tu, O Oceano da Vida;  
Vivemos por Teu favor,  
Ó Tu cujos atributos são excelentes.  
(M.III:1340-1341)*

---

<sup>114</sup> Nesse sentido, no que tange "à objeção de que a luz não é invisível, senão visível, pode responder-se que a luz em si é invisível. Somente ao se mesclar com a obscuridade pode ser visível. A luz pura sem mescla aniquilaria o Universo, assim como a luz do sol nos cegaria se a vissemos sem o véu da atmosfera, para não mencionar o véu da distância. Da mesma maneira, o *wujūd* é invisível em si, porém nada pode ver-se sem o *wujūd*; ou melhor, não vemos outra coisa senão o *wujūd* que se torna difuso e visível por efeito dos véus que são as coisas criadas". CHITTICK, William C. *Mundos Imaginales*, p.31. Observe-se, por exemplo, o que diz Nicolau de Cusa: "Apareceste-me, Senhor, algumas vezes, como invisível a toda a criatura, porque és o Deus escondido infinito. A infinidade, porém, é incompreensível, seja qual for o modo de compreensão. Apareceste-me, em seguida, como visível por todas as coisas, porque uma coisa é apenas na medida em que Tu a vês. Ela não seria em ato se não te visse". CUSA, Nicolau. *A visão de Deus*, p.175.

<sup>115</sup> "O grande drama da oposição entre anjos e demônios, intelecto e ego, santos e descrentes, paraíso e inferno, luz e fogo, deriva dos atributos, todos estes pares de opostos são necessários para a subsistência do mundo e a manifestação do Tesouro Escondido". CHITTICK, William C. *The Sufi Path Of Love*, p.91.

Sob um ponto de vista portanto, habita-se um mundo visto como existente, entretanto, com relação a Deus em si mesmo este mundo é inexistente como afirma Rūmī<sup>116</sup>:

*Se o fato de que eu habito este mundo  
Não representasse uma separação de Deus;  
Ele não teria dito:  
Em verdade retornaremos a Ele.  
(M.I:3936)*

A idéia aqui é semelhante àquela que visa a demonstrar como a mobilidade do mundo, via processo criativo incessante, conduz a criação ao fenecimento. O cosmos, o mundo, enfim toda a criação está em permanente mutabilidade, esta dinâmica é vista por Jalāl al-Dīn como podendo ser encontrada pela minuciosa observação de cada ser criado.

*A cada instante tu morres e retorna.  
O Profeta declarou que este mundo  
Não é mais que um que um instante.  
Nosso pensamento é uma flecha atirada por Deus;  
Como poderia fixar-se no ar?  
A cada instante este mundo e nós mesmos somos renovados,  
E não somos conscientes de sua perpétua mudança,  
Enquanto sua aparência permanece.  
A vida se derrama constantemente; qual riacho.  
Ainda que corporalmente,  
Apresente aparente continuidade  
(M.I:1142-1145)*

Aqui, é interessante observar como Mawlānā apresenta uma doutrina ligada aos Ash'aritas<sup>117</sup> quando compara o mundo fenomênico e a existência a uma correnteza. O que se observa, ao ver o fluxo da água, é que ela parece ser a mesma

---

<sup>116</sup> "Este mundo é como o sonho daquele que dorme. No outro mundo, sua interpretação será diferente, não se parecerá ao sonho". RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p. 142. Observe-se este outro exemplo: "Rabi Baruch disse uma vez: — Como o mundo é claro e belo, quando não nos perdemos nele, e como é escuro o mundo, quando nos perdemos nele". BUBER, Martin. *Histórias do Rabi*, p.139.

<sup>117</sup> Escola filosófica fundada por Abū'l-Hasan al-Ash'arī, (260/873) que buscou conciliar as tendências do sunismo. A citação acima referida é sobre o ensinamento de cunho atomista desta escola. C.f. CORBIN, Henry. *Histoire de la Philosophie Islamique*, p.173ss.

apesar de mudar a cada instante<sup>118</sup>. Por este prisma, é nesse sentido que se deve entender a criação como devir permanente, e por isso precíval enquanto singularidade ao longo do processo criatural. A criação é atualizada constantemente, pois o Criador por sua imperessibilidade jamais cessa sua obra.

*O que é temporal dura até a morte,  
Enquanto a outra parte associada à perenidade  
É igual à eternidade  
(M.V:3607)*

Rūmī como outros místicos<sup>119</sup> enxerga o mundo portanto, em seu aspecto ambivalente, assim nada é absolutamente, salvo o Absoluto do mesmo modo, o mundo pode ser tomado como uma prisão ou um local no qual o homem tem seus sentidos espirituais cerceados, de maneira que olha e contudo não vê. Da mesma forma o mundo pode distrair<sup>120</sup> o ser humano com desejos e sentimentos que vistos sob outro ponto de vista tornam-se o pano de fundo na busca de uma realidade ulterior.

*Preserve o perfume e presta atenção ao seu frescor;  
Protege teu corpo contra o sopro frio e o ser do vulgar.  
De medo de que por isto teu nariz seja tapado,  
Teu ar é mais frio que o inverno.  
Eles são como matéria sem vida  
Gelada e de corpo rígido.  
Seus sopros provêm de uma colina nevada  
Quando a terra de teu ser é coberta com uma mortalha desta neve,  
Brada a espada do sol de □ usān al-Dīn.*

---

<sup>118</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.76.

<sup>119</sup> Observe-se, por exemplo: "O sol' é a luz deste mundo e significa que mesmo o que há de mais sublime e de melhor nas coisas criadas e feitas, encobre e descora a imagem de Deus em nós". ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação*, p.94. Ou ainda este outro: "estes homens então se distinguem dos outros pela observação da regra que consiste em renunciar (aos bens do mundo), a se conservarem separados da sociedade e se dedicam aos exercícios do culto de Deus, eles também são distinguidos por seus estados sobrenaturais com os quais eles são favorecidos". KHALDŪN, Ibn. In: Al-JĀMĪ. *Les Voies de la Vertu*, p.18. Veja-se também esta outra: "Contam: 'Um dia o Rabi Izahar de Volborz foi procurado por um morto que ele conhecera em vida, como homem proeminente na comunidade. O defunto solicitou sua ajuda: sua mulher falecera algum tempo antes dele e ele necessitava de dinheiro para as segundas núpcias. — Então não sabes — disse o *tzadik* — que não te encontras mais em vida, mas no mundo da ilusão? — O outro não quis acreditar, mas o Rabi levantou-lhe o gabardo, mostrando-lhe que andava de mortalha. Mais tarde o filho do Rabi Izahar perguntou-lhe: — Se assim é, talvez eu também esteja no mundo da ilusão. — o pai respondeu: — Quando se sabe que existe o mundo da ilusão, a gente não vive nele". BUBER, Martin. *Histórias do Rabi*, p.503.

<sup>120</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.302.

*Leva do Oriente a espada de Allāh:  
Com o clarão deste oriente aqueça este portal de teu coração.  
Este Sol fere a neve com um punhal;  
E faz jorrar das montanhas torrentes de água gelada,  
Porque ele não é nem do Oriente, nem do Ocidente;  
Dia e noite está em guerra com astrônomos  
Dizendo: 'Como em tua vileza e cegueira  
Fizeste uma qibla a outras estrelas que  
Não lhe dão a orientação justa como eu?'*  
(M.VI:87-94)

É o *wuğūd* do observável que conta em sua realidade e não sua aparência enquanto fenômeno observado por sentidos externos, que por serem enganosos são ilusórios. Há que se notar aqui que forma e significado estão completamente<sup>121</sup> conectados, — fato que demonstra uma vez mais a ambivalência da experiência mística — de maneira que é a ilusão da dicotomia que opera no ser humano a dissociação<sup>122</sup>

Para Mawlānā tudo no mundo foi feito para ser consumido por sua própria natureza finita;

*Sabe que o mundo inteiro come  
E é comido;  
Sabe que aqueles que estão na vida eterna,  
Foram aceitos e serão aceitos.  
Este mundo e seus habitantes  
São dispersos ao fim;  
Este outro mundo e seus viajantes  
Continuam sempre.*  
(M.III:30-31)

---

<sup>121</sup> “Mesmo uma miragem não é de todo irreal, este é o sentido de que é a existência efetiva de uma zona do deserto que provoca esta percepção. Mas de uma perspectiva metafísica, é o deserto que é o fundamento empírico da miragem. Deve ele mesmo ser considerado como alguma coisa da mesma natureza que a miragem se compararmos com o fundamento último da realidade”. IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.17.

<sup>122</sup> “Forma e significado estão inextricavelmente conectados. Forma deriva do significado e o significado manifesta a si mesmo como forma. Desde que os dois são aspectos internos e externos de uma realidade única ambos são importantes cada um ao seu modo. Mas muitas pessoas apóiam-se com perigo em dar muita importância a forma, não compreendendo que ela deriva sua existência e significado do entendimento”. CHITTICK, William C. *The Sufi Path Of Love*, p.24.



O próprio ato de comer torna-se um simbolismo que remete segundo Schimmel<sup>123</sup> ao dia do pacto de *Alast*, no qual homem observa pela comida queingere a relação com as ações de sua vida:

*Supõe que eu te pergunte:  
'O que comeste em teu almoço?  
Tu dirás: 'Nada de vinho ou carne assada,  
Nada de carne seca ou pão molhado no açúcar,  
Tampouco lentilhas';  
Diga-me o que comeste de fato e nada mais.  
Porque este longo palavrório?  
Porque diz o menestrel, minha meta é um segredo.  
Antes de tudo recusar,  
A afirmação de Deus te escapa.  
Tudo lhe neguei a fim que pudesses perceber  
O eflúvio da afirmação.  
Afinei meu instrumento sob a negação.  
Quando morreres a morte declarará este mistério.  
(M.VI:718-722)*

Ser consumida é um desígnio natural da criação, importa aqui ressaltar que a criação é consumida e se desgasta enquanto matéria, pois a meta do espírito é desabitá-la. Em outras palavras, o mundo em última instância é feito para ser habitado, conhecido e abandonado em sentido primário e secundário<sup>124</sup>.

*Tu vais em direção à forma  
E perde-se,  
Tu não a podes encontrar  
Porque abandonaste  
A realidade.  
Por vezes a chamamos árvore, por vezes sol;  
Por vezes lhe nomeamos mar,  
Por vezes nuvem;  
O menor de seus efeitos é a Vida Eterna  
(M.II:3670-3671)*

Sendo, portanto, a finitude e o fenecimento inerentes ao criado, há que se buscar com os maiores esforços possíveis uma realização plena de toda esta

---

<sup>123</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p. 139.

<sup>124</sup> "Só o *wujūd* de Allah é o Real, e todos os seres encontrados na existência (*mawjudat*) não fazem mais que participar no Seu. Allāh é o *wujūd* puro em Sua Essência incondicionada e infinita. As coisas são também *wujūd* e idênticas ao *wujūd* de Allah, mas sua participação no Seu se efetua de modo inumerável, elas não tem mais que o *wujūd* de Allah e são inexistentes em si mas existentes por Ele. O *wujūd* de Allah atualiza, então, ao lhes propagar todas as possibilidades de Manifestação universal" GLOTON, Maurice. In: 'ARABÎ, Ibn. *La Production des Cercles*, p.XX.

existência da qual o ser foi dotado, já que ao final tudo será pó e somente restará a face de Deus.

*Tudo é perecível exceto Sua Face:  
A menos que seja em Sua presença,  
Não busque existir  
(M.I:3052)*

Rūmī, com frequência, chama atenção do ser humano para sua realização mais importante, que é uma auto-realização concreta enquanto ser que plenificou suas potencialidades<sup>125</sup>. Mawlānā ensina o cuidado com que se deve apreender as formas para que elas não se tornem um artil para o conhecimento.

*Presta atenção,  
Não anseies pela vida de tua alma carnal  
Pois de há muito tempo,  
Ela é a inimiga de teu espírito  
(M.II.474)*

Rūmī mostra o fenecer de cada ser vivo, num processo que visa a abrir os olhos que permanecem fechados para a realidade<sup>126</sup>. A inevitabilidade do último estágio da criação deve servir como estro para uma vida mais empenhada.

*A alma diz: 'Ó vis partes terrestres  
Meu exílio é vossa pira;  
Sou celeste'.  
O desejo do corpo pelas ervas verdes  
E água viva, vem deste  
Do qual tiras tua origem destas coisas.  
O desejo da alma é pela Vida e pelo Vivente  
Pois sua origem é a Alma Infinita.  
O desejo da alma é por sabedoria e ciências,  
O do corpo é por ganhos e meios de procurar forragem  
(M.III:4435-4439)*

Observar estes estados de ambivalência no mundo leva Rūmī a concitar os que o ouvem a tomarem conhecimento de que o mundo é efetivamente uma barreira a ser transposta. Nesse sentido, ele possui uma realidade enquanto barreira que se

---

<sup>125</sup> Isto será visto quando se tratar do "Homem Perfeito".

<sup>126</sup> "Assim ocorre com todos os desejos, todo afeto que as pessoas têm pelo pai, pela mãe, pelos amigos, pelo céu e pela terra, pelos jardins e palácios, pela ciência, pelas atitudes, pelos alimentos e bebidas, acreditando que são reais. Porém todas essas coisas são véus. Quando as pessoas partem deste mundo e vêem o Rei sem máscara, compreendem que todas as coisas eram máscaras e véus. Na verdade, o seu ideal era uma Coisa só". RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.62. Lê-se no Dhammapada: "São meus esses filhos, é essa minha riqueza", assim o tolo se aflige. / Na verdade ele mesmo não é de si próprio, muito menos os filhos, a riqueza". *DHAMMAPADA*, p.47.

eleva obliterando a visão da Realidade, ao ultrapassá-la, ela então não mais é vista, pois retornou ao seu estado de inexistência.

*O pássaro voa nas alturas  
E sua sombra se precipita sobre a terra voando qual pássaro.  
Muitos parvos se exaurem, correndo atrás dela,  
Perseguindo a sombra, ignoram que ela é o reflexo do excelso pássaro  
Tolos, desconhecem a origem da sombra.  
Eles lançam flechas na sombra  
E suas aljavas se esvaziam nesse esforço  
Os coldres de suas vidas tornam-se vazios,  
Passam toda sua vida a correr ardentemente atrás da sombra.  
Mas quando a sombra de Deus os protege,  
Ela os liberta das imaginações e das sombras.  
A sombra de Deus é o servidor de Deus  
Que morreu para o mundo  
Vivendo por Deus.  
(M.I.:417-423)*

Atingir a origem, eis a meta daquele que caminha pela via e sente em cada imagem e cada forma um véu que oculta os segredos do sol até que refulja a primavera do espírito. Aquele que palmeja a vereda deve ficar solerte quando as formas se insinuam aos seus sentidos em cada vereda que é reveladora segredos.



## CAPÍTULO II: "NÃO TE INEBRIES COM FORMAS": A BUSCA PELO AMADO

*"Nos reflexos coloridos  
Temos a vida"  
Goethe*

### **Introdução:**

A necessidade do ser humano, enquanto ser neste mundo fenomênico, é fazer incessantemente um exercício prático de desidentificação com o percebido exteriormente e a progressiva infusão num autoconhecimento reflexivo, cuja base apresenta o desejo ardente de buscar o Criador, Bem Amado. É nesse sentido que Rūmī aponta para a necessidade de se ver as coisas como elas são, ou seja, em sua Realidade oculta, apreendida via conhecimento inspirado. Um conhecimento iluminado que desvela no cosmos as virtualidades da alma num caminho do ser ao Ser.

*Cada rosa com seu perfume  
Fala segredos do Universal.  
(M.I: 2022)*

A busca pelo Amado tem a característica de instaurar no buscador uma ambivalência de sentido inverso: ele está buscando algo que está para além dele mesmo, mas que, ao mesmo tempo, infunde nele, seu sentido de existir. Em outras palavras, a criação em si está para além de sua realidade temporal concreta, objetivada neste mundo vivido no qual faz a experiência, cuja concretude é desafiada a provar-se.

*O esquecimento de Deus é o sustentáculo deste mundo  
A inteligência espiritual é um veneno para este mundo  
A inteligência separou-se desse mundo  
E quando ela retorna a este mundo é rejeitada  
A inteligência é o sol, a cupidez o gelo  
A inteligência é a água, este mundo a imundície.  
Um pequeno filete de inteligência de lá se introduz nesse mundo,*

*A fim de que a cupidez e a inveja não rujam tão alto aqui.  
Se este pequeno filete viesse do Infinito  
Tornando-se cada vez maior,  
Nesse mundo não haveria nem virtude nem vício.  
(M.I:2066-2070)*

Mawlānā chama atenção do ser humano para que ele encontre a si-mesmo e isso implica reconhecer-se enquanto ser dotado de luz<sup>1</sup> (ou como no dizer de Nicolau de Cusa: *homo capax Dei*), para tanto reflete sobre a existência dos graus da alma (*nafs*<sup>2</sup>). O problema que se coloca aqui, refere-se à idéia de natureza da alma que em essência é una, mas que pelo ato criador disseminou-se pelas formas criadas passando a habitar em um espaço e um tempo fenomênicos. Na unidade indiferenciada a espacio-temporalidade inexistente. Toda dinâmica da via de Mawlānā consiste em refletir a Luz que lhe foi difundida, ou seja, um movimento de re-infusão.

*A alma de cada pérola, o coração de cada grão,  
Penetra no rio para encontrar a cura  
Como em uma botica.  
É de lá que provém o alimento para os órfãos da terra;  
(M.V:214-215)*

Em uma bela passagem do *Maṣnavī*, Rūmī conta uma história<sup>3</sup> que caracteriza bem esta dinâmica luta travada pelo dervixe no interior de si-mesmo.

---

<sup>1</sup> "Aquele que se conhece, conhece seu Senhor". RUMI, J. *Fihi ma Fihi*. p.32, pois, "se em nós um olhar é mais penetrante do que outro e um distingue com dificuldade os objetos próximos, ao passo que outro distingue os mais distantes, um atinge o objeto lentamente, outro mais rapidamente, não há dúvida de que o olhar absoluto de que deriva todo olhar daqueles que vêem supera toda penetração, toda a rapidez e toda a força de todos aqueles que vêem em ato e de todos aqueles que poderão chegar a ver." CUSA, Nicolau de. *A Visão de Deus*. p.138. "O eu não é o próprio centro, e não gravita em torno de si; está centrado em Deus, o único centro de todos, que 'está em toda parte e em nenhum lugar', em quem todos se encontram, de quem todos procedem. Assim logo de início esta conscientização está disposta a encontrar 'o outro' com quem já está unido, de qualquer forma, em Deus". MERTON, Thomas. *Zen e as Aves de Rapina*, p.52.

<sup>2</sup> "Em muitas fontes Ocidentais de pensamento Islâmico, inclusive meus próprios escritos, *nafs* é comumente traduzida como 'alma' ou 'eu', dependendo do contexto. Nos ensinamentos sufis que são focados na necessidade de superar as limitações do ser humano, o termo *nafs* é usualmente empregado no sentido negativo, daí traduzindo o termo *nafs* como usado em muitos textos sufis, o termo ego pode sugerir este lado negativo de *nafs*". CHITTICK, William. *Self Disclosure of God*, p.270. Em conformidade com esta idéia, escreve Javad Nurbakhshi: "A psicologia moderna tem demonstrado que a maioria dos atos e dos comportamentos do ser humano se determinam inconscientemente. O sufismo, por sua parte, sustenta que *nafs-e ammāra* (o eu dominante, o ego) exerce um controle tirânico sobre o pensamento e a conduta humanas. Como consequência, o discernimento do indivíduo que se acha sob seu influxo não pode ser puro, são e desinteressado, portanto, não pode de modo algum ser correto nem justo. *Revista Sufi*. V.3 . <<http://www.nematollahi.org/revistasufi/>>. Acesso em: 15 novembro 2005.

<sup>3</sup> Por se tratar de uma história um tanto longa ela será aqui resumida.

*Em tempos passados, havia um Rei que possuía poder temporal e espiritual.  
 Saindo certa vez para caçar,(...) o rei percebe no caminho uma jovem escrava.  
 Súbito, a alma do rei tornou-se escrava desta escrava.  
 Qual pássaro, sua alma debatia-se na gaiola. Comprou então, a jovem.  
 Quis, porém o destino Divino que a jovem caísse doente.  
 O rei reuniu os médicos, dizendo-lhes: ' Nossas vidas estão em vossas mãos'  
 'Aquele que curar aquela que é minha vida receberá meus tesouros'.  
 Os médicos puseram-se a buscar uma cura para o mal da jovem,  
 Mas tudo que tentavam era em vão.[...]  
 Quando o rei viu a impossibilidade dos médicos de curá-la, correu até a mesquita.  
 Ele entra e inunda o tapete de preces com lágrimas.  
 O rei então encontra um médico divino,  
 Cuja vinda lhe havia sido anunciada em sonho.  
 O rei abre os braços, lhe aperta contra o peito, e o recebe como o amor em seu  
 coração e sua alma.[...]  
 O rei conduz o médico até a presença da jovem, e este pede que todos aqueles que  
 estivessem no palácio, de lá saíssem.  
 Estando a sós com a jovem o médico lhe indaga sobre sua história  
 Ela lhe conta muitas coisas sobre sua terra natal, seus parentes etc  
 [...] Ele escutava sua narrativa observando os batimentos de seu pulso,  
 Prestando atenção quando o pulso se agitasse ao nomear alguém em especial.  
 Quando o médico lhe indaga sobre Samarcanda — cidade doce como o açúcar.  
 O pulso da jovem saltou, sua visão tornou-se pálida e vermelha, pois ela havia  
 Sido separada de um ourives em Samarcanda.  
 Quando o médico descobre o segredo da jovem,  
 Discerne a origem de sua mágoa e sofrimento.  
 Interrogou a jovem sobre onde morava o ourives  
 E comunicou ao rei para que mandasse trazê-lo.  
 [...] O rei despacha dois mensageiros,  
 Homens hábeis, competentes e justos e estes retornam com o ourives.  
 O médico então diz ao rei que entregue a jovem ao ourives  
 A fim de que a jovem encontrasse felicidade com ele, e  
 E que a água da união extinguisse O fogo da paixão.  
 Durante seis meses o ourives ficou com a jovem  
 Que ao findar este tempo ficou completamente curada.  
 Após este período, foi preparada uma poção  
 De que maneira que quando o ourives a Bebeu  
 Foi progressivamente tornando-se feio, pálido,  
 Distanciando-se do coração da jovem, até morrer.  
 Os amores pela aparência exterior não são amor:  
 No fim, eles são uma calamidade  
 O amor pelos mortos não dura,  
 Pois aquele que morre não retorna para nós.  
 Mas o amor pelo vivo é a cada instante  
 Mais fresco que um botão de flor no espírito e na vida.  
 A morte desse homem pela mão do médico não foi dada por esperança ou temor.  
 Ele não matou para agradar ao rei.  
 Ele não o fez antes que chegassem a inspiração e a Ordem de Deus.  
 O rei não derrama sangue por luxúria;  
 Pare de pensar mal e de discutir.*

*Tu julgas estas ações por analogia a ti mesmo e distancias-te para bem longe da verdade. Reflita bem!*  
(M.I.:36-246)

A história apresenta quatro personagens centrais, sendo que cada um deles caracteriza um agente durante a atividade de purificação da alma pelo amor. O rei representa o espírito (*rūh*), ou alma racional que num dado momento apaixona-se pela alma *nafs* sensível ou animal. Esta por sua vez é representada pela escrava que ficou-se apaixonada pelos prazeres mundanos representados pelo ourives, ao passo que o médico personifica a inteligência razoável bafejada pela Razão Universal, incorporada na figura diretiva do mestre espiritual (*Pīr*). Quando a razão (o rei) percebe a doença da alma *nafs* (escrava) procura a cura, passando pelas etapas espirituais, até que lhe é revelado pela diagnose do médico — feita pela tomada do pulso da escrava — que a real causa da doença era o apego da alma *nafs* (escrava) pelos prazeres mundanos (ourives). Quando o médico (*Pīr*) administra a poção ao ourives, a escrava volta para o rei que era o real motivo de seu amor<sup>4</sup>.

*É um Mestre pleno de sabedoria,  
Conhecedor da via,  
Que cruza um canal para purificar o regato da carne e do corpo*  
(M.I.: 3220)

Este processo de purificação é objeto de inúmeros tratados no sufismo. As etapas pelas quais passa a alma são caracterizadas por *ḥāl* e *maqām*, estados e estações, porém Rūmī não discute estas etapas de maneira explícita nem tampouco as organiza de uma modo sistemático<sup>5</sup>, mas mergulha profundamente na vastidão

---

<sup>4</sup> Para outros comentários relativos a esta história conferir: IQBAL, Afzal. *The Life and Work of Jalaluddin Rumi*, p. 222-223. Também o comentário de Nicholson. *Mawlāwī Rūmī's Works*. Um bom estudo sobre as implicações psicológicas encontra-se em: ARASTEH, Reza. *Rumi, el Persa, el Sufi*, p.107-110. Ver também SAVAFI, Seyed G. Synoptical Approach to Story of the King and the Handmaiden os Book One of Mathnawi of Rumi. In: *Transcendent Philosophy Journal*. V.4,n.3, september 2003, <www.iranianstudies,London>. Acesso em: 10 dezembro 2005. Na poesia pode-se encontrar em Raimundo Lúlio uma idéia semelhante quando diz: "Adoeceu de amor o amigo e visitou-o um médico que lhe aumentou suas dores e seus pensamentos; e naquela mesma hora ficou curado". LÚLIO, Raimundo. *Livro do Amigo e do Amado*, p.76.

<sup>5</sup> Afirma Schimmel que Mawlānā "jamais explica em detalhes os diversos aspectos do caminho, nem fala longamente das estações e das etapas, tendo perfeitamente a consciência que o verdadeiro progresso de uma alma é devido à Graça divina". SCHIMMEL, A. *L'incendie de l'Âme*, p.180.

interior da experiência do buscador, por este motivo seus ensinamentos aludem a estes estados e estações pelo viés da poesia<sup>6</sup>.

*O ḥāl é semelhante ao desvelamento de uma encantadora esposa.  
Ao passo que maqām é quando ela está a sós com seu esposo.  
O desvelamento pode ser visto pelo rei e pelos cortesãos;  
Mas o momento de estar só com ela,  
Somente é reservado ao rei  
A esposa se revela diante dos comuns e dos nobres;  
Na câmara nupcial o rei está a sós com sua esposa  
Muitos sufis desfrutam de ḥāl;  
Mas aquele que atinge maqām é raro entre eles  
(M.I: 1435-1438)<sup>7</sup>*

Ao referir-se a estas pessoas raras entre os sufis, Mawlānā está dizendo dos mestres *pīr*, cuja linhagem, ou cadeia de transmissão de conhecimento (*silsilah*) remete aos santos, amigos de Deus, herdeiros do Profeta culminando na própria figura de Moḥammad. Esta filiação aponta para a existência de uma energia espiritual (*baraka*) que anuncia a necessidade para aquele que entra na via de buscar um guia com estas características. Para Rūmī, os profetas e santos são personificações dos atributos do *wuḡūd*, sendo portanto, os condutores no caminho do *Tawḥīd*.

*Quando ganhades a companhia de um ṣiddīq (verdadeiro santo)  
Considera este favor divino uma oportunidade preciosa.  
(M.IV:713)*

Arriscar-se na via implica um querer e um desejar autenticamente centrados na expectativa de uma alma insuflada pelos ditos do Profeta: “Ide buscar o conhecimento até a China”<sup>8</sup>. E nessa busca o caminhante necessita de um guia que o conduza pelos tortuosos dédalos da vereda. Da mesma maneira que os pássaros necessitaram da polpa como guia para o Simurg<sup>9</sup>, de maneira semelhante, os buscadores precisam de um companheiro que conheça o caminho, sendo seus olhos e ouvidos, na jornada rumo à Unidade.

<sup>6</sup> Cf. CHITTICK, William. *The Sufi Path of Love*, p. 12-13.

<sup>7</sup> Estes termos são assim explicados por Nicholson: “ḥāl refere-se aqui à sucessão de estados psicológicos alternados característicos do buscador de Deus, ao passo que *maqām* indica a perfeição espiritual deste adepto cujos estados passaram por mudanças e tornaram-se unificados”. *Mawlāwī Rūmī's Works*.

<sup>8</sup> ḥādīṣ profético citado por Ḥāḍir. *Le Langage des Oiseaux*, p.50.

<sup>9</sup> Cf. Ḥāḍir, F. *Le Langage des Oiseaux*. Também a edição brasileira *Linguagem dos Pássaros*.



*O ouvido do verdadeiro crente  
Retém a inspiração que nós lhe transmitimos  
Um tal ouvido é estreitamente ligado àquele que chamamos santo.  
(M.IV: 3036)*

É o mestre que irá educá-los a não se inebriarem com as formas ilusórias deste mundo, enquanto indica para qual direção devem voltar os olhos, e como escutar a melodia das esferas celestes.

*Para além das estrelas materiais  
Existem estrelas nas quais não há conflagração  
Ou aspecto sinistro.  
Estrelas movem-se em outros céus  
Para além dos sete céus conhecidos,  
Estrelas imanes no resplendor da luz de Deus;  
Nem unidas nem separadas umas das outras.  
(M.I:754-756)*

Nem unidas, nem separadas... transita-se pelos caminhos da ambivalência mística, lugares e não-lugares, interno e externo, ilusão e realidade. Enfim, a forma e seus aspectos oculto e manifesto<sup>10</sup>.

## **2.1- “E me chegam os sons destas águas”: A tensão dinâmica entre forma e realidade**

A crítica de Rūmī com relação às formas apresenta a mesma característica que rege o pensamento de diversas correntes do sufismo, isto é, a ambivalência. Se por um lado tem-se o mundo como prisão e local de degrado, por outro este mesmo mundo é o lugar de manifestações teofânicas para o buscador. De certa maneira, somente aquele que enxerga as atualizações teofânicas conhece em última análise, o mundo enquanto realidade onomatofônica<sup>11</sup> (teofanias operadas pelos nomes — Atributos — de Deus).

---

<sup>10</sup> A apreensão do mundo para Mawlānā é vista assim: “Na *weltanschauung* de Rumi o universo sólido e objetivo do materialismo não possui existência independente. Para ele o universo objetivo é somente a parte de trás do espelho, cuja face é a alma, os céus são incorporações das idéias transcendentais do homem, e o corpo é um instrumento para servir às necessidades da alma.” HAKIN, Khalifa Abdul. *The Metaphysics of Rūmī*, p.23.

<sup>11</sup> Onomatofania é a manifestação teofânica dos nomes de Deus, que regem determinado estado. Cf. BENEITO, Pablo. La Doctrina Del Amor em Ibn Al-‘Arabī. *In Anales Del Seminário de História de la Filosofia*, p.72.

*Na primavera os segredos são revelados,  
Tudo aquilo que se ocultava sob a terra re-vivifica-se.  
(M.V:3972)*

O signo da ambivalência do mundo é antes de tudo o signo da ambivalência do ser, pois a alma (*nafs*)<sup>12</sup> do ser humano é caracterizada por este traço. De certa forma, toda percepção sensível revela a parcialidade do sujeito observador, daí que para Rūmī o pensar na alma adquira um viés que poderia apontar para uma, como que, pedagogia desta alma. Para poder se pensar no conceito de *nafs* é mister ter em conta que uma das características fundantes do sufismo é a transformação interior. Por isso, pensar na alma, no eu (*nafs*)<sup>13</sup>, é pensá-la como um lugar de conversão. Nesse sentido, Mawlānā aponta para uma profunda viragem do ser e, assim, torna patente a possibilidade de uma existência autêntica de valorização da subjetividade a partir da atualização dos atributos originalmente outorgados. Rūmī pensa a alma como possuindo uma natureza indivisível e unitária. Sua idéia advém do ato do comando (*amr*) criador: "Seja!" *Kun*. Essa palavra princípio espalha o suspiro doador da vida.

*Saiba então, que segundo o texto:  
'A Ele pertencem a criação e o comando'  
Que a criação é a forma,  
E o comando, o espírito que a cavalga.  
(M.VI:88)*

Rūmī, então recolhe as palavras corânicas (VII: 54) "A Ele pertencem a criação e o comando"<sup>14</sup> e mostra a natureza unitária da alma, que nada mais é que o suspiro de Deus unitário e indivisível. Se nada existia antes da criação, então a criação é indivisível, pois o sopro é um para todos, e as formas somente diferem aparentemente, sendo o halo que nelas vivifica.

*O que é a alma?  
A alma é a consciência do bem e do mal,*

---

<sup>12</sup> "O espírito (*ruh*) é diferente da alma (*nafs*). Não vêes que no sonho, a alma vai bem longe, enquanto que o espírito permanece no corpo? Essa alma viaja e se transforma". RUMI, J. *Fihi ma Fihi*, p.87.

<sup>13</sup> "Rumī sempre se refere ao espírito animal com o termo *nafs* que mais comumente traduzido por 'alma' ou 'eu'. Em Árabe e Persa o termo *nafs* é sempre sinônimo dos termos *rūḥ* ou *jān*, i. é, 'espírito'. Rūmī ocasionalmente usa o termo para se referir aos elevados níveis do espírito. Mas sempre emprega o termo *nafs* para referir-se ao espírito animal, esta forma de usá-lo foi inspirada pelo verso Corânico: 'não declaro que minha alma (*nafs*) é inocente: verdadeiramente a alma do homem o incita ao mal.'(XII:53). Os sufis e outros sempre se referem a esta alma como *nafs-i ammārah*, a 'alma que incita ao mal'." CHITTICK, William. *The Sufi Path of Love*, p.33.

<sup>14</sup> Cf. HAKIN, Khalifa Abdul. *The Metaphysics of Rumi*, p.11.

*Se rejubilando da benevolência e chorando por causa de suas penas.  
A consciência é a natureza mais íntima e a essência da alma,  
Mais nós a desvelamos, mais espiritual se torna.  
(M.VI:148-149)*

Ser lugar de transformação implica situar o eu como algo a ser modificado e isso ocorre pelo fato de ser o eu um sítio onde a ambivalência se instaura em primeiro lugar com relação a si-mesmo – pois, este eu criado imagina-se como possuindo uma existência autônoma, e como conseqüência torna-se um véu para os signos de Deus. Por outro lado, este mesmo eu posiciona-se frente às criaturas como dominador não no sentido previamente determinado por Deus, mas desconectado de qualquer associação ontológica em relação a elas. Está cego para seus próprios atributos e mais cego ainda aos atributos dos seres, velado por seu egoísmo. As outras criaturas como “os minerais — em menor grau, as plantas — em virtude de sua insensibilidade externa e inconsciência, implicitamente reconhecem a onipotência divina e glorificam o Criador com a língua de seus estados interiores”<sup>16</sup>.

*Para cada mineral que aspira ao estado vegetal,  
A vida surge da árvore de seu destino.  
Cada planta que volta sua face para o espírito animal,  
Bebe, como □irz<sup>17</sup>, da Fonte da vida  
(M.VI:126-127)*

Como Mawlānā concebia a alma e os seus diversos graus? A alma humana possui, em latência, todas as possibilidades, quer para o desenvolvimento aos limiares do empíreo, quer para a estagnação e a descida aos níveis mais inferiores de existência.

*O Anjo assim como a Inteligência é um descobridor de Deus;  
Cada um destes dois é um ajudante e adorador de Adão.  
A Carne (nafs) e o Demônio eram também essencialmente um no início  
E eram invejosos inimigos de Adão.  
Aquele que considera Adão como um corpo, dele se distancia.  
Enquanto que aquele que lhe vê como Luz imutável  
Prosterna-se diante dele.  
(M.III:3196-3198)*

No livro V do *Maṣnavī*, Rūmī narra uma história referta de alusões através dos animais, para mostrar ao leitor como se caracteriza a alma (*nafs*) do ser humano,

---

<sup>16</sup> IQBAL, Afzal, p.100

<sup>17</sup> □izr é um profeta e guia prototípico, freqüentemente associado a Elias, que guiou Moisés é tido como o modelo de mestre (*Pīr*) de incontestável autoridade, dele deriva o conhecimento da água da vida. Cf. RENARD, John. *All The King's Falcons*, p.84-85.

que se poderia chamar de um ego constritor — pelo fato deste impedir o desenvolvimento pleno de todas as virtualidades das quais foram dotadas as criaturas.

*Ó tu cuja inteligência é resplandecente como o Sol,  
Tu és o □ alil (Abraão) deste tempo.  
Mata estes quatro pássaros que barram a Via<sup>17</sup>;  
Porque cada um deles, como um corvo,  
Arranca o olho da inteligência das pessoas inteligentes.  
As quatro características corporais assemelham-se aos pássaros de □ alil:  
Sacrificar-lhes permite a alma se elevar.  
Ó □ alil para separar o bem do mal, golpeia-lhes a face,  
A fim de que os pés das pessoas possam ser libertados destes grilhões.  
Tu és o todo, e eles são tuas partes;  
Abre a prisão, porque seus pés são teus pés.  
Por ti, o mundo todo inteiro torna-se um lugar cheio do espírito;  
Um simples cavaleiro torna-se a segurança de cem exércitos.  
Dado que o corpo é o ninho destas quatro disposições,  
Elas são chamadas de quatro pássaros daninhos.  
Se desejares que as pessoas tenham vida eterna,  
Golpeia a face destes quatro pássaros vis e infames.  
Depois, faze-os reviver de uma outra maneira,  
A fim de que doravante não mais façam mal.  
Os quatro pássaros imateriais que barram a Via  
Fizeram seu domicílio no coração dos homens.  
Já que nesta época, és tu, ó Califa de Deus,  
Que s o chefe de todos os corações justos,  
Golpeia a face estes quatro pássaros vivos,  
Tornando eternas as criaturas que não são permanentes.  
Há o pato, o pavão, o corvo e o galo:  
Estas são imagens de quatro más disposições na alma.  
O pato é a cupidez, o galo a luxúria;  
A arrogância é semelhante ao pavão  
E o corvo é o desejo mundano.  
(M.V:31-44)*

De um certo modo, estes pássaros representam, cada um a seu turno, uma fragilidade que pode vir a caracterizar a personalidade dos seres humanos em algum momento de sua existência. De fato, Rūmī faz uso destas características naturais dos animais para veicular sua mensagem. Mawlānā, por estas alusões, busca dar ao ser humano uma visão de totalidade cósmica que, partindo dos animais — cujas características podem vir a assemelham-se a algum defeito de seu ser — invita o

---

<sup>17</sup> Esta passagem é um comentário ao Corão (II:260): "E quando Abraão disse: 'Meu Senhor mostra-me como Tu torna à vida o que era morto.' E Deus disse: 'Por quê? Ainda não crês?' 'Sim' respondeu Abraão 'Mas meu coração poderia se tranquilizar'. Então Ele disse: 'Tomai quatro pássaros, e aproximando-os de ti, faça-os em pedaços e coloca-os em montículos. Depois, chama-os. Virão a ti correndo. E tu saberás que Deus é Todo-Poderoso e Sábio". *The Koran*.

ser humano a observar a criação como um todo, para então encontrar os signos que iluminem sua consciência, no reconhecimento de si como partícipe desta mesma finitude, e portanto, provocar-lhe o desejo de tomar consciência de si e de todas as virtualidades ocultas.

*Os grandes rios se prosternam  
Diante da ânfora da qual chega uma onda do mar  
(M.VI:23)*

Diferentemente do ser humano identificado com o mundo que não experimenta o poder criativo da alma desapegada, o dervixe que faz a opção preferencial pela via da União assume a fragilidade de seu ser relativo e finito na busca por alcançar a plena consciência de si da mesma forma que,

*A chuva, as nuvens, o fogo e o sol  
Fazem todo dia surgir do chão coisas ocultas.  
(M.V:3970)*

De um modo geral, o que ocorre com o ser humano é que a alma carnal *nafs-i ammārah*<sup>18</sup>, de certa forma, arma uma cilada para os sentidos, não permitindo que eles captem o real significado daquilo que vêem, fazendo-os acreditar que apreenderam o real a partir destes dados sensíveis fornecidos pelo eu carnal, o que — no dizer de Mawlānā — transforma os sentidos em enganosos e os seres humanos em idólatras.

*Dado que não foi infligido um castigo conveniente  
A este ídolo de seu eu carnal nafs,  
Deste ídolo de se seu eu, outro ídolo nascerá.  
(M.I:771)*

Rūmī alerta para o fato de que a alma carnal persuade o ser humano a tornar-se amigo da paixão e do desejo. Ela é capaz de operar coisas inimagináveis ao lograr as faculdades do discernimento.

*Se te aconselhares com tua alma carnal  
Oponha-te a tudo o que esta alma vil te disser.  
A alma carnal é fomentadora de intrigas,  
E formará contra ti um complô.  
(M.II: 2273-2274)*

---

<sup>18</sup> Observe-se aqui a referência Corânica do termo *nafs ammārah*: "Todavia não clamo que minha alma seja inocente — seguramente a alma do homem incita ao mal exceto quando age a misericórdia de meu Senhor; verdadeiramente meu Senhor é Clemente e Compassivo" (XII:53). *The Koran*.

Como foi visto anteriormente, o ser humano possui as potencialidades que lhe foram outorgadas na criação e assim tem a possibilidade de ver no universo o talhe dos olhos do Criador<sup>19</sup>. Entretanto, seus olhos foram velados:

O homem infeliz não conhece a si-mesmo:

*Vindo de um estado elevado,  
Quedou-se em estado vil.  
O ser humano se vendeu por uma bagatela;  
Ele era um cetim  
E coseu-se a si-mesmo sobre um manto de farrapos.  
(M.III:1000-1001)*

Mas, existe a possibilidade de se educar a alma fazendo com que ela se volte para seu Senhor (Real). De uma situação de auto-opressão inconsciente na qual não vê a existência do mundo invisível, pode o ser humano sair em busca por levantar os véus da realidade subjacente<sup>20</sup>.

*Quando a rosa fenece e o jardim é devastado,  
De onde obteremos o perfume da rosa?  
Da água de rosas  
(M.I:672)*

A alma possui então, este primeiro estágio no qual ela é (*nafs-i ammārah*) ou seja, a alma que atua pelo comando (*ammārah*) da compulsão levando o ser

---

<sup>19</sup> Isso leva a pensar que "existem muitos aspectos no homem que são fenomênicos e criados mas, existe algo nele, sua alma, ou a alma de sua alma, ou sua essência, que é eterna e divina, e de alguma maneira equivalente à Deus". HAKIN, Khalifa Abdul. *The Metaphysics of Rūmī*, p.26. Pois não é verdade, segundo Corão (XV:29), que alma foi insuflada no ser humano pelo suspiro de Deus?

<sup>20</sup> "É preciso ver além das boas ou das más características do homem, é preciso saber qual é a sua essência e sua realidade: é assim que se pode ver e conhecer verdadeiramente. Eu me surpreendo com pessoas que dizem: 'como os santos e os amantes de Deus podem amar o mundo espiritual que não tem lugar nem forma e é desprovido de qualificações? Como se explica que recebem força, ajuda e impressões desse mundo?' Estão mergulhados dia e noite nesse mundo. Mas esse homem que gosta de uma determinada pessoa e é ajudado por ela, obtém tudo ao mesmo tempo; ajuda, graça, beleza, ciência, lembranças, pensamentos, alegria e tristeza; todas essas qualidades pertencem ao mundo infinito; e a cada momento, através dessas qualidades, obtém ajuda e impressões. Ele não se surpreende com isso, mas se espanta com a idéia de que possa gostar do mundo infinito e ser ajudado por ele". RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.67. De maneira semelhante lê-se no Dhammapada: "Venham, olhem este mundo que se assemelha a uma cintilante carruagem real; / Nele os tolos afundam, mas para os discernidores apego (nele) não há". *DHAMMAPADA*, p.103. Este chamado ao desapego é visto assim pelo Zen Budismo: " Não se apeguem à forma. Não se apegar à forma significa Qüididade. O que significa Qüididade? Significa inconsciente. O que é inconsciente? É não pensar em termos de ser e não-ser, não pensar em termos de bem e mal, não pensar em limites ou ausência de limites; não pensar em medidas (ou não-medidas); não pensar na iluminação, nem pensar em ser iluminado; não pensar no Nirvana, nem em atingir o Nirvana: é isso o inconsciente. O inconsciente nada mais é que o o próprio *Prajñāpāramitā* . *E o Prajñāpāramitā* (perfeição da sabedoria da outra margem) nada mais é do que o Samādhi da Unidade". SUZUKI, D. T. *A Doutrina Zen da Não-Mente*, p.52.

humano a acreditar que a realidade pode ser vista pela realização dos desejos por ela concitados<sup>21</sup>.

*Tu escutas o zurro do asno,  
E provas a piedade:  
Não sabes que o asno te ordena  
Torna-te estúpido como ele?  
(M.II: 1852)*

Sobre a torrente avassaladora desse eu o ser humano se vê diante da necessidade de lutar e vai, portanto, buscar forças junto a um aliado que lhe dá um apoio necessário para não soçobrar neste aluvião. O auxílio prestimoso vem da razão, que possui uma importância relativa, no sentido de buscar fazer com que o ser humano reconheça a atividade nefasta de *nafs-i ammara*<sup>22</sup>, mas que por outro lado, deve ser superada, pois pertence e funciona no estrato do mundo aparente:

*A razão parcial é nossa amiga em palavras e ações,  
Mas quando se trata de êxtases espirituais,  
Ela de nada serve.  
Ela de nada serve porque não renuncia à existência  
Vindo a ser inexistente (...)  
(M.I: 1984-1985)*

Ao tomar consciência de que a alma compulsiva rege seu ser, entra em cena o nível da alma conhecido como *nafs-i lawwāmah*, ou eu que censura<sup>23</sup>:

*Quando a vaidade é destruída pelo encarceramento,  
A alma que censura domina sobre ela.  
(M.V:2062)*

Esta *nafs* que censura é a mesma que em *illo tempore* cometeu o pecado original, e então se tornou sabedora dos efeitos da concupiscência, é uma alma que flutua entre o pecado e a remissão. Sob a batuta deste eu que censura a si pelas

---

<sup>21</sup> "O eu obsessivo-compulsivo, *nafs al-ammāra*, é totalmente dominado pelos desejos e instintos, jamais separando desejos e ações. Aquele que está sob o comando (*ammāra*) de sua compulsão, pode ser convencido por *Nafs al-ammāra* de que atua em seu próprio interesse, mas a evidência é bem outra. Assim, este desejo caótico distancia-nos da Realidade enquanto exerce a tirania sobre o coração. A qualidade que deve ser despertada neste estágio é o arrependimento, ou remorso da consciência". HELMINSKI, Kabir. *The Knowing Heart*, p.111.

<sup>22</sup> "O intelecto e o pensamento não guiam o homem – somente o ajudam a que conheça uma parte de si-mesmo e não todo o seu ser". ARASTEH, Reza. *Rumi, el Persa, el Sufi*, p.62.

<sup>23</sup> "O eu censorador *nafs al-lawwāma*, é sabedor da necessidade de se controlar estas compulsões e desejos. Aqui inicia-se um estágio de tumulto interno pois, alguém pode não estar muito apto a entender o quanto estes desejos o escravizam. A qualidade que deve ser despertada neste estágio é a abstinência ou temperança". HELMINSKI, Kabir. *The Knowing Heart*. p.111. Note-se novamente o influxo corânico do termo: "Não! Eu juro pela alma que se censura". (LXXV:2). *The Koran*.

compulsões, vai-se progressivamente equilibrando as ações do eu atingindo-se um nível chamado de *nafs-i muṭmaʿinnah* ( que é a alma em paz com Deus) <sup>24</sup>.

*Bebe água ó açafão  
A fim de poderes chegar à maturidade;  
Tu que és açafão  
Te tornarás □ alwā.  
Não coloque teu pés no canteiro de nabos,  
Pois eles não concordam contigo  
Quanto à natureza e hábitos.  
Tu foste plantado num canteiro  
E o nabo noutra  
Pois a terra de Deus é vasta  
E, sobretudo a terra do invisível  
Onde em razão da extensão  
Os demônios e os gênios se perdem em suas viagens.  
(M.IV:1086-1089)*

Estes três níveis da alma são sempre utilizados pelos sufis, contudo, existem outros que variam de acordo com o pensamento de cada corrente. Rūmī, por exemplo, fala da alma Universal *nafs-i kullī* como um estado de passividade frente ao Intellecto Universal e seu processo de criação constante<sup>25</sup>.

*O Pīr teve consciência da forma material de cada criatura,  
Antes que esta Alma universal se tornasse agrilhoadada pela matéria  
(M.II.173)*

O que se aúfere destes estágios progressivos de superação aponta para um conceito de fundamental importância no Islã, e que tomou na atualidade uma conotação pejorativa fruto de insanas abordagens. Trata-se do conceito de *ǧihad*; em sua acepção principal e mais forte significa esta luta dolorosa, este embate lancinante, esta refrega cáustica pela qual passa o dervixe em seu combate contra seu eu<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> "Este é um estado onde o ser humano sobe até o caminho do desenvolvimento da consciência, com o despertar da presença individual e a lembrança de Deus tornando-se o foco da atividade da vida". HELMINSKI, Kabir. *The Knowing Heart*, p.111. Corbin mostra que esta transformação da alma da seguinte maneira: "O ser que chega até as premissas do amor divino é aquele mesmo que anuncia que a alma passional (*nafs ammāra*) dominada para coação do Espírito, tornou-se alma pacificada (*nafs muṭmaʿinnah*) alma para a qual se dirige a passagem corânica (LXXXIX: 27-28)". CORBIN, H. *Islam Iranien*. V.III, p.124. Eis aqui a Sura relativa a este estado: "Ó alma em paz, retornai a seu Senhor, satisfeita e deleitosa".(LXXXIX:27). *The Koran*.

<sup>25</sup> CHITTICK, William. *The Sufi Path of Love*, p. 352.

<sup>26</sup> O emérito sufi Tirmidī disse certa vez: "O combate interior significa que eles matam seus desejos, graças aos exercícios espirituais e a privação dos prazeres, e Deus os cumula aniquilando tudo isso neles". TIRMIDHÎ, Hakin. *Les Sept Degrés Spirituels*, p.30. "Não foi o Profeta mesmo que chamou *nafs*, o mal da alma carnal, como o mais perigoso inimigo do homem, situado entre seus dois lados;



*Escuta este bom conselho das Tradições proféticas:  
'Vosso pior inimigo está entre vossos dois lados'.  
Não escute a linguagem pomposa deste inimigo (alma carnal)  
Pois ela é como Iblis,  
Sempre em obstinadas em disputas e querelas  
(M.III: 4066-4067)*

Ao longo de sua *ğihad* vai o dervixe obtendo conquistas a cada sítio subjugado de seu eu, o que ele conquista não é algo que o faça observar o mundo exterior – i. é, o fenomênico – como inexistente, mas é bem mais observar que este mundo exterior inexistente na medida em que foi apreendido a partir de uma inteligência obliterada de um eu enganoso. De certa forma, pode-se dizer que o que de fato causou este falseamento na percepção foi a observação a partir do referencial deste eu que em si não é ilusório, mas causador de ilusões<sup>27</sup>.

*O mestre ordenou a seu discípulo estrábico:  
'Vem, busca o falcão no quarto'.  
O discípulo estrábico pergunta:  
'Qual dos dois falcões devo trazer-te?'  
O mestre lhe responde:  
'Não há dois falcões. Cessa este vesgueiro,  
Não vejas mais do que aquilo que há.'  
O discípulo disse:  
'Ó mestre não me repreendas'.  
O mestre diz: 'Está bem, destrua um dos falcões'  
O falcão era um, mas lhe pareciam dois;  
Quando ele for destruído não haverá mais nenhum'<sup>28</sup>*

---

um inimigo que deve ser conquistado na grande 'guerra santa'?" SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p. 269. Rūmī faz uma bela alusão a este combate quando diz: "Os chefes militares e a cavalaria desejam que seu rei tenha um adversário, pois só assim podem manifestar sua coragem e seu amor ao rei, e o rei não os reuniria, pois não teria necessidade deles. Mas, eles não gostam do adversário, caso contrário, não o combateriam. Dessa forma Também, o homem deseja que em seu espírito haja incitação para o mal, pois não pode mostrar sua gratidão, obediência e piedade sem que essa tentação exista. O desejo de algo é o desejo do que lhe é concomitante. Porém, ele não gosta dessas tentações, pois faz um esforço para afastá-las de seu espírito. Portanto, por um lado quer o mal, por outro recusa. Nosso adversário diz que Deus não quer o mal. Mas é impossível querer algo sem querer o que lhe é concomitante. Uma das razões da ordem dessa proibição é esse espírito negador (*nafs*) que por natureza, deseja o mal e se afasta do bem. Todos os males que existem no mundo são concomitantes a esse espírito". RUMI, J. *Fihi ma Fihi*, p.238-239.

<sup>27</sup> "Rūmī constrói uma imagem de *nafs-i ammara* como algo ladino, astuto, motivado pelo mal e possuindo uma natureza produtora de paixões. Adotando a forma da luxúria, rouba da mente sua inteligência, e ao coração sua reverência. É o ídolo matriz que impulsiona o homem em sua busca de metas materiais, e lhe impede o desenvolvimento, inclusive podendo criar na mente ídolos tais como a voracidade, a injúria e o desejo de poder *per si*." ARASTEH, Reza. *Rumi, el Persa, el Sufi*, p.97

<sup>28</sup> "As faculdades e afecções do baixo eu (*nafs*) formam um pensamento distorcido, onde tudo é visto duplamente. Pela destruição desta ilusão, o místico percebe a real unidade de toda existência". *Mawlāwī Rūmī's works*. Em uma passagem do *Livro dos Segredos*, □A□□ār conta uma história

*Quando um é destruído os dois desaparecem:  
O homem vê duplo em razão das más inclinações e irritações.  
A cólera e a concupiscência fazem vesgar o homem,  
Elas mudam seu espírito  
E o fazem desviar-se da retidão.  
(M.I:327-333)*

O que se infere destes versos possui uma implicação metafísica que salta aos olhos. O que impressiona a visão das coisas externas tomadas a partir de um movimento de dentro para fora, retorna ao conhecimento como um visado em relação à própria percepção, mas como a própria percepção foi, de certa forma, a doadora de sentido daquilo que foi apreendido externamente, esta apreensão carece de significado extra existencial. Em outras palavras, o que se observa está, nesse sentido, tão cheio de auto-significação, que perdeu sua dimensão essencial. Aquilo que se vê é aquilo que de certa forma se quer ver pelo influxo do eu, ao passo que ver as coisas tais como são seria observá-las pelos signos de sua pré-eternidade<sup>29</sup>.

*O mundo invisível possui outras nuvens,  
Outras águas, outro céu, outro sol.  
Isto é percebido pelos eleitos;  
O restante dos homens duvida de uma nova criação<sup>30</sup>.  
(M.I:2035-2036)*

---

semelhante: Um mestre possuía um discípulo que vesgava sempre que este o enviava a algum lugar. "Há lá em baixo um barril de azeite, vá rapidamente buscá-la". Então o discípulo se vai. Chegando ao local indicado, tomado de confiança em sua visão, o zorlho se espanta ao ver dois barris. Retorna então aos pés do mestre dizendo: "Ó mestre vi dois barris, que devo fazer?" Indignado o mestre lhe responde: "Ó infeliz quebre um e traga o outro". O discípulo não duvidando de sua visão retorna ao local, quebra uma, mas não vê nenhuma outra. Se fora de ti mesmo tu vês qualquer outra coisa, tu és também vesgo de ti mesmo, tu és tudo o que vês, mas como abusas de ti mesmo que sabes tu?" 'A□□ĀR, F. *Le Livre des Secrets*, p.145.

<sup>29</sup> "Enquanto a consciência humana permanece no nível da experiência cotidiana ordinária, ela não pode ter uma visão da realidade. Para ascender até aí, dizem os filósofos desta escola, o espírito deve sofrer uma transformação total. A consciência deve transcender a dimensão da consciência ordinária na qual o mundo do ser é apreendido como constituído de coisas sólidas e subsistentes cada uma tendo uma base ontológica que chamamos essência. Deve surgir no do espírito um tipo de consciência, todavia diferente, dentro da qual o mundo se revele sob uma luz totalmente diferente". IZUTSU, T. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.14.

<sup>30</sup> "Estariamos Nós esgotados pela primeira criação? Verdadeiramente, não; mas eles são descrentes de uma nova criação" (L:14). Segundo Nicholson, esta passagem do *Masnavi* faz referência a esta Sura como uma alusão ao sentido do termo "nova criação". No Corão ele se relaciona com a ressurreição do corpo no Último Julgamento, mas no dizer de Rūmī a expressão é usada para descrever a criação de uma nova vida no coração do místico pela "chuva do Invisível", (*baran-ghayb*) i.e , pela influência da graça Divina (*fayd*) . Esta chuva, entretanto, varia em seus efeitos de acordo com a natureza e a capacidade inerente do recipiente: pode ser a chuva de Misericórdia (*Jamal*) ou a chuva da ira (*Jalal*)". *Mawlavi Rūmī's Works*.

Chega-se, a partir dos versos acima, a uma idéia fundamental para se entender o pensamento de Mawlānā com relação à superação das formas da maneira como são apreendidas pelos dados da *nafs*.

*O desvelar é um efeito do espírito;  
Quem quer que possua isto ao extremo é um homem de Deus  
Dado que existe consciência além desta natureza corporal,  
No domínio espiritual,  
As almas sensuais são semelhantes à matéria inanimada.  
(M.VI:150-151)*

Qual a relação entre forma e realidade? Como enxergar na forma a ilusão e o real? Para responder a estas questões Mawlānā freqüentemente chama a atenção para a necessidade de seguir um guia (*Pīr*) encontrados na via dos profetas e santos. Da mesma forma Rūmī demonstra a importância do Corão e □adīṣ como marcos para pensar a forma e realidade dando-se a partir da semelhança modelar da visão profética em especial de Mo□ammad.

*O Profeta disse: 'Atenção amigos!  
Não cubrais vossos corpos para proteger-vos do frio  
Pois ele faz em vossos espíritos  
O mesmo que a primavera faz às árvores,  
Mas fujam do outono, pois,  
Ele faz o mesmo que o outono faz aos jardins e à vinha'.[...]  
Ao olhar de Deus este 'outono' é a alma carnal (nafs) e os desejos  
A razão e o espírito são a essência da primavera e a vida eterna.  
Tu possuis uma razão parcial oculta em ti;  
Busca neste mundo alguém cuja razão é perfeita.[...]  
As palavras dos santos quer sejam doces ou rudes  
Não cubras teu corpo para te proteger,  
Pois, elas são o suporte de tua religião.  
Quer o santo fale calorosa ou friamente,  
Receba suas palavras com alegria;  
Assim escaparás ao calor e ao fogo da natureza e o fogo do inferno.  
Seu calor e seu fogo são a nova estação  
Da primavera da vida, a fonte da sinceridade, da fé e do serviço.  
O jardim dos espíritos revivifica-se graças a ele,  
E o mar de teu coração é cheio de pérolas.  
(M.I: 2046-2058)*

Estas pérolas existentes, mas ocultas, no coração precisam de bons mergulhadores que as encontrem. Os mestres acenam as coordenadas que dão o rumo do tesouro oculto.

## 2.2. "Toma emprestado os olhos de Seus admiradores": Os guias na via

Com os profetas e santos, ou amigos de Deus, Rūmī palmeja os caminhos da via unitiva. Através deles aprendeu o caminho, para então, com eles ser mestre e companheiro que bebe vinho na taverna do Amado tendo acesso ao conhecimento iluminado *ma'rifa*<sup>31</sup>.

*Em verdade, Deus o Altíssimo, têm um vinho  
Que Ele preparou para seus amigos;  
Quando eles bebem, tornam-se ébrios  
E tornando-se ébrios são purificados.  
(M.VI:643)*

Os profetas recebem a revelação de Deus, revelação esta que possui além da forma, significados que podem ser encontrados sob o aspecto da lei, e enquanto mensageiros reatualizam a mensagem. Os santos<sup>32</sup>, muitas vezes não se desviando dos aspectos formais, oferecem uma abordagem alternativa pelo fato de possuírem uma "revelação" interna que lhes é própria<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> Esta temática será vista adiante.

<sup>32</sup> Assim Mawlānā mostra os santos: "Os santos de Deus vêem as coisas além das causas secundárias. É assim que o camelo sai da montanha, a serpente do bastão, e do granito jorram doze fontes; é assim que Mo'ammad (que a salvação esteja sobre ele!) partiu a lua sem nenhum instrumento; que Adão (que a salvação esteja sobre ele!) nasceu sem pai nem mãe; que Jesus (que a salvação esteja sobre ele!) nasceu sem pai e que para Abraão (que a salvação esteja sobre ele!) o fogo deu origem a um roseiral... Os santos vêem e sabem que os meios são somente um véu colocado diante das pessoas comuns para que se encarreguem dele". Rumi, J. *Fihi ma Fihi*, p.102. Nicholson afirma que "O santo do Islã se chama comumente *wali*, esta palavra se usa em diversas acepções derivadas de uma raiz que significa proximidade; isto é proximidade de parentesco, de relação com o amo, com o protetor ou o amigo. Os *ūfis* adotaram esta palavra para designar comumente as pessoas próximas de Deus nos altares de sua santidade e que de Deus recebem graças milagrosas demonstrativas do especial favor que Ele lhes concede (*karamat*). São as amigos de Deus: 'Nem o temor nem a dor perseguirão Seus amigos' [Corão, X,63] E qualquer ofensa que se lhes inflija é um ato de hostilidade ante os olhos de Deus". NICHOLSON, R. A. *Poetas y Místicos Del Islam*, p.112-113.

<sup>33</sup> "Os profetas são aquelas pessoas que recebem uma mensagem de Deus para toda uma comunidade. Os santos são aqueles que seguem um destes profetas atendo-se ao estado de perfeição humana da qual fala o profeta para toda humanidade. Simplificando esta problemática, podemos dizer que os profetas recebem uma revelação de Deus que abarca tanto a forma quanto o significado. A forma é a Escritura, os ensinamentos e todas as práticas especiais instituídas pelos profetas, enquanto que o significado é o conteúdo espiritual exterior destas formas. Contudo, o santo não recebe uma forma nova, em lugar disso ele segue o profeta nas matérias formais, mas obtém elevada consciência do significado interno da revelação. Exteriormente ele é dependente do profeta por vários elementos formais das práticas da religião contudo, interiormente ele está em contato direto com Deus, e nesse sentido ele recebe sua própria 'revelação'. É claro que muitos sufis são cautelosos ao distinguir entre revelação (*wāhi*) recebida pelo profeta e a inspiração (*ilham*) ou desvelamento (*Kashf*) recebida pelo santo. Mas, Rumi sempre emprega o termo 'revelação' em especial referência ao conhecimento do santo". CHITTICK, William. *The Sufi Path Of Love*, p.119. Ibn 'Arabī demonstra a diferença entre

*Porque tu te mostras louco e insensato?  
 Onde está o sangue das uvas? Este nobre sangue que tu bebeste,  
 Dizendo: vai-te, não te conheço, distancias-te de mim.  
 Sou místico, estou fora de mim. Sou o Buhlul<sup>34</sup> da aldeia.  
 Tu conhecestes uma falsa opinião quanto à proximidade de Deus,  
 Pensas que aquele que produziu a tigela não se encontra distante da tigela;  
 E tu não tens visto que a proximidade dos santos com Deus  
 Comporta cem milagres, faustos e poderes.  
 Nas mãos de Davi, o ferro é como cera;  
 Em tuas mãos a cera é dura como ferro.  
 A proximidade com Deus no que concerne ao fato de nos criar e preservar,  
 É comum a todos, mas somente os nobres (espirituais)  
 Possuem a proximidade consistente em inspiração e amor.  
 (M.III: 699-704)*

Em seu êxtase contemplativo, os amigos de Deus (*awliyā* □ plural de *walī*) trazem para o mundo histórico-fenomenológico a tradução □ por símbolos de sua tradição □ da experiência do estado unitivo. Neste ponto, eles também realizam uma revivificação, ou ressemantização dos símbolos tradicionais, já que durante a experiência, os canais que recebem as informações são de outra ordem sensória, para dizer em uma palavra, são supra-sensórios. Lá, onde a comunicação estática se fez, o espaço-tempo não existia. Portanto, quando o santo retorna, nota também que estas categorias não pertencem às coisas em si mesmas, mas são criações do ser humano para dar conta de sua indigência antropológica.

*Para ser íntimo de Deus  
 O coração deve estar livre de toda relação.  
 (M.II:2374)*

O mundo e suas realidades são criações do espírito humano, e o místico que desperta tendo desvelado seu ser de qualquer bruma abasquinadora, descobre o limite que enreda todas as criaturas, fechadas que estão em uma psique limitada a alguns poucos sentidos externos e internos .

*Quando um ladrão rouba um bem qualquer a um cego*

---

santos e profetas como se segue: "Não penses que o objetivo dos santos seja o mesmo que o dos profetas, pois não é assim. Cada um tem suas características peculiares. Se os profetas e os santos se dedicassem ao mesmo fim por terem objetivos comuns, os santos seriam o mesmo que os profetas, e não é assim. Ainda que os dois partam de uma mesma base — a etapa da realização divina — os profetas tem por si mesmos sua luz fundamental, ao passo que aos santos se lhes é concedida providencialmente esta luz". ARABI, Ibn. *Viagem al Señor Del Poder*, p.59.

<sup>34</sup> Santo célebre, *madjdhub* (ébrio de Deus).

*O cego se lamenta cegamente.  
Até que o ladrão lhe diz:  
'Fui eu que te roubei e estou aqui à sua frente!'  
Como poderia o cego conhecer o seu ladrão  
Se não possui a luz dos olhos e da razão?  
Quando o ladrão fala, assim tão próximo do cego,  
É para que ele possa descrever as marcas distintivas dos bens roubados.  
(M.II:2375-2378)*

No *Maṣnavī*, Rūmī conta a história de um sufi que estava meditando com a face sobre os joelhos quando seus amigos chegaram, dizendo-lhe para que levantasse a face e olhasse os signos de Deus inscritos no jardim. A história assim se segue:

*Obedeça às ordens de Deus, pois Ele disse: 'Contempla'<sup>35</sup>:  
Volta teu olhar para os signos de misericórdia.  
Ele respondeu: ' Ó homem vão, seus signos estão dentro do coração;  
Estes que são exteriores não são mais que os signos dos signos'.  
O verdadeiro pomar e as hortaliças se encontram na essência mesma da alma;  
Seu reflexo sobre o que é exterior, é como o reflexo na água corrente.  
Na água, não há mais que a imagem refletida do pomar  
Que tremula por causa da qualidade sutil da água.  
Os pomares e os frutos verdadeiros estão dentro do coração;  
Os reflexos de sua beleza caem sobre esta água e esta terra.  
Se os ciprestes do mundo exterior não fossem reflexos dos cipreste do coração,  
Deus não teria chamado o mundo exterior de mundo da ilusão  
(M. IV: 1361-1366)*

Vê-se, pois, como a percepção dos santos é recebida pelo constante influxo da Graça divina sobre eles. Nesse sentido, o santo está acima dos limites do mundo, enquanto os profetas estando também acima destes limites possuem um duplo pertencimento, já que trazem uma nova lei. Interessante notar que os profetas — é precisamente aqui que reside a diferença entre eles e os santos — trazem a lei e compreendem seu significado íntimo. Os santos a ressemantizam a partir de uma experiência esotérica porque são os herdeiros da profecia, lêem a lei hiperliteralmente. Todo mensageiro *rasūl* o é na esfera do espírito, i. e, no sentido de ser portador da mensagem revelada. Daí, que observando a dimensão histórica da mensagem, possa-se auferir a possibilidade (e até a natural existência) de atualização permanente. Todo profeta *nabī* é santo, amigo de Deus *walī*, mas nem todo santo é profeta, contudo os profetas viveram em um dado momento histórico que se encerrou com Moḥammad (o selo da profecia), ao passo que a linhagem dos

---

<sup>35</sup> Ver Corão XXX:50

amigos de Deus continua renovando-se como as teofanias demonstrando assim, toda a dinâmica contida no *wuğūd*. É nesse sentido que Mawlānā afirma que a luz de Deus passou dos profetas aos Amigos de Deus<sup>36</sup>. Por isso de um certo ponto de vista a santidade é superior à profecia.

*Não julgues as ações dos santos por analogia a ti mesmo,  
Ainda que escrevamos de maneira semelhante, Šay□, leão e leite.  
Por esta razão o mundo inteiro é perturbado;  
Poucas pessoas são conscientes da existência dos Abdāl ( santos de alta  
precedência)  
As pessoas são cruas em relação aos profetas;  
Elas supõem que os santos sejam semelhantes a elas mesmas.  
Eles dizem: 'Vejam nós somos homens e eles também,  
Eles como nós estão submetidos à apatia e a indulgência.'  
Dentro de sua cegueira eles não vêem a existência de uma diferença infinita entre  
eles.  
(M.I: 263-267)*

Esta precedência dos profetas e santos conduz, de certa forma, a se pensar em um tipo de linhagem hierárquica espiritual, que por vezes quase toca aquilo que se poderia chamar, sob pena do peso desta alcunha, de "elite espiritual"<sup>37</sup>. Contudo, os seres humanos "foram criados com o potencial de mostrar a Deus enquanto Deus, quer dizer, a Deus como Lhe nomeiam Seus nomes, enquanto que as demais criaturas do cosmos somente são capazes de manifestar certos nomes específicos de Deus, ou certas qualidades específicas e limitadas do *wuğūd*<sup>38</sup>". Quem convida os seres humanos a conhecer para além das formas são os profetas e santos. Pois a "habilidade de receber o verdadeiro conhecimento existe acidentalmente na alma não profética e essencialmente na alma do profeta"<sup>39</sup>.

*A bela face da lua lhe é outorgada por Deus;  
O doce perfume da rosa é um dom feliz do destino.  
(M.VI:402)*

---

<sup>36</sup> Cf. RENARD, John. *All The King's Falcons*, p.24.

<sup>37</sup> Pablo Beneito informa que "(...) o comum dos crentes está vinculado às aparências da letra e ao estilo formal do Corão, em cuja expressão (□*ibāra*) se resigna; acima destes se situam os privilegiados, que, através da expressão, descobrem a alusão". BENEITO, Pablo. Esoterismo diante do exoterismo: a linguagem das alusões no sufismo segundo Ibn 'Arabī de Múrcia. In: TEIXEIRA, F. *No Limiar do Mistério*, p.374.

<sup>38</sup> Informa Chittick que "não podemos manter que a 'Unidade do Ser' suponha uma descrição satisfatória de sua ontologia, já que nesta se defende a 'multiplicidade da realidade' com o mesmo vigor. De modo que encontramos quem freqüentemente se refere ao *wujūd* em sua multiplicidade como o Uno/Múltiplo (*al-wāhid al-katīr*)". CHITTICK, William. *Mundos Imaginales*, p.29.

<sup>39</sup> RENARD, J. *All The King's Falcons*, p.7.

Rūmī não se detém em elaborar uma linhagem profética cronologicamente organizada<sup>40</sup>. Contudo, em uma passagem do *Maṣnavī* ele apresenta a seguinte linha evolutiva:

*O esplendor brilhou sobre os espíritos  
De modo que Adão adquiriu desta Luz sua consciência.  
A mão de Seth colheu o que se pousou sobre Adão;  
Isto porque quando Adão viu esta Luz tornou-se dela vicário  
Como Noé teve a felicidade desta Jóia  
E espalhou pérolas da sabedoria divina no Mar da Alma.  
Foi pela possessão deste poder reluzente que o espírito de Abraão foi conduzido  
Sem temor nas chamas de fogo.  
Quando Ismael tombou sobre este flume,  
Colocou sua face ante o machado reluzente de Abraão<sup>41</sup>  
A alma de Davi foi tocada por estes raios;  
O ferro tornou-se maleável para o seu tecer<sup>42</sup>  
Quando Salomão foi nutrido pelo leite da União com ele,  
O demônio tornou-se seu escravo lhe obedecendo.  
Quando Jacó curvou sua face ao decreto divino,  
A luz iluminou seus olhos, e lhe trouxe o perfume de seu filho.  
Quando José, ao ter uma visão bela como a lua,  
Contemplou este Sol, tornou-se sábio na interpretação de sonhos.  
Quando o bastão recebeu esta influência das mãos de Moisés,  
Destruiu de uma só vez o reino do faraó.  
Quando Jesus, filho de Maria,  
Encontrou sua escada, elevou-se a altura do quarto céu  
Quando Moḥammad obteve este Reino e esta felicidade,  
Ele fendeu o disco da lua em duas metades.  
(M.II:910-921)*

Com o fechamento do ciclo profético a Luz de Deus passa então aos amigos de Deus.

*Quando Abû Bakr tornou-se um exemplo eminente do favor divino,  
Tornou-se companheiro de um tal rei (Moḥammad)  
E recebeu o nome de Siddîq (o verídico)  
Quando Omar foi arrebatado pela beleza do Bem Amado  
Tornou-se um Fârûq (aquele que distingue),  
Como o coração entre a Verdade e o erro.  
Quando 'Othman tornou-se a fonte desta claridade,  
Veio a ser uma luz resplandecente e tornou-se "Senhor de duas luzes  
Quando da sua visão 'Alī se pôs a difundir pérolas espirituais*

<sup>40</sup> “Jalaluddin Rumi raramente se importa com uma listagem de profetas em alguma coisa semelhante a uma ordem cronológica ou progressiva, mas ele faz uma pontual descrição de tipos de herança profética. [...] Rumi descreve a herança profética de uma maneira mais espiritualizada: a luz de Deus é a herança do autêntico profeta”. O texto acima é “um dos poucos no qual o poeta nos fala mais ou menos cronologicamente da passagem da luz de Adão à Seth e deste a Noé, Abraão, Ismael, David, Salomão Jacó, José, Moisés, Jesus e Mohammad”. RENARD, John. *All the King's Falcons*, p.4.

<sup>41</sup> O filho que Abraão recebeu a ordem de sacrificar, ainda que não seja nomeado no Corão (XXXVII,100) é geralmente considerado como sendo Ismael.

<sup>42</sup> Deus apresenta Davi como fabricante de cotas de malha Corão (XXI:80).



*Tornou-se o Leão de Deus nos domínios da alma.  
Quando Ğunayd recebeu o socorro deste exército,  
Seus estados místicos tornaram-se inumeráveis.  
Bayazid encontrou o caminho nessa plenitude  
E recebeu de Deus o nome de "Pólo dos místicos".  
(M.II: 922-927)*

E isso implica relacionar a santidade<sup>43</sup> (*walāyat*) com amor (*maḥabbat*)<sup>44</sup> A idéia de que o *Qṭub*, *Iman*, Polo é o Guiado e o Guia envolve uma relação de intimidade amante Amado, quer em sentido prático, quer em sentido metafísico.

*A cada época (após Moḥammad)  
Um santo aparece atuando como vice-regente.  
As pessoas são postas à prova até a Ressurreição.  
[...] Este santo é então o imã vivo que aparece,  
Quer seja ele descendente de □Omar ou □Alī.  
Ele é o Guiado (Mahdī) e o Guia (Hadī), ó buscador da Via.  
Por vezes ele se oculta assentando aos teus pés.  
Ele é como a Luz do Profeta,  
E a Razão Universal é seu Gabriel.  
(M.II: 815-819)*

Por este motivo estar em presença de um dos amigos de Deus é receber centelhas da Luz Eterna.

*O Qu□b<sup>45</sup> é aquele que gira ao redor de si-mesmo,  
Enquanto ao redor dele tem lugar a revolução das esferas celestes.  
(M.V:2345)*

---

<sup>43</sup> As definições de santidade enfatizam a mútua relação entre Deus — através da proteção e da responsabilidade — e a alma do ser humano — pela obediência e veneração. No xiismo □Alī é o primeiro dentre os amigos de Deus ou Imãs. "[...] ao modelo da profissão de fé muçulmana — "Não há deus senão Deus, e Mu□ammad é o mensageiro de Deus"— o Xiismo adiciona a frase: "□Alī é o amigo de Deus". Muitas qualidades imputadas aos santos Sufis, são também usadas pelos Xiitas para descrever os Imãs". ERNST, Carl. *The Shambhala Guide to Sufism*, p.60.

<sup>44</sup> Esta idéia pode ser vista a partir de uma abordagem do Xiismo, principalmente aquele reformado de Alamut, que ao proclamar "A Grande Ressurreição" aboliu a lei colocando todo o poder na verdade gnóstica proferida pelo Iman, Qu□b, Pólo, estando este em íntima relação com Deus. Cf. CORBIN, Henry. *Islam Iranien*. V. I, p.77ss.

<sup>45</sup> O Qu□b, Pólo poderia ser definido como um *axis mundi*, no sentido de ser o elo, a ligação a conexão entre o mundo das realidades invisíveis e o mundo visível. É, por conseguinte o eixo cósmico de ligação. Cf. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p.38.

A primordial Luz espargida em Adão tipifica o nascimento da humanidade. No Corão (XVII:71), Deus após criar Adão do barro, moldando-o por quarenta dias<sup>46</sup> declara: *"E temos glorificado os Filhos de Adão e conduzido-os por terra e mar, e provido-os com coisas boas, preferindo-os a muitas das nossas criaturas"*<sup>47</sup>. Esta precedência de Adão às demais criaturas já demonstra a dimensão criatural e o elevado estado do gênero humano. Criado à imagem de Deus recebe mesmo a adoração dos santos, mas em contrapartida lhe é cominada a ira de Satã (Iblis)<sup>48</sup>. Forçado por Deus, seu amado Senhor a adorar Adão, Iblis se rebela negando-se a se prosternar a outro que seu Amado, recebe então castigo pela desobediência<sup>49</sup>.

*Como Adão cuja falta foi temporária;  
Necessariamente ele testemunha o arrependimento mais cedo.  
Foi dado que o pecado de Iblis era original,  
Para ele, não havia a possibilidade da preciosa penitencia.  
(M.IV:3414-3415)*

Adão é então o protótipo da humanidade, o ser que sendo criado teve acesso a todos os nomes<sup>50</sup> do universo, a ele foram revelados todos os segredos, mas em seu erro, as vagas do esquecimento turbilhonaram seu conhecimento, e seus filhos possuem desde então uma vaga lembrança do jardim das delícias celestiais<sup>51</sup>.

*A neve é uma recordação da dureza do inverno  
Em dezembro, os frutos se recordam do verão.*

---

<sup>46</sup> SCHIMMEL, A. *The Triumphal Sun*. p.250. Ver também MURATA, S. *Chinese Gleams of Sufi Light*, p.61. "Deus mandou um anjo recolher a terra para a argila de Adão dos quatro cantos da terra e então modelou a argila com suas próprias mãos após o que ele deixou-a descansando por quarenta dias."

<sup>47</sup> *The Koran*.

<sup>48</sup> "Um dos problemas na criação do homem é sua relação com Satã, Iblis, que se recusou a prosternar-se diante de Adão sura (II:34 e outras) e conseqüentemente foi amaldiçoado por Deus. Adão e Iblis como diz Rumi em uma imagem poética, são como duas bandeiras no cosmos, uma branca, outra preta" SCHIMMEL, A. *The Triumphal Sun*, p.254. "É preciso dois estandartes, um branco e outro preto: Na Via (rumo a ele), Um é de Adão, o outro de Iblis. Entre estes dois poderosos exércitos, Houve combates e lutas, e ocorre o que ocorre. (M. VI: 2155-2156)". A história corânica de Adão e do demônio, ou 'Iblis' como ele é usualmente chamado nas fontes Islâmicas, é rica em imagens e simbolismos das quais Rumi tira bastante proveito. Familiarizar-se com a estória, facilita o conhecimento de muitas discussões de Rumi sobre o desenvolvimento espiritual do homem e os obstáculos que lhe fazem frente neste processo. Semelhante à narrativa corânica, onde Adão era 'conhecedor dos nomes', que provê uma base firme para os ensinamentos de Rumi concernentes ao estado último e original do homem". CHITTICK, W. *The Sufi Path of Love*, p.83-84.

<sup>49</sup> Interessante notar a desobediência de Iblis e a de Adão "quando Iblis é expulso do céu, ele diz a Deus: 'Meu Senhor, por teres me extraviado, eu ornarei um lugar de erro para eles na terra' (Corão XV:39). Em contrapartida, quando Adão e Eva são expulsos do paraíso, ele dizem, 'Ó Senhor nós prejudicamos nós mesmos!'(VII: 23)". CHITTICK, W. *The Sufi Path of Love*, p.84.

<sup>50</sup> "Deus concedeu a Adão o conhecimento ('ilm) dos nomes de todas as coisas, e ele se tornou um conhecedor". RENARD, J. *All The King's Falcons*, p.36.

<sup>51</sup> Cf. SCHIMMEL, A. *The Triumphal Sun*, p.248.

*Da mesma maneira, ó jovem homem,  
Cada parte de teu corpo  
Conta a história de uma generosidade passada.  
(M.VI:1802-1803)*

A importância de Adão é, então, o fato de ele se constituir no (antropos celeste). É Deus que se envolvendo com traços do ser criado assume, nesse sentido, como que uma "qualificação humana (passando pela antropomorfose)"<sup>52</sup>. É por este motivo que se pode qualificar Adão de microcosmo, enquanto ser criado, e de macrocosmo, enquanto ser que sofreu a teomorfose divina e em seu ser se inscreveram as luzes da inteligência universal.

*Adão é o astrolábio dos atributos da Sublimidade divina:  
A natureza de Adão é o teatro de suas revelações.  
Tudo o que aparece em Adão é Seu reflexo,  
A exemplo da lua que se reflete na água do rio.  
(M.VI:3138-3139)*

Não é o lugar aqui para se fazer uma análise da profetologia de Mawlānā. Mas importa saber que não obstante a importância de toda linhagem abraâmica e de santos muçulmanos, o Profeta<sup>53</sup> por excelência para Rūmī é Moḥammad<sup>54</sup>, o selo da profecia, com ele se fecha o ciclo profético. Sua precedência frente aos outros provém também da idéia de preeminência.

*Na realidade, o dia é a consciência mais íntima (sirr) dos santos,  
Ainda que perto da lua o dia seja como sombra.  
Saiba que o dia é o reflexo dos mistérios do Homem de Deus,  
E o reflexo de sua ocultação é a noite que fecha os olhos.*

---

<sup>52</sup> Está-se aqui diante de ato teofânico no qual o Amor eterno tem por objeto Sua própria beleza. Cf. CORBIN, H. *Islam Iranien*. V.III, p.84.

<sup>53</sup> "O homem é o ápice dos seres criados, mas entre o homem e os profetas em geral, é o Profeta do Islã em particular que constitui o mais alto grau possível de desenvolvimento espiritual, o que significa que ele teve o prazer da proximidade última com o criador. Amar o Profeta Mohammad, chamado honorificamente pelos nomes de Ahmad e Mustafá, é um importante traço da vida muçulmana em geral e do pensamento sufi em particular. Muitas vezes existe um forte relacionamento dos sufis, Rumi em particular, com Profeta do Islã, para quem ele Rumi, uniu-se como 'Abu Bakr a Mustafá' quando eles passaram a noite na caverna no caminho de Meca à Medina. O íntimo relacionamento de confiança e notabilidade como amigo do líder da fé é um modelo no relacionamento dos sufis com o Profeta". SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p. 280.

<sup>54</sup> "Os místicos consideram o Profeta como um paradigma de relacionamento entre criatura e criador. O profeta não é nem meramente uma figura histórica, nem meramente a personificação de muitos atributos divinos ou de muitas outras qualidades abstratas ainda que muitas desta formas tenham ocasionalmente emergido da poesia. O Profeta é um exemplo, uma pessoa cuja história de vida pode exercer uma vívida influência sobre o estilo de vida do crente". RENARD, John. *All The King's Falcons*, p.14.

*Por essa razão, Deus disse: 'Pela claridade do Dia';  
A claridade do dia é a Luz da consciência oculta de Moḥammad.  
(M.II:293-295)*

Rūmī busca por assim dizer uma dinâmica integradora, i. é, encontrar a realidade de toda multiplicidade. Deus é uma epifania constante na vida de todo muçulmano, e este constante fazer-se presença está contido na própria experiência corânica<sup>55</sup>. Recitar as suras do Corão é reatualizar a presença divina no mundo. O fiel é acima de tudo um *muslim*, aquele que se submete incondicionalmente a vontade de Deus, que por sua vez, é a fonte de onde tudo emana, e para onde tudo retorna necessariamente. Segundo a tradição esotérica, os mestres sufis remontam por escalonamento até ao Profeta Moḥammad, e esta filiação "*silsilah*", permite que se veja os sufis como herdeiros do próprio Moḥammad.

*O corpo dos santos é deixado no sal  
E se torna inteiramente puro.  
No sal espiritual  
Graças ao qual Moḥammad é mais refinado que outros;[...]  
Este sal sobrevive em seus herdeiros;  
Estes herdeiros estão contigo. Busca-os!  
(M.I:2003-2005)*

Todo este encadeamento possui uma implicação direta na ordenação dos mestres das confrarias sufis (*□arīqa*), pois cada um deles remonta, por escalonamento, à luz do Profeta.

Segundo a teosofia sufi<sup>56</sup>, Moḥammad já existia como proteiforme antes da criação de Adão do barro, a este estado, dá-se o nome de "*□aqīqa mo□ammadia*", i. é a realidade mohamadiana<sup>57</sup>.

*Mo□ammad Disse: 'Adão e os outros profetas são meus seguidores  
E sob se meu estandarte se congregam'.*

---

<sup>55</sup> Em diversas passagens corânicas, esta temática fica clara, eis aqui um belo exemplo: "Deus envia os ventos que erguem as nuvens e espalha as nuvens no céu como Lhe apraz, e separa-as, e vês as chuvas saírem de seu meio. E quando atingem os que Ele escolheu como seus servos, eis que eles se regozijam" (XXX:48): "Contempla pois os efeitos da misericórdia de teu Senhor: como vivifica a terra depois de dessecada. Da mesma forma Ele ressuscitará os mortos. Ele tem o poder sobre tudo". (XXX:50). *The Koran*.

<sup>56</sup> Cabe aqui ressaltar que o testemunho desta natureza de Mo□ammad é dado por seus *□aīds*, tais como: "Quem me viu, viu Deus' (El-Haqq, ' a Verdade'); 'Eu sou Ele e Ele é eu, salvo que eu sou aquele que sou e Ele Aquele que É'; Eu já era Profeta quando Adão andava ainda entre a água e o barro' (antes da criação); 'Eu fui encarregado de desempenhar minha missão desde o melhor dos séculos de adão (a origem do mundo), indo de século em século até ao século que agora estou". A ortodoxia ou o exoterismo tendem a negar a autenticidade de tais *□adīs*. C.f SCHUON, Fritjof. *Compreender o Islão*, p.114-115.

<sup>57</sup> Cf. CORBIN, Henry. *Histoire de la Philosophie Islamique*. p.72-73.

*É por esta razão que o mestre de todo conhecimento  
 Pronunciou estas palavras alegóricas:  
 'Nós somos os primeiros e os últimos'.  
 Quer dizer: 'Se em aparência nasci de Adão,  
 Em realidade eu sou o ancestral de todo ancestral'.  
 Pois, a adoração dos anjos lhe foi oferecida por minha causa,  
 E ele ascendeu ao sétimo céu por minha causa,  
 É por isso que o pai (Adão) nasceu de mim,  
 Pois, em verdade é da árvore que nasce o fruto.  
 A idéia que vem em primeiro,  
 Vem em último na realização,  
 Em particular a idéia que é eterna  
 (M.IV:525-530)*

Para se entender este conceito de "نور اقية محمدية" é necessário ter em mente que Deus criou Adão à Sua imagem, isto significa dizer que Adão é o Antropos celeste, ou seja, a imagem fenomênica de Deus. Está-se, pois, diante de um Adão já moldado e com o espírito, alma *nafs* insuflado em seu ser. Porém o que aqui interessa passa-se antes da própria moldagem de Adão, ali onde ainda não havia nada a não ser Deus querendo Ser conhecido. É precisamente nesse 'momento' que a *nūr moḥammadia*, a luz de Moḥammad<sup>58</sup>, sua realidade espiritual já se fazia presente e é por intermédio desta concepção hierohistórica<sup>59</sup> que se pode compreender todo o ciclo histórico da profecia *silsilah* cujo termo é Moḥammad histórico, lugar de manifestação de todas as outras profecias. É também por esta

---

<sup>58</sup> Schimmel informa que este conceito foi desenvolvido na primeira metade do século décimo e tornou-se o tema de muitos tratados sufis e teológicos. A luz de Moḥammad é a luz da Divina Luz, anterior a todas as luzes criadas ela pervade toda a criação. "É a esta luz que alude a Sura 93 'A Manhã', como os antigos Sufis constantemente sustentavam: A interpretação poética desta Sura por Sana'ī é uma longa *qaṣida* em honra à Moḥammed sendo a expressão mais eloquente deste sentimento. Rumi adotou perfeitamente esta idéia, em belas imagens ele louva esta luz que ilumina viajantes e cuja luminosidade envolve todas as coisas". SCHIMMEL, A. *The Triumphal Sun*, p.284. Note-se também que A. Bausani afirma que: "este conceito de Deus-luz, junto com o de Deus-Realidade Absoluta, é um elemento importantíssimo que depois foi enriquecido pelas aportações da metafísica da luz de fontes neoplatônicas, gnósticas e iranianas, para uma mistificação do conceito de Deus. Assim, os aspectos mais bem antropomórficos do paraíso corânico são saboreados na leitura do místico como estados espirituais altíssimos". BAUSANI, Alessandro. *El Islam En Su Cultura*, p.88. Nicholson diz que "o universo criado é a forma do Logos, i. é, a *Ḥaḳīqah* ou *Nūr* de Muḥammad que manifesta-se, pré-eminentemente, nos santos. Se você vive em harmonia com o Logos, você está em paz com todo o mundo. De outro modo você peca contra a luz e dessa forma sofre." RŪMĪ, JALĀLU'DDĪN. *The Mathnawī*. V. VIII, p.204. Isto leva necessariamente a uma asserção fundamental na mística de Rūmī: a de que Deus está presente em todas as coisas, porém, não é as coisas. E aqui novamente se apresenta a ambivalência mística, uma vez que Deus é semelhante e incomparável; afirmam-se os opostos.

<sup>59</sup> Por este termo quer se compreender os ciclos de profecia e de santidade para além dos registros e eventos experienciados na história, trata-se de um modo de percepção que se situa para além dos dados empíricos enquanto matéria palpável. Está-se, pois, lidando com fatos supra-sensíveis. Cf. CORBIN, H. *Histoire de la Philosophie Islamique*, p. 98.

concepção que se pode entender a singularidade da revelação corânica. Moḥammad histórico como tabula rasa era, contudo, o receptáculo privilegiado da revelação por possuir a decodificação em sua alma pré-existente, daí também o poder de seus ditos e feitos, eis aí a *al-aqīqa moḥammadia*<sup>60</sup>. Moḥammad é então, a revelação da beleza divina na beleza humana, é a antropomorfose divina e a teomorfose humana.

*Quando houve nos dois mundos  
Beleza semelhante a Aḥmad (Moḥammad)?  
Oh! Possa a divina glória lhe socorrer!  
A ele pertencem a beleza dos dois mundos:  
(M.VI:677-678)*

Moḥammad atualiza a atemporalidade profética. É nesse sentido, que se pode aqui também pensar em Moḥammad como modelo exemplar, i. é, como aquele que proclama um novo tempo, via profecia, e uma nova lei. Ou como diria Eliade uma "nova situação cósmica"<sup>61</sup>, pois Moḥammad além de atualizar a profecia serve como modelo exemplar de (Homem Perfeito)<sup>62</sup> *Insān al-Kāmil*. O Profeta é a personificação da perfeição humana.

*O Profeta disse: 'Deus não olha vossa forma exterior;  
Por isso Ele vos faz buscar Aquele que possui um coração'  
Deus disse: ' Eu te olho por intermédio daquele que possui um coração,  
Não em razão das marcas de prostração ou do dom de ouro.'  
(M.V:869-870)*

Outro tema importante para Rūmī e para o Sufismo diz respeito à viagem noturna de Moḥammad. A *miḥrāğ* representa para a mística Sufi o movimento ascensional do espírito em direção à Unidade, é o ideal visionário com o qual aspiram os místicos do Islã<sup>63</sup>. Nesta viagem, o Profeta foi conduzido — montado sobre a égua alada Borag — à inacessível cidade santa, sem contudo penetrar no amor de Deus, posto que "há um bloco de santidade impenetravelmente denso"<sup>64</sup>. Esta viagem que aparece na sura XVII é para os místicos a maior indicação do que seja o objetivo do sufismo. Esta passagem além de ser um acontecimento basilar na vida do Profeta, significou posteriormente para os Sufis o modelo e exemplo de viagem espiritual, a

---

<sup>60</sup> "Este espírito vinculado à forma dos atributos/ Pela Luz de Moḥammad foi libertado para a essência/ No instante que ele foi solto, gritou de alegria:/ Que louvores sejam celebrados para a alma de Moḥammad". Rūmī, D. *Rubā'iyāt*, p.133.

<sup>61</sup> ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p.84.

<sup>62</sup> Posteriormente se verá este conceito.

<sup>63</sup> Cf. CORBIN, Henry. *The Voyage and the Messenger*, p.117ss

<sup>64</sup> Massinon, L. *Les Trois Prières D'Abraham*, p.

singularidade deste instante conhecido como *waqt* “tempos com Deus” é bastante inusitado. Moḥammad atingiu um estágio onde o Compassivo se fez tão manifesto que nem mesmo o anjo Gabriel teve acesso. No *Maṣnavī* encontram-se belas alusões a esta viagem noturna, uma delas mostra quando o próprio anjo Gabriel tem as asas queimadas ao tentar se aproximar de Deus com Moḥammad, e exclama:

*Oh! Aḥmad (Moḥammad) se eu der mais um passo adiante  
Ele irá me incendiar.  
Deixai-me, daqui a diante avance só:  
Aqui é o meu limite, ó sultão da alma.  
(M.I:1066-1067)*

Através da *miḥrāğ*<sup>65</sup> instaura-se toda um ideal de esferas cosmogônicas — sobre isso se falará no capítulo III — que são o pano de fundo de toda construção metafísica de Mawlānā. A viagem poderia ser esquematizada da seguinte maneira: em um primeiro momento, Moḥammad sai do mundo das criaturas para Deus. No mundo celestial, ele viaja com Deus em Deus. Posteriormente, a viagem se faz de Deus para o mundo criatural, mas ainda com Deus em Deus, para então terminar a viagem quando a criatura viaja com Deus em seu mundo criatural se autoconhecendo. Daí a importância de um famoso *ḥadīṣ* no qual se lê: “Quem se conhece, conhece o seu Senhor”<sup>66</sup>, *ḥadīṣ* que marca a unidade monoteísta de Deus como Único Real.

*É o Mar da Unidade:  
Lá não há associado ou consorte;  
Suas pérolas e seus peixes não são outros que suas vagas.  
Oh! Que absurdo, que absurdo,  
Fazer desta partícula seu par!  
Que se afaste para longe do Mar e das procelas puras!  
No Mar não há associação, nem mistura.  
Mas, que posso dizer àquele que enxerga duplo?  
Nada, nada.  
(M.VI:2030-2032)*

O influxo da luz da pré-eternidade é espargido ao longo dos tempos pelos santos ou amigos de Deus. Estes amigos de Deus — como por exemplo Bistami,

---

<sup>65</sup> Rūmī interpreta a Ascensão do profeta da seguinte maneira: “Voar fisicamente aos céus para encontrar Deus é um absurdo, pois Deus não vive nos céus. A ascensão do homem é somente espiritual é despir-se si-mesmo dos atributos de uma individualidade limitada para entrar no reino do Eterno Não-manifesto i. é ”زاسنجن ن تسه تس ا“. HAKIN, Khalifa Abdul. *The Metaphysics of Rumi*, p.120.

<sup>66</sup> CORBIN, Henry. *The Voyager and the Messenger*, p.138.

Sanāqī, Aṭṭār, Ğunayd, Hallāğ e outros, são citados por Mawlānā ao longo do *Maṣnavī* — vêem o mundo pela Luz de Deus<sup>67</sup>. Por isso são considerados *Quṭb* ou Pólos, daí a importância daquele que está em busca da via mística de associar-se um mestre (*Pīr*), pois seu poder é transformador como a alquimia<sup>68</sup>.

*Se apresentares ao Quṭb algo morto,  
Ele retornará à vida;  
A sujeira colocada no pomar produz frutos.  
(M.V.2350)*

Os profetas também são relacionados a pontes entre o mundo dos fenômenos visíveis e o mundo oculto por detrás deste mundo<sup>69</sup>:

*Eu sou nuvem,  
Tu és a terra,  
E Moisés é a planta.  
Deus é semelhante ao rei do tabuleiro de xadrez,  
Quanto a nós... cheque-mate!  
(M.III:885)*

Interessante notar que Moisés faz a ponte entre o fenomênico e o Não fenomênico. Esta ponte, que liga os mundos, relaciona-se com o *Barzağ* — sobre o qual se falará no capítulo III. É pelo conhecimento invisível que os profetas e amigos de Deus são guiados e guias.

*Jesus por sua graça ressuscita os mortos:  
Eu estou nas mãos do criador de Jesus.  
Como poderia permanecer morto seguro pelas mãos de Deus?  
Do mesmo modo não creio que seja possível estar morto,  
Quando seguro pelas mãos de Jesus.  
Eu sou Jesus:  
Quem quer que tenha sido ressuscitado por meu sopro viverá eternamente.  
O homem morto foi ressuscitado por Jesus  
E morreu novamente.  
Feliz aquele que deu sua vida por este Jesus.  
Eu sou o bastão na mão de meu Moisés:*

---

<sup>67</sup> Mawlānā mostra que a luz primeiro foi dada a Moḥammad, “primeiramente todos os dons foram concedidos a ele; depois, a partir dele atingem os outros”. RUMI, J. *Fihī Ma Fihī*, p.295.

<sup>68</sup> “Se um hipócrita senta-se com aqueles que crêem, a partir da impressão que tem, passa imediatamente a crer. Como Deus, o Altíssimo, diz: ‘quando encontram aqueles que crêem, eles dizem: ‘nós cremos’. Como é então quando aquele que crê senta-se com outro que crê? Se esse efeito se produz no hipócrita, imagine o bem que esse encontro produz naquele que crê. Essa lâ, por exemplo, a partir de sua relação com uma inteligência, torna-se um tapete colorido; [...] Se a relação de um homem inteligente produz tanto efeito sobre as coisas inanimadas, imagina a impressão que a amizade daquele que crê produz em outro como ele!” RUMI, J. *Fihī Ma Fihī*, p.293.

<sup>69</sup> Cf. RENARD, J. *All The King's Falcons*, p.36.



*Meu Moisés é oculto, enquanto minha presença é visível.  
Para os Muçulmanos me tornei uma ponte sobre o mar;  
Para o Faraó, tornei-me um dragão.  
(IV:1065-1070)*

Os profetas e amigos de Deus são então pontes entre o parcial e o universal, sendo assim, atestam com perfeição a profissão de Unidade (*Tawhīd*) contida na *Šahā'a*<sup>70</sup>. Segundo Mawlānā, eles simbolizam o *lā* (negação) da *Šahā'a* sendo portanto, como cimitarras que cortam todo o associacionismo<sup>71</sup> (*širk*). A negação da *Šahā'a* é necessária para sua posterior afirmação, ou seja, não há realidade que não seja a Realidade. Daí o intento em aclarar as formas. Note-se também que este aspecto tensional é constitutivo da própria dinâmica do *Tawhīd*. Rūmī, ao falar sobre a *Šahā'a*, procura mostrar o seu caráter quase didático:

*Durante anos Adão chorou amargamente,  
De sorte que as ervas doces se desenvolveram regadas pelas lágrimas de seus olhos.  
E ele se perguntava porque estava inscrito sobre o registro da negação (lā).  
Julga a perfídia do demônio pelo fato de que por sua causa,  
Um tal príncipe como Adão arrancou os cabelos de mágoa.  
Presta atenção, ó comedores de argila, à sua malícia:  
Empunhem a espada de lâhwl, 'eu me refugio em Deus', sobre tua face.  
(M.III: 2853-2856)*

Segundo Nicholson, esta passagem refere-se à dupla asserção contida na *Šahā'a*, i. é, a negação e a posterior afirmação, daí poder dizer que Adão lamentou-se pelo fato de haver perdido sua existência real, "que é viver em Deus, e foi enganado pela ilusão de sua personalidade, que era em realidade não-existente"<sup>72</sup>.

*Sob o aspecto do lā (negação de si),  
Esta nuvem manifesta a forma da lua,  
Como fazem os profetas e santos.  
Uma tal nuvem não se torna um véu;  
Na realidade ela descerra os véus e é salvadora.  
(M.V:704-705)*

<sup>70</sup> O testemunho da Fé — *Šahā'a* "[...] consubstancia-se em dois enunciados: 'Não existe qualquer divindade (ou realidade, ou absoluto) à margem da própria Divindade (a Realidade, o Absoluto)' (*Li laha illā* □ *Llāh*) e 'Maomé (o Glorificado, o Perfeito) é o Enviado (o porta-voz, o intermediário, a manifestação, o símbolo) da Divindade' (*Muhammadun Rasūlu* □ *Llāh*). Eis pois, o primeiro e o segundo 'Testemunho' (*Shahādah*) da fé". SCHUON, Fritjof. *Compreender o Islão*, p.18-19.

<sup>71</sup> Sobre o associacionismo, afirme-se que: "O pecado cardinal no Islā é o associacionismo (*shirk*) de Deus a outras divindades ou 'politeísmo'. [...] *Shahādah* implica a não existência de outros deuses que Deus." CHITTICK, W *The Sufi Doctrine of Rumi*, p.82.

<sup>72</sup> Cf. RÚMÍ, Jalálu'ddín. *The Mathnawí*.V. VIII, p.75.

O ser humano pelo mesmo motivo deve negar qualquer realidade outra que não a Realidade para posteriormente emergir do oceano da Unidade ou do Real.

*Estando acompanhado  
Estarás desacompanhado  
Se estiveres sem Mim.  
E se estiveres desacompanhado  
Estarás acompanhado  
Estando Comigo.  
(M.III:1614)*

Deus, portanto, está sempre em companhia de seus amigos. Aqueles que são possuidores do órgão da Razão Universal<sup>73</sup>, i. é, um tipo especial de inteligência<sup>74</sup>. A figura do mestre (*Pīr*), é, por assim dizer, o vento que sopra e enfuna as velas do ser do discípulo (*murīd*), mas também é a âncora que ao mesmo tempo o prende e evita a deriva no oceano da experiência extática. O *Pīr* detém a energia espiritual *Baraka* podendo transferi-la ao *murīd*.

*Quando □Omar encontrou no estrangeiro em aparência um amigo;  
Em verdade encontrou sua alma que estava em busca dos mistérios divinos.  
O Xeque Omar era adepto e o discípulo deseioso:  
O cavaleiro era hábil e o corsário pertencia à corte real.  
Este Guia espiritual viu que este discípulo era capaz de ser guiado:  
Ele semeou boa semente em terra fértil.  
(M.I:1443-1445)*

O *Pīr* é marcadamente um ser humano de qualidades excelsas em atitude de desidentificação com o mundo fenomênico, sendo o exemplo para o discípulo.

*O sábio percebe o vinho dentro da uva,  
O amante místico vê a existência na não-existência  
(M.III:3754)*

Na busca pelo Amado o dervixe deve então passar por etapas que são como que uma preparação para a entrada nos aposentos do Amado. Nesse sentido, são amanhos que visam a desabrigar do coração tudo aquilo que possa ser estrangeiro para a aquisição do amor verdadeiro.

---

<sup>73</sup> Cf. *Mawlawi Rūmī's works*.

<sup>74</sup> Cf. RENARD, J. *All The King's Falcons*, p.36.

### 2.3 . “E move cada vez mais suas asas para a certeza”: a Via

O arrependimento sincero<sup>75</sup> (*tawba*) é o primeiro movimento de uma alma que ferve pelo encontro. Este primeiro momento vem tutelado por dois sentimentos que talvez sejam aqueles que se mostrem como fios condutores de toda via mística. Um é o desejo — ainda que o termo tenha um peso sensualista que parece ser quase como que uma espécie de contradição para a via mística — e o conhecimento iluminado.

*O Profeta disse que aquele que dissimula seu pensamento mais íntimo,  
Obterá mais cedo o objeto de seu desejo  
Quando as sementes são ocultas na terra,  
Seu segredo profundo torna-se o verdor do jardim.  
(M.I:177-178)*

Rūmī sempre ensina a necessidade de se desejar ardentemente, pois é por este meio que se tem a motivação para iniciar e trilhar a via. O desejo então induz ao ímpeto da busca, pois se a via é uma via de amor, que melhor instrumento para conduzir este místico amante até os umbrais da habitação do Amado que a febre do desejo? Obviamente não se trata aqui de desejo sensual, posto que este está diretamente relacionado com o mundo dos fenômenos. Outra ressalva é que o desejo deve, em dado momento, ser superado<sup>76</sup>.

*Ainda que o objeto de seu desejo tenha gosto de açúcar,  
Não é a abstenção de todo objeto de desejo em ti  
O objeto de desejo do Bem-Amado?  
(M.I:1748)*

---

<sup>75</sup> Interessante notar o que diz Evelyn Underhill sobre as etapas. Pensando naquilo que poderia ser essencial às místicas, ela faz uma reflexão acerca da semelhança dos encadeamentos – que vez por outra diferem naturalmente – mas que condensam em linhas gerais o rumo norteador da meta para além dos aportes contidos nas tradições particulares. Nesse sentido, para ela “não importa o caminho”, mas sim o fomento do qual se reveste a busca. Nesse sentido, ela arrola alguns princípios básicos da caminhada mística, que passariam pela via da purificação, atingindo a iluminação contemplativa, para então concretizar a união. Para uma visão mais acurada: Cf. UNDERHILL, Evelyn. *The Essentials of Mysticism*, p.7-35.

<sup>76</sup> Assim ensina Mawlānā: “Na verdade, dizemos que a coisa que atrai é uma só, mas ela parece múltipla. Não vês que são diversos os desejos do homem? Ele diz: ‘quero comer Toumaj, Bourak, Halwa, Qeya, frutas, tâmaras’. Aparentemente, essas iguarias diferem entre si, porém, a origem é uma só: a fome. Satisfeito, declara: ‘Não desejo mais nada’. É claro que na origem de seu desejo não havia dez, nem cem, mas uma coisa só”. RUMI, J. *Fihī Ma Fihī*, p.30.

Mas o desejo deve vir jungido à esperança em Deus (*rağā□*)<sup>77</sup> que é a interiorização do mais profundo sentimento de fé. Ter esperança pela misericórdia de Deus pode ser visto como sendo a primeira etapa na qual o buscador se situa a partir da tomada de consciência de seu desejo de buscar o reconhecimento de suas faltas<sup>78</sup> e arrepender-se sinceramente. *Tawba* instaura assim, um momento que poderia ser designado de conversão, no sentido de ser um retorno contrito<sup>79</sup>, i. é, eliminar do coração toda e qualquer falta. Esta etapa é de fundamental importância, pois “se o primeiro tijolo não é assentado corretamente, o minarete inteiro se arqueia e vem abaixo”<sup>80</sup>. Não é sem razão que Adão pranteou sua situação (durante a queda), no mais recôndito de seu ser, abriu-se o espaço para uma atrição profunda, contrição de caráter eminentemente positivo. Este ensinamento de Adão à humanidade abre o caminho para o início da jornada.

*Para um verdadeiro arrependimento,  
É preciso o calor do coração e a água das lágrimas.  
Estes lampejos e estas nuvens,  
São condições indispensáveis ao arrependimento.  
É preciso o fogo e a água para amadurecer o fruto;  
Nuvens e lampejos são necessários para que isto se realize  
Antes da claridade do coração e das nuvens de lágrimas,  
Como o fogo da ameaça e da cólera divina seria aplacado?  
Como se impulsionaria o verdejante desejo de união?  
Como as fontes de água límpida jorrariam?  
(M. II: 1653-1656)*

É o arrependimento que denota o desejo sincero do coração de palmejar as veredas afinando sua disposição sincera com o ideal de Deus para a criação, i. é, saber que as criaturas ainda não foram terminadas, e que elas estão em constante mudança. Nesse sentido, cada etapa seria como um caravanchão para a alma, i. é, um lugar onde ela deveria se deter por alguns instantes apenas para recobrar energias e pôr-se novamente a caminho. Pelas veredas não se deve caminhar só daí

---

<sup>77</sup> “Não se deve perder a esperança em Deus, pois ela é o começo do caminho da segurança. Se não trilha esse caminho, conhece ao menos seu começo e não digas: ‘cometi erros’. Deves esforçar-te para sempre ser reto, assim nada de tortuoso te desviará. Reto é o bastão de Moisés e tortuosa é a magia”. RUMI, J. *Fihi Ma Fihi*, p.31.

<sup>78</sup> Certa vez foi perguntado a Gunayd o que era arrepender-se, e ele respondeu : “É esquecer de tua falta’, [...] a palavra de Junayd significa: que tu expulsas tão bem de teu coração a consciência deste ato de maneira que dele não resta nenhum traço no fundo de teu ser, e então tu te encontrarás como se jamais o tivesses conhecido”. KALÂBÂDHÎ. *Traité de Soufisme*, p.99.

<sup>79</sup> Cf. SCATTOLIN, G. *Esperienze Mistiche Nell'Islam*, p.215.

<sup>80</sup> SCHIMMEL, A. *Le Incendie de l'âme*, p.180.

a necessidade de se discutir a importância do guia, o mestre que busca dar ao discípulo a noção exata de como se comportar frente a cada etapa.

*Os Pirs são aqueles cujos espíritos encontravam-se no Oceano da Divindade,  
Muito antes da existência deste mundo  
Antes deste corpo, eles viveram muitas vidas;  
Antes da semente eles já colhiam os frutos  
Eles receberam o espírito antes da criação da forma;  
Eles pescaram pérolas antes que o mar fosse criado.  
(M.II:168- 170)*

Arrepende-se é abrir-se para novas concepções — e isso pelo profundo sentimento de esperança<sup>81</sup> —, é como que criar uma nova visão de mundo a partir do controle da alma que concita à falta (*nafs al-ammāra*), que como foi visto é o maior inimigo do ser humano,

*Esta alma carnal (nafs) é um Inferno,  
E o Inferno é um dragão  
Cujo fogo não é diminuído por oceanos.  
Ele bebe os sete mares,  
E o fogo ardente e devorador das criaturas não diminui.  
(M.I:1375-1376)*

O combate a este dragão se faz primordialmente pela tomada de consciência de sua existência e tirania o que objetiva a contínua contrição, que busca evidenciar a presença da Graça divina<sup>82</sup>. Este é um processo de auto-negação no sentido de negar aquilo que lhe era habitado como sendo intrínseco à sua natureza e que, na verdade, não passava de ilusão provocada por um ego insuflado de mundanidade. O arrependimento limpa o coração e conduz a auto-afirmação<sup>83</sup>.

*Novamente, Aquele cuja Graça predispõe ao arrependimento  
Libertou-te.  
Ele aceitou teu arrependimento  
Tornando-te feliz*

---

<sup>81</sup> Mawlānā certa vez explicou: "Não perca a esperança em Deus, mesmo se Ele te faz passar da submissão ao pecado. Tu consideraste essa submissão como proveniente de ti, é por essa razão que caíste no pecado; agora, tampouco nesse pecado deves perder a esperança em Deus, Ele pode transformar este estado de pecado em um estado de submissão e conceder-te o arrependimento. [...] Não perca a esperança, pois somente os incrédulos perdem a esperança no reconforto dado por Deus." RUMI, J. *Fihī Ma Fihī*, p.27.

<sup>82</sup> Cf. MASSIGNON, Louis. *Essay Sur Les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, p.296.

<sup>83</sup> "No modo de arrependimento, Rūmī descobre a individualidade na não individualidade. Mas o homem necessita emergir deste arrebatamento e êxtase de maneira a, conscientemente, capturar as alturas. Da auto-negação, ele necessita saltar em direção à auto-afirmação". IQBAL, Afzal. *The Life and Work of Rumi*, p. 254.

(M.III:2871)

Rūmī chama a atenção para o ensinamento proveniente do Profeta: “aquele cujo centro espiritual, Deus expandiu pelo arrependimento, pode doravante seguir a luz de seu Senhor”<sup>84</sup>. Mas não se deve permanecer no arrependimento sob pena de que a alma que concita à falta faça nele uma nova e ardilosa morada<sup>85</sup>. É preciso, então superar esta etapa.

*Ó tu cujo conhecimento desconhece o Doador de consciência  
Teu arrependimento é pior que teu pecado  
Ó tu que buscas te arrepender de um estado passado,  
Dize quando te arrependerás deste arrependimento?  
Em dado momento, tu giras ao som agudo.  
Noutros, tu te pões a lamentar e a chorar.  
(M.I:2206-2207)*

Por isso o arrependimento deve ser sincero, uma contrição que objetive no coração apenas a recordação de Deus<sup>86</sup> na extrema confiança do dervixe no poder do Compassivo e Misericordioso.

*'Nos dois mundos,  
Não conheço meio superior de prover o sustento  
Que a confiança em Meu Senhor'.  
(M.V:2425)*

Um arrependimento que objetive uma renúncia<sup>87</sup> *zuhd* (que está em íntima relação com a pobreza que se verá adiante) de tudo aquilo que puder desviá-lo de sua meta, dos sentimentos para com o mundo das formas que podem despertar da alma carnal. Assim pois,

*É um infortúnio buscar abrigo com aquele que busca este mundo,  
Melhor é estar com aquele que busca o mundo do porvir.  
As astúcias para ganhar as coisas deste mundo são sem valor;  
Mas as astúcias para renunciar a este mundo são inspiradas por Deus.  
(M.I: 979-980)*

---

<sup>84</sup> RENARD, John. *All the King's Falcons*, p.134.

<sup>85</sup> Certa vez a mística sufi Rābiā afirmou: “Eu peço perdão a Deus de minha falta de sinceridade quando digo: eu peço perdão a Deus”. KALĀBĀDHĪ. *Traité de Soufisme*, p. 99.

<sup>86</sup> Certa vez al-Nūrī disse: “O arrependimento é que tu te arrependas de recordar de qualquer outra coisa que não seja Deus — que seja proclamada Sua Majestade e Sua Grandeza”. KALĀBĀDHĪ. *Traité de Soufisme*, p. 100.

<sup>87</sup> Rūmī asseverou certa vez que “não se deve levar este mundo muito a sério, mas com leveza, senão, ao dedicar-se inteiramente às questões deste mundo, tu negligencias as realidades das coisas”. RUMI, J. *Fihi Ma Fihi*, p.296. Ğunayd afirmou certa vez que: “A renúncia é ter as mãos vazias de todos os bens, e o coração vazio de todo vínculo”. Outro Sufi Yahyā afirmou: “A renúncia é negligenciar o que não é indispensável”. KALĀBĀDHĪ. *Traité de Soufisme*, p. 100.

Note-se que há todo um encadeamento de processos que se sobrepõe e se reatualizam constantemente ao longo da via. Assim, tem-se o arrependimento que concitado pelo desejo encontrou o caminho da renúncia comprovado pela confiança em Deus.

*Não conheço nada  
Que se compare a aquisição de gratidão ao seu Senhor.  
A fim de que o reconhecimento de Deus  
Possa fazer chegar o pão quotidiano e aumentá-lo.  
(M.V:2426)*

A pobreza acompanha o Sufismo desde seu nascedouro, a própria origem da palavra Sufi (*ṣūf*, manto de lã) relaciona-se com o manto usado pelos primeiros ascetas<sup>88</sup>. Em um determinado verso, Rūmī alude a um *ḥadīṣ* que canaliza a atenção do Sufi para a importância da pobreza:

*'A pobreza é minha firmeza<sup>89</sup>:  
Cessa de atacar-me.  
A riqueza e o ouro são como um barrete sob tua face.  
(M.I:2342)*

Mas se inicialmente ela era vista quase que como uma necessidade de pobreza material, no sentido de possuir a menor quantidade de bens materiais para ganhar a salvação, a verdadeira pobreza da qual falam os sufis, Rūmī em particular, é o desapego aos pensamentos e desejos que separam os buscadores de Deus, é ter, no dizer de Nicholson, "o coração vazio ao mesmo tempo que a mão".<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> Cf. CHITTICK, William. *The Sufi Path of Love*, p.186. Também é interessante notar que "da mesma maneira que os primeiros Cristãos, que viviam exclusivamente de hóstia, os santos Muçulmanos consideravam a fome como a melhor maneira de se atingir o estado espiritual". SCHIMMEL, A. *Le Soufisme ou Les Dimensions Mystiques De L'Islam*, p.152.

<sup>89</sup> Recorda A. J. Arberry que "esta palavra de Moḥammad tornou-se mais tarde a divisa de muitas ordens sufis, e reflete a opinião recebida, segundo a qual o fundador do Islã teria passado em humilhação e pobreza todos os dias de sua vida sem deixar ceder a austeridade de seus costumes pelo afluxo de poder e riquezas que marca a última fase de sua missão". ARBERRY, A. J. *Le Soufisme*, p. 25.

<sup>90</sup> Tem-se aqui também uma bela definição do que seja a pobreza: "Estar totalmente desapegado da vida presente e da vida futura, não desejar nada fora de Deus nesta vida e na outra, eis aí o que significa ser verdadeiramente pobre". NICHOLSON, Reynold . A. *Poetas y Místicos Del Islam*, p. 42. Outra definição vem Scattolin: "A pobreza é o símbolo da amizade de Deus (*awliyā*), o ornamento dos puros (*awfiyā*) e a porção escolhida de Deus para seus eleitos (*hawāṣṣ*) através de seus devotos e seus profetas. Os pobres são os eleitos (*awfwa*) de Deus como seus servidores e, de todas as suas criaturas, eles são as depositárias de seus segredos (*asrār*). Por meio deles, Ele preserva a criatura e, por intermédio de suas bênçãos, dá a eles sustentação. "Para cada coisa existe uma chave. E a chave do paraíso é o amor pelos pobres. Os pobres, e perfeitos na paciência, serão os convidados de Deus

*Para o dervixe destituído de corpo e bens terrestres  
A pobreza do corpo é o que importa,  
Não a mendicância.  
O mendigo é aquele cujas riquezas terrestres desapareceram  
O homem feliz é aquele que sacrifica seu corpo.  
(M.VI:1471-1473)*

A pobreza pode ser vista como uma virtude de caráter negativo, no sentido de ser uma tomada de posição de desidentificação com o mundano e fictício.

*Quando o ar da pobreza está no interior de alguém,  
Ele repousa em paz sobre as águas deste mundo.  
(M.I:988)*

Nesse sentido, ela apresenta um aspecto interior e outro exterior. No que diz respeito ao aspecto interior, a pobreza poderia ser classificada como sendo uma desposseção de si, i. é, um profundo movimento de desalojamento interior, o que, em última instância, conduziria o dervixe ao estado de *fanā'* aniquilação (ver capítulo III) refletindo a profunda nostalgia do retorno à Unidade<sup>91</sup>. Com relação ao aspecto exterior, ele é o reflexo daquilo que se passa no interior, assim o dervixe norteia sua atitude frente ao mundo com simplicidade que o olhar interno evoca para a apreensão do mundo. Nesse sentido, ele pode até ser rico no sentido material do termo, e contudo, ser pobre interiormente, pois "às vezes Deus outorga a seus santos a aparência externa: da riqueza e da mundanidade, a fim de resguardá-los aos olhos do profano"<sup>92</sup>. Para ilustrar esta idéia veja-se por exemplo a história narrada por Mawlānā sobre Maḥamud e Ayaz<sup>93</sup>.

---

no dia da ressurreição."(Tradição extracanônica). SCATTOLIN, Giuseppe. *Esperienze Mistiche Nell'Islam*, p.55.

<sup>91</sup> O emérito Sufi Jāmī afirma que "a pobreza e o desgosto, em sua acepção real, são características próprias indispensáveis do Sufi". Al-JĀMĪ, □Abd al-Rahmān. *Les Voies de la Vertu*, p.75. A pobreza é apresentada como um ditame para o espírito: "Somos pobres e a pobreza é nossa suma riqueza" JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*, D,35, p.80. Dito que semelhante é o do Rab Schmelk: "Mais do que o rico dá ao pobre, dá o pobre ao rico. Mais que o pobre precisa do rico, precisa o rico do pobre". BUBER, Martin. *Histórias do Rabi*, p.235. Da pena de Lúlio assomam estas palavras: "Se vês um amante enfeitado com nobres vestes, cheio de vaidade e gordo de tanto comer e dormir saibas que nele vês condenação e tormentos. Se o vês pobrememente vestido, despresado pelos homens, pálido e macilento de tanto jejuar e velar, saibas que nele estás vendo a salvação". LÚLIO, Raimundo. *Livro do Amigo e do Amado*, p. 86.

<sup>92</sup> NICHOLSON, Reynold . A. *Poetas y Místicos Del Islam*, p. 43.

<sup>93</sup> Maḥamud foi um rei de Gázna foi um austero guerreiro e defensor do islã sunita, conquistou o noroeste da Índia e governou com uma cōrte repleta de poetas e sábios é mencionado por escritores persas menos por seus feitos heróicos e mais por ter se tornado o modelo do amante cegamente apaixonado por seu escravo Ayaz um oficial Turco da tribo de Oymak. Este amor entre o rei e seu



*Havia no reino de Ġazni um célebre Rei chamado Maḥmud. Este rei tinha um preferido chamado Ayaz. Por sua precedência, Ayaz era muito invejado pelos demais palacianos. Certo dia eles vieram ao rei e contaram que Ayaz tinha o hábito de retirar-se para uma câmara secreta e lá se trancar: "Há uma câmara e lá se encontra ouro, prata e ânforas. Ayaz não deixa que ninguém dali se aproxime e adentre".*

*E o rei diz: "O que será que este servidor possui que oculta de mim?"*

*Rapidamente o emir acompanhado de trinta soldados parte para arrombar a câmara. E então todos os homens corajosos brandindo tochas se dirigem alegremente para a câmara dizendo: "É ordem do sultão: penetremos nesta câmara e que cada um de Nós recheie a algibeira com uma bolsa de ouro".*

*'Ai!' Diz um deles, 'porque falar em ouro? Falemos de cornalinas, de rubis, de pedras preciosas'.*

*Chegando à câmara os homens se deparam com uma porta muito bem trancada, pois Ayaz havia escolhido as melhores trancas do reino.*

*O grupo de homens plenos de cupidez e de cem tipos de vãos desejos abrem a porta precipitando-se sobre um catre fétido.*

*Os soldados olham à direita e à esquerda e não vêem mais que um par de sandálias usadas e uma veste de pelo de carneiro. Estupefatos buscam ensandecidos o que ali não se encontrava. E exclamavam "Deus nos ajude!"*

*O rei estava certo da inocência de Ayaz, pois muito amava seu servo, mas ordenou que o quarto fosse aberto para refutar os que dele suspeitavam.*

*Ayaz mantinha este quarto fechado com suas antigas vestes, e sempre se trancava lá sozinho meditando sobre a pobreza e sua origem humilde. Ele em verdade, assim fazia para evitar encher-se de orgulho com a vida na corte.*

*(M.V:1857ss)<sup>94</sup>*

Ayaz jamais esqueceu sua origem humilde, ou seja, algo que ontologicamente iguala todos os seres humanos. Sua idéia de pobreza vem plenificada pelo conteúdo de beleza que era a visão de seu Bem-Amado Rei Maḥmud que o tinha como predileto. Este mote dá azo a que Rūmī transfira este modelar exemplo de pobreza para os seus ensinamentos alusivos.

*A pobreza é teu Maḥmud<sup>95</sup>, ó homem privado de riqueza;  
Tua natureza sensual te fez sempre temeroso.  
(M.VI:1400)*

---

escravo inspirou numerosos poemas românticos bem como inspirou místicos como Ġazzāli, Ḥamīdī e Sanā'i. Cf. SCHIMMEL, A. *The Triumphal Sun*, p.188-189.

<sup>94</sup> Esta história é extensa e entremeada por outras por isso foi resumida. A numeração dada marca o seu início.

<sup>95</sup> Note-se aqui novamente velada alusão ao ḥaqīqī visto acima, i. é a pobreza do dervixe deve ser Maḥmūd, ou o motivo de sua felicidade, posto que é a pobreza que conduz à riqueza do encontro com o Senhor. Há aqui uma íntima relação entre *faqr*, *fanā* e *adam*, ou seja, pobreza, aniquilação e não-ser. Cf. *Mawlāwī Rūmī's Works*. O Rei Maḥmūd é aqui mostrado sob a forma da plena felicidade, o que se relaciona com o seu caráter de Bem-Amado, único Real existente.

Novamente, aponta-se para o caráter dinâmico da mística de Rūmī, em que o almejar a pobreza é apenas uma das etapas. Em sua progressão, atinge-se a superação desse desejo pela purificação do ser que, então, nada tem e nada quer. Aqui se está para além do material, num substrato de não identificação fenomênica.

*Ainda que este mundo todo inteiro seja seu reino,  
Aos olhos de seu coração este reino não é nada.  
(M.I:989)*

A pobreza é um dado de cunho ontológico, ou seja, é por ela que o místico compreende sua pequenez ante seu Criador.

*O estado do dervixe não é dado somente  
Pelo desejo de não se relacionar com o mundo:  
Não, é porque não existe nada além de Deus.  
(M.II:3497)*

Pode-se dizer que a pobreza se trata de uma temática central, ela remete ao cumprimento de um dos cinco pilares do Islã que é o jejum (□ *awm*). O jejum que, segundo Mawlānā, é de fundamental importância para a educação da alma *nafs*.

*A fraqueza e a pobreza são uma segurança para o homem  
Contra os perigos da alma carnal ávida e inquieta  
(M.III:3283)*

Rūmī conhecia bem os poderes da “alquimia da fome” pregada e praticada por antigos ascetas<sup>96</sup>.

*O Profeta disse que o verdadeiro crente  
É semelhante a um alaúde  
Que não exala nenhuma melodia a menos que esteja vazio  
(M.VI:4213)*

Outro pilar que pode ser associado à pobreza é a caridade (*zakat*), que além do conteúdo meritório externo, funciona também uma forma de educar a alma quanto ao caráter perecível da busca por valores deste mundo, pois para Mawlānā:

*O capital necessário para mercadejar neste mundo é o ouro;  
No outro, o capital é o amor e dois mil olhos plenos de lágrimas.  
(M:VI: 839)*

---

<sup>96</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.303. A mesma autora afirma que “o primeiro místico a falar da ‘alquimia da fome’, o mais distante que podemos ver, foi Shaiq al-Balkhi da escola ascética do Khorasan. Segundo ele, quarenta dias de fome constante poderiam transformar a obscuridade do coração em luz”. SCHIMMEL, A. *Le Soufisme Ou Les Dimensions Mystiques De L'Islam*, p.152.

A pobreza é uma atitude considerada nuclear no sufismo, a origem dessa idéia de *faqr* pode ser encontrada no Corão (Sura XXXV:16-17)<sup>97</sup>. Nessa Sura, a menção ao total contraste entre o homem pobre e necessitado e Deus Absoluto, que basta a Si Mesmo, é por assim dizer o núcleo de todo o conceito de pobreza. Não é sem razão que, no Ocidente, os sufis sempre foram conhecidos em Árabe como (*faqr*) ou em Persa como (*derviš*), sinônimos de pobre e mendicante.

*Os mendicantes são o espelho da liberdade divina  
E aqueles que estão com Deus  
Estão unidos à generosidade Absoluta.  
(M.I:2750)*

Há também uma segunda origem que coloca a pobreza como etapa primordial na via ascética, a saber: o fato de o próprio Moḥammad ter dado, segundo a tradição, grande valor à pobreza, entregando-se inteiramente ao seu Senhor. E nesse sentido, ela remete a uma idéia de Moḥammad ensinando este atributo que lhe é próprio ao dervixe que por sua vez — seguindo o modelo do profeta — deve se colocar inteiramente nas mãos do Seu Senhor.

*O que é este ferro em brasa?  
O dervixe mortificado;  
Sob o martelo e o ferro ele é rubro e feliz.  
(M.I:830)*

A pobreza então, parece consistir em um aniquilar a mais profunda sombra dos desejos mundanos no ser humano<sup>98</sup>.

*Em verdade as pessoas buscam escapar da pobreza  
Porque elas são as presas da cupidez e do desejo  
(M. I: 961)*

---

<sup>97</sup> "Oh! Homens sois vós que precisais de Deus; Ele é Auto-Suficiente e Louvável. Se Ele decidir poderá vos fazer desaparecer e trazer uma nova criação. Seguramente para Deus isso não é difícil". *The Koran*.

<sup>98</sup> Para Mawlānā "após entrares no mundo do desapego e nele permanecido, Deus, o Altíssimo, te concede países e mundos que não havias imaginado: e ficarias confuso com tudo o que havias desejado e esperado antes, dizendo 'Ah! Diante dessas maravilhas, como eu poderia desejar uma coisa tão mesquinha?'" RUMI, J. *Fihi Ma Fihi*, p.189. Em seu modo poético Rūmī canta a beleza da pobreza assim: "Noite passada, em sonho, vi a pobreza, e de mim distanciei-me para junto de sua beleza./ Pelo encanto e perfeição da graça da pobreza fiquei confuso até o alvorecer./Vi a pobreza como uma mina de rubis de tal forma que através da cor tornei-me vestido de seda./ Ouvi os clamores de arrebatamento dos amantes 'Beba agora, beba!'" RŪMĪ, J. *Mystical Poems of Rūmī 2*, p. 40-41.

O sentido interno do conceito de pobreza<sup>99</sup> é o despojamento, é o desapegar-se de tudo aquilo que é ilusório e mundano, inclusive espiritualmente falando. Essa é a ênfase sufi. Rūmī não era pobre nem mendicante. Nesse sentido, sua pobreza significa que na sua mais profunda natureza ele estava desabitado de desejos, sua única satisfação era Deus. É por esse motivo que *faqr* se aproxima muito de *fanā'*, aniquilação<sup>100</sup>, pois é um sinônimo de abstenção de si para a plenificação em Deus.

*Como um Sufi se afligiria com a pobreza?  
A essência mesma da pobreza torna-se seu alimento e sustento.  
Pois o Paraíso advém por causa daquilo do que se priva,  
E a Misericórdia é uma porção para aquele que é desamparado e miserável.  
(M.IV:1855-1856)*

Importante também notar que Rūmī procura mostrar um outro simbolismo ligado à raiz da palavra Sufi, que é (*ṣafā*) ou seja, pureza<sup>101</sup>. O Sufi é purificado e, portanto, pode receber conhecimento inspirado. Torna-se nesse sentido "rico", mas rico aqui não é aquele ao qual não falta nada, mas aquele que tudo encontra. Deste modo, a pobreza através desta idéia é por vezes relacionada com a Luz Divina:

*Faça a experiência da pobreza um dia ou dois;  
A fim de poder encontrar na pobreza uma dupla riqueza.  
Sê paciente<sup>102</sup> com a pobreza e abandonais este desgosto,  
Pois na pobreza há a Luz do Senhor da Glória  
(M.I:2373-2374)*

E é interessante observar que a pobreza abre o caminho para os tesouros da mansão Divina:

*Feliz o Sufi cujo pão cotidiano é diminuído;*

---

<sup>99</sup> A pobreza *faqr*, então, cuida de ensinar ao ser humano a como se comportar, mostrando seu estado de indignidade frente à riqueza eterna de Seu Senhor e a necessidade de buscar a mais perfeita pobreza aniquilando-se no Seu Soberano. Cf. Schimmel. A. *The Triumphal Sun*, p.307. A riqueza do exercício da pobreza é por ela ser, "uma atitude que nos leva a renunciar a algumas vantagens que vem do uso das coisas. Pode alguém nada possuir, mas dar grande importância à satisfação pessoal e ao gosto que pretende haurir de coisas que são comuns a todos — o canto coral, os sermões, a leitura no refeitório da comunidade — o tempo livre, o tempo de outras pessoas. [...] A pobreza não nos deve tornar singulares. O homem excêntrico não é pobre em espírito". MERTON, Thomas. *Na Liberdade da Solidão*, p.49.

<sup>100</sup> Sobre este conceito, ver capítulo III.

<sup>101</sup> CHITTICK, William. *The Sufi Path of Love*, p.187.

<sup>102</sup> A relação entre pobreza e paciência é aludida assim: "Pobreza e paciência são minhas duas vestimentas sob as quais encontra-se um coração que não vê nada em Seu Senhor que não seja dias de festas e sextas-feiras perpétuas. O hábito mais conveniente para reencontrar o Bem-Amado é a veste que Ele Mesmo te deu". KALÂBÂDHÎ. *Traité de Soufisme*, p. 104.

*A conta de azeviche de seu rosário transforma-se em pérola,  
E ele torna-se um Mar.  
(M.IV: 1859)*

Rūmī chama atenção para a profunda importância deste estado quando afirma  
:

*De todos os diversos tipos de conhecimento,  
No dia da morte  
O melhor equipamento e viático  
É o conhecimento da pobreza espiritual.  
(M.I:2834)*

Assim, pois, o verdadeiro sentido de pobreza para o sufismo é que ela seja o signo dos amigos (*awliyā*) de Deus<sup>103</sup> tornados conscientes de sua própria essência pela despossessão de tudo aquilo que possa desviá-los das sendas do Bem-Amado. Ela é sempre requerida ao longo de toda caminhada do dervixe, bem como os seus egrégios companheiros, paciência (*ṣabr*)<sup>104</sup> e gratidão (*ṣukr*)<sup>105</sup>.

*A cor da face indica o estado do coração,[...]  
Um rosto rosado exprime gratidão  
Uma face pálida mostra-se penosa e paciente.  
(M.I:1271-1272)*

A excelsa paciência (*ṣabr*) e a elevada gratidão (*ṣukr*) são também pares complementares, aparecendo com frequência no *Maṣnavī*. A idéia que subjaz a esta parêntese encontra-se no fato de que a paciência está em íntima relação com o corpo, ao passo que a gratidão relaciona-se com o coração.

*Luqmān*<sup>106</sup>: foi até Davi<sup>107</sup>, o puro de coração,

<sup>103</sup> Cf. SCATTOLIN, Giuseppe. *Esperienze Mistiche Nell'Islam*, p.54-68.

<sup>104</sup> O termo *ṣabr* possui os significados de: perseverança, resignação e paciência. A palavra marca igualmente a constância ante as provações, i. é, "a força da alma que nos faz resistir ante as adversidades, fazendo com que nos rejubilemos com tudo o que nos chega de bom ou de mal, ressaltando em tudo os decretos do Senhor Altíssimo, Misericordioso, Benevolente e Paciente. *ṣabr* implica também o perdão às ofensas". S.A.M.B., Amadou M. *De La Patience Dans L'Islam*, p.35.

<sup>105</sup> "O termo *ṣukr* deriva da raiz ŠKR e possui o sentido fundamental de 'mostrar; ter em conta o benefício recebido de uma outra pessoa'. Aproxima-se, portanto, do termo 'mostrar reconhecimento'. Por esta razão, temos traduzido o termo *ṣukr* quer como 'reconhecimento, quer como gratidão' (que conota um sentimento interior) bem como 'agradecimento, dar graças' (que conota um sentimento exterior). No Corão, diz-se *ṣukr* para se referir a Deus na proteção de seu servidor, ou no sentido em que Ele mostra 'ter consideração em sua boa ação', ou ainda, referindo-se ao servidor em seu cuidado com o benefício que Deus lhe doou, no sentido de 'reconhecimento e doação de graça, recordando o benefício que Ele lhe deu'. SCATTOLIN, Giuseppe. *Esperienze Mistiche Nell'Islam*, p.106.

<sup>106</sup> Segundo relata Nicholson, *Luqmān*, é o sábio que dá nome à Sura XXXI do Corão, bem como refere-se à versão Árabe medieval das fábulas de Esopo. Cf. *Mawlāwī Rūmī's Works*.

<sup>107</sup> Esta é uma referência à seguinte passagem corânica (XXI:80): "[...] e Nós falamos a ele (Davi) para que fabricasse seus vestuários para proteger-vos de vossas próprias violências". *The Koran*.

*E observou que ele estava fazendo anéis de ferro,  
 E que este exaltado rei entretecia os anéis uns aos outros.  
 Luqmān, jamais havia visto o ofício de um armeiro antes,  
 Assim, fica estupefato e sua curiosidade aumenta:  
 'Que pode ser isto? Vou perguntar o que ele faz com anéis forjados entrelaçados'  
 Mas, então disse a si mesmo: 'A paciência vale mais,  
 A paciência é o guia mais rápido para o objeto de vossa busca'  
 Quando tu não cavilas questões  
 Os segredos mais cedo te serão revelados.  
 O pássaro da paciência é o mais alado dentre todos.  
 Se perguntares, sua meta será atingida lentamente:  
 E o que poderia ser fácil tornar-se-á difícil por tua impaciência.  
 Enquanto Luqmān guardava silêncio,  
 O trabalho de Davi sendo executado com habilidade e cedo ficou pronto.  
 Davi havia confeccionado uma cota de malhas de ferro  
 E a apresentou ao nobre e paciente Luqmān.  
 'Aqui está: é uma excelente vestimenta de guerra  
 Para evitar a força dos golpes no campo de batalha'  
 Luqmān disse: 'A paciência também tem bons efeitos,  
 Pois é uma proteção e uma defesa contra o sofrimento  
 Onde quer que ele se encontre  
 Deus juntou à paciência (ṣabr) a realidade (□ aqq).  
 Ó leitor, recitai atentamente a Sura al-□Aṣr<sup>108</sup>  
 Deus criou centenas de milhares de elixires,  
 Mas o homem não conhece nenhum melhor que a paciência.  
 (M.III.1842-1854)*

Esta passagem de certa forma ratifica a idéia de íntima relação entre paciência e gratidão. *Luqmān* vai até Davi – que possuía um coração puro – e encontra este confeccionando armadura de cotas de ferro. A alusão aqui parece ser a de que a armadura que o protegerá na batalha é a paciência, e fica implícito que ao final da batalha (*ḡihad*) toda a graça de Deus cairá sobre seu coração. Este parece ser o segredo que *Luqmān* aprende pela estupefação ao ver o inédito trabalho de um armeiro do Rei. Sua paciência se juntou ao paciente trabalho de um dos amigos de Deus (Davi) e ele pôde haurir um segredo oculto em um, aparentemente simples, ofício de armeiro.

*O fogo é muito sombrio  
 Em comparação com a luz.  
 (M.IV:597)*

<sup>108</sup> Interessante notar que a referida *Sura* (CIII) termina com a palavra (□abr). "Em Nome de Deus, o Compassivo e Misericordioso/ Pela tarde! / O homem, é certo está em perdição/ Salvo aqueles que crêm e cumprem boas obras/ e aconselham uns aos outros a verdade/ e aconselham uns aos outros a paciência". Cf.SCHIMMEL, A. *The Triumphal Sun*, p.304.

A paciência é assim a fiel companheira, daquele que busca atravessar os vales e dédalos lancinantes que se interpõem entre ele e o Bem-Amado.

*Não montes sem bridão num cavalo indócil:  
Faças da Razão e da Religião teus guias e pares.  
Não consideres com desdém e desprezo essa busca.  
Pois nessa Via é preciso paciência e esforço contra a nafs<sup>109</sup>.  
(M.IV:465-466)*

O ser humano espelhando-se neste exemplo deve também ser paciente. Este tema da paciência é tratado de maneira sublime por Rūmī, que vê Deus como (*As-Şabr*) O Paciente, pois este é um de Seus Atributos. Por isso, Seu criador comanda a paciência ao homem seu vicário na terra. A paciência é um modo de se estar neste mundo fenomênico, enquanto se palmilha pela via da busca pelo Amado.

*Dou graças ao Amigo (Deus) na felicidade e na tristeza  
Pois, o destino Divino poderia ser pior.  
Pois ele é o distribuidor dos lotes,  
Se lamentar seria impiedade.  
A paciência é necessária,  
A paciência é a chave para os dons.  
(M. V:2357-2358)*

O buscador deve ter em mente este estágio, e observá-lo constantemente, espelhando-se nos atos pacientes do Criador para com a criatura, pois Ele sempre aceita o arrependimento do pecador, já que Sua Misericórdia é infinita<sup>110</sup> e aqui novamente se desvela a íntima relação entre paciência e gratidão.

*Ó meus filhos, dêem suas vidas por este golpe;  
Como a vitória pode aportar sem a guerra espiritual e a paciência?  
Testemunhar a paciência por tal objeto não é penoso;  
Faça prova de paciência, porque a paciência é a chave da alegria  
(M.III:211-212)*

A paciência é uma forma de resistência às dificuldades e de constância nas ações rumo ao Absoluto, mesmo quando a vida se mostra rude e acontecimentos

---

<sup>109</sup> "Sê paciente e jamais distancia teu pensamento de Deus, porque é preciso estar próximo de Deus e distante de teu eu". □A□□ĀR, F. *Le Livre Des Secrets*, p.231. Também se observa reflexão semelhante em São João da Cruz: "A alma enamorada é suave, mansa, humilde e paciente" JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*, D, 28, p.96.

<sup>110</sup> Por isso se diz que "a paciência divina é sem limites, porque Sua misericórdia é infinita e abarca tudo" SAMB, Amadou M. *De La Patience Dans L'Islam*, p.10.

abjetos se sucedem<sup>111</sup>. No Islã, ela está diretamente ligada ao próprio temperamento do Profeta que fazia com freqüência uso dessa virtude quando das perseguições sofridas ainda no Islã nascente. A paciência é uma virtude bastante cara aos místicos e é também uma forma de perfeição. Não se alcança os elevados estádios da experiência mística, como a purificação do coração, sem a paciência diligente.

*A paciência é a chave do sucesso.  
O remédio da paciência queima os véus que recobrem teus olhos,  
Ao mesmo tempo em que abre teu coração  
(M.II: 70-71)*

Em uma passagem Rūmī compara a beleza da paciência com uma cidade: Chigil (Turquestão), famosa pela beleza de seus habitantes, mas neste caso trata-se de uma alusão de Mawlānā ao Bem-Amado.

*O que tu conheces do gosto suave da paciência,  
Ó tu de frágil coração —  
Especialmente a paciência por esta beleza de Chigil?  
(M.II:3149)*

A paciência é como um fiel combatente mandado por Deus para auxiliar o buscador, “um mensageiro vindo do divino Bem-Amado”<sup>112</sup>.

*Muitas vezes ele provava a força da existência  
Muitas vezes comia do fruto da não existência.  
Quando essa atitude interior se arrefeceu  
O desejo fervente de união com o Bem-Amado ebuliu.  
Quando ele suportou com paciência esta separação  
Ele colheu o fruto desta paciência.  
(M.III:4759-4761)*

Veja-se então que, nesse ponto, a paciência já se transformou em gratidão; e gratidão reveladora<sup>113</sup> e então, o místico se compraz na revelação. É o seu estado de contentamento *riḍā*. A gratidão, pois, ensina o ser a ver as benesses ocultas nas tribulações e nas aflições, já que sua realidade material oculta a grata manifestação

---

<sup>111</sup> Em uma bela passagem do *Fihī ma fihī*, Rūmī explica assim a paciência: “Se tens suficiente serenidade para suportar cem bofetadas, esperando receber uma recompensa, se crês no mundo invisível, pois isso foi dito e anunciado. Se suportas esses sofrimentos dizendo para ti mesmo: ‘Mesmo se agora não obtenho nenhuma resposta, no fim encontrarei os tesouros’, certamente os encontrarás, e até mesmo mais do que desejavas e esperavas”. RUMI, J. *Fihī ma fihī*, p.126.

<sup>112</sup> SCHIMMEL, A. *Le Soufisme Ou Les Dimensions Mystiques De L’Islam*, p.163.

<sup>113</sup> “A paciência se instala em sua alma e o mundo inteiro torna-se para ele um signo”. □A□□ĀR, F. *Le Livre Des Secrets*, p.57.



do Uno. Por isso como poderia aquele que busca entristecer-se com uma manifestação de sua meta, mesmo sendo ela uma tribulação aos olhos dos outros? Para ele, ali está a felicidade e ele sorri e ora!

*Se por um só instante  
Tu contemplasses a beleza do Bem-Amado;  
Jogarias tua alma e tua vida no fogo do Amor.  
(M.IV:3215)*

A oração reveste-se para Rūmī no mais curto caminho para Deus<sup>114</sup>. A oração é um modo de clarear a luz do espírito e nesse sentido, o valor etimológico da palavra *dikr*<sup>115</sup>, que é rememoração constante dos nomes de Deus, funciona quase que como um mantra.

*Não espalhe o almíscar sobre teu corpo  
Esfrega-o em teu coração;  
O que é este almíscar?  
O santo nome de Deus, o Altíssimo.  
(M.II:267)*

*Dikr* é obrigação, é ordem divina sendo por este motivo um dos mais excelsos atos de Allāh para com seus servos, pois ele obriga o *dikr* para permitir-lhes a aproximação. Senão pense-se, por exemplo, nas cinco orações diárias e aqui se nota o aspecto triádico da oração, desta salmodia externa, interna e cósmico-unitiva.

---

<sup>114</sup> No *Fihi ma Fihi* existe uma narrativa segundo a qual diz-se que alguém perguntou a Mawlānā: "Para aproximar-se de Deus, há algum caminho mais curto que a oração?" E ele respondeu: "A oração. Mas a oração não é somente essa forma exterior, isso é o corpo da oração; a oração formal comporta um começo e um fim, e tudo o que implica um começo e um fim é um corpo. O *takbir* é o começo da oração e o *salam* o seu fim. Da mesma forma, a profissão de fé *shahāda* não é somente o que dizemos ao mover os lábios: pois essa fórmula tem um começo e um fim; tudo o que é expresso por letras e sons tem um começo e um fim, é forma e corpo. Mas a alma da oração é incondicionada e infinita, ela não tem nem começo nem fim". RUMI, J. *Fihi ma Fihi*, p.35.

<sup>115</sup> "O termo árabe *ikr* deriva do radical *ikr* e indica fundamentalmente o ato interior de recordar e de pensar. Nesse sentido, significa 'recordar-se de, pensar em qualquer coisa' e é semelhante ao radical (FKR) que indica o ato do pensamento, *fikr*. Mas *ikr* é usado para indicar o puro ato exterior da menção, portanto significa 'mencionar, nomear, invocar continuamente o nome de qualquer um'. Na linguagem sufi este termo, que ocorre com freqüência no Corão — e que é também *o próprio nome do Corão* — conservou todas as duas conotações semânticas. Isso significa tanto o ato interior da recordação e do pensamento, quanto o ato exterior da menção e da invocação. O segundo sentido, entretanto, recebeu uma particular importância na prática sufi a ponto de tornar-se freqüente nela a primeira conotação do termo *ikr*. Particularmente isso designa a típica sessão sufi na qual eles se reúnem para juntos repetirem em voz alta — freqüentemente ao ritmo de música — o nome de Deus e alcançarem de tal modo um estado de êxtase. Estas sessões são chamadas *ikr* ou *samā* (literalmente audição, traduzido freqüentemente como 'concerto espiritual')". SCATTOLIN, Giuseppe. *Esperienze Mistiche Nell'Islam*, p.116.

*O espírito pronunciou o takbir<sup>116</sup> sobre este nobre corpo  
Por apetites e desejos o corpo foi meramente morto;  
Mas pelas palavras da Bismillah<sup>117</sup> da prece ritual  
Ele foi completamente sacrificado.  
Cumprida a prece postaram-se em fila diante de Deus,  
Como na Ressurreição  
Ocupados com a oração em uma auto-reflexão.  
(M.III:2145-2147)*

No Corão é dito: “Ó Crentes mencionai freqüentemente a Deus”, esta é a força da oração. É por meio desta salmodia encadeada que se atualiza a presença de Deus não de Seu ponto de vista, mas da mirada do místico que, ao pronunciar, mergulha no oceano daquele atributo divino. Por este motivo, *dikr* é uma lembrança internalizada, e uma posterior menção. Há por assim dizer três tipos de *dikr*: uma é feita com o coração (*dikr al-qalb*), outra com a língua (*dikr al-lisān*)<sup>118</sup> e a terceira se processa pela união dos dois primeiros modos, assim, há como que uma união da língua com o coração, o dito sai de uma subida profunda ao centro do coração.

*As palavras saiam de seus lábios  
Como as palavras das mães fiéis;  
As lágrimas rolavam de seus olhos  
E suas invocações se elevavam aos céus  
Deixando-o fora de si.  
Esta invocação inconsciente  
É em verdade uma outra coisa;  
Esta invocação não vem do homem,  
Ela é proferida pelo Juiz divino.  
É Deus quem pronuncia esta prece,  
Pois o que ora está aniquilado;  
A invocação e a resposta provém ambas de Deus.  
Nesse momento, o intermediário, quer dizer o ser humano criado,  
Não está presente,  
O corpo e o espírito são inconscientes da suplicação que fazem.  
(M.III:2217-2221)*

O *dikr* como resposta de Deus é, então, uma profunda mudança de orientação da oração. Aqui se pode talvez pensar que a resposta seja no fundo a própria menção, que voltada sobre si mesma reflete pelo seu anverso a luz oculta contida na própria menção, e que não poderia ser observada a não ser por espíritos

<sup>116</sup> *Takbir* é o pronunciamento “Deus é maior” (*Allahu akbar*) dentro da prece ritual. Cf. RÛMÎ, Djalâl-od-Din. *Mathnawî: La Quetê de l’Absolu*, p.1693.

<sup>117</sup> Isto é: “Em nome de Deus”. Palavras que iniciam as Suras do Corão.

<sup>118</sup> SCATTOLIN, Giuseppe. *Esperienze Mistiche Nell’Islam*, p 231.

purificados. Está-se aqui, pois, ante o segredo das respostas de Deus<sup>120</sup>, respostas que para Mawlānā vêm do transbordamento do Amor.

*Nesse mundo  
Milhares de animais vivem felizes e sem angústia.  
A pomba sobre a árvore rende louvores a Deus,  
Ainda que seu alimento para a noite ainda não esteja preparado.  
O rouxinol canta a glória de Deus:  
Confio em Ti por meu pão cotidiano,  
Ó Tu que respondes a prece.  
(M.I:2291-2293)*

Decorar o Corão para poder fazer a atualização da mensagem pelo *dikr*, demonstra o poder de internalização do Livro Sagrado, que é Verbo enlavrado<sup>121</sup>.

*A oração daquele cujo coração é purificado da enfermidade  
Voa até Deus  
(M.III:2305)*

Da mesma maneira, a orientação da prece (*qibla*) dos amantes se volta para a *Caaba* no sentido externo para encontrar no sentido interno a *Caaba* do coração dos amantes, que é a morada do Amado.

*A qibla do aref é a luz da união com Deus;  
A qibla da razão discursiva é a imaginação.  
A qibla da ascese é Deus o Altíssimo;  
A qibla do bajulador é a bolsa de ouro.  
A qibla do místico é a paciência e a longanimidade;  
A qibla do adorador das formas é uma imagem de pedra.  
A qibla daqueles que residem na interioridade é o Misericordioso;  
(M.VI:1897-1900)*

---

<sup>120</sup> Henry Corbin mostra a importância da energia espiritual concentrada no coração para a frutificação da teofania, pois "é impossível contemplar o Ser divino em sua essência". É interessante notar, contudo que pelo fato de ter percorrido todas as etapas na via o místico também tem sua parcela de contribuição para a efetivação desta teofania, posto que as etapas buscam educar sua *nafs* e fazer com que sua ecceidade venha a lume. Cf. CORBIN, Henry. *La Imaginación Creadora*, p.303-313. Rūmī irá dizer : "Pede a Deus e diz: 'Ó Deus, além dessa viagem e dessa volta, concede-me uma outra volta espiritual, visto que todos os desejos são satisfeitos por Ti e que Tua generosidade e misericórdia são concedidas a todas as criaturas'. Dessa forma, expõe teus desejos a cada momento e não deixes de lembrar de Deus, pois essa recordação dá forças às asas e às plumas do pássaro da alma; se esse objetivo principal é atingido, significa que há *luz sobre luz*". RUMI, J. *Fihi ma Fihi*, p.233.

<sup>121</sup> Cf. CHITTICK, W. *The Self-Disclosure Of God*, p.394. O grande cuidado com a oração se reflete nessa passagem de Rūmī: "Para provar os homens piedosos e os servidores privilegiados, Deus deixou Seus remédios nas mãos daqueles que pretendem Lhe amar: Ler o Corão e praticar o □*ikr*". RŪMĪ Djalāl-od-Dīn. *Lettres*, p.18. "Ocupa-te do □*ikr*, qualquer que seja o □*ikr* que elejas, o mais elevado deles é o Nome Superior; quer dizer 'Allah, Allah' e nada mais que 'Allah'". ARABI, Ibn. *Viaje al Señor Del Poder*, p. 35.

Se a internalização do Verbo, feito livro, é atualizada pela palavra interiorizada e externada, quão grande efeito também não surte a menção dos nomes de Deus? Por isso, o místico tem a vida (o mundo criado) como prece; sim a vida que tornada imagem (visão dos atributos) pela prece lhe turva os olhos e lhe aclara o coração<sup>122</sup>. Para Mawlānā esta é uma prece que intoxica<sup>123</sup>.

*Ó espírito que voaste para longe das tribulações  
Abrimos as portas da união Conosco: Sê bem-vindo!  
Ó tu cuja perda da consciência e a embriaguez provém de Nós-mesmos  
Ó tu cujo ser promana incessantemente do não-ser,  
Aqui, sem palavras Te direi antigos mistérios: escuta!  
(M.III:4682-4683)*

Aqui se pode notar como a prece é a via do amante prosternado e absorto na recordação do Amado<sup>124</sup>. A prece produz flores no deserto; é esta prece que fez a mariposa entregar-se às chamas do candelabro. A importância desta recordação repetida é a de renovar o frescor do sopro original, a vitalidade renovada, representificada. Busca-se entender o *dīkr* como recordação, lembrança de Deus acima do formalismo das palavras evocativas. Tudo se processa como se ao se pronunciar a beleza, esta beleza se auto pronunciasse a partir de um eco internamente ressoado. Revive-se a beleza pela beleza mesma, auto revivida. Esta força imperiosa possui também uma matriz profética, apresentada no □ *adīs qudsī* que diz: “O céu e a terra não Me podem conter, mas o coração do meu servidor, de todo aquele que em Mim crê, esse já Me contém”.

*Ó Deus perdi a esperança em todo mundo;  
Tu és o Primeiro, Último e o Termo Máximo.  
Percebas na prece ritual estas nobres indicações  
A fim de saberes que elas seguramente se realizarão.*

---

<sup>122</sup> Mawlānā assim afirma: “A oração está dentro, só há oração com o coração. Mas é preciso dar-lhe forma curvando-te e prosternado-te exteriormente; assim te beneficia e realiza teu desejo. Eles estão sempre orando. Esta oração é a alma e a oração exterior é temporária; a alma do mundo é como o oceano, ela não tem limites. O corpo é a margem e a terra, limitada e determinada. A oração eterna só existe para a alma; ela também precisa curvar-se e prosternar-se, mas é preciso que haja uma inclinação e uma prosternação corporal manifesta, pois o sentido está ligado à forma. Se não se unem não têm unidade. RUMI, J. *Fihi ma Fihi*, p.196.

<sup>123</sup> O amante é intoxicado pela presença do Amado, e então não conhece o que seja “o tempo nem o espaço em suas preces rituais. Também o amor pode transformar o rosário do asceta em canção e poesia [...]” pois a prece dos amantes é uma íntima e profunda conversação com o Amado. Cf. SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.357.

<sup>124</sup> “Prece é o caminho para Deus. E esta prece não é mera postura do corpo ela agita inteiramente o espírito e transforma todo o ser do homem. Contudo, nem todo homem que se prosterna torna-se um recipiente da graça”. IQBAL, Afzal. *The Life And Work Of Jalaluddin Rumi*, p.254.

(M.III:2173-2174)

Atingir os píncaros do Absoluto está, intimamente relacionado à prática da recordação de Deus. O discípulo internaliza os atributos e ao fazê-lo abre o caminho para a purificação do eu dominante, que vai progressivamente perdendo força até sucumbir ante a atualização da presença Divina<sup>125</sup>. Neste sentido, pode-se entender o *samā*, a audição espiritual, como uma espécie de "*dikr*"<sup>126</sup>.

*Seu propósito ao escutar o som da rabeça,  
Era, como é o caso dos amantes de Deus,  
Se rememorar dessa alocução divina;  
Porque gemido do oboé e o rufar do tambor  
Assemelham-se um pouco àquelas trombetas universais.  
(M.IV:731-732)*

## **2.4 . Átomos apaixonados giram ao redor do Sol: A mandala viva do *Samā***

E eis o *Samā*<sup>127</sup>, a dança cósmica que se relaciona totalmente com o próprio movimento do universo, equacionando a ação feita no plano deste mundo fenomênico com a harmonia cósmica. Unificando as forças antagônicas que regem o movimento dos corpos celestes: o Todo e a parte mesclados naquilo que têm de divisível e indivisível.

*Em todas as expressões  
Meu objetivo é revelar teu mistério<sup>128</sup>;  
E ao compor, meu objetivo é entender tua voz*

---

<sup>125</sup> "Em realidade se considera o *ikr* como uma torrente que, além de eliminar as qualidades indesejáveis do discípulo para substituí-las pelos Atributos Divinos, elimina, em última instância, o ego individual de tal maneira que não permanece rastro do "eu". Este é o final da *Tariqat* e o início do oceano da aniquilação ou *fanā* em Deus". NURBAKSH, Javard. Sufismo y Psicoanálisis. In: *Revista Sufi*.n.3. <<http://www.nematollahi.org/revistasufi/>>. Acesso em: 12 novembro 2005.

<sup>126</sup> Essa progressiva internalização da Luz divina via atualização dos nomes ganhou o seguinte comentário apresentado por Louis Massignon: "O verdadeiro *ikr* não se encontra a não ser em um coração consumido pela realização da proximidade e expatriamento, onde nada mais reside que as atestações do Senhor". HALLÂj, H. M. *Dīvân*. Seuil, p.48.

<sup>127</sup> "O *samā*, dentro da classificação islâmica das ciências forma parte da física, era a ciência do céu, quer dizer a astronomia, em ocasiões ligada à astrologia. Não é de se espantar que a palavra *Samā* designe dentro da teologia e da mística o concerto espiritual do céu. Une o canto, a música e a dança, símbolo da ronda dos astros que é uma teofania, uma manifestação de Deus com todo o seu poder". CHEVALIER, Jean. *El Sufismo*, p.119-120.

<sup>128</sup> Veja-se também este belo extrato do *Dīvân*: "Os céus se revolvem por causa dos amantes; por conta do amor o céu gira em toda parte,/ Não por causa do padeiro ou do ferreiro, não por causa do carpinteiro ou do droguista. / Os céus giram ao redor do amor; erguendo-se para que nós também possamos circular por toda parte. RŪMĪ, J. *Mystical Poems.1*, p.125.

*Para mim,  
Tua voz é a voz de Deus:  
Deus me livre de dizer  
Que o amante está separado do Bem-Amado.  
(M.IV:758-759)*

A harmonia do *samā'* é observada no movimento giratório dos corpos. O *samā'* possibilita a que se tenha acesso à visualização/sensação do que seja o movimento do próprio universo. A rotação sobre si mesmo, implica a existência de um eixo ordenador<sup>129</sup>. Girar sobre si, girando sobre um círculo. Ao bailar, os dervixes vão progressivamente recebendo eflúvios que emanam do Criador, que vão lhes envolvendo, de maneira que a Unidade circunde a multiplicidade, fazendo com que a alma se deixe embalar pela melodia que canta sua habitação primeira. Aqui, a dança torna-se muito mais interna, um processo de purificação da alma, e não um mero movimento corporal, apesar de o corpo traduzir externamente a ocorrência interna. Por este motivo, pode-se dizer, que o *samā'* estabelece uma ligação com o Criador. Trata-se de um elo, de uma união que se processa no domínio supraconsciente, onde estão as bases desta oração musical.

*Os Orientais e os Ocidentais são dotados de percepções sensoriais,  
Mas a visão somente pertence ao sentido ocular.  
Mesmo se cem mil ouvidos forem dispostos em fila,  
Eles terão necessidade de um olho clarividente  
Da mesma maneira,  
Os ouvidos possuem uma regra especial  
No que concerne a audição das palavras do Espírito,  
Das tradições proféticas e da Revelação.  
(M. IV:2018-2020)*

Mas o *samā'* justamente por unir o sagrado da tradição com o profano da música numa audição místico-religiosa, tem sido ao longo dos tempos objeto de inúmeras controvérsias entre a ortodoxia e os místicos<sup>130</sup>. Por outro lado, é também

---

<sup>129</sup> Esse eixo é como uma coluna e se relaciona com uma idéia de "centro do mundo". No dizer de Eliade "Encontramos por toda parte o simbolismo do Centro do Mundo, e é ele que, na maior parte dos casos, nos permite entender o comportamento religioso em relação ao espaço em que se vive". ELIADE, Mircea *O Sagrado e o Profano*, p.39.

<sup>130</sup> Os poetas persas, por exemplo, instauraram esta controvertida relação entre religião e poesia. Observando-se, por exemplo, a condenação corânica aos poetas, acusados de mentirosos e impostores, é dito que: "E os poetas, seguem-nos os perversos; tu não vês como vagueiam errantes pelos vales, e como dizem aquilo que não fazem?" *The Koran*. (XXVI:224-226). Cf. ATTAR, F. *La Rosa e l'Usignuolo*, p.152-155. Interessante também é observar que Rūmī não praticava o *samā'* até que encontrou Šams que lhe explicou que: "o *samā'* era interdito pela lei religiosa por aumentar as

através deste forte acento nas tradições proféticas e na revelação que o *samā* pode ser defendido das acusações dos exoteristas por eméritos sufis<sup>131</sup>.

*Tu viestes para mais próximo de mim que minha veia jugular;  
Por quanto tempo ainda direi:  
Oh!, oh! Como um apelo Àquele que está distante.  
Não, eu dissimulo quando O chamo nos desertos  
A fim de poder ocultar Aquele que está próximo de mim  
Daqueles que excitam meus ciúmes.  
(M.VI:668-669)*

O fato de a música ser tida como expressão do mundano, foi o que colocou a audição espiritual em freqüente atrito com a ortodoxia<sup>132</sup>. Entretanto, uma das grandes defesas do *samā* foi feita por Al-Ġazzālī e pode-se dizer que Rūmī ao afirmar qual o caminho escolheu dentre os diversos que conduzem a Deus, colocou o *samā* em uma estatura espiritual que denota sua própria trajetória de visão de mundo; visão que abarca todas as manifestações do *wuġūd* das coisas.

*Menestrel e amante caem inconscientes  
E então engendrador e engendrado tornam-se um só.  
(M.VI: 663)*

---

paixões e a luxúria em muitas pessoas, mas que para os buscadores e amantes de Deus, ele somente aguçava o foco de atenção na divindade e era portanto, permitido para eles. [...] Quando Shams convidou Rūmī para o *samā* este o seguiu: o *samā* tornou sua crença autêntica e reta, pelo *samā* uma centena de flores enchem seu coração". LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p. 172. Por outro lado Rūmī certamente conhecia muito bem o *samā*, pois seu pai assim falava do baile ritual: "A profunda audição tem uma energia que pode ser pulsante ou não. As palavras, a música e o movimento do *samā* fluem e seguem naturalmente como uma conversação entre amigos". BARKS, Coleman & MOYNE, John. *The Drowned Book*, p.85.

<sup>131</sup> Uma defesa contundente vem de Al-Ġazzālī "o grande teólogo Muçulmano do medievo que sustentará a licitude do *samā* 'profano'". SACCONI, Carlo. In: □A□ĀR, F. *La Rosa e l'Usignuolo*, p.155. A defesa de Ġazzālī se estrutura da seguinte maneira: "O efeito que a música e o canto produzem sobre o coração podem ser claramente percebidos. Aqueles que não se assombram ao ouvi-la é como se fossem incompletos, privados do equilíbrio, ignaros da verdade espiritual, e sua natureza é mais conduzida que a dos camelos, pássaros e alimárias, às quais pelo menos se reanimam diante da influência das melodias harmoniosas. Os pássaros por exemplo pousavam sobre a fronte de Davi (sobre ele a paz) para escutarem sua voz. Qualquer discussão sobre a escuta da música e do canto que se baseasse exclusivamente sobre os efeitos produzidos no coração não permitiriam julgar em vias gerais os méritos da licitude deste fenômeno. Já que este momento varia de acordo com as circunstâncias das pessoas e das diversas escalas musicais (*туруq na-naghmat*), não há outro critério, neste caso, que estabelecer aquilo que se aloja no coração. Abū Sulaymān, a este propósito afirmou: 'A música e o canto não produzem no coração mais do que aquilo que lá já está, mas somos incapazes de movimentar'". GHAZĀLĪ. *Il Concerto Místico e l'Estasi*, p.47-48.

<sup>132</sup> "Nem todos os sufis aceitaram o baile extático dos dervixes como instrumento adequado para auxiliar a ascese mística. Muitos teóricos ortodoxos desaprovaram a prática só porque pensavam que a experiência da união transformante era infusa e que, portanto não devia ser procurada por meios de ritos externos". LÓPEZ-BARALT, Luce & PIERA, Lorenzo. *La Samā O Baile Ritual De Los Derviches Giróvagos*. In: *El Sol A Medianoche*, p-218.

Assim, a música fala de melodias cósmicas e antes de ser um gozo estético (como afirmam os ortodoxos) fomentado por *ǧinns*<sup>133</sup>, é uma das formas mais saborosas de ser levado ao estado unitivo<sup>134</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer que a música diferentemente do que seria seu atrativo — a expressão de virtuosismo<sup>135</sup> — é um ato de fruição do coração; é a elevação da alma e sua inter-Ação com o ritmo cósmico da Unidade<sup>136</sup>.

*Sua meta escutando os sons da rabeca*<sup>137</sup>,  
*Era como aquela dos ardentes amantes de Deus:*  
*A de se lembrar desta alocação divina*  
*( M.IV:731)*

Tudo gira, sobre rutilante alfombra, mas o centro é um só. O místico ao girar participa da harmonia cósmica, cujo núcleo eterno é o imutável de onde refulge a força atrativa do Amado<sup>138</sup>. As luzes, em volutas circulares, revolvem-se ao redor da Luz imarcescível. Há aqui o paradoxo da distinção e indistinção<sup>139</sup> (fato que pode

---

<sup>133</sup> *ǧinn* são, segundo a crença popular árabe, espíritos que se situam entre os anjos e os homens. Cf. SCATTOLIN, G. *Esperienze Mistiche Nell'Islam*, p.233.

<sup>134</sup> Veja-se, por exemplo, esta bela descrição de um *fidelli d'amore* quando da sua visão de Deus "Ele se aproximou de mim e me fez bailar, para depois bailar comigo distinguindo-me dentre todos os que ali se encontravam". RÛZBEHÂN. *Le Dévoilement des Secrets*, p.212. Ğunayd certa vez afirmou: "A misericórdia de Deus desce sobre o Sufi em três circunstâncias: quando ele come, na condição de que isso seja para ele uma necessidade; quando ele fala, na condição de que ele seja constrangido a fazê-lo; e quando ele escuta uma audição espiritual, na condição de que esteja em êxtase". KALÂBÂDHÎ. *Traité de Soufisme*, p.184.

<sup>135</sup> Carl Ernst ressalta que o "efeito do *samā* se executado corretamente é o êxtase (*wajd*). Muitas têm sido as discussões acerca do problema de se distinguir o êxtase real, da imitação. Uma vez que o critério de participação na sessão musical é a pureza de intenção, a hipocrisia é o grande perigo". ERNST, Carl. *The Shambhala Guide to Sufism*, p.182.

<sup>136</sup> Aqui é Bahauddin (o pai de Rūmī) que mostra esta interação cósmica via *samā* : "Cada parte do corpo tem uma preferência musical, cada uma dela assimila o *samā* de um modo único. Os ouvidos absorvem o som diferentemente do coração. Palavras faladas em uma determinada seqüência podem abalar o tímpano, mas deleitar o coração, ou o contrário. Algo harmonioso e delicado pode desgostar sua alma inteligente. Os rins odeiam quando os dedos marcam o ritmo, os deixa nervosos. Contudo, os pulmões amam tudo o que os dedos fazem". BARKS, Coleman & MOYNE, John. *The Drowned Book*, p.85.

<sup>137</sup> Interessante notar que Rūmī ao incorporar a rabeca, (*rabāb*), às cerimônias do *samā*, fez uma inovação em sua construção fabricando a caixa de ressonância em forma hexagonal, significando as seis direções. Cf. LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p.238.

<sup>138</sup> Por isso Rūmī canta: "Quando sorriem raios e trovões, recito peãs de louvores, estou cheio de luz como o céu claro e circulo ao redor da lua ". RŪMĪ, J. *Mystical Poems 1*, p.147.

<sup>139</sup> Michael Sells afirma que uma abordagem do paradoxo da distinção indistinção requer mais que uma dialética da imanência e da transcendência, requer também uma dialética da inexistência (do nada) e do tudo, aquilo que é igual ao nada é igual a todas as coisas, e requer igualmente uma dialética do eu e do outro, o que parece saltar aos olhos a partir de um tal paradoxo é a idéia sempre



culminar num *šā*□□ do dervixe) o centro é um espaço sagrado mas que não apresenta uma espacialidade física sendo, portanto, um lugar do não lugar ao qual Rūmī se refere<sup>140</sup>. Novamente se encontra a íntima relação do micro e do macrocosmo. E novamente a inexistência do tempo parece deixar tudo em profunda Unidade. Absorto no poder atrativo do núcleo, o dervixe — tornado partícula — perde sua particularidade para ser um com a unidade numa *unitas indistintiones*, tão característica da mística unitiva.

*A proximidade de Deus  
É a recompensa pela prostração na prece ritual.  
Nosso Deus disse: "Prosterna-te e aproxima-te":  
A prostração de nossos corpos  
Vem a ser a proximidade de Deus por nosso espírito.  
(M.IV:10-11)*

Quando termina a audição, o tempo volta e então se tem novamente a idéia de renovação temporal. Tudo se passa como se, desse tempo vivido, o fluxo espacio-temporal fosse tomado em sua fugacidade pelo giro harmônico das melodias excelsas<sup>141</sup>. Na alquimia do *samā*□ o dervixe transmuda-se de substância em puro atributo<sup>142</sup>.

*Aqueles que são plenos de langor  
Nutrem-se com o canto do menestrel.  
O menestrel os conduz até a taverna  
Ele é o início da marcha para o amor,  
E a taverna é o fim;  
O amante inconsciente é como a bola em um taco de pólo*

---

presente de relação do eu com o Tu Eterno. Cf. SELLS, M. *Mystical Languages of Unsayings*, p.168-173.

<sup>140</sup> "Após o *samā*□ tu dizes: 'Para onde foram todas aquelas febris exaltações?/ Ou bem não existia nada, ou bem tudo existia e desapareceu'. RŪMĪ, Djalâl-od-Dîn. *Odes Mystiques*, p.233.

<sup>141</sup> E Rūmī canta: "a alma saiu do corpo e o Amado adentrou./ A brisa da ignorância e da estultice partiram para longe; o halo do amor e da bondade acabaram de chegar./ Desde que chegou a nuvem trazendo a chuva da generosidade, do coração brotam rosas, madressilvas e manjeriões. A boca de todos os infelizes agora sorri pelo açúcar dissolvido entre os dentes./ Desde que o distribuidor de ouro de rosto arredondado aportou, o homem traja um brocado de ouro como o sol./ Bata palmas e cante menestrel do amor, para que o líder desta turba adentre batendo os pés". RŪMĪ, Jalāl al-Dîn. *Mystical Poems of Rūmī 1*, p.74-75. " 'Como é doce a Soberania mortal!' — pensam alguns./ 'Como é abençoado o Paraíso que virá!'— dizem outros./ Ah, apanha o Cofre vivo e abandona o Resto;/ Oh, audaz Música de um distante Tambor!" KAYYAM, Omar. *Rubaiyat*, p.54.

<sup>142</sup> Para o dervixe o ápice do *samā*□ é quando ele consegue liberar-se de todos os "temores do inferno e das aspirações do Paraíso, para realizar a fusão e tornar-se ele-mesmo essência e substância do Amor ou do Absoluto". RANDON, M. *Rūmī La Connaissance Et Le Secret*, p-159. "O Oceano da Razão venceu as gotas do efêmero/ Dia a dia os átomos dessas almas são aniquilados no Amado/ Silente executo o comando/ E oculto a vela em cuja luz/ Sol e lua se aniquilam". RŪMĪ, Jalāl al-Dîn. *Mystical Poems of Rūmī 1*, p. 56.

*O ouvido se inclina para o que há nesta face;  
Se houver um amargor nessa face  
Tornar-se-á uma paixão.  
(M.VI: 660-662)*

Voltando aqui à idéia de *šā*, sabe-se por sua raiz que este vocábulo significa literalmente movimento<sup>143</sup>. Movimento ligado a um transbordamento do ser que pode relacionar-se diretamente com o *samā* (se analisado sob a ótica, de ser o *samā* um transporte emocional de alta intensidade movido pelas melodias do cosmos ocultas no mundo)<sup>144</sup>.

*Traze o céu sob seus pés, ó bravo homem!  
Escuta além do firmamento  
O som da música celeste!  
(M.II:1942)*

A linguagem comum desconstrói o signo da experiência para erigir um significado compreensível através de uma gramática que, mesmo em toda sua riqueza, empobrece o vivido da experiência transcendental. Contudo, a criação somente opera pelas categorias do mundo vivido (com sua gramática "ptolomaicamente" construída). O que o místico faz é romper com estas categorias a partir delas; o que ele busca é dotar a palavra de sua ontologia semântica. Por isso, freqüentemente há o silêncio. No desabitado da palavra, reside a vacuidade, ponto de espera. Ponto algum. Espera atemporal pelo "seja" criador do ser, do querer dizer, do exprimir. Que quando advém salta dos lábios do ébrio entorpecido pelo mosto da videira pré-eterna.

*Ele estava morto e ressuscitou;  
De estupor desenrolou-se o dragão  
Vendo movimentar-se esta serpente morta  
A estupefação da pessoas aumentou mil vezes  
Com assombro se puseram a gritar  
Correndo em massa febril  
Para longe desses movimentos  
(M.III 1043-1045)*

Claro está que, nem sempre, e nem todos podem alcançar um estado estático imediatamente após uma audição ou rememoração. Muitas vezes, ele ocorre pela

---

<sup>143</sup> Cf. Sobre este verbete a *Encyclopaedia of Islam*.

<sup>144</sup> "Estupefato com Tua beleza/ Reverencio-Te: "Deus é maior"/ E permaneces em minha língua e meu coração que adquiriu olhos por desejar-Te a todo instante./ Ah! Desejo que nutre meus olhos e coração!". RŪMĪ, Jalāl al-Dīn. *Mystical Poems of Rūmī*, p.47.

Graça, mas o importante é nunca se perder de vista a meta de todo o percurso, a de sempre perseverar na via do amor<sup>145</sup>.

*Que o fogo da cólera em vós seja transformado em paciência,  
E que as trevas da ignorância, tornem-se consciência  
(M.II:2561)*

Os dervixes nas circunvoluções do *samā* giram ao redor de si girando ao redor do *Pīr*, este é o pólo que nutre e atrai (sentido profundo de *Baraka*) cada partícula dos corpos dos dervixes.

*Os santos dançam e giram sobre o campo de batalha espiritual  
Quando são libertados da constrição do eu  
Batem palmas  
Quando escapam de sua própria perfeição  
Dançam  
É do interior que soam as batidas do tambor  
Em seu êxtase  
As mãos quebram feito ondas em espumas  
(M.III:96-98)*

A litania e a música do *samā* compõem, por assim dizer, uma liturgia cósmica. E Rūmī, envolvido no torvelinho das águas celestiais, lança aos ventos os signos da composição do *Maṣnavī*:

*Minha meta é que tua água me chegue;  
E também que eu possa ver bolhas sob a superfície;  
Que, em verdade, faz o homem sedento neste mundo?  
Girar sem cessar em torno da cisterna,  
Ao redor do canal  
E ao redor da Água e de Seu ruído  
Como faz um peregrino da Verdade ao redor da Caaba.  
Da mesma forma  
És tu *usān al-Dīn* (esplendor de Deus),  
Que és minha meta,  
O *Maṣnavī* todo inteiro, raízes e ramos, é para ti;  
Aceita-o!  
(M.IV:751-755)*

E a obra poético-mística de Rūmī marca este traço de sublime coadunação entre ritmo e visão, entre forma externa e conteúdo interno, numa métrica de

---

<sup>145</sup> "Mestre para onde vais dançando?/ Rumo à libertação da não existência. Mestre diz, que não existência há nisso?/ O ouvido da eternidade conhece as mensagens da eternidade./ O Amor é um estranho, e sua língua é estranha como o Árabe é estranho na Pérsia". RŪMĪ, J. *Mystical Poems 2*, p.15.

sutilezas alusivas, em que o lírico formal oculta uma algaravia trans-formal e por isso transformante.

*Todos fizemos parte de Adão  
E ouvimos estas melodias no Paraíso  
Ainda que a água e a argila de nossos corpos  
Tenham feito tombar sobre nós a dúvida,  
Algumas notas dessas melodias nos afagam a memória.  
(M.IV:736-737)*

Por isso, o *samā* antes de ser uma manifestação externa cuja expressão é a dança, é um fenômeno que ocorre no mais íntimo do dervixe. Ali, naquela profunda desabitação preñhe de melopéias flutuando no ar ao sabor dos ventos que trazem o perfume celeste da pré-eternidade.

*O samā' é o alimento dos amigos de Deus,  
Pois contém a imagem da paz.  
Da audição dos sons e dos cantos,  
As imagens mentais tiram grande força;  
Em verdade ela se tornam formas na imaginação.  
O fogo do Amor é enlaçado pelas melodias.  
(M.IV.742-744)*

O giro das almas purificadas em enlevo pelo sons (*a uāt*), harmoniza estas almas com os movimentos cósmicos das esferas celestes que se movimentam ao redor de um núcleo aspensor, naquela idéia que L. Massignon tão bem qualificou de "desejo de entrar em relação com Deus"<sup>146</sup>, o Doador de harmonias córdicas donde ecoam os célicos cantos dos jardins do paraíso<sup>147</sup>.

*Eles comeram e começaram o samā;  
O monastério estava cheio de poeira e fumaça até o teto.  
A fumaça da cozinha,  
A poeira levantando ao bater dos pés,  
O tumulto da alma causado pela nostalgia e pelo êxtase.  
Agitando as mãos, batendo a sola dos pés e se prosternando  
Eles varreram o estrado de suas faces  
Somente após uma longa espera  
O sufi obtém a Fortuna que deseja;*

<sup>146</sup> Cf. MASSIGNON, Louis. *Essay Sur Les Orígenes Du Lexique Technique De La Mystique Musulmane*, p.105.

<sup>147</sup> Em seus comentários ao *Maṣnavī* Nicholson vai pensar citando H. Ritter que: "O mundo sublunar tem suas causas correspondentes nas primeiras coisas que vieram à existência (*al-mawjudat al-ula*), e os corpos terrenos imitam os movimentos e harmonias das esferas da mesma forma como as crianças imitam os gestos e vozes dos parentes". *MAWLAWI Rūmī's Works*.

*Por essa razão o sufi é um grande gourmet  
Salvo, é claro, o sufi que foi saciado pela Luz divina.  
Ele é liberado da vergonha da mendicância.  
(M.II:529-533)*

O dervixe no ritual do *samā* torna-se ele mesmo um instrumento nas mãos do Amado e tem-se aqui novamente a alusão à flauta, personificação lamuriosa do próprio dervixe soando com seu corpo os lamentos lancinantes da separação do Amado. Este por sua vez preenche o corpo do amante com o halo que revivifica o momento da união primordial<sup>148</sup>.

*Não aplique o mesmo princípio a todos os rios:  
Neste Rio, contempla a Lua ela mesma  
E não lhe chame de um simples reflexo  
É a água de □ezr,  
Não a água bebida por animais herbívoros e bestas de presas;  
Tudo que aparece nela é real  
Do fundo desse rio, a lua grita:  
"Eu sou a Lua e não um reflexo;  
Converso e viajo com este rio "  
(M.VI: 3242-3245)*

Os ouvidos funcionam como uma antecâmara para o coração, e abrem o ser humano para sua origem supra-humana<sup>149</sup>. O movimento giratório arrebatado de tal forma o dervixe que em muitos casos ele não pode ser controlado<sup>150</sup>. Tudo se passa como se o dervixe, cumprindo o desígnio de seu Amado, abandonasse sua casa de argila (corpo) e voasse em volteios pelos ares do Amor.

*Os espíritos enfermos na casa de argila  
Felizes ficam quando dela escapam  
Bailando ao sabor dos ares do Amor Divino  
Tornam-se puros como o globo da lua,  
Seus corpos bailam...*

---

<sup>148</sup> Essa pré-sença re-vivida é para Rūmī o sentido mais íntimo de Amor que é "início e fim, é a cura de todos os males, um tipo de mania que a música ajuda a criar e purificar. O arrebatamento e o êxtase causado pela música permite ao homem ter um vislumbre da vida e da realidade". IQBAL, Afzal. *The Life and Work of Rūmī*, p.147. Quanto a relação entre música e Amor, Califa Abdul Hakin falando sobre o amor no pensamento de Rūmī afirma que "Não é a lógica mas é a música que é um meio parcial de sua expressão e o amor sendo paradoxal em sua natureza, a música que é seu veículo, torna-se também paradoxal: 'antídoto e veneno' `nossas músicas mais suaves são as que nos falam nossos pensamentos mais tristes". HAKIN, Khalifa Abdul. *The Metaphysics of Rumi*, p.43.

<sup>149</sup> Cf. MICHON, Jean-Louis. Sacred Music and Dance in Islam. In: NARS, Seyyed H. (Ed.). *Islamic Spirituality II*, p.469-505.

<sup>150</sup> Cf. SCHIMMEL, A. *The Triumphal Sun*, p.217. "O mestre quedou-se de amor por este jardim; então, siga-o por estas plagas ou à margem da torrente". RŪMĪ, J. *Mystical Poems 2*, p.65.

*E suas almas... não perguntes!  
Essas são coisas que vêm da delícia da alma...  
Não perguntes!  
(M.I.:1276-1277)*

Note-se aqui que o simbolismo do *samā* evoca a idéia de morte e ressurreição tão presentes no ideário místico<sup>151</sup>.

*Nenhum lobo entrava nesse círculo;  
Também nenhuma ovelha desses limites se retirava:  
Os ventos concupiscentes dos lobos e ovelhas  
Eram barrados por causa do círculo do homem de Deus;  
Da mesma forma,  
Para os místicos o vento da Morte é doce e agradável como a brisa  
Que traz o perfume dos seres amados como José.  
(M.I.: 858-860)*

Essa "morte" agradável é a saída de si para encontrar-se<sup>152</sup>, e já traz consigo o próprio projeto de Deus para o ser humano: refletir pela pluralidade subsumida enquanto critério de identidade o oculto aspergido na alma em *illo tempore*. Pelo movimento extático que se fazia e se faz presente na atualização promovida pelo *samā* o amante habita com o único Amado na existência universal. O mundo torna-se espelho onde Deus se vê pelos olhos do amante<sup>153</sup> aniquilado.



---

<sup>151</sup> Esta "morte" representa a aniquilação da alma na qual "toda personalidade é dissolvida, se tivermos em conta todas estas semelhanças e correspondências entre morte — noite cósmica — caos — loucura — regressão à condição embrionária — então compreende-se por que é que a morte simboliza também a sabedoria, por que é que os mortos são oniscientes e conhecem também o futuro, por que é que os poetas e visionários buscam inspiração junto dos túmulos; e, noutro plano de referência, compreende-se igualmente porque é que o futuro xamane, antes de se tornar sábio, deve conhecer a loucura e descer às trevas, por que é que a criatividade está sempre relacionada com certa loucura ou orgia solidárias com o simbolismo da morte e das trevas". ELIADE, Mircea. *Mitos, Sonhos e Mistérios*, p.242 O mesmo autor mostra que: "Participando simbolicamente do aniquilamento e da recriação do Mundo, o próprio homem era criado de novo; renascia porque começava uma nova existência. ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p.72. Numa tal acepção transformadora Rūmī ao adotar o *samā* transformou-se "de um pregador e pensador inclinado ao misticismo e ascetismo, em um sufi plenamente amadurecido, ao menos aos olhos daqueles que o circundavam". LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p.312.

<sup>152</sup> Como não pensar, por exemplo, em Plotino quando diz: "muitas vezes ocorreu-me ser retirado de meu corpo e conduzido a mim mesmo; ser retirado das coisas externas e introduzido em mim mesmo; e então ver uma Beleza maravilhosa, tornando-se ainda maior a certeza de que pertencço à ordem superior dos seres por ter realizado em ato a mais nobre forma de vida; ter-me identificado com a divindade; ter-me estabelecido nela; ter vivido o seu ato e me situando acima de tudo quanto é inteligível, exceto o Supremo". PLOTINO. *Tratados das Enéadas*, p.82

<sup>153</sup> Cf. Ibn 'Arabī. *Traité de l'amour*, p.60-61.

## CAPÍTULO III: NÃO HÁ LUGAR PARA DOIS EUS: A UNIÃO<sup>1</sup>

“Assim, de asas aurorais,  
Voei eu pra tua boca,  
E a noite, com mil selos de astros,  
Reforça nossa união  
Ambos somos sobre a terra  
Em prazer e dor perfeitos,  
E venha um segundo ‘Faça-se!’,  
Que outra vez nos não separa.”  
Goethe

### Introdução:

Passadas as etapas, pergunta-se: Está-se já na estação da não-estação? O lugar do não-lugar? No momento atemporal da *unio mystica*<sup>2</sup>, já aqui tornada *unio sympathetica*?<sup>3</sup> Deve-se tomar o cuidado de abordar este tema levando-se em conta a extrema cortesia espiritual com que os místicos<sup>4</sup> — Rūmī em particular — narram este instante transtemporal.

*Eu não olho ninguém além de Tu  
E mesmo se o faço,  
Isso não é mais que um pretexto  
És Tu a mirada de meu olhar.  
Sou cativo do que tu fazes em ação de graças e paciência,*

<sup>1</sup> Para um aporte sobre este tema ver também SCHWARTZ, Silvia. *A Beguine e Al-Shaykh*. Juiz de Fora: 2005. Tese Doutoral, UFJF. p.273. Este momento é visto desta maneira por Nicholson: “A união mística envolve uma transformação da personalidade do amante no Bem-Amado”. NICHOLSON, Reynold A. *Rumi Anthology*, p.93. “Em meu coração e fora de meu coração, não há nada além Dele/ Em meu corpo, a vida, a veia e o sangue não são mais que Ele/ Onde seria possível a descrença e a fé?/ Sem dúvida não em meu ser, pois que é todo Ele”. Rūmī, D. *Rubāi’ yât*, p.25.

<sup>2</sup> Foi visto anteriormente (capítulo II) , “este arquétipo da unio mística se originando a partir da teofania primordial ela mesma. Quando o Profeta assume a tripla iniciativa da Lei religiosa (*sharī‘at*) da Via espiritual (*tariqat*) e a Verdade mística (*haqīqat*): vê com os olhos da alma a impressão do Amado no espelho que é Adão por sua substância mesma então, ele anuncia aos Espíritos-santos (*arwāh-i qodsī*, as individualidades espirituais dos homens), com o acento de uma voz triunfante: Deus criou Adão como imagem de sua própria forma”. CORBIN, Henry. *Islam Iranien*. V.III, p. 88.

<sup>3</sup> A *unio sympatetica* instaura um processo dialético onde as ambivalências surgem em profusão, “esta dialética tenderá essencialmente a assegurar e vivenciar a simpatia entre o visível e o invisível, entre o espiritual e o sensível, a visão sensível do espiritual, que é visão do invisível em uma forma concreta, tal como o percebem não mais as faculdades sensíveis, mas a imaginação ativa, que é o órgão da percepção teofânica.” CORBIN, Henry. *La Imagination Créadora*, p.172.

<sup>4</sup> “Quando o véu se levanta diante dos olhos e que sua visão interior torna-se penetrante, eles se encontram como a miragem que aparece sob o aspecto da água e não vêem mais ninguém para cumprir a Autoridade de Deus, e que o único Criador dos atos é Deus mesmo — exaltado seja. Testemunham então, que Deus é esta essência que eles haviam imaginado (ilusoriamente) ser sua própria essência. Só então, o Ser verdadeiro subsiste contemplado em Sua própria essência (*‘ayn*). De uma maneira análoga a ilusão da água na miragem cessa de existir e esta é contemplada dentro do que ela é em si sem ser água. Por conseguinte, o espírito é também uma realidade em si mas, sem ser efetivamente.” ARABI, Ibn. *Traité de l’amour*, p.139.

*Como seria eu amante — como um infiel — daquilo que Fizeste?  
Aquele que ama sua obra é um ímpio.  
Aquele que ama a ação de Deus é sublime;  
(M.III: 1359- 1361)*

A idéia de que a *unio mystica* é uma *unio sympathetica* é típica de uma mística que coloca seu ponto mais norteador na via do amor<sup>5</sup>, e Rūmī é um dos grandes representantes da mística da intimidade amante-Amado, relação que resguarda uma profunda cortesia, um profundo respeito, mas não um respeito temeroso no sentido de abismar-se ante a um Amado de beleza altiva, não! O respeito advém da pureza resguardada na profunda intimidade dos amantes, é um respeito protetor, altaneiro daqueles que só conhecem os que tomaram o próprio coração entre as mãos e o entregaram ao Amado para que nele Ele relese os segredos imaculados de Seu Próprio Ser<sup>6</sup>.

*Quando a Ordem divina se manifesta a partir do céu,  
Todas as pessoas inteligentes tornam-se cegas e surdas;  
Os peixes são expulsos do mar;  
A armadilha captura impiedosamente o pássaro que voa.  
Mesmo os gênios e demônios entram nas garrafas.  
Todos estão perdidos,  
Salvo aqueles que se refugiam na Ordem divina;  
Nenhuma quadratura astrológica jamais verterá teu sangue.  
A menos que busques refúgio na Ordem divina,  
Nenhum artifício vos permitirá escapar  
(M.III: 469-473)*

É nesse sentido, que se deve compreender que esta “União” não concita a uma concepção associacionista no sentido de vir-a-ser um com Deus, mas sim de

---

<sup>5</sup> Henry Corbin chama os que fazem parte deste grupo de “féis do amor”. Duas grandes figuras dominam este grupo: Ibn ‘Arabī, o incomparável mestre da teosofia mística e Jalāl ud Dīn Rūmī, o trovador iraniano desta religião do amor cuja chama se alimenta do sentimento teofânico de beleza sensível. Esta denominação nos parece a mais apropriada para traduzir em nossas línguas a expressão com que estes místicos se designam a si mesmos em árabe ou em persa (*‘āshiqān, mohibbūn, arbāb al-hawa, etc*); como é também a denominação utilizada pelos companheiros de Dante agrupados ao seu redor: os *Fideli d’amore*. Podemos constatar como tanto a experiência dos neoplatônicos do Islã (os avicenianos e os *ishrāqiyūn* de Sohravardī) como a dos discípulos de Ibn ‘Arabī e Rūmī convergem até um símbolo de um mesmo arquétipo.” CORBIN, Henry. *La imaginación creadora*, p.133.

<sup>6</sup> “No dia da ressurreição, homens e mulheres aparecerão /Pálidos trêmulos de medo pelo julgamento final./Eu, apresentarei em minhas mãos teu amor e Te direi: ‘Interroga-lhe, e ele te responderá.’” Rūmī, D. *Rubāi’yāt*, p.21.



tomar consciência do momento em que ele □ ser humano enquanto criatura proto-formal □ é um com Deus<sup>7</sup>.

*Para nós o nome de cada coisa é sua aparência externa,  
Para o Criador o nome de cada coisa é sua realidade interna  
Aos olhos de Moisés o nome de seu bastão era 'cana';  
Aos olhos do Criador seu nome era 'dragão'.  
Aqui em baixo o nome de 'Omar era 'idólatra';  
Mas em Alast, seu nome era 'crente'.  
Este cujo nome para nós era 'semente',  
Na visão de Deus era tu, que te encontravas neste momento próximo de mim.  
Esta semente era uma forma em potência,  
Existindo com Deus, nem mais, nem menos.  
Em resumo, o que é nosso fim  
É em realidade nosso nome próximo de Deus  
Ele outorga um nome a um homem segundo seu estado final,  
Não segundo este estado que Ele concede por 'empréstimo'.  
(M.I:1239-1245)*

Recorde-se que antes da criação os seres estavam ocultos em Deus como arquétipos imutáveis (□ *ayn t̄ābita*), que por seu turno são o elo entre o mundo fenomenal e o Criador, entre os dois mundos há um istmo (*Barza□*)<sup>8</sup> onde se situa o mundo imaginal (*'ālamī mi□āl*)<sup>9</sup>, ou mundo das realidades pré-existentes. O protótipo deste mundo é Mo□ammad, por causa de sua viagem noturna *mi□rāğ*, com a qual ele atinge o re-conhecimento das realidades eternas. No místico, este intermundo caracteriza-se como uma força psico-espiritual, o mundo imaginal é um plano ontológico de imagens contíguas. Rūmī, contudo, não se detém na explicação

---

<sup>7</sup> "A distinção entre Criador e criatura não altera o fato de que existe também uma unidade básica dentro de nós, no ápice de nosso ser onde somos 'um com Deus'". MERTON, Thomas. *Zen e as Aves de Rapina*, p.41.

<sup>8</sup> "O reino no qual os véus reveladores são percebidos pelos Eleitos de Deus são precisamente os *Barza□s* um entre-mundos, um domínio que não está nem em um nem em outro. As mútuas estações produzem um encontro entre Deus e o homem, a ligação do divino e do humano, a ambigüidade e a dúvida que compele-nos a enxergar claramente o que é o que. Em outras palavras eles todos tem que fazer com que encontremos a nós mesmos em nossa situação no cosmos ainda que preferíssemos pensar que as coisas são claras para nós". CHITTICK, William. *The Self Disclosure of God*, p.113.

<sup>9</sup> "Este poder espiritual pode ser chamado de imaginação ativa, este campo de percepção não é nem o mundo de conceitos abstratos pessoais, nem o mundo de dados sensoriais, mas o mundo imaginal (*mundus imaginalis* em latim, ou *'ālamī al-mithāl* em árabe). Imaginação ativa é um termo usado pelo sufismo clássico representando o puro monoteísmo onde somente Deus é real ao passo que o 'eu' que separa si-mesmo desta Realidade unificada é irreal. O mundo imaginal, ou *'ālamī mithāl*, é um nível de realidade no qual 'significados' são incorporados como imagens que têm um certo tipo de existência autônoma. O mundo imaginal é um inter-mundo no qual visões, que são simultaneamente significados, são experimentadas pela faculdade psico-espiritual, i. é, imaginação ativa ou o que o sufis simplesmente chamam de 'coração'." HELMIINSKI, Kabir. *The Knowing Heart*, p.201.

técnica deste termo, fazendo dele alusões que deixam ver uma vez mais a profundidade erudita de sua poética<sup>10</sup>

*Neste mundo o mar amargo  
E o mar doce são divididos  
Eles não se ultrapassam  
Pois uma barreira se interpõe entre eles<sup>11</sup>  
Saiba que ambos manam da mesma origem;  
Ultrapasse os dois,  
Busca a origem!  
(M.I:297-298)*

Quando alude à existência deste mundo imaginal, Mawlānā busca tornar claro que aquilo que se oculta por detrás das aparências exteriores é de fato a realidade que quando vem à tona, via imaginação ativa, descerra o véu *hiġāb*<sup>12</sup> que encobria esta realidade, operando uma ponte entre o conhecimento deste mundo fenomênico e o mundo do Real Indiferenciado.

*Quando da separação,  
O Amor assemelhava-se a muitas formas ilusórias;  
Na hora da união Aquele que é sem forma Revela-se  
Dizendo: 'Sou a origem da sobriedade e da embriaguez;  
A beleza de todas as formas é Meu reflexo.  
(M.V:3277-3278)*

---

<sup>10</sup> C.f. CHITTICK, William C. *The Sufi Path Of Love*, p.358. Eis aqui uma alusão de Mawlānā: “É verdade: tudo o que sai da imaginação e vai para a realidade constitui o véu das trevas; e tudo o que vem do campo das verdades forma os véus luminosos. Tudo o que é próprio dos místicos passa pela imaginação, antes de transformar-se em união, quando entra o Bem-Amado. Mas não se pode distingui-Lo entre os véus de trevas encontrados na imaginação; tampouco se pode discerni-Lo entre os véus luminosos por serem extremamente tênues. Apesar de haver uma enorme diferença, tampouco se pode distingui-Lo entre os véus das realidades feitos de luz. *Eu tenho um Amigo atrás do véu./O brilho do véu provém de Sua Face;/tudo o que te agrada nos dois mundos/ é Ele, que está atrás do véu*”. RŪMĪ J. *Fihī ma Fihī*, p.301. Jung caracterizou este fenômeno da imaginação ativa da seguinte maneira: “O espírito único é o inconsciente, porque é caracterizado como ‘eterno, desconhecido, não-visível, incognoscível’. Mas ele fala também de traços que correspondem à experiência oriental. São os atributos ‘sempre claro, eternamente existente, irradiante e sem sombra’. Quanto mais o indivíduo se concentra em torno de seus conteúdos inconscientes, tanto mais carregados de energia eles se tornam; este é um fato psicológico indiscutível. Tais conteúdos são vivificados, iluminados como que a partir de dentro e por assim dizer convertidos numa espécie de realidade substitutiva. Na psicologia analítica nós nos utilizamos metodologicamente deste fenômeno. Denominei a este método de ‘imaginação ativa’. Inácio de Loyola utilizou-se também da imaginação ativa em seus *Exercícios*. Há indícios seguros de que a filosofia alquimista faz emprego de semelhante processo”. JUNG, Carl G. *Psicologia e Religião Oriental*, p.22.

<sup>11</sup> Estes últimos versos aludem à seguinte passagem corânica (LV: 19-20). “Ele permitiu que os dois oceanos se encontrassem. Entre eles, contudo, uma barreira foi erigida; A fim de que um não atravessasse o outro”. *The Koran*.

<sup>12</sup> “O véu pode ser espesso ou transparente, único ou múltiplo; ele vela ou desvela, de modo violento ou suave, súbito ou progressivo; ele inclui ou exclui e, assim, separa duas regiões, uma interior, outra exterior. Todas essas formas se manifestam no microcosmo, ou na vida espiritual como também nos ciclos cósmicos”. SHUON, Fritjof. *O Esoterismo como Princípio e como Caminho*, p.46.

Este mundo imaginal se manifesta então, como um lugar de meta-conhecimento, apresentando-se como instância acima do mundo fenomênico criatural, fato que objetiva o conhecimento à criatura; e abaixo do mundo Real que lhe outorga um conhecimento supra sensível através do reconhecimento dos signos do *Wuğūd*; Signos que se operam pelo viés da dinâmica do oculto e do manifesto *Tanzih – Tašbih*, pela dilatação e contração do órgão perceptivo; o coração (*dil em persa, qalb em árabe*).

*Enquanto o homem não escapar da percepção sensorial,  
Ele permanecerá oculto às noções do mundo invisível.  
(M.III:1028)*

É precisamente por objetivar uma epistemologia ontológica desta ambivalência dos aspectos internos e externos das manifestações do Uno, que este mundo imaginário ou lugar de compreensão das teofanias é conhecido como *Barza*. Cosmologicamente pode-se pensar que, de uma certa maneira, a criação é um *Barza* entre o Real, *wuğūd* e a não-existência.

*Salvo por Tua munificência,  
É impossível transportar a razão e a inteligência  
Ao seio do sangue e das entranhas  
Esta luz que ilumina,  
Procede de duas porções untadas (os olhos);  
Suas vagas de luz vão até o céu.  
A porção de carne que é a língua –  
Dela uma vaga de sabedoria se derrama,  
Como um regato,  
Rumo a uma cavidade cujo nome é ouvido  
Até a orquídea da alma racional,  
Cujos frutos são as intelectões.  
Sua corrente principal é o caminho da orquídea das almas,  
As orquídeas e os jardins deste mundo são seus ramos.  
É isso, é isso que é a fonte da alegria:  
Depressa recite o texto (dos jardins) sob os quais submergem os riachos<sup>12</sup>  
(M.II:2450-2455)*

---

<sup>12</sup> Rūmī aqui faz uma alusão ao Corão (Sura IX: 100) que é a que se segue: “E muitos beduínos acreditaram em Deus e no Último Dia,/ E fizeram oferendas para aproximarem-se de Deus,/ E preces para o Mensageiro. Certamente, fizeram oferecimento para eles,/ E Deus admitiu-os em Sua Misericórdia;/ Deus é o Clemente, O Compassivo./ O Precursor, O primeiro dos Emigrantes ,/ E O que socorre,/ E aqueles que o seguem na realização do bem são acolhidos por Ele;/ E Ele destinou-lhes jardins sob os quais manam rios./ E lá permanecerão para sempre./ Este será um poderoso triunfo”. *The Koran*. A alusão ao mundo imaginal é feita pela sutil imagem da orquídea, onde os ramos ligam os mundos cujo reflexo se vê na beleza da flor.

É necessário dizer que este mundo imaginal não é o que se poderia chamar de um mundo formado pela memória, pensamento ou qualquer ato autônomo de cognição. A imaginação possui várias maneiras de ser concebida: pode, de um certo ponto de vista, ser uma faculdade humana cognitiva fundamental, é também, como o coração, um órgão perceptivo, mas também é toda existência, todo o cosmos, pois, este cosmos é, em última instância imaginação de Deus Criador. Nesse sentido, quando se fala de mundo imaginal está se falando de um conhecimento específico dos amantes de Deus, isto é, aqueles que podem contemplar as coisas criadas com a visão da presença da Verdade. Contemplam o universo enquanto teofania, ao mesmo tempo em que participam do mundo comum da experiência, recebendo as imagens de um mundo que existe independente da mente racional: são imagens pré-existentes que vem à luz, via leitura dos signos inscritos nos seres pelos atributos que lhes foram outorgados no ato da criação pelo sopro do Criador.

*As tropas da imaginação a cada instante,  
Chegam e passam infatigadas através dos véus de seu coração.  
Se estas idéias não brotassem de uma mesma plantação,  
Como chegariam uma a uma ao coração?  
Tropa após tropa, os exércitos de nossas idéias  
Impelidos pela sede,  
Marcham rumo à fonte do coração.  
Eles enchem seus cântaros e se vão;  
Constantemente aparecendo e desaparecendo.  
Considerai vossos pensamentos como estrelas do céu  
Que giram na esfera de outro firmamento  
Se provardes da chance de ver uma estrela auspiciosa,  
Dai graças a Deus e fazeis obras pias:  
Se tiverdes uma experiência desalentadora,  
Dai esmolas e peçais perdão a Deus.  
(M. VI:2780-2785)*

A aquisição do conhecimento através do mundo imaginal revela o oculto do manifesto, uma simpatia entre visível e invisível, nesse sentido há uma espécie de sincronismo entre a manifestação teofânica e a percepção da Imaginação ativa<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> "É em razão da natureza dual e para 'sincronizar' as duas faces da alma conjugando as duas formas de amor que delas brotam que o Amado divino — que se define como indivisível e desejoso de que a alma não ame senão a ele e por ele — manifesta-se a ela, quer dizer, produz-se para ela em uma teofania sob uma forma física, e lhe dirige um signo ou sinal notificando-a de maneira correta que é Ele quem a ela se manifesta nessa Forma, de maneira que é impossível para a alma negá-lo. Certamente não é um signo que possa ser identificado pelos sentidos, mas por outro órgão distinto; trata-se de conhecimento imediato, uma evidência a priori (*'ilm darūri*). Percebe, então, a alma a

Esta Imaginação ativa nada tem de ficcional, pois quando ela é acionada no coração, já não é mais o ser do místico enquanto entidade parcial que levanta o véu, mas é Deus mesmo manifestando-se teofanicamente através dos seus atributos outorgados<sup>14</sup>.

*Chegando de longe, qual lua nova:  
Ele era não existente, ainda que existente como uma imaginação  
No espírito, a imaginação é como um nada:  
Mas considera o mundo que passa na imaginação!  
A paz e a guerra provêm de uma imaginação,  
A nobreza e a vergonha vêm da imaginação;  
Mas as imaginações que atraem os santos,  
São reflexos das belezas do jardim de Deus  
(M.I.69-72)*

Ao longo de todo trilhar pela via do amor, Rūmī está sempre dizendo da necessidade de não se distrair da meta. Acontece que o ser humano possui um eu que se apresenta como um ardiloso adversário colocando obstáculos os mais variados e sutis no caminho do buscador, como visto anteriormente. Por isso Rūmī fala da necessidade de se obliterar esta identificação, i. é, de se aniquilar as baixas qualidades do ser, ou seja ir, progressivamente, vencendo as gradações da alma (*nafs*) que obnubilam a visão das realidade supra-sensíveis<sup>15</sup>.

*No momento em que minha Alma  
Estando presa à aba de minhas vestes,  
Percebe o perfume da camisa de José,  
Dizendo: 'Recordando nossos anos de amizade, conto um de nossos doces êxtases,  
A fim de que a terra e céu possam rir,  
E que a inteligência, o espírito e a visão sejam centuplicados'  
Eu digo: 'Não me imponha tais tarefas, porque estou alhures de mim mesmo (fana);  
Minhas percepções são embotadas e não sei como celebrar louvores.*

---

teofania; reconhece que o Amado é essa Forma física (sensível ou mental, identificada mediante Imaginação ativa) e é arrastada até ela em sua natureza espiritual e em sua natureza física". CORBIN, Henry. *La imaginación Creadora*, p.179.

<sup>14</sup> "Os pensamentos agem sem que o corpo seja seu intermediário, da mesma forma que a Inteligência Ativa (*Aql fa'al*) faz girar a roda celeste sem que nenhum instrumento seja necessário. Diz-se, portanto, que não precisa de instrumento algum. És a essência, e para ti, os dois mundos são o acidente; não convém buscar a essência no acidente. Por todo aquele que busca o conhecimento no coração, debes chorar por ele! E daquele que busca a razão na alma, debes escarnecer dele". RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.89-90.

<sup>15</sup> "O homem é como a água de um rio, quando ela se torna lodosa não se vê o fundo, que é referto de jóias e pérolas. Presta atenção, diz Rūmī, não turves a água que era originariamente pura e livre. O espírito do homem assemelha-se ao ar, quando misturado com a poeira vela a visão do céu privando a visão de observar o sol. Quando a poeira se dissipa torna-se puro e limpo." IQBAL, Afzal. *The life and work of Jalaluddin Rumi*, p.202. "É lastimável ir até o mar somente para buscar um cântaro de água, sendo que nele se podem encontrar mil pérolas e mil coisas preciosas". RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.32.

(M.I:125-128)

É preciso então, aniquilar as baixas qualidades da alma carnal através das progressivas etapas pelas quais transita o dervixe, atingindo-se em um dado momento, o estado *fanā*<sup>16</sup>, onde as qualidades se aniquilam e a essência permanece. É a isso que Rūmī concita quando diz:

*Ó tu que possuis a sinceridade,  
Se desejares a realidade desvelada,  
Escolhe a morte e descerra o véu;  
Não aquela morte que o colocará na tumba,  
Mas aquela que consiste em uma transmutação,  
Para que tu possas entrar na luz.*  
(M.VI:738-739)

Noutro momento, entra-se em um nível de habitação *baqā*<sup>17</sup>, para novamente se atingir um *fanā'* em relação a este estado. Há por assim dizer ciclos alternados de extinção- habitação<sup>18</sup>.

*A viagem do corpo terrestre tem lugar sobre a terra,  
Mas, a viagem do espírito se passa no coração do mar.  
Sua vida se passa caminhando sobre a terra,  
Quer sobre as montanhas, sobre os mares e sobre os planaltos,  
Onde encontrarás a Água da Vida?  
Onde cortarás as vagas do Oceano?  
As vagas da terra são nossas ilusões, entendimentos e pensamentos;  
As vagas da água são extinção, embriaguez e aniquilação.*

<sup>16</sup> "O conhecimento não pode se dar enquanto o sujeito habitar um ego. O ego empírico é um dos obstáculos mais sérios que encontra aquele que busca a experiência da visão na realização de si". IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.19.

<sup>17</sup> "Sempre que Rumi fala de tesouros ligados à não existência ele emprega o famoso termo clássico do sufismo 'aniquilação' (*fanā*) que é sempre usado em conjunção com o termo 'subsistência' (*baqā*). A existência do homem, o ego ou si mesmo — chamem como quiser — deve ser aniquilada para então se atingir o verdadeiro eu que é sua existência e 'subsistência' no interior de Deus. Todos os traços individuais do homem, tudo o que pertence a sua existência individual deve tornar-se completamente aniquilado e obliterado (*maḥw*). Então Deus pode novamente dar a ele seu caráter, forma e tudo de positivo que ele possuía. Este estado é percebido consciente e atualmente, mas não teoricamente, como verdade através da realização espiritual de que tudo nele é derivado absolutamente de Deus. Ele nada mais é que um raio dos atributos manifestos do Tesouro Escondido" CHITTICK, W. *The Sufi Path of Love*, p.179. "A subsistência do ego individual implica, necessariamente, uma distância epistemológica entre o homem e a realidade da existência, mesmo quando se trata de sua própria existência". IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.19.

<sup>18</sup> Mawlānā canta assim no Dīwān: "Semelhante a uma criança no ventre,/ Sou nutrido de sangue./ O homem nasce uma só vez/ Eu conheço muitos nascimentos./ Olha-me tu, enquanto vês/ Tu não me reconheces,/ O que vês de mim/ Mudou de natureza cem vezes. ROUMI, Mowlana Dalāl al-Dīn. *Le livre de Chams de Tabriz*, p.166.

(M.I:572-575)

As palavras não conseguem traduzir esta transformação do místico que, como uma barra de ferro colocada no fogo, recebe as qualidades do fogo sem confundir-se essencialmente com ele. Ao assumir esta "morte" como um viajor que caminha pelas sendas deste mundo palmilhando o ignoto, o místico vai sentindo as vagas que se encrespam como que trazendo o oculto do oceano para a crista, até o limite do que é dado ver, para então se esboroar na areia deixando uma breve calmaria donde se contempla o horizonte. Contudo, novamente encrespam-se as águas e nova realidade vem à tona formando um movimento de extinção-habitação-conhecimento iluminado.

*Todas as coisas arrebatadoras  
Provém de um Mar profundo;  
Não te detenhas na parte,  
Guarde teus olhos fixos sob o Todo.  
(M.III: 988)*

Cada passo aniquila o anterior propondo uma nova habitação ao posterior e nessa sucessão impele-se a caminhada cada vez mais próxima de uma iluminação que vivifica a morte antes da morte e a palavra não diz deste percurso, pois precisa de lugar para se expressar<sup>19</sup>.

*Vi que sete velas<sup>20</sup> haviam se tornado uma:  
Sua luminosidade penetrava o seio do firmamento.  
E novamente esta chama dividiu-se em sete.  
Minha embriaguez e meu estupor aumentaram.  
Havia relações entre as chamas,  
Que não estavam em meus lábios,  
Tampouco em minhas palavras.  
Aquilo que um só olhar percebe  
É impossível se manifestar pela língua.  
O que a visão intelectual conhece num instante  
É impossível durante anos, compreender pelo ouvido.*

---

<sup>19</sup> "As palavras e os discursos exteriores são como poeira;/ Atenção! Habitua-te a guardar silêncio." (M.I:577). "Palavras não podem explicar este mistério, a única coisa possível é que o homem após experimentar esta admirável aniquilação das qualidades humanas e uma união com o Amado – que, contudo, não é uma união substancial! – pode se tornar tradutor das verdades divinas, já que todo seu ser torna-se transparente para aqueles mistérios que estão acima dos limites e palavras." SCHIMMEL, Annemarie. *Triumphal Sun*, p. 310.

<sup>20</sup> Nicholson comenta esta passagem da seguinte maneira: "A visão das velas, uma tornada sete e as sete novamente tornadas uma, revela que todas as verdades dos profetas e santos são idênticas em realidade, diferindo somente exteriormente enquanto individualizações da Essência Una. Da mesma maneira, os Nomes e Atributos Divinos não obstante suas aparências e diversidades, são essencialmente um (*al-īfāt al-aynu l-Dhāt*)". RÚMÍ, JALÁLU'DDÍN. *The Mathnawí*. V. VIII, p.55.

(M.III:1991-1995)

Esta é a dinâmica própria do *Tawqīd*, em que a aniquilação e habitação se sucedem. Na união, consoma-se todo esforço, mas não apenas este esforço, senão que em todo caso ela se opera pela Graça de Deus, porque, em verdade, é Deus mesmo que se “une” a Si. O ser humano, nesse estado, subsiste em Deus, sem confusão de essências, porque já não há mais essências, mas Unidade. Estes conceitos técnicos da mística sufi<sup>21</sup> ocupam um lugar de grande importância na poética e no pensamento de Mawlānā.

*Como este 'Eu' seria revelado pelo pensamento?  
Este 'Eu' não se revela a não ser após morte de si-mesmo  
Esta inteligência em sua busca do verdadeiro 'Eu',  
Tombam no abismo da encarnação (hulūl) e da unificação com Deus (ittihād).  
Ó Ayaz, tu que morreste de ti mesmo na união com Deus  
Como estrela nos raios do sol,  
Ou ainda transmutado como semente em um corpo —  
Tu não és perturbado pelo hulūl ou pelo ittihād.  
(M.V:4146-4149)*

*Fanā'* e *baqā'* são estados que concedem o conhecimento do real na medida em que descerram o véu das aparências exotéricas abrindo o plano subjetivo onde se encontra o universal metafísico ou a Luz insuflada no espírito na pré-existência. Por isso a importância de se pensar o conceito de *fanā'* (aniquilação) e de *baqā'* (subsistência) como estados ambivalentes, cujas manifestações se sucedem.

*Estou totalmente aniquilado em ti,  
Estou pleno de ti da cabeça aos pés  
De minha existência nada resta, nada a não ser o nome;  
Em meu ser não há nada além de ti,  
Ó tu cujos desejos são atendidos.  
De tal sorte, tornei-me aniquilado como o vinagre*

---

<sup>21</sup> Segundo Ğunayd, “o homem ‘extinto’ seria preservado no que concerne ao cumprimento do culto ao Ser divino. Ele disse isso certa vez ao se lembrar do seguinte fato: Abû-l-Hasan Nûrî estava há muitos dias na mesquita de Chûnîzî sem comer, beber ou dormir e contudo, cumpria pontualmente a Prece ritual nos momentos previstos. Um dentre aqueles que se encontravam próximos de Junayd explicou este fato assim: ‘É porque ele estava em um estado de ‘lucidez’. — Não! Redargüiu Junayd. ‘É porque aqueles que tem experiências interiores são preservados, pois eles se encontram nesses momentos diante de Deus’. O homem ‘extinto’ não é nem fulminado, nem tomado de demência, e não cessa de ser um homem; ele não se torna um anjo nem um espírito puro, mas faz parte daqueles aos quais se aboliram a consciência das exigências naturais de sua própria pessoa”. KALÂBÂDHÎ, Abu. *Traité de Soufisme*, p.148. O Catalão Raimundo Lúlio exprime assim um estado semelhante. “O amigo morria de alegria e vivia de penas, e as alegrias e as penas se juntavam até serem uma só coisa na vontade do amigo. E por isso, morria e vivia ao mesmo tempo”. LÚLIO, Raimundo. *Livro do Amigo e do Amado*, p. 95.



*Em teu oceano de mel.  
Assim como a pedra é transformada em rubi puro:  
Este é completamente preenchido pelas qualidades do sol  
Da natureza da pedra nada lhe resta;  
É toda inteira preenchida de sol.  
(M.V:2022-2026)*

Existe uma nostalgia de Deus de ser conhecido que proporciona no místico um estado teopático, ou seja, objetiva-se no ser do místico um *pathos* (enquanto lugar de paixão - ὁ ἀεὶ ἰδῶ)<sup>22</sup> para a manifestação da teofania que melhor seria definida como epifania diáfana dos nomes de Deus que regem o ser do místico<sup>23</sup>. Deus se revela e vela sua revelação no ser do místico que capta esta presença como superação de estados pelos quais vai passando sua alma (*nafs*).

*Como buscaríamos obter o verdadeiro conhecimento?  
Renunciando ao saber.  
Como buscaríamos a salvação?  
Renunciando à nossa salvação pessoal.  
Como buscaríamos a existência? Renunciando à nossa existência.  
Como buscaríamos o fruto (espiritual)?  
Não estendendo a mão (material).  
Ó melhor dos socorros,  
Somente Tu podes fazer com que o olho que considera a não-existência  
Possa ver o que é realmente existente.  
(M. VI: 823-826)*

Deus quis ser conhecido e este querer de Deus informa de um sentimento nostálgico que é disseminado na criatura quando da criação via atributo outorgado.

---

<sup>22</sup> Há uma diferença que deve ser observada no que tange a esta noção de *pathos*. Por um lado, há uma teopatia daquilo que o ser humano é enquanto ainda não era; enquanto ainda estava em *'Adam*. Esta teopatia permite que se opere uma teofania teopática na criatura ao reconhecer-se enquanto pertencente a algo que ainda que esteja nela independe de sua volição para existir e operar. É por assim dizer o aspecto passivo, que permite que o amante seja habitado pelo Amado. Por isso, Rūmī diz da grande humildade que é dizer *Anā l-haqq*. Aqui, está-se diante de uma relação amante Amado que principia pelo desejo de Deus ser conhecido e pelo impulso nostálgico do homem. Se por um lado a atividade de Deus implica a passividade do homem, por outro ao querer ser conhecido pela criatura Deus torna-se por assim dizer um passivo para seu *Pathos*. Por outro lado, tem-se o aspecto Soberano que é o segredo de Deus, a barreira que mantém Sua essencialidade velada em qualquer manifestação teofânica.

<sup>23</sup> "Relembremos o *hadith* incansavelmente meditado por todos os nossos místicos do Islã, aquele no qual a Divindade revela o segredo de sua paixão (seu *pathos*): 'Eu era um Tesouro escondido e quis ser conhecido, por isso criei as criaturas, a fim de ser conhecido por elas'. [...] É essa mesma paixão divina, esse desejo de revelar-se, de ser conhecido por eles, o que constitui recurso de toda uma dramaturgia divina, de uma cosmogonia eterna. Esta cosmogonia não é nenhuma emanção no sentido neoplatônico da palavra, nem contudo uma criação *ex nihilo*. É melhor dizendo uma seqüência de manifestações do ser por intensificação de uma luz crescente no interior do divino, primitivamente indiferenciado: é propriamente uma sucessão de *tajalliyāt* teofanias." CORBIN, Henry. *La Imaginación Creadora*, p.137.

Assim, do Deus *absconditos*, passa-se ao Deus cujo *pathos* concede, via prática amorosa relacional amante - Amado, a constituição de uma relação amorosa simpática onde amante reconhece-se no amante já agora em Amado transformado; para usar uma expressão de São João da Cruz<sup>24</sup>. Rūmī aqui faz uma alusão ao que se oculta na pérola:

*Que pérola? Não, o Mar oculto numa gota d'água,  
Um Sol dissimulado em um átomo.  
Um Sol se manifesta em um átomo  
Pouco a pouco desvela sua face  
Todas as parcelas desapareceram nele  
O mundo inteiro por ele tornou-se ébrio  
E ele permanece em sua lucidez.  
(M.II:1395-1397)*

Desta união transformante processa-se a aparição do Homem Perfeito "*al-Insān al-Kāmil*"<sup>25</sup>, que é a pupila de Deus no cosmos. A figura do homem perfeito pode ser observada nos Profetas, nos santos e nos mestres (*Pīrs*), são estas figuras que atualizam a presença de Deus isto é, trazem o macrocosmo para a ordem microcosmo numa vivificação da Onomatofania — no sentido de ser a manifestação teofânica via nome (atributo) que rege o ser do místico<sup>26</sup>.

*Ó jovem homem, a prova da sinceridade da fé.  
É que a morte seja doce.  
Se tua fé ó min' alma não é desse modo,  
Ela não é perfeita;*

---

<sup>24</sup> "Oh! Noite que me guiaste,/ Oh! Noite mais amável que a alvorada;/ Oh! Noite que juntaste/ Amado com amada,/ Amada já no Amado transformada!" JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*, N,5, p.37. Hallāğ também encontra seu ser infundido nesta união transformante: "Ó tu que coloca questões sobre nossa aventura; — se tu nos tivesses visto, tu não nos diferenciarias mais./ tornei-me Aquele que amo, e Aquele que amo tornou-se-me ; — somos dois espíritos infundidos em um só corpo." HALLĀJ, Hossain M. *Dīwān*, p.116. "Todas as portas estão fechadas, salvo Tua porta/ Para que os estrangeiros não possam buscar um caminho, salvo o que leva a Ti./ Ó porta da Graça, da Luz e da Glória,/ Teus servidores são o sol, a lua e as estrelas." RŪMĪ, D. *Rubā'iyāt*, p.181. "Perguntaram ao Rabi Radoschitz: - Como devemos compreender a Gueremá, onde consta que o Rabi Schimeon bar Yohai disse a seu filho: "Meu filho, tu e eu somos suficientes para o mundo? Ele replicou: - Isso significa que a quinta-essência da criação do mundo é que eles dizem: "Tu és nosso Deus". E o Santo, bendito seja Ele, diz: "Eu sou o Senhor teu Deus". Este 'Eu' e 'Tu' são suficientes para o mundo". BUBER. Martin. *Histórias do Rabi*, p. 529.

<sup>25</sup> "Pode-se definir o 'Homem Perfeito' como aquele que nasceu uma segunda vez, i.é., 'o homem que se deu conta plenamente de sua unidade essencial com o ser divino de cuja imagem ele foi feito". MEYEROVITCH, Eva de Vitray. *Mística y poesía en el Islam*, p.16.

<sup>26</sup> "Se um servidor de Deus obteve essa graça, se está pronto a sacrificar sua vida, sendo que um só dos Seus dias vale toda a vida do universo do começo ao fim, é impossível que o criador das graças não possua este dom. Mas, como Sua aniquilação é inconcebível, aniquila-te". RUMI, J. *Fihī ma fihī*, p.51.

*Aquele que num caso como o teu  
 Aquele cuja morte lhe cativa o coração,  
 Tem nela uma amiga<sup>27</sup> no fundo do coração.  
 Quando o temor se vai  
 Em verdade não é a morte,  
 Em verdade é uma emigração ditosa  
 Quando o temor se vai  
 A morte torna-se benéfica  
 E isso porque em verdade a morte é repouso  
 O Bem –Amado é Deus e a pessoa que a Ele diz:  
 Tu és eu e eu sou Tu  
 (M.III:4609-4614)*

Progressivamente *fanā'* e *baqā'*<sup>28</sup> se sucedem objetivando uma epistemologia auto-reflexiva: Deus na criatura; a criatura em Deus, posto que já não é criatura, senão Deus mesmo operando-se e conhecendo-se a si. Uma metafísica que corteja a epistemologia, posto que se opera um conhecimento<sup>29</sup> por via ontológica.

<sup>27</sup> Este tema de observar a morte como amiga e companheira ditosa está presente em muitas tradições místicas veja-se, por exemplo, o que diz São Francisco: "Louvado sejas, meu Senhor/ Por nossa irmã a Morte corporal, /Da qual homem algum pode escapar/ Ai dos morreram em pecado mortal! / Felizes os que ela achar/ Conformes à tua santíssima vontade, /Porque a morte segunda não lhes fará mal!" FRANCISCO DE ASSIS. *Escritos e biografias de São Francisco de Assis: Crônicas e outros testemunhos do primeiro século franciscano*, p.72. Mircea Eliade assim pensa sobre a morte iniciática: "Morre-se sempre para qualquer coisa que não seja essência; morre-se, sobretudo para a vida profana. Em resumo, a morte chega a ser considerada como a suprema iniciação, quer dizer, como o começo de uma nova existência espiritual. Mais ainda: geração, morte e regeneração (renascimento foram compreendidas como os três momentos de um mesmo mistério, e todo esforço espiritual do homem arcaico foi empregado em mostrar que não podem existir cortes entre esses momentos. Não se pode parar em um dos três momentos. O movimento, a regeneração continuam sempre". ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*, p.160.

<sup>28</sup> "Bem-aventurado aquele que do perfume vai para a própria essência, unindo-se a ela. Depois disso, a aniquilação (*fanā'*) não mais existe para ele; perpetua-se (*baqā'*) na própria essência do almíscar e deve ser visto como tal. Em seguida, vai comunicar seu perfume ao mundo inteiro, e este será vivificado por ele. E de tudo o que era só restará um nome" RŪMĪ, J. *Fihī ma Fihī*, p.90. Veja-se esta passagem do *Livre des Secrets*: "Um tolo saiu com uma vela/ Ele vê o sol que luzia no céu/ A causa desta tolice e que ele acreditava firmemente que sem esta vela não poderia ver o astro brilhante/ Conheça-Lhe por Ele e distancia-te de ti (*fanā'* e nesta mesma efemeridade (*fanā'*) encontre a eternidade mesma (*baqā'*)/ Tu serás eterno se tu te fizeres morto/ Tu serás o Todo se fores sem ti". A. AR. F. *Le Livre des Secrets*, p.142. "Aniquilação designa a purificação de si-mesmo e a eliminação das limitações constrangedoras da ignorância e esquecimento, ou a transformação dos caracteres culpáveis em louváveis. Isto é usualmente emparelhado com a subsistência (*baqā'*) que é a atualização dos atributos divinos em cuja imagem o ser humano foi criado. A fonte Corânica são este pares de versos: "todos os que estão sobre a terra (e que pertence ao aspecto corporal da coisas) serão aniquilados; Só subsistirá o rosto (i. é., a manifestação) de Deus Possuidor de Majestade e Munificente." (Corão LV: 27) MURATA, Sachiko. *Chinese Gleams of Sufi Light*, p.56.

<sup>29</sup> "É que nossa consciência desperta normal, a consciência racional como lhe chamamos, não passa de um tipo especial de consciência, enquanto que em toda sua volta, separadas dela pela mais fina das telas, se encontram formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. Podemos passar a vida inteira sem suspeitar-lhes da existência; basta porém, que se aplique o estímulo certo para que, a um simples toque, elas ali se apresentem em sua plenitude, tipos definidos de mentalidade que tem provavelmente em algum lugar o seu campo de aplicação e adaptação. Nenhuma explicação do

*Não há admissão na sala de audiência da Majestade divina  
Salvo para aquele que morreu de si-mesmo  
Qual é o meio de ascensão aos céus?  
Esta não existência.  
A não existência é a fé e a religião dos amantes de Deus  
(M.VI: 232-233)*

Em seu mergulho, no Oceano indiferenciado, o místico alterna modalidades de apreensão distintas. Rūmī vai tratar delas a partir do órgão de percepção do místico, o coração — *qalb, dil*. Para além do simples órgão de carne, existe um coração que se situa num istmo *Barza* entre revelação e sentidos formais, cuja capacidade de conhecimento opera-se por desvelamentos supra-lógico-formais. Revelação e conhecimento imbricam-se na concepção do Real.

*Os elementos são a substância de cada aparência,  
Mas tua aparência a ti  
É superior a toda categoria.  
Esta tua aparência simples convém ao mundo em expansão;  
Ela agora ajuntou e absorveu os atributos da Unidade.  
Oh! Ai de mim,  
A capacidade de compreensão das pessoas é extremamente limitada:  
Os homens não tem uma 'garganta' para absorver  
Oh! Luz da Verdade,  
Graças à acuidade de tua percepção,  
Tua suavidade outorga uma 'garganta'  
Mesmo àquele que é tão árido quanto uma pedra.  
(M.III:11-14)*

São estas imagens que dão o tom da união transformante. Aquele que prova do vinho místico torna-se ébrio, sua embriaguez provém não da ingestão de alguma porção etílica, seu vinho não é o aparente que se vê na taça. Na taverna do Amado ele saboreia o mais doce buquê. O místico torna-se chama, seu espírito incandesce nas labaredas luminosas. Aniquilação e subsistência, embriaguez e sobriedade, estados que se alternam no intérprete dos mistérios<sup>30</sup>. Numa passagem do Maṣnavī, Mawlānā narra a seguinte história<sup>31</sup>:

---

universo em sua totalidade poderá ser final se deixar de lado essas outras formas de consciência. [...] Como se os opostos do mundo, cujas contradições e conflitos geram todas as nossas dificuldades e problemas, estivessem fundidos numa unidade". JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa*, p.242.

<sup>30</sup> Em um poema citado por Chittick, Rūmī assim canta: "Fui completamente aniquilado/ Tornei-me um intérprete de Deus/ Quer esteja ébrio ou sóbrio/ Ninguém de mim escuta nem mais, nem menos. [...] Silêncio! Que posso fazer? A chuva cai e eu não sou mais que um vertedouro". CHITTICK, William. *The Sufi Path of Love*, p. 271. "Do céu chega o tumulto da embriaguez/ A embriaguez vem do firmamento gritando/ Por este grito agita a alma e o mundo/ pois esta alma e este mundo provém

*O inspetor vira-se à direita e vê um homem  
Qual estátua aos pés de um muro  
Ele lhe grita: 'Hei tu estás ébrio; diz-me o que bebeste?'*  
*O homem lhe diz: 'Eu bebi o que está dentro desse cantil  
'Eu lhe rogo diz ele, que me digas o que há neste cantil'.  
Ele lhe responde; 'E que eu já bebi; mas diga-me inspetor:  
'O que há de oculto na vida'*  
*O inspetor insiste na pergunta; ' O que tu bebeste?  
Ele replica: ' O que se ocultava no cantil'*  
*Estas perguntas e repostas tornaram-se um círculo vicioso;  
E o inspetor ficou plantado na lama como um asno.  
Até que disse: 'Vamos diga ah'*  
*Mas o homem ébrio no momento de falar dizia ' Hu. Hu!'  
Eu lhe disse para falar ah' diz ele.  
E tu dizes Hu (Ele)!?*  
*Porque eu sou feliz e tu és coberto com a mágoa'*  
*Nós dizemos ah em razão do sofrimento, da mágoa e da injustiça.  
O Hu, Hu dos bebedores de vinho vem da alegria...  
O inspetor disse; 'eu não sei nada disso. Vamos, vamos!  
Não faça discurso sobre a mística. Cessa esta disputa  
Vai-te diz o homem; que farás tu comigo?  
Tu és um bêbado. Diz o inspetor. Levar-te-ei para a prisão.  
O homem ébrio diz: ' Ó inspetor deixa-me só e vai-te  
Como podes arrebatas os ganhos de um homem que está nu?  
Em verdade se eu pudesse marchar,  
Eu estaria distante de minha casa  
E então como tudo aquilo retornaria?  
Se eu tivesse ainda a compreensão da existência contingente,  
Eu não estaria neste banco dando ensinamento como os Say□'''  
(M.II: 2387-2399)*

Os profetas (*nabī*), os santos (*walī*) e mestres (*pīr*), são pólos (*qu□b*)<sup>32</sup>. Esta designação significa ser um eminente na hierarquia espiritual entre os sufis no processo unitivo a epifania dos nomes de Deus assemelha-se mais a uma diafania, já que o Amado se oculta por detrás dos véus que velam e revelam num movimento

---

daquele mundo. RŪMÎ, D. *Rubâi'iyât*, p.103. "Do escansão deste mesmo vinho que nos ofertaste, dê-nos duas outras taças e aumente nossa alegria. Ou então seria melhor não nos ter feito experimentar, pois agora que o verteste, deve nos tornar ébrios". RŪMÎ, D. *Lettres*, p. 131.

<sup>31</sup> Nicholson lembra que: "Estas linhas recordam uma passagem familiar do *Munqidh* de Ghazali (Cairo, 1309, p.20): 'torna-se claro para mim que o que é mais peculiar entre eles (sufis) não pode ser ensinado somente pode ser buscado pela experiência imediata, o êxtase, e a transformação interna. Quão grande é a diferença entre conhecer a definição, causas e teorias das condições dos embriagados e tornar-se um embriagado! O homem ébrio nada conhece das definições e princípios da embriaguez, pois ele é ébrio; enquanto que o homem sóbrio conhece a definição e os princípios da embriaguez, mas nunca se embriaga". *Mawlawi RŪmī's works*.

<sup>32</sup> "O *Qutb* é aquele que gira ao redor de si-mesmo, enquanto que ao seu redor tem lugar a revolução das esferas celestes". (M.V: 2345)

progressivo. Nesse sentido, é uma epifania diáfana, ou seja, há sempre algo que oblitera a total visão e aqui novamente nota-se o respeitoso amor cortês.

*O Profeta disse: 'Quando pousas os dedos sobre os olhos  
Vês o mundo desprovido do sol.  
A meta de seu dedo torna-se um véu sobre a lua —  
E isto é um símbolo do velamento de Deus.  
De sorte que o mundo inteiro possa ocultar-se num só ponto,  
E o sol eclipsado por uma farpa  
(M.I: 3555-3557)*

A imagem do “sol eclipsado por uma farpa”, do Deus que se revela mantendo os véus, esta nostalgia do ser para o Ser que se reveste em última análise de um desejo próprio de Deus na medida em que se Vê a Si-Mesmo. Há como que um *pathos* consumado como energia vivificadora na ontologia do vivido fenomênico, pois, estando no mundo, refulgem os atributos da pré-eternidade como visões arquetípicas observadas nas criaturas, já aí tornadas fontes vislumbradas da realidade transcendente. Visto e vivido consomem o Real. Nesse sentido, são como que fontes de conhecimento antecipatório, posto que re-vivificado<sup>33</sup>. Imanência e transcendência, espiritual e corporal, abstenção e testemunho operando conhecimento pela teofania-teopatia experiência teopática diáfana de Deus, essência por excelência da experiência gnóstica sufi *ma'rifa*.

*O mundo inteiro é a forma da Razão universal,  
Que é pai daqueles que são adeptos da Palavra divina;  
Se alguém testemunha uma ingratidão excessiva em relação a Razão,  
A forma do universo lhe aparece como consequência,  
Faça as pazes com o Pai,  
Renuncia à desobediência,  
A fim de que a água e a argila deste mundo  
Se lhe apareçam qual tapete de ouro;  
Então a Ressurreição trará sua experiência imediata,  
O céu e a terra serão transfigurados aos seus olhos.  
Estou sempre em paz com meu Pai,  
Para mim o mundo assemelha-se ao Paraíso.  
A cada instante uma nova forma e uma nova beleza aparecem  
De tal sorte que vendo-as, o tédio desaparece.  
Vejo o mundo pleno de magnificências —  
Constantemente águas brotam destas fontes.  
Os ruídos destas águas chegam aos meus ouvidos:  
Minha consciência profunda e minha inteligência inebriam-se.*

---

<sup>33</sup> “A Razão do Pai diz: ‘Não há necessidade de anunciar o futuro. / Ele está aqui! / Sua profunda necessidade e desejo, / São satisfeitos pela energia do momento/ Aqui em tuas mãos”. RUMI, Jalaluddin. *Lion Of The Heart*, p.44.

*Vejo ramos dançando quais penitentes,  
Folhas batendo mãos qual menestréis.  
(M.IV: 3259-3267)*

O tipo de conhecimento que se obtém ao longo de todo o processo unitivo então, implica em primeiro lugar um reconhecimento de que existe algo a ser transformado. A água de um regato deve reconhecer-se não pelo regato donde vai recolhendo impurezas, mas pela fonte da qual brotou pura e cristalina. Esta transformação para Rūmī tem lugar a partir do reconhecimento da alma carnal como adversário a ser enfrentado. O movimento que conduz à aniquilação tem como princípio delineador a purificação de um eu tomado de impurezas que embaçam a visão. Este lugar a ser transformado é o coração.

*Cada um, segundo a medida de sua iluminação espiritual,  
Vê as coisas invisíveis proporcionalmente ao polimento  
Do espelho de seu coração.  
Mais ele o poli, mais ele vê,  
E mais visíveis tornam-se para ele as formas invisíveis.  
(M.IV:2909-2910)*

### **3.1 . “Ó coração, corre para lá”: A purificação do coração: *Dil*<sup>34</sup>, *Qalb***

Aborda-se aqui a necessidade de se polir o espelho do coração<sup>35</sup>. Entretanto, para o Ocidental, a noção exata do que seja a sabedoria do coração, às vezes, se torna um tanto refratária, ou por outras até apresenta uma tendência a que se veja o termo coração com uma referência à conotação cristã. Não obstante possam existir semelhanças entre tais conceitos, este termo, em árabe e persa, resguarda ainda

---

<sup>34</sup> “O órgão mais querido por Rūmī é o coração, *dil*. Ele o canta em muitos versos delicados e comoventes, empregando muitas vezes o termo *dil* como rima recorrente, e valeria a pena recolher todos os versos nos quais ele descreve esse coração. Essa descrição pode abarcar tanto a imagem de um ser, ora pequenino, querido e tímido, ora de um ser com o poder de comprimir os céus, tal qual um lenço, enquanto chora, acalentado em seu berço, ao mesmo tempo em que o céu, a terra e mesmo seu Criador o envolvem. O coração é uma casa e um jardim, é uma mesquita, mesmo a *masjid al-aqsā*, a ‘mais distante mesquita’ em Jerusalém. É a Caaba, a casa de Deus, é também o Trono de Deus onde Ele-mesmo rege. O pequeno coração estremecido, comparado a um peixe em uma rede, e também uma janela através da qual se pode ver o Bem-Amado, ou ainda a uma garrafa de vidro habitada por uma fada bem-amada, a *dulcis hospes animae*, ‘doce hóspede da alma’, como os autores medievais chamavam o Divino habitando no coração”. SCHIMMEL, Annemarie. *L’incendie de l’âme*, p.136.

<sup>35</sup> “O coração é um jardim secreto onde de ocultam árvores/ ele manifesta cem formas, mas não tem mais que uma só. / É um oceano imenso, sem limites e sem rios/ Cem vagas aqui se quebram: vagas de cada alma”. Rūmī, Djalāl od-Dīn. *Rubāi’-yât*. p.42. “O alvo da disciplina moral é purificar o coração da ferrugem das paixões e do ressentimento, até que, como um espelho claro, ele reflita a luz de Deus”. GHAZĀLI *Alquimia da Felicidade Perfeita*, p.8.

uma outra riqueza semântica tão vasta quanto seu significado para a espiritualidade mulçumana:

*O coração é a morada da segurança, meus amigos;  
Ele possui fontes e roseirais no seio dos roseirais.  
Voltem-se para o rumo do coração e sigam, ó viajantes da noite;  
Lá se encontram árvores e riachos de água viva.  
(M.III.515-516)*

O termo "*qalb*" ultrapassa a simples forma e vai ressemantizando-se a cada uso do vocábulo. Em um dado momento, seu significado é o de "flutuação", gira-se pois, pelos caminhos da palavra e chega-se a outro sentido: "mudança perpétua", uma nova elocução e já se tem um novo significado: o que antes era mudança, agora se exprime como "inversão". Vê-se, portanto, que esta variedade semântica para o termo é também uma forma de demonstrar as variadas epifanias do Uno<sup>35</sup>. Nessa acepção, o coração é como um cristal, que com grande sutileza, reflete matizes da Luz espargidos em seu cerne. A grande importância dessa pluridimensionalidade do termo "*qalb*"<sup>36</sup> é, portanto, propiciar que o influxo da multiplicidade no seu âmago seja total, de modo que, não se descurando de qualquer forma, venha-se a provar uma nonada do Maná.

*Eu Estou contido, qual hóspede  
No coração do verdadeiro crente,  
Sem qualificação, definição ou descrição;  
A fim de que pela meditação do coração,  
Todos os seres possam obter de Mim  
Soberania e fortuna.  
(M.VI:3072-3073)*

---

<sup>35</sup> "O coração (*qalb*) dos seres humanos perfeitos experimenta flutuações (*qalb*, *taqallub*) intermináveis, já que constitui o lugar no qual percebem as revelações de Deus que jamais se repetem". CHITTICK, Willian. *Mundos Imaginales*, p.54. Para uma apreensão mais detalhada do termo cf. KASSIS, Hanna E. y KOBBERVIG, Karl L. *Las Concordâncias Del Corán*, p.412-414.

<sup>36</sup> "A extraordinária riqueza plurivalente do símbolo do coração (*qalb*), [...] se perde lamentavelmente em qualquer tradução para língua Ocidental. O coração como símbolo religioso Cristão, tem muito pouco a ver com sua contrapartida Islâmica: é que no árabe, o vocábulo *qalb*, derivado da raiz *q-l-b* significa tanto 'coração' como 'flutuação', 'mudança perpétua', 'inversão', entre outras acepções. No contexto místico, [...] está imediatamente associado ao órgão sutil de percepção mística, entendido como receptáculo cristalino e protéico capaz de refletir todas as epifanias dos atributos de Deus: a inacabada, infinita manifestação da Divindade na morada da União. LOPÉZ-BARALT, Luce in: NURI, Abu-I-Hasan. *Morada de los Corazones*, p.36.



O coração (usado como termo técnico da mística sufi) será o órgão de máxima importância no desenvolvimento espiritual do sufi, pois, por sua pluridimensionalidade ele é capaz de acolher as múltiplas manifestações da Unidade<sup>37</sup>. Ele jamais esgota sua capacidade de apreensão, bem como é despossuído de toda a fixidez formal. Pode, por conseguinte, efetivar a progressiva transposição das diversas moradas pelas quais o ser do amante deverá caminhar em seu intento gradual de aproximação ao Amado. Nesse sentido, o coração como órgão de conhecimento recebe seu influxo do amor que é em si-mesmo uma gnose, no sentido de ser um princípio que age como revelador da consciência<sup>38</sup>. Nas progressivas mudanças do coração, estão inscritas as verdades da Verdade.

*Que é este pedacinho de carne?  
O coração do santo que vós poderíeis reconquistar  
Por meio de boas ações e piedade.  
Se seu coração retornasse a vós,  
Vós seríeis salvos do castigo divino;  
De outro modo estaríeis em desespero e morderíeis as mãos.  
(M.I:2532-2533)*

A polissemia do coração deixa ver, de certa forma, a idéia que rege este órgão enquanto lugar de domínio de uma experiência que, se percorrida com sucesso, objetiva o conhecimento místico *ma'rifa*, conhecimento de origem iluminada —diferente daquele adquirido pelo processo intelectual *'ilm* — ou melhor seria dizer, o meta-conhecimento<sup>40</sup> dos segredos incriados a partir da visão das criaturas.

---

<sup>37</sup> Aqui dá-se lugar aos místicos para que falem o que seja este órgão: "Meu coração tornou-se capaz de todas as formas:/ É pasto para as gazelas e mosteiros para monges cristãos,/ É templo para ídolos e a Caaba do peregrino muçulmano,/ E as tábuas da Tora e o livro do Alcorão./ Eu sigo a religião do amor: qualquer direção que tomarem os camelos do Amor,/ Lá está minha religião e minha fé. □ARABÍ, Ibn. *A Alquimia da Felicidade Perfeita*, p.9. Veja-se agora o que diz o sapateiro de Görlitz: "O coração é a fonte de todas as forças, do qual a própria palavra tira a sua ascensão". BOEHME, Jacob. *A Aurora Nascente*, p.91.

<sup>38</sup> Cf. RANDON, Michel. *Rūmī, La Connaissance Et Le Secret*, p.136-138.

<sup>40</sup> "Rumi fala de meta-conhecimento ou modos de certeza espiritual. Conhecimento (*'ilm*) situa-se em uma posição intermediária, melhor que a suposição (*zann*) mas inferior à certeza (*yaqin*); conhecimento anseia pela certeza e a certeza anseia pela visão de Deus. Rumi não nos oferece uma epistemologia rigidamente construída, mas ao interpretar a Sura 102 do Corão, ele alude ao menos a dois tipos de conhecimento. Existe acima do conhecimento comum, um certo conhecimento (*'ilm al-yaqin*) : 'Abandona a casca e a forma do conhecimento/ Por um Verdadeiro Conhecimento. (M1:3493)'. Acima deste atinge-se a certeza em si mesma (*'ayn al-yaqin*), na qual uma visão do mundo espiritual é garantida. *Pelas palavras estás seguro da existência do fogo?/ Não te detenhas nessa certeza: busca o fogo! Somente o que foi cozido conhece a Certeza em si mesma./ Se é Certeza que buscas, joga-te no fogo. (M2:860-61)*. E esta certeza, a certeza da experiência espiritual e da

*Cada ar, cada átomo está ligado a visão de Deus.  
Mas até que ela seja aberta, quem dirá:  
'Lá embaixo se encontra uma porta!'  
A menos que o Observador abra a porta,  
Esta idéia não nasce no coração dos homens.  
(M.I:3766-3767)*

Uma das passagens do *Maṣnavī* onde se vê este caráter polissêmico do coração<sup>41</sup>, narra um concurso de pinturas entre Chineses e Bizantinos (a presente versão é resumida):

*Os Chineses diziam: 'Somos melhores artistas'.  
Os Bizantinos replicavam: 'É a nós que pertencem o poder e a perfeição'.  
'Colocarei a prova esta querela', disse o sultão.[...]  
E concedeu a cada um, um quarto defronte ao outro.  
Os chineses pediram ao rei que lhes desse cem cores;  
O rei abriu seu tesouro a fim de que eles recebessem o que desejassem.  
A cada manhã, por sua liberalidade,  
As cores eram dispensadas aos Chineses.  
O Bizantinos disseram: 'Nenhuma tinta ou cor convém ao nosso trabalho  
Não é preciso nada mais que retirar a ferrugem'.  
Fecharam a porta e puseram-se a polir:  
Os muros tornaram-se claros como o céu.[...]  
Quando os chineses terminaram seus trabalhos  
Soaram tambores de alegria.*

□

*O rei entra e vê as pinturas:  
Esta visão, quando ele a percebeu,  
Arrebatou seus espíritos.  
Em seguida ele vai aos Bizantinos:  
Eles retiram o véu que os separava.  
O reflexo das pinturas dos Chineses  
Vem tocar os muros que haviam sido purificados de toda mancha.  
Tudo o que o sultão havia visto na sala dos Chineses,  
Parecia mais esplêndido aqui.  
Os Bizantinos, Ó pai, são os sufis;  
Eles são sem estudos, livros ou erudição.  
Mas poliram seus peitos e foram purificados dos desejos  
Da cupidez, da avareza e do ódio.*

---

gnose corresponde ao epítome da jornada espiritual de Rūmī: 'Três frases curtas conta a história de minha vida:/ Eu era cru, eu fui cozido, eu queimei'". LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p.403-404. E Mawlānā canta no Diwān: "Existindo um segredo, e um caminho perfeito de coração a coração, recolhi ouro e prata dos tesouros dos corações./ Nos pensamentos que são como bronze na estufa, lancei o cão morto; fora do pensamento que era como a casa da rosa arranquei rosas e jasmíns./ Se tivesse sugerido o bem ou o mal a meus amigos, teria cardado o linho como um tecelão que escolhe o véu./ Quando meu coração se aquietou repentinamente por um coração poderoso e vigilante, antes de temer por este coração, flutuei com o coração". Rūmī, J. *Mystical Poems of Rūmī*. 2, p.1.

<sup>41</sup> Cf. SCHIMMEL, Annemarie. *L'incendie de l'âme*. p.137. E também SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.278.

*Esta pureza do espelho  
É sem dúvida o coração que recebe incontáveis imagens.  
(M.I:3467-3485)*

O coração como órgão de conhecimento guarda uma certa similitude com a noção de *ocullus cordis*<sup>42</sup>. Esta noção se mostra semelhante, no sentido de ser este o órgão da percepção espiritual. Para além do simples órgão de carne, existe um coração que se situa num istmo — novamente aqui a noção de *barza*□ — entre revelação e sentidos formais, cuja capacidade de conhecimento opera-se por desvelamentos supra-lógico-formais. Revelação e conhecimento imbricam-se na concepção do Real.

*Porque todas as coisas são limitadas e numeradas  
Saiba que o espelho do coração é sem limites  
Aqui o entendimento torna-se silencioso,  
Senão ele induz ao erro,  
Pois o coração está com Deus, ou melhor, o coração,  
É ELE.  
(M.I:3489-3490)*

Na visão de Mawlānā, a antropologia se remete a uma ontologia do ser humano enquanto ser de possibilidade projetiva-reflexiva. Em seu sentido projetivo, o ser humano possui a capacidade de sempre apontar para algo além de si-mesmo, no sufismo esta projeção representifica-se pelo mergulho metafísico no Corão e nos □ *adīs*<sup>43</sup>. É nesse sentido, que se pode dizer que o pensamento de Rūmī aponta para uma auto-transfiguração do ser<sup>44</sup>. Esta autotransfiguração possui um lugar de manifestação conhecido como *dil*, *qalb*<sup>45</sup>, sendo este o lócus de seu aspecto reflexivo.

---

<sup>42</sup> Em seu comentário ao Maṣnavī Nicholson afirma baseado no Corão VII 178: "Eles tem coração mas não compreendem nada com ele (*wa-lahum a'yunun la yubsiruna biha*). O olho clarividente é o *oculus cordis* o qual é visto (nos profetas e nos santos) como um refúgio da descrença e um guia para a salvação. *Mawlawī Rūmī's Works*. "Se o olho de teu coração visse,/ A visão estaria ao seu redor/ A luz de teus olhos carnis nada lhe traz/ Necessita teu coração de uma luz interior". 'A□□ĀR. F. *Le Livre des Secrets*, p.147.

<sup>43</sup> Um dos axiomas da tradição é expresso neste dito de Deus: "*Os céus e a terra não podem Me conter; somente o coração de Meu fiel servo pode conter-Me*". HELMINSKI, Kabir. *The Knowing Heart*, p.71. A vela que iluminava esta casa, onde está?/ Ela estava diante dos olhos, hoje está dentro dos corações/ No coração, qual bela imagem, ela se instalou em seguida levantou-se para partir./ Não, não ela não deixou nossos corações: é lá sua morada. RŪMĪ, D. *Rubā'iyāt*, p.45.

<sup>44</sup> Cf. LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p.26.

<sup>45</sup> "O centro último da consciência do homem é sua realidade interior, e seu 'sentido', como conhecido por Deus, é 'coração' (*dil*, *qalb*). No que diz respeito ao pedaço de carne no peito, o coração não é mais que uma sombra ou sua membrana mais exterior. Entre este coração e aquele outro, existem

*Este mundo é como um cântaro,  
O espírito é como um rio.  
Este mundo é uma alcova,  
O coração uma maravilhosa cidade.  
(M.IV: 811)*

Se o coração enquanto órgão de conhecimento é muito mais que apenas o seu correspondente carnal, este mesmo órgão carnal serve de motivo para alusões metafísicas. Veja-se, por exemplo, que o Corão fala (XLI:5)<sup>47</sup> de Mo□ammad como um anunciador da mensagem, e contudo os pessoas fecharam seus corações para seus ditos. Fechar o coração nesse sentido é muito mais que simplesmente não ouvir a palavra, mas é velar o coração enquanto órgão perceptivo para uma verdade da Verdade<sup>48</sup>.

*Quantos ídolos Mo□ammad não destruiu neste mundo  
Para que as comunidades pudessem gritar 'Ó Senhor!'  
Se não tivesse havido esse esforço de A□mad  
Tu também como teus ancestrais adoraria ídolos.  
Tua face foi liberta de prosternar-se ante ídolos,  
A fim de que pudesses reconhecer teu direito legítimo à gratidão das comunidades  
Se tu falas, dá graças por esta libertação,  
A fim de que possas também libertar-te do ídolo que há em ti.  
Pois ele libertou tua face dos ídolos,  
Liberta teu coração por meio desta força.  
(M.II:366-370)*

Uma alusão diz respeito ao movimento vital do coração: a sístole e a diástole, em seu correlato místico este movimento pode ser visto como a contração (*qab□*) e a expansão (*bas□*) do conhecimento pela manifestação dos atributos do *wuǧūd*. É nesse sentido, que o coração é concebido como sendo um órgão sensível capaz de conhecer a sutilezas<sup>49</sup> (*la□īfa*) do mistério<sup>50</sup>.

---

níveis de consciência e auto-realização. Como realidade interna do homem, o coração está sempre com Deus, mas somente os profetas e santos — que são chamados 'Possuidores do Coração' — obtiveram a Consciência de Deus por onde são verdadeira e atualmente sabedores de Deus a partir do centro de seu ser. Muitos homens estão velados pelos inumeráveis níveis de ferrugem e escuridão, que na prática o centro de suas consciências ou 'coração' é seu espírito animal ou ego". CHITTICK, W. *The Sufi Path of Love*, p.37. "Certa vez, por imitação, eu escolhi a mim-mesmo/ Sem me ver entendi meu próprio nome/ Eu não havia me perdido de mim-mesmo, mas também não era digno de mim-mesmo/ quando saí de mim-mesmo, eu me vi a mim-mesmo". RŪMÎ, D. *Rubâ'iyât*, p.181.

<sup>47</sup> Eles dizem: ' Nossos corações estão velados contra o que nos diz,/Em nossos ouvidos há um peso,/ E entre tu e nós há um véu'. *The Koran*.

<sup>48</sup> Os Profetas e os santos nada adicionam à essência do homem; somente lhe revelam seu estado anterior. RUMI, J. *Fihî ma fihî*, p.61.

<sup>49</sup> A sutileza ou toque de graça (*la□īfa*) é toda alusão esotérica (*išāra*) de significado sutil (*daqīqat alma`na`*) que permite a compreensão daquilo que não está contido na expressão literal. BENEITO A,

*Alguma mensagem chegou de lá? Não.  
Algum pássaro pousou em sua eira? Não.  
Após todas as missivas enviadas uma após a outra  
Chegaste até ti alguma resposta deste vizinho?  
Não, mas nosso Amigo conhece esses assuntos,  
Porque inevitavelmente  
Existe um caminho do coração ao coração.  
Porque então, deste caminho  
Não lhe chega uma resposta do Amigo que é o objeto da vossa esperança?  
Existem cem signos de resposta  
Cada um a seu modo secreto e manifesto  
(M.VI:2553-2557)*

Estes signos são por vezes ocultos e manifestos, e se alternam em escalonamento superpostos. Da mesma maneira que se pode falar em separação e união como opostos relativos, na aquisição do conhecimento iluminado, é importante se pensar igualmente nesses termos quando se trata de investigar o órgão de conhecimento que é o coração. Remetendo-se novamente à fisiologia mística pode-se falar sobre contração (*bas□*) e expansão (*qab□*) do coração.

*Aquele que se engaja nessa batalha espiritual,  
Prova por vezes de uma alegre expansão do coração;  
Em outro momento,  
Prova opressão, sofrimentos, tormentos.  
(M.II.2961)*

Entretanto, é necessário sempre ter em mente que ao ser colocado no mundo operou-se a separação da origem, fato que deixou uma enfermidade, ou patologia de amor. A alma enferma, da mesma maneira que os amantes que separados são acometidos da melancolia da desunião, e sentem a profunda dor no coração<sup>51</sup>, faz o dervixe soprar as dores de seu coração na melodia queixosa da flauta.

---

Pablo. Esoterismo frente a exoterismo: a linguagem das alusões no sufismo segundo Ibn 'Arabî de Múrcia. In: TEIXEIRA, F. (Org.) *No Limiar do Mistério*, p.369.

<sup>50</sup> "Tuas queridas cartas me chegam, são lidas e te dou graças, elas são para mim como talismãs. Entretanto, anteriormente, chegavam-me cartas não escritas, e a cada releitura aportavam mensagens quanto a tua santa bem-aventurança — porque o coração possui um caminho secreto para o coração". RÛMÎ, D. *Lettres*, p.151. "Sem dúvida existe uma janela entre o coração e o coração; / Eles não são separados e distanciados como dois corpos". (M.III:3492).

<sup>51</sup> "A tristeza não é 'privilégio' da criatura; está no próprio Ser criador, é o motivo que faz dele o Ser primordial, antecipando todas nossas deduções, um Ser criador; é o segredo de sua criatividade. E sua criação não surge de um nada que seja outro que Ele, de um não-Ele, mas sim de seu ser profundo, das potências e virtualidades de seu ser não revelado". CORBIN, Henry. *La Imaginación Creadora*, p.216.

*Possuímos duas bocas,  
Como a flauta de junco:  
Uma oculta nos lábios,  
Outra se lamenta a ti;  
Ela deixa uma nota aguda pairando no ar.  
(M.VI:2002-2003)*

Aqui a poética de Rūmī canta os lamentos de um peito lacerado pela distância, e em sua linguagem alusiva mostra um coração ainda atado aos nós, e que como a flauta de junco não pode soar as melodias das esferas celestiais enquanto não tiver estes seus nós trespassados pela verruma do Amor.

*A sobriedade provém da rememoração do passado;  
O passado e o futuro são um véu que te separam de Deus.  
Atirai ambos ao fogo:  
Até quando, por causa deles, serás pleno de nós como a flauta de junco?  
Enquanto a flauta é plena de nós,  
Ela não compartilha segredos;  
E ainda não é companheira dos lábios e voz do flautista.  
(M.I:2201-2204)*

Tudo aqui se passa muito metaforicamente. O coração que lamenta e sofre deve ser polido como espelho para que reflita os atributos nele inscritos. Todo o processo de busca visto anteriormente visa a preparar o coração para readquirir sua condição de órgão de percepção sensível, ou seja, um órgão de percepção que guarda em si os atributos do *wuğūd*. Em outras palavras, o que entra pelos ouvidos e toca o coração, tem o poder de transformar, via olho do coração, o que foi escutado, em visão<sup>52</sup>.

*O ouvido é um intrometido,  
Enquanto que o olho conhece a união;  
O olho possui uma experiência direta da realidade  
Ao passo que o ouvido não percebe mais que palavras.  
Quando o ouvido entende,  
Ele destila uma transformação das qualidades.  
Na visão do olho, há uma transformação das essências.  
Se teu conhecimento do fogo  
Não tiver sido transformado em certeza a não ser por palavras,  
Busca ser cozido pelo fogo mesmo  
E não tomes por certeza qualquer outro conhecimento.  
Não há certeza intuitiva de queimar;  
Se desejares esta certeza adentre o fogo.*

---

<sup>52</sup> Cf. Cf. NICHOLSON, R. *Rumi Athology*. p.99. "Compreendo a mensagem do vento/ O rouxinol ébrio me repete seu nome/ Desta imagem estranha que vi sobre a porta do coração/ em sua varanda consinto falar". Rūmī, D. *Rubâi'yât*, p.177.

*Quando o ouvido é penetrante, torna-se olho  
Senão a palavra de Deus restaria misturada no ouvido  
Sem atingir o coração.  
(M.II: 858-862)*

É este então, o significado de olho do coração, uma pupila pela qual Deus vê o mundo através dos olhos dos místicos, dos profetas e dos santos — daí a importância dada a eles, vista anteriormente. O coração é então o palácio dos mistérios de Deus.

*O Embaixador pergunta: Ó sábios, onde é o palácio do Califa,  
Para que eu possa conduzir-me com meu cavalo e minhas bagagens?  
As pessoas responderam: Não há palácio:  
O palácio de Omar é um espírito iluminado  
A despeito de seu renome  
E de ser o comandante dos crentes,  
Ele nada possui além de uma cabana como os pobres.  
Como poderias, ó filho,  
Contemplares o teu palácio quando teu coração está obstruído?  
Purifica o olho de teu coração de toda a imperfeição  
E espera então contemplar Seu palácio  
(M.I: 1391-1395)*

Este é o real significado de um conhecimento iluminado que poderia ser tido como uma cardiognosis<sup>53</sup>. O dervixe deve, portanto, purificar seu coração de tudo o que obsta a visão do Real. É preciso descer ao coração em seu âmago, mais recôndito, para lá encontrar as maravilhas do mistério nele tatuadas. A experiência do coração como órgão de meta-conhecimento possui expressões de sentido auditivo, tátil, olfativo, visionário e gustativo.

*Os cinco sentidos são ligados uns aos outros,  
Todos cinco procedem de uma e mesma raiz.  
A força de um dá o vigor aos outros;  
Cada um tornando-se um escansão para os outros  
(M.II:3236-3237)*

---

<sup>53</sup> “Esta luz proporciona santidade à pessoa que vê através das coisas e seres, percebendo os pensamentos íntimos do homem: a cardiognose *ferāsāt* é uma das características distintivas do líder espiritual. Ele é um leão e os pensamentos dos outros são como uma floresta na qual ele pode facilmente penetrar; ele é capaz de discernir o Sol da Duração já presente no átomo e todo o abrangente oceano em uma gota”. SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.315.

Há, como diz Henry Corbin, toda uma "fisiologia mística"<sup>54</sup>. Pode-se dizer que de certa forma os seres humanos enxergam da mesma maneira que os animais, vendo da multiplicidade aquilo que ela apresenta à visão, entretanto o ser humano cujo coração foi tocado pela Luz transcendente de Deus, recebe esta luz sem véu. O influxo da Luz no coração polido reflete a alma que foi nutrida por esta luz e assim pôde renascer de seu mais profundo âmago, lá onde permanecia em silenciosa gestação o mesmo Amor que lhe infundiu esta morada e que, por isso, pôde identificá-la numa relação de reciprocidade Amado-amante ativada pela Luz que toca sua própria centelha: é o Amor que se reconhece a si-mesmo.

*Aquele cujo coração puro torna-se vazio de imagens,  
Vem a ser um espelho para as manifestações do Invisível  
(M.I: 3146)*

A imagem de um coração purificado pelo Amor reflete o plano de Deus para a criatura que, gerada aparentemente outra, que Deus, reconhece por esta purificação a máxima afirmação monoteísta, qual seja "Só há Deus"; e a criatura somente existe se houver um re-centramento, no movimento de si a si, já que a diferença e a identidade são co-extensivas a este mesmo movimento.

*As boas uvas verdes que são capazes de amadurecer,  
Tornam-se finalmente uma para o coração,  
Graças ao sopro dos mestres do coração.  
Eles avançam rapidamente para a maturidade  
De sorte que a dualidade, o rancor e a disputa as abandona.  
Pois, na maturidade elas têm suas peles descascadas  
Até tornarem-se uma só;  
Aqui, unidade é um atributo.  
Um amigo torna-se um inimigo, porque ele ainda é dois;  
Pode alguém ter querelas com si-mesmo?  
Bendito seja o amor universal do Mestre,  
Que confere unidade a centenas de milhares de parcelas!*

---

<sup>54</sup> "O coração é para o sufismo um dos órgãos corporais da fisiologia mística. Poderíamos falar igualmente aqui de sua função 'teândrica', posto que em sua suprema visão, será a Forma de Deus (□ *ūrat al haqq*) já que o coração do gnóstico é o 'olho', o órgão pelo qual Deus se conhece a si mesmo, revelando-se a si mesmo em formas epifânicas". CORBIN, Henry. *La Imaginación Creadora*, p.257. "O primeiro passo para o autoconhecimento é saber que tu estás constituído de uma forma externa, chamada de corpo, e de uma entidade interna, chamada de coração ou alma. Por coração não me refiro ao pedaço de carne situado no lado esquerdo dos nossos corpos, mas ao que utiliza todas as outras faculdades como seus instrumentos e serventes. Na verdade não pertence ao mundo visível, mas ao invisível, e veio para este mundo como um viajante que visita um país estrangeiro por causa da mercadoria e em breve retornará à sua terra natal. É o conhecimento desta entidade e dos seus atributos que é a chave para o conhecimento de Deus". GHAZĀLI *Alquimia da Felicidade Perfeita*, p.6.



(M.II:3723-3727)

Esta manifestação conduz à aquisição do conhecimento iluminado (*ma'rifat*). Mawlānā fala de "luz do coração" (*nūr-i-dil*)<sup>55</sup>, referindo-se ao fato de que a luz dos olhos enxerga pela luz do coração.

*A luz que confere luz ao olho é em realidade a luz do coração  
A luz do olho deriva da luz do coração.  
E a luz que dá luz aos corações  
É a Luz de Deus, que é pura e distinta da luz da inteligência e dos sentidos.  
(M.I:1126-1127)*

Captar esta luz somente é possível pelo polimento deste coração de tudo aquilo que não seja sua cristalina fonte<sup>56</sup>, para que como um espelho, nele reflitassem os atributos do *wuğūd*:

*Porque eles poliram seus corações pela recordação de Deus  
E pela meditação,  
A fim de que o espelho de seu coração pudesse receber  
A imagem original  
(M.I: 3154)*

Possuir um coração polido significa ter o potencial de ver o invisível, ou melhor seria, ter a possibilidade de ver a Realidade Una oculta nas formas da multiplicidade. Algo que se poderia chamar de visão da visão, pois o dervixe torna-se o astrolábio dos mistérios de Deus e o coração um órgão teândrico.

*Aquele que possui o coração,  
Torna-se um espelho de mil faces.  
Graças a ele Deus olha nas seis direções.  
(M.V: 874)*

Isso é o que se poderia chamar de abraçar a Deus pelo coração purificado<sup>57</sup> que como órgão de conhecimento possui a potencialidade de enxergar os signos do *wuğūd*. Importante notar que, nesta apreensão do Real, o espelho representa uma

---

<sup>55</sup> Cf. IQBAL, Afzal. *The life and work of Jalaluddin Rūmī*, p.77-78. "A visão desta face que por ti é olhada/ É para nós a luz do coração e dos olhos/ Esta mesma face que, da aurora do Ser até a eternidade,/ Não cessa um só instante de olhar tua face". Rūmī, Djalāl od-Dīn. *Rubāi'yât*, p.172.

<sup>56</sup> "Ó cristalina fonte, / Se nesses teus semblantes prateados/ Formasses de repente/ Os olhos desejados/ que tenho nas entranhas debuxados! / Aparta-os meu Amado, /Que alço o vôo". JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*, Cb,12, p.32. "Ó min'alma, há uma passagem entre teu coração e o meu, / Tendo encontrado a porta, meu coração conhece o desvelo. / Ele assemelha-se à água pura e límpida: /No espelho de águas claras se reflete a lua". Rūmī, D. *Rubāi'yât*, p.41.

<sup>57</sup> "A purificação é um dos pilares do amor, era a isso que fazia alusão o Profeta quando dizia: 'a pureza é parte integrante da fé'. As boas obras consistem essencialmente na purificação do coração das coisas deste mundo em primeiro lugar, e em segundo lugar na permanência desta purificação. A meta destas obras é a consciência". GHAZĀLI. *Revivification des Sciences de La Religion*. p.97.

dupla finalidade: ele reflete as várias cores da fonte Única, velada por este mesmo espelho, que, neste caso, funciona como um filtro, pois:

*Sem um tal espelho,  
Nem a terra, nem o tempo  
Poderiam suportar a visão de Minha beleza  
(M.VI:3074)*

Por isso o conhecimento do coração é algo que instaura sentido visível nos sentidos, anteriormente, invisíveis da multiplicidade fenomenicamente visível, descerrando os véus<sup>58</sup> que guardavam os signos da multiplicidade invisível, que mais não são que a Unidade.

*Pelo galanteio de um olhar,  
Aquele que se põe a lançar olhares amorosos,  
Queima meu coração novamente.  
(M.I: 1796)*

---

<sup>58</sup> "Segundo os sufis, é muito mais difícil levantar os véus de luz do que os das trevas; pois o véu de luz é o símbolo iluminador e salvador, o reflexo do sol na água; ora, a água ensolarada não é o sol. *Râmakhrisna* dizia que, afinal de contas, era preciso destruir a imagem de *Kali* com a espada de *jnnâna*. Sabe-se que o Budismo zen apresenta naturalmente as proporções iconoclastas, supondo-se que a Revelação interior queime suas formas exteriores". SCHUON, Fritjof. *O Esoterismo como Princípio e como Caminho*, p.56.

É nesse sentido que se pode dizer, de um certo ponto de vista, que o sufi que atinge um tal estado é relativamente sem forma, pois atingiu o re-conhecimento de seu teomorfismo original, que é esta forma original não determinada por nenhum atributo particular. Por isso, pode manifestar qualquer atributo segundo a inspiração; segundo a infusão Divina, portanto, um estado de essência. Já não predomina sobre ele nenhum atributo particular<sup>59</sup>. Por este motivo, não mais se pode identificar o dervixe com o estado que se manifesta em seu coração — pois identificar a morada é ainda não estar vazio de representações — que flui imerso no oceano de divinas teofanias e reconhece seu Senhor em todas as teofanias, servindo de lugar de contemplação e autoconhecimento divino. Sendo a pupila de Deus no cosmos ou Homem Perfeito.

*Quantos mundos se encontram na Razão!  
Quão vasto é o Oceano da Razão!  
Neste doce oceano nossas formas movem-se rapidamente,  
Qual taças na superfície da água;  
Antes de serem cheias  
Flutuam como recipientes sobre o mar,  
Mas quando o recipiente se enche, soçobra.  
A Razão é oculta e somente o mundo fenomenal é visível;  
Nossas formas são vagas ou gotículas.  
(M. I:1109-1112)*

Existe uma metáfora bastante difundida entre os sufis de que o coração do dervixe está entre os dois dedos da misericórdia de Deus<sup>60</sup>. Aqui os dedos representam mais uma vez o jogo de opostos (*ğalal*) e (*ğamal*) que caracterizam todo o poder de Deus. O coração do dervixe, portanto, sofre este mesmo movimento dependendo de como Deus se Auto-revela (*tağalli*).

*O olho e o coração estão entre os dois dedos  
Como a pena na mão do escrivão, ó Husain.  
Estes são os dedos da Graça e da Ira,  
Entre os dois se encontra o coração  
Em um estado de aflição e alegria causados por estes dedos.*

---

<sup>59</sup> "O Ser verdadeiro, conhecendo a Si-Mesmo, conhece o mundo de Si-Mesmo, o qual ele manifesta segundo a Sua Forma. Portanto, o mundo se encontra sendo um espelho para Deus no qual Ele vê Sua Forma: Ele então, não ama mais que a Si-Mesmo". □ARABĪ, Ibn. *Traité de l'Amour*, p.60. Tal é a força dessa projeção do amor que então da azo a que se afirma: "— Dize, louco: Se teu Amado deixasse de te amar, que farias? Retrucou dizendo que amaria, para não morrer, pois deixar de amar é morte e amor é vida". LÚLIO, Raimundo. *O Livro do Amigo e do Amado*, p. 71.

<sup>60</sup> Cf. Comentário de Nicholson. *Mawlāwī Rūmī's Works*.

*Ó pena, se não glorificas a Deus,  
Considera entre quais dedos tu te encontras.  
(M.III:2777- 2779)*

No momento em que o coração torna-se capaz de refletir qualquer forma, todas as ações e visões advém do único Real agente. Por isso, Mawlānā com freqüência alude à imagem do arco e da flecha:

*As flechas voam, mas o arco é oculto:  
Do mundo invisível cem flechas de antigos cavaleiros  
Abatem-se sobre nossa juventude.  
É preciso colocar os pés sobre o plano do coração  
Pois no plano do corpo não há alegria.  
(M.III:513-514)*

Esta imagem do arco e da flecha evoca uma idéia de movimento que, pelo lado do arco, traduz-se pela força vital da mão que o empunha, isto é, Deus. Da mesma maneira a flecha lançada pelo Arqueiro invisível transpõe as fronteiras do visível e do invisível, do espacial e do temporal<sup>61</sup>.

*Se lançarmos uma flecha,  
Isso não provém de nós;  
Não somos mais que o arco,  
O Arqueiro é Deus.  
(M.I:616)*

No coração polido, já há muito cessou o espaço para dois eus, é precisamente nesse sentido que se pode dizer que tudo se passa como se nesse órgão de meta-percepção se operasse a visão de que todas as coisas são, em última instância, redutíveis a uma Única causa<sup>62</sup>. Dessa maneira, este conhecimento pode ser caracterizado como sendo uma noite escura da alma, pois no lugar onde Deus se

---

<sup>61</sup> Eis aqui a explicação de Rūmī : "O homem é como um arco na mão da força divina; Deus, o Altíssimo, o utiliza para criar atos; esses atos, na verdade, são o ato de Deus, não do arco. O arco é um instrumento e um meio, mas ele não é consciente de Deus, para que a ordem do mundo seja mantida. Como é bom e feliz o arco que sabe em que mãos está! O que dizer do mundo cuja natureza está fundada na inconsciência? Não vês que quando um homem desperta, fica indiferente e distante em relação ao mundo inteiro: ele desaparece e morre. Desde a sua infância, o homem cresceu graças à sua indiferença, senão não teria crescido. Ele chegou à idade adulta graças à indiferença. Depois, Deus, o Altíssimo lhe envia sofrimentos e mortificações, quer queira quer não, para eliminar a indiferença e instaurar a pureza: dessa forma ele pode familiarizar-se com o outro mundo". Rūmī, J. *Fihī ma Fihī*, p 265. No Hinduísmo e no Budismo, a sílaba 'Om' significa uma flecha que parte do homem, subentendido como arco, atravessa a ignorância e atinge o Ser sublime e verdadeiro; por outro lado, Om pode significar o arco do qual parte a flecha do Eu em direção ao Absoluto (Brahma) com quem se quer unir. Atingir o alvo com arco e flecha de forma não intencional é uma conhecida técnica japonesa de meditação (*kyudo*) que visa a libertação da vontade própria, ligada ao Eu. Práticas semelhantes encontram-se também no Islamismo. LEXICON, Herder. *Dicionário de Símbolos*, p.22.

<sup>62</sup> Cf. IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.128.

manifesta, não há nada que possa ser classificado de existente, pois, que tudo advém somente Dele, Único real agente. Daí, o místico dizer do não dizer, já que nada há o que ser dito; pois dizer é estar ainda fora desta noite e fora desta epistemologia trans-racional.

*O Califa disse a Layla: 'É por ti que Majnun tornou-se louco e perdido?'*  
*'Mas tu não és mais bela que outras belas!'*  
*'Silêncio!' Responde Layla;*  
*'Tu não és mais que tu. Não és Majnun!'*  
*Quem quer que esteja desperto para o mundo material,*  
*Não é mais que um adormecido.*  
*Seu estado vigil é pior que seu sono.*  
*(M.I: 407-410)*

Rūmī, em várias ocasiões, alude a esta dinâmica própria do *wuğūd*, isto é: Luz e treva. É este duplo aspecto que também se opera na idéia de noite escura da alma na mística de São João da Cruz<sup>63</sup>. Mawlānā irá servir-se do mais insigne par amoroso da poesia persa, Laila e Majnun, para exprimir esta idéia de noite escura.

*Majnun disse: 'Tu és inteiramente forma e corpo:*  
*Entra e olha o cão com meus olhos;*  
*Pois este cão é o talismã selado pela mão de meu Senhor;*  
*Esse cão é o guardião da morada de Laila.*  
*Considera sua alta aspiração,*  
*Seu coração, sua alma, sua consciência,*  
*Onde escolheu viver e fazer sua morada.*  
*(M.III:572-574)*

A noite escura é a morada do meta-conhecimento. Tomado pelo pensamento e imagem de Laila, o coração de Majnun encontra-se agrilhado pela pulsante realidade da visão da Amada que ele reflete. É por este motivo que Majnun desvia seu olhar da Laila fenomênica, preferindo abraçar a Amada refletida em seu coração, pois em verdade ele é Laila e é por este reflexo interior que Majnun observa o

---

<sup>63</sup> "O Persa Rumi vê concretamente como o contemplativo deve abraçar a noite metafórica que o conduz a intuição da unidade essencial de Deus: 'Toma a Laila (layl: noite) sobre teu peito, oh Majnun: a noite é o aposento do *tawqīd* (unidade de Deus) e o dia é idolatria (*širk*) e multiplicidade'. Rumi emprega como muitos de seus correligionários um jogo de palavras com o nome feminino de Laila, que em árabe significa, como já sabemos noite. Nos versos amorosos do Persa, o amante Majnun abraça Layla contra seu peito, e ao fazê-lo, outra coisa não faz que abraçar simultaneamente a noite escura de sua própria alma. O corpo amado se volatiliza em meio do abraço, e se torna invisível: é um abraço simultaneamente carnal e místico. Rūmī antecipa as apaixonadas carícias noturnas dos amantes sãojuanísticos, em especial no momento em que o Amado se reclina sob o peito da amada. Salta a vista que os sufis cantavam o *leit motiv* da noite mística — como séculos mais tarde faria São João da Cruz — sob a cobertura do amor humano". LÓPEZ-BARALT, Luce. *La Amada Nocturna de San Juan de La Cruz*, p.240.

mundo exterior, se se deixasse encantar pela Laila exterior, perderia a beleza e a realidade da Laila interior<sup>63</sup>

*Majnun disse: não temo a lanceta  
Minha resistência é maior que a montanha rochosa.  
Sou um vagabundo.  
Meu corpo não é feliz sem golpes.  
Sou um amante,  
Estou sempre em estreita relação com os corpos.  
Mas meu ser todo inteiro é cheio de Laila:  
Esta concha é cheia com as qualidades da pérola.  
Temo ó sangrador,  
Que ao verteres meu sangue,  
Inflijas uma brusca ferida em Laila com a lanceta.  
Aquele que é dotado de razão  
E cujo coração é iluminado,  
Sabe que entre Laila e mim não há diferença.  
(M.V:2014-2019)*

Estar vazio de representações, completamente despossuído de si enquanto particularidade, enquanto “eu dominante”, esta é a meta cujo movimento compele o dervixe à aniquilação, ao estado de *fanā’* e subsistência *baqā’*.

### **3.2. “Quando as flores caem os frutos principiam”: A aniquilação: *Fanā’***

A pergunta é: porque aniquilar? Qual o objetivo deste movimento? Trata-se de fato de uma alma enferma e, nesse caso, seria a aniquilação uma “cura”? Estas questões são respondidas no órgão que é o lugar desses acontecimentos: o coração. Rūmī aborda em uma das passagens do *Maḡnavī* esta problemática fundamental. A história se passa em um lago onde havia três peixes<sup>64</sup>...

---

<sup>63</sup> “Se ele vê um animal selvagem, uma montanha, uma flor, um ser humano, a mesma palavra chega a seus lábios para lhe identificar: Laila. De outra parte, e não sendo sem dúvida mais que o postulado desse estado de consciência, ele produz em Majnun uma interiorização absoluta da pessoa da amada. E isso vai mesmo tão longe que Majnun não deseja mais a presença física de Laila de temor que ela possa distraí-lo de seu amor por aquele que lhe é interior e mais real que a Laila real. Esses dois caminhos caracterizam uma experiência de amor apresentando Majnun como o modelo do verdadeiro místico, cuja consciência é tão totalmente absorvida por Deus, que ele não percebe o mundo exterior a não ser por Deus. [...] Tudo se passa como se o místico fosse simplesmente chamado a amar a Deus da mesma maneira que Majnun ama Laila. CORBIN, Henry. *Islam Iranien*. V. III, p.139.

<sup>64</sup> Por se tratar de uma história relativamente extensa, ela será apresentada aqui com alguns cortes que, contudo, não diminuem a beleza do ensinamento que ela encerra. Para uma leitura completa, conferir (M.IV:2202 ss). Annemarie Schimmel faz uma interessante notação do caráter simbólico do

*Alguns pescadores passaram próximos a um lago e perceberam certa presa oculta.  
Então, apressaram-se com suas redes.  
Os peixes os observaram e tornaram-se conscientes de suas intenções.  
O peixe inteligente<sup>65</sup> decidiu efetuar uma viagem difícil e involuntária.  
Ele disse: 'Não consultarei os outros, pois certamente me tomarão por fraco por  
cumprir meu desejo.  
O amor por sua morada e sua terra natal domina suas almas; Sua indolência e a  
ignorância me influenciarão' [...]  
Este peixe avisou dizendo: ' Vou viajar, distanciarei meu coração  
De seus avisos e conselhos' [...]  
Este peixe prudente se pôs a nadar distanciando-se desta morada perigosa rumo ao  
Mar de luz [...]  
Este peixe partiu rumo ao mar e empreendeu um longo e vasto caminho, passando  
por Muitas tribulações, para finalmente alcançar a segurança e o bem-estar.  
Então ele se joga no oceano profundo, de onde nem com um olhar sequer poderia  
Perceber o rio.  
Quando os pescadores chegam ao filete do peixe menos inteligente<sup>66</sup>, este ficou  
muito Aflito e disse: 'Ai de mim perdi a oportunidade. Porque não acompanhei aquele guia?  
Ele partiu tão bruscamente que hesitei de segui-lo rapidamente' [...]  
'Ele partiu para o mar e liberou-se da mágoa. Perdi um camarada tão bom!  
Mas é melhor não pensar nisso e ocupar-me de mim. Boiarei de barriga para Cima  
fingindo-me de morto.  
Flutuarei como fazem as ervas, não como fazem os nadadores.  
Tornarei-me morto e me confiarei às águas: Morrer antes de morrer é estar em  
Segurança, ó jovem homem; foi assim que Mo<sup>1</sup>ammad nos ensinou: 'Morrei todos vós antes  
que Advenha a morte, de outra maneira, vós morrereis provando de graves aflições<sup>67</sup>.  
O peixe, morto desta maneira, com seu ventre para cima e a água carreando-o, hora  
Para cima, hora para baixo, causou espanto e os pescadores em grande decepção disseram:  
'Ai de nós, o melhor peixe está morto!  
O peixe ficou contente ao ouvir tal expressão; E pensou: 'Minha astúcia teve êxito,  
salvei-Me da morte'.  
Então, um pescador o jogou na margem e ao se distrair o peixe pulou na água  
nadando Fortemente, indo abrigar-se longe das redes.  
O terceiro peixe que era estúpido<sup>68</sup> permaneceu onde estava.  
Movendo-se de lá para cá em grande agitação, o idiota saltava da direita para  
esquerda Buscando salvar a pele por seus próprios esforços.*

---

peixe na mística de Mawlānā: "O corpo humano é como um peixe no Oceano do mundo; oculto no interior deste peixe, a alma vive como Jonas, aguardando até que Deus o conduza para fora desta prisão escura; o poeta então, volta a dizer que as almas são semelhantes a peixes no oceano — aqueles que tem ouvidos podem escutar o louvor e a prece permanente que este peixe-alma profere no profundo oceano". SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.78.

<sup>65</sup> Trata-se aqui do sufi cujo objetivo é a união com Deus. Cf. NICHOLSON, R. *Rumi Athology*, p.32.

<sup>66</sup> "Um símbolo daqueles aos quais falta a perfeita sabedoria dos profetas ou dos santos, mas que são suficientemente sábios para acercarem-se de um guia e segui-lo no Caminho da salvação". NICHOLSON, R. *Rumi Athology*, p.33.

<sup>67</sup> Sobre esta passagem Nicholson comenta que: "o verdadeiro místico não nada, mas deixa-se levar flutuando passivamente nas correntes sob o controle Divino. Cf. M.III: 1307-1311." RÚMÍ, JALÁLU'DDÍN. *The Mathnawí*. V. VIII, p.183.

<sup>68</sup> "O homem carnal que não possui luz própria e não se submete a ser guiado por este ou aquele". NICHOLSON, R. *Rumi Athology*, p.35.

*Os pescadores jogaram a rede e o capturaram; sua estupidez o fez arder no fogo da Perdição.*

*Por cima do fogo, frigindo numa panela, ele se tornou a vítima da estupidez. Ele ardia no calor das chamas e sua razão lhe dizia: 'Não lhes foi enviado um Mensageiro?'<sup>69</sup>*

*E ele entre torturas e tormentos, respondia como as almas dos descrentes: 'eles dirão: Sim'.*

*E diriam mais ainda: 'se escapasse desta aflição que me corrói, não desejaria outra Morada que o mar e não faria de um lago meu habitat.*

*Buscaria o mar ilimitado e estaria em segurança, são e salvo para sempre. (M.IV:2204-2286)*

Existe uma gradação progressiva da alma, o que movimenta esta ascensão da alma são os estados de aniquilação-habitação (*fanā'-baqā'*) pelos quais ela passa. Para Rūmī o *fanā'* é uma meta a ser buscada pelo dervixe, Mawlānā chega a dizer que:

*Não há dervixe no mundo,  
E se houver, este dervixe é em realidade não-existente  
(M.III:3669)*

O que se depreende desta afirmação é que o místico quando aniquilado tem sua individualidade transmutada. Ele permanece corporalmente existindo, contudo, como já foi visto, nenhuma existência é real salvo o Real. Está-se, pois, diante de uma auto-aniquilação que é concebida como uma "morte" no sentido de levar o dervixe a conhecer um nível de realidade que se ocultava por detrás dos véus<sup>70</sup> de sua alma carnal. Os atributos que lhe foram dados na pré-existência revelam-se frente aos que são visíveis fenomenicamente.

*Ele (dervixe) existe  
No que concerne à sobrevivência de sua essência,  
Mas, seus atributos tornaram-se não existentes nos atributos de Deus.  
(M.III: 3670)*

A aniquilação, portanto, é evadir-se de tudo o que é limitado e perecível numa tomada de consciência a partir da extinção do eu parcial que dá lugar ao reflexo da Pura Luz.

---

<sup>69</sup> *The Koran* (LXVII: 8).

<sup>70</sup> Esta simbólica dos véus é encontrada em outras tradições como o Hinduísmo, assim afirma Schuon: "A noção Hindu da ilusão "Ilusão" Mâyâ, coincide com o simbolismo Islâmico do "Véu", *Hijab*: a Ilusão universal é um poder que, por um lado, esconde e, por outro, revela; é o Véu diante da face de *Allāh* ﷻ ou ainda, segundo uma extensão do simbolismo, é a série dos setenta mil véus de luz e obscuridade que, por clemência ou rigor, velam em parte a Resplandecência fulgurante da Divindade". SCHUON, Fritjof. *O Esoterismo Como Princípio e Como Caminho*, p.40.



*Como a chama da vela em presença do sol,  
Ele é não existente.  
Ainda que exista, segundo o raciocínio formal.  
(M.III: 3671)*

Não é sem razão que Rūmī afirma ser doloso este processo<sup>71</sup>. O eu luta ferozmente contra as realidades que fecham cerco à sua fortaleza quase inexpugnável. O ego luta tenazmente contra a re-velação de realidades superiores àquelas as quais ele conforma e concita habitação.

*Tu não vês claramente o mal em ti mesmo,  
Senão te detestarias de toda a tua alma.  
És tu mesmo que te atacas, ó imbecil.[...]  
Quando atingires o fundo de tua própria natureza  
Saberás então que esta abjeção vinha de ti mesmo.  
(M.I:1322-1324)*

“Morrei antes de morrer”<sup>72</sup> eis o chamado ao qual é animado o ser humano, eis a guerra interior, eis a grande *ǧihad* — a mais importante das batalhas, a luta contra o eu compulsivo *nafs ammāra*. Rompe-se o elo entre visão e visado, já que o visado adquire, ou melhor, redefine-se a partir da intelecção de seus atributos reais ultrapassando seus aspectos fenomênicos. A sensibilidade deixa de ser solipsista passando a refletir o Absoluto Real, já não há mais um eu que evoca para si-mesmo e por si-mesmo a inteligibilidade do mundo, mas sim um eu cujo reflexo perceptivo opera no mundo dos fenômenos uma relação a um si-mesmo Universal Real.

*Contemplas por vezes a imagem e o Fazedor de imagens;  
Por vezes o tapete do reino, e Aquele que o estende.  
Como a alil (Abraão) chegou a imagem de meu Amigo,  
Em aparência um ídolo,  
Em verdade um destruidor de ídolos.  
(M.II: 73-74)*

---

<sup>71</sup> “Ó tu médico de nossa dor/ Essa dor é sem limite, que me ordenas?/ Por Deus! Se tens milhares de remédios/ Não curarei minha alma, se não me mostrares tua face”. RŪMÎ, D. *Rubāi’yāt*, p.123.

<sup>72</sup> “Quando o sheik ultrapassa a distinção entre o eu e o tu, quando o seu eu se anula em Deus e se aniquila em Sua luz — morrei antes de morrer — torna-se então a luz de Deus.” RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.36. A voz de Boehme soa semelhante quando diz: “Minha revelação chega até os três reinos, como um tipo de conhecimento angélico: não pela minha razão, nem com uma concepção perfeita como a de um anjo, mas por partes e apenas durante o tempo em que o espírito se detém em mim. Depois disso não conheço nada. Quando ele se afasta de mim conheço apenas as coisas elementais e terrestres desse mundo; mas o espírito vê até mesmo nas profundezas da divindade”. BOEHME, Jacob. *A Aurora Nascente*, p.97. No Dhammapada lê-se: “Tudo superei, eu tudo sei; em todas as contingências da vida sou imaculado; / renunciei a tudo, e pela extinção da sede tornei-me emancipado”. DAHAMMAPADA, p. 189.

O problema que se tem pela frente então é a necessidade de ruir com o castelo do eu autônomo para que o Real re-instaure ali sua morada. Não é possível fazer com que uma gota não seque, a menos que se a conduza ao oceano, para lá então vertê-la.

*Se destruíres teu eu, serás uma noz  
E compreenderás as palavras de uma noz pura.  
Onde em verdade se encontra alguma voz na noz ou no óleo?  
A noz tem uma voz,  
Que não foi feita para o ouvido (corporal);  
Sua voz se oculta no ouvido extático.  
Se não fosse pela suave voz da noz,  
Quem escutaria a voz crepitante de uma casca de noz?  
Suportamos os estalidos  
Para entrarmos silenciosamente em contato com a noz  
Sejamos sem lábios e ouvidos por instantes,  
Como os lábios, sejamos companheiros do mel.  
Por quanto tempo ainda recitarás poesia,  
E em prosa proclamarás os mistérios!  
Ó mestre, tenta a experiência,  
E por um dia sê: morto!  
(M.V:2143-2149)*

Há, portanto sem dúvida um conflito interno que opera processos de ordem psicológica e que devem ser observados através de uma extrema disciplina interior para que a aniquilação se dê totalmente. Por esse motivo, o processo de *fanā'* é conhecido como morte mística, no sentido de que ao aniquilar-se o místico experimenta uma forma de radical despossessão do eu, e um mergulho na efusão da luz oculta<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Mawlānā poetiza assim esta radical experiência interior provocada por uma das muitas manifestações do Amor divino: "O amor chegou, ele é como o sangue em minhas veias ele pele/ Ele me aniquila e me enche do Bem-Amado/ O Bem-Amado penetrou todas as parcelas de meu corpo/ De mim não resta mais que o nome, todo o resto é Ele". RŪMĪ, D. *Rubā'iyāt*. p.19. Interessante é que essa idéia se encontra também em Hallāj: "A intuição de minha personalidade me desertou/ E me tornei tão próximo Dele que esqueci meu nome". HALLĀJ, H. *Diwān*, p.49. Um radicalismo semelhante pode também ser encontrado na Beguina Marguerite Porete quando faz uma bela imagem relacionando à alma aniquilada com os rios que correm para o mar: "Quando esta água ou este rio retorna ao mar, ele perde o curso e o nome sob o qual ele corria cortando inúmeros países e cumpre sua obra. Agora está no mar, ali repousa perdendo sua dor". PORETE, M. *Le Miroir des Ames Simples et Anéanties*, p. 154. Também vale ouvir a voz de Merton em seus diálogos com o Zen Budismo: "Aqui o indivíduo tem a consciência de si como um eu-a-ser-dissolvido no dar-se, no amor, na 'entrega', no êxtase, em Deus — há muitas maneiras de expressá-lo. O eu não é o próprio centro e não gravita em torno de si; está centrado em Deus, o único centro de todos, que está 'em toda parte e em nenhum lugar', em quem todos se encontram, de quem todos procedem". MERTON, Thomas. *Zen e as Aves de Rapina*, p.52.

*Não há admissão na sala de audiências da Majestade Divina para ninguém,  
Se ele não morrer de si-mesmo.  
Qual é o meio de ascensão para o céu?  
A não-existência.  
A não-existência é a fé e a religião dos amantes de Deus.  
(M.VI:232-233)*

Contudo, numa experiência de maior radicalização, o místico aniquila-se inclusive do conhecimento da própria aniquilação, pois ter um conhecimento de tal etapa — e mais, ter qualquer tipo de conhecimento — é ainda não encontrar-se no estado de *fanā*<sup>74</sup>.

*Meu coração diz: 'Sou atormentado por Ele'  
E eu rio desta vã pretensão.  
Faz-me justiça, ó glória dos justos  
Ó Tu que és o dossel e eu o umbral de Tua porta!  
O umbral e o dossel:  
Onde estão em realidade?  
No quartel onde se encontra nosso bem-amado,  
Onde estarão 'nós' e 'eu'?  
Ó tu cuja alma é liberada do 'nós' e do 'eu',  
Ó Tu que és o espírito sutil no homem e na mulher,  
Quando um homem e uma mulher tornam-se um,  
Tu és este Um.  
Quando as unidades são apagadas,  
Tu és esta Unidade.  
(M.I: 1782-1786)*

Assim, tem-se primeiramente um estado no qual a alma é impelida a fazer um movimento consciente de perda da consciência<sup>75</sup>. Tudo se passa como se, ao tomar consciência desta necessidade ocorresse uma sublevação da alma censurando o eu

---

<sup>74</sup> Escute-se pois a voz de Rūmī: "Percorri totalmente o coração sem alma,/ Lá, onde não havia nem eu, nem ser, nem lugar,/ Até que perdi o eu e o tempo/ Como se já não existisse comigo nem este, nem aquele". RŪMĪ, D. *Rubā'iyāt*, p.211. Esta morte mística é uma experiência que se observa em diferentes tradições religiosas, cada uma a seu modo descrevendo este movimento transfigurativo. Veja-se, por exemplo, a tradição mística renana medieval da Beguine Marguerite Porete a Mestre Eckhart. "Agora esta alma é sem nome, e isto pelo fato d'ela ter recebido a transformação pelo amor, da mesma maneira pela qual dissemos que as águas recebiam o nome de 'mar' pois já não há nada mais além do mar para o qual escoam". PORETE, M. *Le Miroir des Ames Simples et Anéanties*, p.155. "O homem deve apartar-se de todas as imagens e de si-mesmo, e distanciar-se e dessemelhar-se de tudo isso, se é que realmente quer e deve acolher o filho e tornar-se filho no seio e no coração do pai". ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação*, p.94. No Bhagavad-Gītā lê-se: "Estando livres do apego, do medo e da ira, estando plenamente absortas em Mim e refugiando-se em Mim, muitas e muitas pessoas no passado purificaram-se através do conhecimento a meu respeito — e com isso todas alcançaram amor transcendental por Mim. *Bhagavad-Gītā*, p. 221.

<sup>75</sup> "Antes de atingir o *fanā*'tendemos a separar o Absoluto do mundo fenomenal. O mundo fenomenal é o domínio da relatividade, um mundo onde nada é absoluto, onde tudo é impermanente, transitório e em perpétua mudança". IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.25.

que com despotismo governava as ações do conhecimento a partir de uma concepção centrada em seus conteúdos referenciais, o que promovia uma espécie de apreensão deturpada da realidade do mundo fenomenal, lhe dando uma existência, de certa forma, outorgada por este próprio eu. O caráter ilusório deste eu reside justamente, no fato dele conceder a um dado subjetivo uma objetividade que fragmenta o mundo oferecendo à percepção apenas a apreensão dos acidentes. Ao ser aniquilado opera –se uma desfragmentação no mundo fenomênico, descerrando o véu do *wuğūd* das coisas. Neste ponto, há que se notar que já não mais se está diante de uma experiência do ser humano somente. É obvio que a experiência se dá nele e a partir dele, mas, no momento da aniquilação, naquele instante onde nada mais se diz ou se conhece, no momento da total desposseção de qualquer autonomia quem se manifesta é a realidade<sup>76</sup>.

*Eles se distanciaram do egoísmo na abstenção de si  
Quer por meio da embriaguez, quer por meio da ocupação, ó homem bem guiado.  
Tu ó Deus que fizeste retornar a alma deste estado de não-existência  
Pois, ela penetrou no inconsciente sem Tua ordem.  
Nem para os ğins nem para os homens,  
É possível passar através da prisão do mundo temporal  
Não é possível atravessar o vazio dos mais altos céus,  
Salvo pelo poder da Direção.  
(M.VI:227-230)*

Para se compreender o estado de *fanā'*, pode-se pensar no pacto primordial, ou pacto de "*Alast*" — já observado no primeiro capítulo — à pergunta de Deus: "Não Sou Vosso Senhor?" Os seres humanos fizeram a atestação desta verdade. Deus é o Criador, e lhes deu vida tirando-os da Unidade indiferenciada, trazendo-os para a multiplicidade. Enquanto habitavam na Unidade não existiam a não ser como potencialidades do Uno, i. é, como um possível vir-a-ser segundo o

---

<sup>76</sup> "O *fanâ* é uma experiência humana. É o homem que efetivamente faz a experiência. Mas não é somente uma experiência humana, porque aquele que fez experiência não é mais ele mesmo. Nesse sentido, o homem não é o sujeito da experiência, o sujeito é muitas vezes, a realidade metafísica mesma, em outras palavras, a experiência humana do *fanâ* é a manifestação a ele mesmo da Realidade. É na terminologia islâmica a preponderância do aspecto epifânico da Realidade manifesta sobre o aspecto oculto, a preponderância do *âhir*, da Realidade manifesta, sobre o *bâin*, a Realidade oculta. A experiência do *fanâ* sob este ponto de vista não é nada mais que a efusão *fay* da luz metafísica da Realidade absoluta. O *fanâ* enquanto experiência humana é a experiência que o homem faz da extinção total de seu próprio ego e em consequência de todas as coisas ligadas ao ego como: objetos de cognição e volição. Nesse sentido, o homem não é mais do que o sujeito da experiência. O sujeito é, muitas vezes, a realidade metafísica em si mesma, em outras palavras, a experiência humana do *Faná* é a manifestação a ele mesmo da realidade". IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.21.

desejo do Absoluto. Ora, se Deus era um tesouro escondido e criou os seres humanos para ser conhecido, estes seres criados habitaram em uma condição indiferenciada fundidos que estavam na Unidade. Ao atingir o estado de *fanā'*, as criaturas voltam a um estado de subsunção ao mundo fenomênico aniquiladas que foram de suas faculdades criaturais da multiplicidade<sup>77</sup>. Aniquilar-se é desabitar-se enquanto concretude.

*A luz dos sentidos e dos espíritos de nossos pais  
Não são totalmente percíveis e inexistentes como a erva;  
Mas como as estrelas e os raios da lua  
Eles se eclipsam nos raios do sol.  
(M.IV:432-433)*

O estado de aniquilação, *fanā'*<sup>78</sup>, objetiva um conhecimento para além do sensível. Pode-se, por exemplo, pensar em São João da Cruz para quem esta aniquilação, esta saída de si, objetiva um regresso à própria ipseidade<sup>79</sup>. Neste estado extático, o místico assemelha-se a uma barra de ferro jogada nas chamas: ela se mantém barra, mas de natureza ígnea<sup>80</sup>.

*A cor do ferro se aniquila na cor do fogo;  
O ferro se gaba de sua característica ígnea*

---

<sup>77</sup> "Não creia que o dervixe que tenta aniquilar seu eu carnal/ fascina-se com imaginações/ lá na morada da crença pura/ é o melhor lugar de toda criação" Rûmî, D. *Rubâi'iyât*, p.209. "Um momento no Deserto da Aniquilação,/ Um momento para provar do Poço da Vida —/ As estrelas começam a se pôr e a Caravana/ Parte para a Alvorada do Nada — Oh, apressa-te!" KAYYAM, Omar. *Rubaiyat*, p.135.

<sup>78</sup> "O termo *fanā'* é usado pelos sufis em conexão com diferentes teorias da natureza da união mística, e pode implicar: (I) na essência da criatura (*dhāt-i abd*) consumir-se (*Fani shavad*) na Essência de Deus cessando de existir, como uma gota de água perde sua individualidade (*ta' ayyin*) no oceano. (II) nos atributos da criatura (*ifāt-i abd*) aniquilarem-se nos Atributos de Deus; os atributos do ser humano são mudados (*mubaddal*) nos Atributos divinos, e então Deus torna-se seus ouvidos e visão. (III) A essência da criatura desvanece-se na Luz da Essência Divina como as estrelas desaparecem na luz do sol. Seu aspecto criatural (*khalqiyyah*) não cessa de existir, mas oculta-se (*makhfi*) sob o aspecto do Criador (*aqqiyyah*): o Senhor (*Rabb*) é manifesto, o escravo (*abd*) é invisível." NICHOLSON, R. *Rumi Athology*, p.180.

<sup>79</sup> "Eu não soube onde entrava/ Porém quando ali me vi, / Sem saber onde estava, / Grandes coisas entendi/ Não sei o que senti, / Quedei-me não sabendo/ Toda ciência transcendendo". JOÃO DA CRUZ. *Obras completas*, Ch, 1, p.38.

<sup>80</sup> "*Fanā'* pode ser comparado ao desaparecimento das estrelas ao alvorecer, ou à situação da chama da vela diante do sol: a luz da vela permanece existente, mas torna-se invisível enquanto é subjugada pela luz do sol que é realmente a origem". SCHIMMEL, A. *Triumphal Sun*, p. 310. "Um cavaleiro misterioso passou levantando uma nuvem de poeira/ Ele partiu deixando atrás de si a nuvem de poeira./Olhe para o que está a frente de ti, nem à direita nem à esquerda/Eis a tua poeira; o homem habita a eternidade." RÛMÎ, D. *Rubâi'iyât*. p.209. Outro emérito sufi afirma: "Pois aquele a quem Tu queimas está feliz em ser queimado. / E aquele a quem Tu matas, / regozija-se em ser morto". ANSARI, A. *As invocações de Ansari*, p.18.

*Ainda que faça isso como aquele que guarda silêncio  
Quando se torna vermelho como o ouro na mina,  
Então sem língua, se gaba: 'Eu sou o fogo'  
Ele se tornou sublimado pela cor e natureza do fogo;  
Ele diz: 'Eu sou fogo', 'eu sou fogo'  
Eu sou fogo; se tens dúvidas ou suposições,  
Experimente pousar tua mão sobre mim.  
(M.II:1348-1351)*

Do ponto de vista do ser humano, é preciso que haja em primeira instância uma negação de si e uma afirmação de Deus. Da mesma forma, o humano somente pode aniquilar-se nas chamas do Amado se tiver passado pelo reconhecimento de si mesmo como Totalmente Outro, o que aqui ainda significa ser alguma coisa inteligível e nesse sentido, ainda constituir-se uma habitação. Mawlānā então, mergulha mais profundamente no Oceano indiferenciado e lá já não mais é, pois pode uma gota ser encontrada no mar?<sup>81</sup>.

*Os sete mares não são mais que uma gota:  
A existência toda inteira não é mais que um gotejar destas vagas.  
(M.V:1880)*

Rūmī delinea os caminhos do *fanā'* mostrando que sua existência motriz reside — para aqueles que possuem olhos que vêem — já na atestação da *Šahāda* (vista no capítulo anterior). O *lā* pelo qual principia a *Šahāda* ativa no dervixe como que um processo de auto-negação<sup>82</sup> de uma identidade reificada, abrindo caminho para a plenificação do real. Após a aniquilação, nada permanece salvo a Verdade.

*Quando alguém passa para além de si-mesmo em minha presença,  
A palavra tudo é perecível, não lhe é aplicada  
Pois ele está no grau do 'salvo'(Ila),  
Ele transcendeu a negação (lā);  
Mas quem quer que habite no salvo,  
Não chega ao fanā'  
Quem quer que diga 'eu' e 'nós' diante da Porta,  
É colocado para longe, pois continua a negar a Unidade.  
(M.I: 3053-3055)*

---

<sup>81</sup> "Pela morte do eu (*Fanā'*) o místico retorna ao seu estado original de existência potencial como uma idéia na inconsciência de Deus e realiza a Unidade da Divina Essência, Atributos e Ação." IQBAL, Afzal. *Life and work of Jalaluddin Rūmī*, p.253.

<sup>82</sup> "O amante brande a cimitarra do não (*lā*) a fim de matar tudo aquilo que não seja Deus: Considera então, o restará após o não. Nada permanece exceto Deus: todo o resto partiu/ Saudação ó poderoso Amor destruidor do associacionismo". (M.V: 589-590).

A negação é a corporificação da ordem divina, não há realidade que não seja o Real. Nesse sentido, não pode haver um eu que não seja o reflexo do real, a pupila pela qual Deus olha a si-mesmo enquanto teofania<sup>83</sup>.

*Esforça-te por diminuir tua natureza de pedra,  
A fim de que de tua pedra resplandeçam qualidades de rubi.  
Testemunha a constância na mortificação e combate espiritual  
Contempla sem cessar a vida eterna morrendo de ti mesmo.  
Então tua dureza de pedra diminuirá a cada instante  
Sendo fortificada tua natureza de rubi  
As características da existência deixaram teu corpo,  
As qualidades do êxtase aumentam em seu espírito.  
Tornaste-te todo inteiro ouvido  
Qual orelha obténs um belo pingente de rubis.  
Se fores um homem verdadeiro cava a terra  
Como aquele que cinzela potes nesse corpo terrestre  
A fim de poder encontrar água.  
E se a inspiração de Deus chegar,  
A água viva jorrará da terra sem que precisas cinzelar.  
A todo homem que sofre tribulações, um tesouro é revelado;  
Quem quer que faça um esforço sincero encontra a fortuna.  
(M.V:2039-2047)*

Para que se capte este momento de fortuna, de reconhecimento de si como totalmente Outro, é mister que se observe os momentos que dão a este instante atemporal sua caracterização teofânica. Antes-durante-depois se movimentam acogulados; momentos unificados, átimos de tempo... tudo sendo constitutivo do ser.

*A duração de cada dia da vida do místico  
É cinqüenta mil anos desse mundo.  
As inteligências são excluídas desse mistério  
Se o coração da imaginação explode, exploda!  
(M.V: 2182-2183)*

Nesse sentido, este tempo sagrado possui um modo de operar que fende qualquer tentativa de sincronia com o tempo vivido, na existência pré-extática. É

---

<sup>83</sup> "Os sunitas dizem: 'É no momento em que Deus Se mostra, o faz sob uma cor; mas, a cada instante, Ele se mostra sob cem cores'. Todos os dias Deus está em um estado diferente. Ele se manifesta de cem mil formas, estas nunca se parecem. Bem, tu O vês neste momento, em Suas obras e ações; a cada momento, tu O vês de uma forma diferente. Nenhuma de suas ações se parecem. No temor Ele manifesta-Se de uma forma; na esperança, de outra. Como as ações de Deus, as manifestações de Suas ações e de Suas obras são múltiplas e não se parecem; e a manifestação de Sua Essência é tanto múltipla quanto variável. Compara essas duas coisas. Tu és uma parte do poder de Deus: a cada momento, tu adquires mil formas e nunca és o mesmo," RUMI, J. *Fihi ma Fihi*, p.158.

assim, então, que no seguir do processo de auto-reconhecimento, o ser, conhecedor dos segredos de Deus, já aqui tornado Homem Perfeito, “morre” uma vez mais. Esta “morte” significa recentramento em um universo com-centrado<sup>84</sup>.

*A alma universal entra em contato com a alma parcial  
E esta última recebe dela uma pérola que é colocada em seu seio.  
(M.II.1183)*

O que se passa é, então, que aquele que buscava acabou por encontrar o seu real reflexo. Novamente é importante ressaltar a íntima relação que se opera no místico, quando em seu ser objetiva-se a interpenetração do micro e do macrocosmo. A turbulência das águas fenomênicas deságua no remanso da foz. O ser, assolado por profusas imagens, cada uma delas contendo uma realidade concernente ao observador, esfacela-se dando lugar a uma espécie de vacuidade que prepara o ser desabitado para habitar e ser habitado na visão Una<sup>85</sup>, na qual o objeto supera a si mesmo, pelo fato de ser apreendido em relação a uma consciência transformada<sup>86</sup>.

*Graças a este florescimento em seu ser,  
A alma individual torna-se grávida, como Maria  
De um Messias arrebatador de corações.  
Não o Messias que transita sobre o mar e a terra,  
Mas aquele que está para além das limitações do tempo e do espaço*

---

<sup>84</sup> “Como todos os movimentos e emoções psicológicas são reduzidos ao estado de nada na experiência do *fanā*’a agitação ontológica, que até este ponto caracterizava o mundo exterior, cai na calma do silêncio absoluto. Com a limitação do ego, desaparecem do lado do sujeito todas as limitações fenomenais do mundo objetivo, não restando mais que a Unidade da Realidade absoluta na pureza da consciência absoluta após toda cisão entre sujeito e objeto. No Islã chamamos este estado de reunificação (Jâmî) porque ele reagrupa todas as coisas que constituem o mundo fenomenal e lhes retorna a sua indiscriminação original”. IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l’Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.26.

<sup>85</sup> “No mundo fenomenal, a realidade se revela sob formas espaço-temporais relativas. Na consciência absoluta de um metafísico místico, pelo contrário, elas se revelam em seu caráter absoluto, original, para além de toda determinação relativa. É o que nós designamos pelo termo técnico *kashf*, ou, *mukāshafah*, isto é, experiência do desvelamento. O ser que perde a solidez aparente de seu fundamento e desaparece no abismo do nada metafísico epistemológico. O *fanā* enquanto experiência humana é a experiência que faz o homem da extinção total de seu próprio ego e conseqüentemente todas as coisas ligadas ao ego como objetos de cognição e volição”. O *fanā* aniquila completamente o ego para que possa em nível posterior ressurgir, já completamente transformado. “O homem é exteriormente o mesmo, mas é um homem que transcendeu sua própria determinação”. IZUTSU, Toshihiko. *Unicité de l’Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p. 22-23.

<sup>86</sup> “Os místicos passam por vários estágios de consciência. No estágio da negação de sua auto-existência o místico afirma a unidade de Deus. No mundo fenomenal os atributos de Majestade (*ğalal*) e de Beleza (*ğamal*) aparecem sob formas exteriores, somente pela transcendência de todos os aspectos aos quais a Essência Una apresenta si-mesma à sua percepção, pode a experiência mística da Unidade ser realizada.” IQBAL, Afzal. *The life and work of Jalaluddin Rumi*, p. 253.



*Da mesma maneira, quando a alma foi fecundada pela Alma das almas  
Por uma tal Alma o mundo é fecundado.  
(M.II:1184-1185)*

Está-se, pois diante de uma alma que superou a enfermidade e agora gesta em seu seio o fruto bafejado pelo Amor. Nesse instante fenomênico, instaura-se um lócus de manifestação do divino no ser desabitado do dervixe. Tudo se passa como se ao estado de aniquilação sobreviesse uma contemplação dos atributos divinos. Necessário se faz ainda atingir o *fanā' al-fanā'* a completa extinção do eu, a porta de entrada do que os místicos irão chamar de *baqā'*<sup>87</sup>. Trata-se de um estágio de subsistência onde o conhecimento visionário traz à luz as realidades dos signos teofânicos da criação. O dervixe, nesse estado, olha e vê o Real de cada centelha espargida na criação. Deus se manifesta na criação a partir dos atributos, o que ocorre com a visão do dervixe é uma apreensão destes atributos a partir de um eu, já tornado outro si-mesmo, posto que, revelando a si os atributos do *wuğūd* das coisas. E este revelar-se só é possível pelo fato de o ser parcial desabitar-se sendo dominado pelo atributo pré-existente outorgado a ele na criação, vendo a realidade pela Luz que as trouxe à existência<sup>88</sup>. Há como que um paralelismo entre a estrutura da realidade objetiva e a estrutura ontológica metafísica do dervixe<sup>89</sup>.

*Estou totalmente aniquilado em ti  
Estou pleno de ti da cabeça aos pés  
De mim nada mais resta, salvo o nome;  
Em meu ser nada há além de ti,*

---

<sup>87</sup> "Quando o 'eu' passou pelo estado de *fanā'* ele persiste *baqā'* não como um individual, mas como um Espírito Universal, o Homem Perfeito dirigindo-se pelas marcas dos pés de Deus deixadas em seu solo". IQBAL, Afzal. *The life and work of Jalaluddin Rūmī*, p.205. "*Fanā' e baqā'*, extinção e subsistência não são somente estados subjetivos, são também estados objetivos. O estado objetivo e o subjetivo são aqui duas dimensões ou dois aspectos de uma só e única estrutura metafísica da Realidade". IZUTSU, T. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.15. Veja-se esta bela cuadro: "Ah! Enche o Cálice: — de que serve repetir/ Como o Tempo passa sob nossos Pés: Amanhã não nacido, e INTEM morto,/ Para que se ocupar deles, se o Hoje é doce!" KAYYAM, Omar. *Rubaiyat*, p.133.

<sup>88</sup> Cf. CHITTICK, William. *The Divine Roots Of Human Love*. Disponível em <<http://www.ibnarabisociety.org>> acesso em: 11 de abril 2005. É nesse sentido que se pode dizer que há como que um "jogo delicado e dinâmico entre unidade e multiplicidade. A estrutura objetiva da realidade não é outra que outra face da estrutura subjetiva do espírito. E a realidade metafísica é precisamente isso". IZUTSU, T. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p 23-24.

<sup>89</sup> "se o canto da rola e do rouxinol já não te falam de embriaguez, e se não te abandonas às delícias do vinho, como poderei curar-te?! Agora a rosa deixou cair o véu e o pássaro voltou a cantar, não desprezes a taça. Porque te lastimas?! Se tens à mão a água benfazeja da vida, não morras de sede./ Entre tantas riquezas que traz a primavera, recolhe tesouros de cores e perfumes. O outono e o inverno se acham tão próximos!" HOLANDA, Aurélio B. *Os Gazéis de Hafiz*, p.73.

*Ó tu cujos desejos são exaltados  
Tornei-me aniquilado, como o vinagre, em ti  
Ó tu que és um oceano de mel.  
Qual pedra transmutada e rubi,  
Enche-se das qualidades do sol.  
A natureza da pedra nela não permanece,  
Pois está referta das qualidades do sol.  
Se ela se ama,  
Este amor é o amor do sol, ó jovem homem.  
E se ela ama o sol de toda sua alma  
É sem dúvida amor dele mesmo.  
Que o puro rubi ame a si-mesmo ou ao sol,  
Não existe em realidade diferença entre esses dois amores,  
Ambos mais não são que o clarão do sol no levante.  
(M.V: 2022-2030)*

Em uma bela passagem do *Maṣnavī*, Rūmī narra a história de um homem que bateu à porta de um amigo:

*E o amigo perguntou: — 'Quem está aí?'  
E o homem respondeu: — 'Eu!'  
'Vai-te daqui', redargüiu o amigo; — 'Em meu lauto banquete não há lugar para  
nada que não esteja cozido (pelo fogo da experiência).  
Salvo o fogo da separação e da ausência,  
O que poderá cozinhar aquilo que está cru?  
Quem o libertará da hipocrisia?  
O pobre homem se foi e ao longo de um ano de viagem e separação de seu amigo,  
ele foi queimando em chamas de fogo.  
Ardeu tanto em chamas até que foi consumido;  
Então, retornou e novamente postou-se à frente da casa do amigo.  
Bateu, então, à porta — com cem temores e reverências, receando que alguma  
palavra desrespeitosa escapasse de seus lábios.  
'Quem está à minha porta?' Indaga o amigo.  
E ele responde: 'És tu que estás à porta, ó encantador de corações'  
'Então' disse o amigo; 'Já que tu és eu, pois então, que eu entre, ó tu és eu-  
mesmo'.  
'Nesta morada não há lugar para dois eus'  
(M.I:3056-3063)*

Completamente aniquilado, o dervixe passa então, como observa Mawlānā, a gestar a sua criança espiritual. Utilizando-se desta metáfora, Rūmī irá fazer alusão à gravidez de Maria, como possuindo um paralelo no próprio interior do dervixe, é nesse sentido que ele diz que cada um tem um Jesus interior que precisa nascer<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> "A alma mística é comparada a Maria: 'Nossas consciências são uma só Virgem, onde somente o Espírito da Verdade pode penetrar. Cada um de nós possui um Jesus em si mesmo. Mas, enquanto as dores do parto não se manifestarem em nós, nosso Jesus não nascerá'. Da mesma maneira que o sopro do Espírito Santo insuflado em Maria fez com que ela concebesse a Criança divina, da mesma forma, 'quando a palavra de Deus (*Kalām-al-Haqq*) penetra no coração de alguém e a inspiração divina chega ao seu coração e sua alma, sua natureza é tal que no momento se produz nele um filho

*O chamado de Deus  
Quer seja velado ou não  
Confere o que Ele  
Outorgou ao íntimo de Maria.  
(M.I: 1934)*

O estado de *Fanā'* esfacela o umbral do eu e do tu, este eu aniquilado em Deus torna-se puro rubi, e transforma-se de rocha mais comum em gema preciosa ao ser tocada pelos raios do sol.

*Esforça-te por diminuir tua natureza de pedra,  
A fim de que tua pedra possa resplandecer as qualidades dos rubis.  
[...] contempla sem cessar a vida eterna,  
Morrendo de ti-mesmo.  
Então tua dureza de pedra diminuirá a cada instante;  
E tua natureza de rubi será fortificada em ti.  
(M.V:2039-2041)*

Rūmī se utiliza de outro par ambivalente para narrar esta viagem transformadora. Como foi visto (capítulo II) a *mi'rāğ* do Profeta é a fonte, matriz e motriz para a viagem do dervixe<sup>91</sup> Sua alma após o fenecimento deve nascer uma segunda vez<sup>92</sup>. Sobrevém então o estado de *baqā'*; estado no qual o dervixe subsiste nos atributos divinos como um Espírito Universal, como um Homem Perfeito. Ser que nasce no processo de transfiguração unitiva na etapa *baqā'*.

### **3.3 . "A primavera traz a alegria": A subsistência: *Baqā***

O estado de *baqā'*, denota uma idéia de que o místico é relativamente não existente. Por este motivo, pode-se dizer que o significado de *baqā'*<sup>93</sup> seja subsistência isto é, uma espécie de permanência eterna com a Realidade Absoluta.

---

espiritual (*Walad-e-Ma'nawī*) pelo sopro de Jesus que ressuscita os mortos". MEYEROVITCH, Eva de Vitray. *Mística y poesia em el Islam*, p.50.

<sup>91</sup> Cf. CORBIN, Henry. *The Voyage and The Messenger*, p. 135 ss.

<sup>92</sup> "A alma deve estar adormecida do mundo da matéria para poder ser despertada no mundo espiritual, e ascender a este estado de 'vigilância' onde homem espera ao final, 'sua dimensão extrema', sua existência maior'. O Homem Perfeito, *Al-Insân al-Kâmil* é pois o homem chegado a sua plena estatura espiritual; ele é a 'perfeita imagem de Deus e contém em si todas as coisas', disse Ibn al-Árabī". MEYEROVITCH, Eva de Vitray. *Mística y poesia em el Islam*. p.22.

<sup>93</sup> Sobre este processo de extinção e subsistência existe uma vasta gama de literatura quer seja de origem dos próprios místicos revelando seus êxtases, quer seja por obra de comentadores. Note-se pois o que a respeito desta matéria comenta Kalābādhī: "O servidor é subtraído de toda determinação formal (*rasm*) em si mesmo, e à toda realidade formal determinável (*marsûm*). Ele perdura então, em

*Todos aqueles que foram subjugados pelo rei  
Não obtiveram dele a misericórdia?  
Não foram eles perdoados em razão  
De que aquele que é subjugado assemelha-se ao não-existente?  
Deus disse: 'Este homem subjugado é esta não-existência,  
Que não é mais que relativamente não-existente.  
Tenha uma Fé segura.  
Esta não-existência que é destacada dela mesma,  
É o melhor dos seres e o maior entre eles.  
Ele se aniquila (fanā') nos Atributos divinos,  
Mas ao renunciar à eguidade possui em realidade a vida eterna (baqā')  
(M.IV:396-399)*

O que se deve levar em conta neste processo, é que ele nunca é algo estático, i. é, aniquilação e habitação são ocorrências dinâmicas no meta conhecimento do místico. É igualmente importante não perder de vista que a subsistência vem ao ser humano da parte de Deus, nesse sentido é Graça absoluta.

*Sua Graça outorga forma a uma coisa inanimada,  
Enquanto que Sua ira torna cegos homens dotados de inteligência.  
A alma e o coração não podem suportar este transtorno  
A quem eu falaria?  
Não se encontra no mundo um só ouvido capaz de entender.  
(M.I: 513-514)*

Por isso o místico esvazia uma taça para enchê-la com "vinho novo". Leia-se aqui, taça no sentido do si-mesmo, e vinho como graça e conhecimento inspirado<sup>94</sup>. Por este motivo, pode ser que seja difícil dilucidar uma aniquilação pura, em si: mas pode-se dizer que será um processo de *fanā'/baqā'*, como momentos alternados de conhecimento inspirado. No *baqā'* o que o místico encontra é uma subsistência que

---

seu 'momento' sem saber que está aqui na subsistência, sem dar-se conta de que há uma extinção, e sem ser informado de seu 'momento'. Mais exatamente é seu Criador que conhece sua subsistência, sua extinção, e seu 'momento', e é Ele que o preserva de todas as coisas censuráveis". KALÂBÂDHÎ. *Traité de Soufisme*, p.144. Um comentador moderno assim informa: "A etapa seguinte que é a última e a mais elevada é a do *baqâ'* subjetivamente é o grau onde o homem reencontra sua consciência fenomenal após ter conhecido a extinção de seu próprio eu. A atividade mental que havia se evadido completamente no estado precedente, reapreende sua função cognitiva normal e paralelamente a este renascimento subjetivo, o mundo fenomenal também reaparece". IZUTSU, T. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p.26.

<sup>94</sup> "As formas exteriores são como a taça, a beleza interior é o vinho — que nunca muda em substância — que intoxica o amante. Sem a graça do vinho Amigo todo o mundo não passa de uma taça vazia" SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.150. "A forma é uma taça, e a beleza é o vinho;/Deus deu-me o Vinho a partir de sua forma". (M.V:3288).

alcança, de certa forma, o estado de sua natureza mais íntima, que é o desejo próprio de Deus<sup>95</sup>.

A  
gota  
que se  
volatiliza no ar,  
Ou queda sobre a terra,  
— Quando terá escapado  
à reserva do Todo Poderoso?  
— Se ela entrar na não existência,  
ou em uma centena de não existências.  
Retornará num bater de asas quando Tu  
chamares. Centenas de milhares de opostos  
matam seus opostos : E Tua ordem os faz  
novamente saírem da não existência. Caravanas  
após caravanas, Ó Senhor!, Precipitam-se da  
não-existência para a existência. Assim, cada noite,  
todos os pensamentos e compreensões se  
aniquilam, mergulhados no mar profundo. Para  
quando da aurora, estes seres divinos,  
qual peixes, novamente erguerem  
suas faces do  
mar.

(M.I:1886-1891)

No estado de *baqā'*, Mawlānā ensina que o dervixe transcende a sua auto-determinação e nesse sentido, opera-se uma mudança radical em sua percepção de si e do mundo. Ao ultrapassar as determinações percebe as criaturas, o cosmos e os fenômenos como sendo unicamente determinados pela Realidade Una<sup>96</sup>.

Já sentiste o perfume de uma rosa  
Lá onde rosa não havia?  
Já viste a espuma do vinho  
Lá onde nunca houve vinho?  
O perfume é teu guia e te conduz pelo caminho:  
Ele te conduz do Éden a Kawṭar<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> "A unidade aniquila em sua pureza todas as diferenças ontológicas, o mundo da existência se reduz em definitivo a um fundamento metafísico único. Partindo deste ponto de vista podemos dizer que nada existe no sentido real do termo fora do fundamento metafísico único de toda coisa. Nesse sentido, a Multiplicidade que nós discernimos aqui é Unidade". IZUTSU, T. *Unicité de l'Existence et Création Perpétuelle en Mystique Islamique*, p 27.

<sup>96</sup> "A subsistência *baqā'* significa que o eu particular, o que induz ao erro (*nafs ammāra*), enfraquecendo-se em sua força ativa e diretiva de identificação, recebe influxos que reorganizam a percepção do si-mesmo. Na etapa final da viagem, o místico irá atingir o estágio de aniquilação do eu *fanā'*, o que proporciona por sua vez, o momento da habitação em Deus, *baqā'*. Mowlana sempre acentua que o *fanā'* é a base do *baqā'*". SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p. 309.

<sup>97</sup> Nome de uma fonte do Paraíso. Cf. Rûmî, Djalâl od- Dîn. *Mathnawî*: p. 169.

*O perfume é refrigerio para o olho cego;  
Ele produz luz.  
(M.I.:1900-1902)*

Durante todo o processo de aniquilação-habitação, alternam-se, no místico, estados de ânimo que gravitam da embriaguez à sobriedade e vice-versa<sup>98</sup>. O dervixe no estado de *baqā'* com freqüência observa o mundo sem dualismos, pois está imerso no oceano indiferenciado da Unidade. Desde este ponto de vista, pode-se dizer que ele está em uma (cor)relação<sup>99</sup>, de estreita dependência à Deus:

*Por vezes, a ação de Deus aparece de uma maneira,  
E às vezes como seu contrário.  
A obra da religião não é outra que a admiração.  
Não direi que isto é admiração,  
Todos girando suas costas para junto Dele;  
Não, mas que ele está fascinado de êxtase,  
Afogado em Deus, e inebriado pelo Bem Amado.  
A face de alguém se volta para o Bem Amado;  
Enquanto a de outro não é mais que a sua própria visão que ele mesmo vê  
(M.I.:312-314)*

Os estados que se alternam infundem um tipo de percepção, pleno de positividade, no sentido de que principiam por aniquilar o que havia de negativo na alma, posto que dissociado de Deus, para então fazer florescer desta vacuidade sua propriedade real. Mergulhado no Oceano da Divindade, Rūmī mostra como a atestação "*Anā al-ḥaqq: eu sou a Verdade*"<sup>100</sup>, ao invés de produzir uma sonoridade herética associacionista, implica por outro lado uma grande humildade por parte do dervixe que a formula. Já não serve a si-mesmo, posto que então, está desabitado

---

<sup>98</sup> "A perfeição dos gnósticos se atualiza no *fanā'*/ a perfeição para os amantes é estarem ébrios na aniquilação/ Para os Profetas é uma estação que não tem lugar/ E se alguém a conhece é somente Deus./ A perfeição para os querubins é a proximidade do amor/ A perfeição do amor é estar no lugar mesmo do amor/ Do início ao fim tudo está imbricado/ se não houvesse esta perfeição tudo aqui seria nada sobre nada". □A□□ĀR. F. *Le Livre des Secrets*, p.58.

<sup>99</sup> No sentido de ser uma relação de coração.

<sup>100</sup> "Quando uma pessoa está afogada na água, cada ação que emana dela não é sua, mas da água. Pode-se dizer que está afogada, se continua a agitar seus pés e mãos? Pode-se dizer isso se ela grita: 'Ah! Estou me afogando?' Na palavra '*Ana' Haqq'* (Eu sou a Realidade Suprema) as pessoas vêem uma grande pretensão. Porém, '*Ana' Haqq'* revela uma grande modéstia, pois aqueles que dizem 'Eu sou o servidor de Deus', afirmam ter duas existências; uma para si e outra para Deus. Mas aquele que diz: '*Ana' Haqq'* aniquila-se. Ele diz: '*Ana' Haqq'*, ou seja: 'Eu não existo, Ele é Tudo; excetuando Deus, nada tem existência. Eu sou o vazio, nada sou'. Sua modéstia é grande; as pessoas não compreendem que se um homem se comporta como servidor de Deus, então para Deus sua servidão existe: apesar de destinar-se a Deus, sua atitude faz com que se perceba diferente de Deus. Esta pessoa não se afogou. Está afogado aquele que não se move, nem age mais, mas cujos movimentos são os da água". RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.73-74.

de si, e somente Deus é a Realidade existente a Si. É essa transformação caleidoscópica que faz, como que girar o dervixe, é nesse não-lugar, nessa atemporalidade que Rūmī gira este é o `āyāt de seu *samā*'.

*Canta-me a melodia da ressurreição, ó objeto de meu desejo!  
Ajoelha-te ó alma carnal!  
A alegria está completa!  
Ó terra sorvei minhas lágrimas  
Certamente elas são abundantes!  
Beba ó min'alma um gole desta poção pura!  
Tu retornaste a nós, ó minha alegria!  
Bem vindo a Ti!  
Quão delicioso e refrescante é quando Tu chegas, Ó Zefir!  
(M.III:3801-3803)*

O estado de *baqā'* abre o ser para a experiência de fusão micro e macrocós mica e ao longo deste escrito, tem-se visto que um ser humano transfigurado de sua percepção fenomênica comum, leia-se ilusória, alcança patamares para além do mundo objetivo, vendo a chuva invisível da Misericórdia.

*Ó mulher de coração puro!  
É por isto que Deus revelou aos teus olhos puros a chuva do Invisível.  
Esta chuva não provém das nuvens,  
Existem outras nuvens,  
E outros céus  
(M.I:2033-2034)*

A experiência micro e macrocós mica apresentam-se ao dervixe como potencialidades de seu ser criado. O ser humano é um microcosmo que espelha o macrocosmo, no sentido em que contém as virtualidades do cosmos inerentes ao seu status de ápice da criação<sup>101</sup>.

*Tu ouviste isto que vem de ti mesmo,  
E crês que este ou aquele  
Disseram-te secretamente em sonho  
Aquilo que tu ouviste.  
Tu não és somente um 'tu', meu amigo:*

---

<sup>101</sup> "Por seu poder, ele encanta o macrocosmo, e envolve a si mesmo em uma pequena forma (microcosmo)".(M.I:2506). "O homem é o microcosmo que foi encantado com o macrocosmo, no interior de seu pequeno corpo existem cem mundos invisíveis". IQBAL, Afzal. *The life and work of Jalaluddin Rumi*, p.178. "As propriedades e traços dos atributos Divinos são indefinidamente dispersadas no macrocosmo, que é o cosmos como um todo. Eles também são concentrados em uma unidade simples e relativamente indiferenciada, o microcosmo, que é o ser humano. Visto que como os seres humanos incorporam total e integralmente a forma Divina na qual foram criados eles são dignos de serem chamados vice-regentes de Deus". CHITTICK, Willian. *The Self Disclosure of God*, p.xxi.

*Tu és o céu e o mar profundo.  
Este poderoso 'Tu',  
Que é mil vezes maior,  
É o oceano onde se precipitam uma centena de 'tu'.  
(M.III: 1301-1303)*

Tudo para ele passa a possuir significação, posto que o sentido referiu-se a ele, e ele olha o signo – e por isso enxerga – com o seu sentido realizado em plenitude. Esta etapa de transfiguração mostra novamente o *pathos* no ser humano, de modo a ser o lugar onde se sente a dor da alma carnal que é arrebatada pelo sopro inebriante do amor, e sofre<sup>102</sup>, tendo que se distender para dar lugar à realidade transformante e unificadora. Nesse sentido, trata-se de uma dor ontológica. O ser que sente é aquele que é desabitado, dando lugar àquele que é o real depositário. É um desabrigo abrigador, numa intenção tencionada, na qual o ser parcial fenece dolorosamente para dar lugar ao ser que lhe foi oferecido pelo hálito do Criador: "Kun". Vive-se então a plenificação do ser; a unidade indiferenciada. Há, nesse sentido, uma espécie de reaproximação entre eu físico e eu espiritual novamente colocados em simpatia "para que o amor aflore na criatura como teopatia que responda à nostalgia divina de ser conhecido, quer dizer, para que haja realidade na bi-unidade, a *unio sympathetica* do Senhor do amor e seu servo de amor"<sup>103</sup>.

*Tu és glorificado no céu, Ó Sol Sublime;  
Sê pois, glorificado sobre a terra até a eternidade,  
A fim de que os habitantes da terra tornem-se unidos em seu coração,  
Em seus desejos, em sua natureza aos habitantes dos céus.  
Quando a separação, o politeísmo, e a dualidade desaparecerem:  
Na existência real nada mais haverá que a Unidade  
Quando meu espírito reconhecer teu espírito plenamente,  
Ambos se recordarão de terem sido anteriormente um só,*

---

<sup>102</sup> "É a dor que governa o homem em tudo. Enquanto a dor, a paixão e o desejo de uma determinada coisa não surgem em seu coração, jamais luta pelo objeto desejado, nunca lhe é possível realizar seus anseios, quer se refiram a este mundo, quer ao outro, ao comércio, à realeza, à astronomia, etc. Enquanto Maria não sentiu as dores do parto, ela não se dirigiu à árvore da felicidade. As dores do parto fizeram com que se dirigisse à tamareira. Essa dor a conduziu para a árvore, e essa árvore que era seca, deu muitos frutos. O corpo é como Maria e cada um possui um Jesus dentro de si. Se sentirmos essa dor, nosso Jesus nascerá, mas se não sentirmos dor alguma, Jesus volta à sua origem através do caminho secreto pelo qual viera, privando-nos de seus favores". RUMI, J. *Fihî ma Fihî*, p. 45. "Wali, um amigo de Nasrudin, escorregou e caiu de uma altura imensa. Na noite seguinte, Nasrudin sonhou que estava visitando o Céu e que lá encontrava Wali. Como foi aquilo Wali? O impacto foi terrível, mas a viagem ... a viagem foi demais!". NASRUDIN. *Histórias de Nasrudin*, p.88. Trata-se aqui de uma "viagem" em Deus e por Deus, cf. LEWIS, Franklin. *Rumi Past and Present, East and West*, p. 103.

<sup>103</sup> CORBIN, Henry. *La Imaginación Creadora*, p.137.



*E virão a ser sobre a terra como Moisés e Aarão  
Docemente unidos como leite e mel  
(M.IV:3827-3831)*

É no estado de *fanā'- baqā'* que o dervixe faz soar aos ventos suas locuções teopáticas, pois, nesse estado, ele que havia morrido de si no amor, renasce para si no amor<sup>104</sup>. Suas palavras são teofanias atualizadas são *pathos* de manifestações do *wuğūd*.

*O homem cego em sua ignorância,  
Deposita suas esperanças em Tuas criaturas.  
Quanto a mim, espero somente de Ti,  
Tornares fácil cada dificuldade.[...]  
Minha cegueira, é cegueira de amor:  
O amor tornou-me cego e surdo, ó Hassan.  
Sou cego para tudo o que não é Deus,  
Eu enxergo por Ele,  
É isto que exige o Amor. Não é verdade?  
Tu que vês, não me consideres cego;  
Giro ao redor de Tua graça, ó Eixo de todas as coisas!  
(M.III:2360-2366)*

Esta glória de Deus manifesta pela Luz é de tal modo arrebatadora que se torna impossível a visão frontal, portanto não se pode ver o Divino pois ele é demasiado manifesto.

*Segui Moisés até o Monte Sinai,  
Na luz da teofania,  
Nós três desaparecemos.  
Nossas três sombras desapareceram no sol.  
Em seguida veio da Luz a abertura da porta da revelação.  
Do coração desta Luz uma outra Luz jorrou,  
E então a segunda Luz rapidamente a ultrapassou.  
No final,  
Eu, Moisés e o Monte Sinai  
Nos perdemos nessa segunda Luz refulgente.*

---

<sup>104</sup> "Morrei, morrei, dentro deste amor, morrei/ Se morreres neste amor, / O puro espírito receberás". ROUMI, Mowlânâ Djalâl-od-din . *Le Livre de Chams de Tabriz*, p.285. "Dentro deste ser após o não ser, o místico reencontra a inteligência do universo, o *nous* grego. Do sem-eu, ele acede ao Eu. Após este turbilhonamento, as realidades objetivas reaparecem e a união/aniquiação apodera-se da multiplicidade. Para um gnóstico, as desuniões e pluralidades não são mais que aparência da união absoluta. Na subsistência o místico vê os dois mundos, o visível e o invisível. Pelas diferenças aparentes ele observa, reconhece e realiza a unidade total, oculta da visão exterior. A origem essencial de um botão de flor, de uma cadeira e de uma nuvem é a mesma, enquanto suas aparências são múltiplas". TAJADOD, Mahin. Posfácio in: *Le Livre de Chams de Tabriz*, p.322.

*Em seguida eu vi a montanha  
Se quebrar em três pedaços  
Quando a Luz de Deus resplandeceu sobre ela.  
Quando o atributo de Majestade lhe foi revelado,  
Ela se fez em pedaços para todas as direções.  
(M.VI:2429-2434)*

Esta ambivalência de proximidade e distanciamento é característica de uma mística que prima pela cortesia espiritual (*ādāb*). Trata-se de um certo resguardo com respeito a relação amante-Amado, e, nesse sentido, a fineza no trato com as palavras que narram este encontro, é um profundo respeito de cunho protetor, pois, no estado de subsistência, nada mais se interpõe entre o ser e o Ser divino a não ser a soberania de Sua Luz refletida na luz incriada impressa no coração.

*Em uma gota de sangue no coração,  
Cai uma jóia  
Que Deus não deu nem aos mares,  
Nem aos céus  
(M.I:1017)*

Esta Luz pervade todo o ser com tamanho fulgor que o cega pelo excesso, da mesma maneira que o vinho dado aos ébrios na taberna do Amado os inebria a ponto de os intoxicar. E então *fanā'* e *baqā'* tornam-se lugares de intoxicação e sobriedade<sup>105</sup>.

*Todos haviam elevado suas mãos em prece  
Entoando em conjunto o canto:  
Deixa-me Te ver.  
Novamente, tão logo que o transe me deixou  
A forma de cada um me pareceu diversa.  
Eles eram os profetas dotados do amor de Deus;  
Também a unidade espiritual dos profetas me apareceu claramente.  
Percebi, também alguns anjos poderosos.  
Suas formas exteriores eram compostas de neve.  
E vi um outro círculo de anjos implorando socorro a Deus;  
Sua forma exterior era inteiramente de fogo.  
(M.VI: 2445-2449)*

---

<sup>105</sup> Seyyed Hossein Nars informa em um artigos sobre sufismo persa a influência de duas escolas: a *Qorasan* — ligada a Abū Yazīd Bisṭāmī e *Qakīn Tirmidhī* — que ficou conhecida como a escola da “ebriedade”, e a de Bagdá — ligada a Junayd e al-Nūrī — mais conhecida como a escola da sobriedade. Entretanto, estas classificações não são de modo algum absolutas, pois houve casos pertencimentos recíprocos. Cf. NARS, Seyyed H. Sufism and Spirituality in Persia. In: NARS, Seyyed H. (Org.). *Islamic Spirituality Manifestations*.

É esta mesma embriaguez que Mawlānā sente ao estar em presença de Šams,

*Vá, ganha o sol pela lua;  
Agarra o clâmide das vestes do Rei Šams, o Sol de Tabriz.  
(M.I:427)*

E que no decorrer de sua vida, sentirá também em presença de □usām al-Dīn<sup>106</sup>.

*Se ignoras a via destas festas e núpcias,  
Pergunte a Ziya'u 'l-Haqq (a Radiância de Deus) □usām al-Dīn.  
(M.I:428)*

É este mesmo significado que leva Rūmī a declarar — observando a locução teopática do célebre Hallāġ<sup>107</sup> — que a atestação “*Anā l-□aqq*”: “eu sou a Verdade” antes de significar um aberrante encarnacionismo, guarda em si grande humildade, pois o dervixe que se submete aos raios fulgurantes de seu Senhor, abandona sua morada deixando tudo para seu Amado.

*O 'ārif é a alma da religião e a alma da piedade;  
A consciência mística é o resultado do ascetismo passado.  
O ascetismo é o trabalho da sementeira,  
A consciência mística, o crescimento do grão.  
Isto porque a dura luta do asceta  
E sua firme convicção religiosa são como o corpo,  
Enquanto que a alma da sementeira  
É o crescimento e a colheita.  
O ārif possui o comando de bem agir e o agir reto em si mesmo.  
Ele é o revelador dos mistérios  
E aquilo que é revelado.  
Ele é nosso rei hoje e amanhã;  
A casca é sempre escrava da noz.  
Quando Šay□ Hallāġ disse:  
"Eu sou a Realidade suprema"  
E perseverou até o fim,*

<sup>106</sup> C.f.SCHIMMEL, Annemarie. *The Trimphal Sun*, p. 206.

<sup>107</sup> Husayn Mansūr Hallāġ “Aquele que foi um mártir na via da verdade; aquele cuja posição tornou-se eminente; aquele cujo exterior e interior eram puros, que foi um modelo de lealdade no amor. Aquele cujo pendore irresistível atraiu à contemplação da face de Deus, o extático Mansūr Hallāj, que a misericórdia de Allah esteja sobre ele! Ele que era todo ébrio de um amor cujas chamas lhe consumiam. As maravilhas que ele operava eram tais, que todos os doutores eram tomados de estupor. Era um homem de olhos sublimes e palavras enigmáticas profundamente versado na ciência dos mistérios. Originário de um lugar chamado Beizā, na província de Chirāz. Mansūr dizia: ‘quem quer que renuncie a este baixo mundo vê sua pessoa sensual se elevar até o ascetismo. Quem quer que renuncia a si-mesmo é sua alma que ele vê se elevar até o ascetismo’. Um dia Mansūr começou a dizer ‘*anā el Haqq* (eu sou a verdade)’. ‘A□□ĀR, F. *Le Mémorial des Saints*, p.299-309.

*Ele venceu todos os cétricos.  
Quando o eu de um homem é negado e eliminado da existência,  
O que dele resta?  
Reflete ó negador!  
Se possúires dois olhos, abre-os e olha:  
Após o "Não", o que restará?  
Oh! Poderiam lábios, garganta e a boca serem cortados  
Que cuspiriam sobre a lua e o céu!  
(M. VI: 2090-2098)*

Mawlānā irá falar do "Vinho de Manqūr" ou da "Taça de Manqūr"<sup>108</sup> imagens utilizadas com o correr dos tempos, tanto pela poética dos místicos, como pela poesia profana. Esta taça contém o vinho que é aqui associado com a Verdade, por isso aquele que bebe deste vinho pode dizer "Anā l-raqq".

*Nos lábios de Manqūr,  
'Eu sou a Realidade Suprema (Anā l-raqq)'  
Eram como luz;  
Nos lábios do faraó:  
'Eu sou Deus'; não passava de mentira.  
(M.II:305)*

Há também aqui a idéia da pré-existência da intoxicação no momento do pacto de *Alast*, no qual o vinho do Amor é vertido sobre as almas<sup>109</sup>.

*As graças são signo de um testemunho;  
Elas são pegadas de um homem devotado ao serviço de Deus.  
Ninguém além daquele que viu o Rei  
Alegra-se com este signo  
Quando alguém não vê, não reconhece.  
O espírito daquele que no tempo de Alast,  
Viu seu Senhor e tornou-se ébrio e fora de si,  
Re-conhecendo o perfume do vinho que bebera outrora.  
Pois, se não bebeu, não poderá reconhecer seu odor.  
(M.II:1666-1668)*

<sup>108</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.204.

<sup>109</sup> Nicholson assim comenta: "As almas que tem a visão e o conhecimento real de Deus neste mundo são aquelas dos eleitos que gozaram desta visão e que foram imbuídos com este conhecimento no estado de pré-existência. Todas as almas humanas escutaram a pergunta divina: 'Não Sou vosso Senhor?' E responderam 'sim', mas na medida em que suas naturezas são diferentes suas confissões também diferem em caráter e valor. O eleito (*al-sabiqun*) cujo coração é iluminado pela luz do Amor, respondeu: 'Sim Tu és Aquele que amamos e adoramos'. Os verdadeiros crentes (*ashabu 'l-maymanah*) responderam com a língua da fé: 'Sim. Tu és o Senhor que adoramos'. Os hipócritas e infiéis (*ashabu 'l-mash' amah*) cujos corações foram velados pela Majestade e pela ira divina, responderam com relutância, como escravos sob coação". *Mawlawí Rúmí's Works*. E Mawlānā assim canta em poema: "O espírito contemplou o vinho na uva, o espírito contemplou a coisa (entidade), no nada (não entidade)./ Ele viu cada coisa condicionada como incondicionada; ele viu a moeda de boa qualidade e a liga antes da mina./ Antes da criação da uva ele bebeu o vinho e inebriou-se". (M.II:178-190).

Já nos primeiros versos do *Maṣnavī*, Rūmī faz com que os humores tórridos de amor que atravessam a flauta de junco ecoando suas melodias aprestem-se, da mesma maneira, a ferver o vinho no coração do dervixe.

*As boas uvas verdes que são capazes de amadurecer,  
Tornam-se ao final uma única para o coração<sup>110</sup>  
Pelo sopro dos mestres do coração.  
Elas rumam ligeiras para o amadurecimento,  
De sorte que a dualidade, o ódio e a discórdia,  
Delas se afastam.  
(M.II: 3723-3724)*

Semelhante acontecimento processa-se na obra de □A□□ār, "Conferência de Pássaros" na visão dos pássaros do *Simurg*. Ao término da viagem rumo ao próprio *Simurg*, os trinta pássaros (*si-murg*) contemplam-se num espelho, vendo o objeto de sua busca *Simurg*, que mais não era que eles mesmos, oferecendo a visão da multiplicidade na unidade. Rūmī às vezes refere-se ao *Simurg*:

*Omar recorda as etapas percorridas pela alma,  
Recordando as viagens do espírito  
E do Tempo vazio de tempo,  
Da estação da santidade,  
Na atmosfera na qual o Simurg do espírito  
Antes dessa vida, voou e experimentou a graça divina.  
(M.I:1439-1441)*

Esta experiência da Graça Divina que assoma o dervixe clareia o seu ser verdadeiro, isto é, seu ser incriado e, por isso mesmo, não dissociado da Unidade, ante seu ser criatural autônomo e nesse sentido separado, ou melhor seria dizer exilado. Rūmī, então, irá falar da *Kibriyā* —Divino esplendor<sup>111</sup>, a Glória

---

<sup>110</sup> Veja-se aqui esta bela reflexão de Schimmel: "O coração, como as uvas, é pisado e esmagado por anos, até que a seiva flua e o vinho seja feito, somente quando a casca da uva é removida pode a união ser experimentada. De mil uvas emerge um vinho". SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.149. E por este viés flui a poesia persa: "E recentemente, pela porta entreaberta da Taverna,/ Passou furtivamente sob o Crepúsculo uma forma de Anjo/ Carregando um vaso no ombro; e/ Ofereceu-me para dele beber; e era a — a Uva!". KHAYYAN, Omar. *Rubaiyat*. São Paulo: Madras. 2003. p. 145. Eis aqui outro belo exemplo da lírica persa: "Se o canto da rola e do rouxinol já não te falam de embriaguez, e se não te abandonas às delícias do vinho, como poderei curar-te?! agora que a rosa deixou cair o véu e o pássaro voltou a cantar, não desprezes a taça. Porque te lastimas?! Se tens à mão a água benfazeja da vida, não morras de sede". HOLANDA, Aurélio B. *Os Gazéis de Hafiz*, p.73.

<sup>111</sup> Esta é uma das expressões favoritas de Rūmī quando descreve o lugar para onde ele deseja retornar. "Em muitos casos onde outros poetas místicos preferem falar de vida eterna em Deus, ou da Essência Divina, Mawlana prefere a palavra *kibriyā*: a alma do amante pode ser colorida pela *kibriyā* a fim de suportar a aflição que pode se abater sobre ela. E o poeta que buscava o último

estupefaciente. O coração desabitado de sua natureza carnal, desidentificado de tudo o que é transitório é iluminado pela Luz eterna da *Kibriyā* .

*Deus outrogou-me o poder  
E Deu luz ao meu coração;  
A luz em meu coração,  
Deu força aos meus pés e mãos.  
De Deus provém os altos e baixos estados.  
Deus, no momento oportuno,  
Dispensa sempre esta ajuda  
Tanto àqueles que vêm, quanto aos que duvidam.  
Presta atenção! Não te rejubiles por um reino outorgado de maneira precária!  
Ó tu que és escravo da Vicissitude, não te comportes como um liberto!  
Mas para aqueles para os quais é preparado um reino além da Vicissitude,  
Os tambores da Soberania retumbam para além dos sete planetas.  
Além das vicissitudes existem reis eternos:  
Seus espíritos circulam perpetuamente no escansão.  
Se cessares de beber os prazeres deste mundo por um dia ou dois,  
Molharás teus lábios na bebida do Paraíso.  
(M.I:1366-1372)*

O simbolismo do vinho acima daquele feito com as uvas encontra sua justa medida no gosto sentido pelo amante em êxtase, quando recorda o sabor da bebida inebriante que mana da fonte Una, e servida pelo copeiro que enche o cálice dos ébrios espalhados na taverna<sup>112</sup>.

*Os Árabes  
Chamam  
ao vinho*

---

estado de união pode exaltar que suas palavras são misturadas com a *kibriyā* . *Kibriyā* é para ele o melhor símbolo para Deus em sua esmagadora radiância gloriosa e em Suas ações vigorosas e dinâmicas". SCHIMMEL, Annemarie. *The Triumphal Sun*, p.312-313.

<sup>112</sup> Esta visão é aqui bem exemplificada: "O vinho 'é o que intoxica' ele pode ser de muitos tipos, ao lado daquele feito de uvas, existe também a sensualidade □ que conduz a cegueira e afasta aquele que bebe dos favores de Deus □ e o Amor que remove os véus e conduz à união. Rūmī devota muito do Dīwān, e uma significativa parcela do Mathnawī para exaltar o terceiro tipo e encorajar seu consumo. A taça pode ser alusão ao vinho em si mesmo, ou ao receptáculo, o corpo, espírito ou existência. O saki ou copeiro, é o Amor ou o Bem-Amado, ou a forma como o Bem Amado é visto no coração; às vezes alude ao santo que é externamente a forma humana do amor. Rūmī sempre se serve dos versos corânicos para falar dos vinhos do paraíso e de Deus como "Aquele que dá o vinho" (saqā, i. é o saki). O verso que ele mais utiliza é : 'E o Senhor os saciará com uma bebida muito pura'. (Corão LXXVI: 21). A taverna é o lugar onde o homem toma o vinho longe da sociedade. Eles são aniquilados e subsistem com o saki. Os companheiros de bebedeira : as tavernas são habitadas por tipos desagradáveis usualmente associados a estes locais como os libertinos, (*rindān*) , patifes (*qallāshān*), agitadores (*awbāsh*) e obviamente os Qalandares e Sufis". CHITTICK, William. *The Sufi Path of Love*, p.311-316. Escute-se pois, a voz de Kayyam: "Aqui com um Filão de Pão sob o ramo,/ Uma Garrafa de Vinho, um Livro de Verso — e Tu/ E o Deserto é agora o Paraíso". KAYYAM, Omar, *Rubaiyat*, p.49.

*mudān*  
(contínuo),  
pois o bebedor jamais  
está saciado. O amor pela taça  
da busca fervilha. Ele é o escansão  
do amante sincero em segredo.  
Quando tu buscas com o auxílio de Deus,  
A essência de teu espírito é o vinho,  
E teu corpo é a jarra. Quando Ele aumenta  
o vinho de Seu socorro, a força do vinho rompe  
a jarra. O Espírito torna-se o escansão, e o espírito  
é também o homem ébrio. Não me diga como,  
e Deus sabe mais o que é justo. É o ardor do escansão  
que penetrou o mosto: e o mosto fermentou-se,  
pôs-se a dançar, e tornou-se forte.  
(M.III:4741-4746)

A alusão ao vinho remete ao prazeroso sabor do mosto do amor Divino sorvido pelos lábios do amante. Vinho que também inebria o coração deste amante alheando-o de seu eu relativo<sup>113</sup>.

*A embriaguez que faz nascer o perfume do Rei único*  
*Uma centena de ânforas de vinho jamais produziram na face e no cérebro.*  
*Aquele que está ébrio do amor de Deus*  
*Como se lhe aplicariam a observação da lei?*  
*Um cavalo caiu e não pode mais mover-se.*  
(M.III:673-674)

Rūmī chama atenção para a necessidade de ser ébrio e sóbrio em justa medida. Por um lado, a sobriedade apresenta-se como um estado de alijamento ou separação do Vinho do jardim das delícias, ou melhor, um estado em que os seres humanos ainda permanecem submissos ao ego que lhes é próprio. Por este motivo buscam o êxodo,

---

<sup>113</sup> “Vem, enche o Cálice, e no fogo da Primavera/ Atira a Vestimenta do Inverno do Arrependimento:/ O Pássaro do Tempo tem um caminho curto/ Para voar □ e eis que o Pássaro já alça Vôo”. KHAYYAN, Omar. *Rubaiyat*, p. 36. Interessante notar também a leitura mística do Corão (XXXVII:42ss) ao narrar as “bem-aventuranças dos habitantes do paraíso que lá terão [...] frutos, e serão honrados em Jardins de delícias sobre leitos estendidos e circulará entre ele um Cálice de límpida cor, delicioso àqueles que o sorvem não dando nem dor de cabeça, nem tampouco embriaguez. E terão entre eles jovens, puras de olhos grandes semelhantes a pérolas ocultas em suas conchas [...]”, os místicos vêem nela uma espécie de rito de iniciação suprema com a Sacra Taça do vinho místico. Não se afirma em outra parte do Corão (II:25), que os alimentos do paraíso são ‘só em aparência similares’ ao alimento terrestre?” BAUSANI, Alessandro. *El Islam En Su Cultura*, p. 88.

*A fim de que por algum tempo  
Eles possam ser liberados da sobriedade da consciência,  
Infligindo a si mesmos os opróbrios do vinho e dos estupefacientes.  
Todos sabem que esta existência é uma cilada,  
Que o pensamento e a memória são um inferno  
(M.VI:225-227)*

Por outro lado, é mister que se veja que após o estado de *fanā'*, e a irrupção de *baqā'*, o místico, retornando do êxtase, descobre — já então na sobriedade —, aquilo que anteriormente causava sofrimento em seu ser. E pode assim encontrar a alegria neste sofrimento, já agora transmudado<sup>114</sup>, posto que visto pelo âmbito do Real Agente.

*A alegria não se tornou o signo da amizade  
Na calamidade, na tribulação e no sofrimento?  
O amigo é como ouro,  
A tribulação é como fogo;  
O ouro é feliz no coração do fogo.  
(M.II:1460-1461)*

Sobriedade e embriaguez são estados nos quais o místico sente a infusão de aspectos da luz revelando-se em seu ser. É mister acentuar que o homem de Deus é aquele que está ébrio sem vinho, pois a dimensão etílica do vinho é caracterizada como sendo ligada ao mundo fenomênico. Desta maneira, a embriaguez mística provém da ânfora de Deus, cujo vinho vem da fonte incriada.

*Uma gota de vinho do  
Céu faz com que*

---

<sup>114</sup> Um dos tratados famosos sobre o sufismo, que narra os mestres e as etapas, assim exemplifica: "O grande sufi Dhû-I-Nûn pôde dizer: 'se a provação não me retalhasse pedaço por pedaço eu não cresceria em amor sobre amor por Ti". E Abû-I-Dardâ disse estas palavras: 'Amo a morte, pelo desejo ardente de meu Senhor; amo a doença, como expiação de minhas faltas; amo a pobreza por humildade em relação ao meu Senhor'. Um companheiro do Profeta exclamou: 'Quão amáveis são as duas coisas que os homens detestam, a morte e a pobreza!' Esta condição espiritual é a mais perfeita. Com efeito, aquele que está no estado espiritual de embriaguez estática, pode se encontrar em uma situação detestável sem o saber, inconsciente de sua natureza; enquanto que aquele que é lúcido, escolhe deliberadamente os sofrimentos às delícias, pois encontra o prazer no que lhe faz sofrer, porque a consciência de seu Autor lhe arrebatou". KALÂBÂDHÎ. *Traité de Soufisme*, p.129. Eis aqui uma bela quadra: "Ah, meu Bem-amado, enche o Cálice que limpa/ HOJE Lamentações do passado e Medos do futuro —/ Amanhã? — Ah, amanhã posso estar/ Em companhia dos Sete Mil Anos de Ontem". KHAYYAM, Omar. *Rubaiyat*, p.76.



*A alma seja  
Arreatada  
Para  
Longe  
Dos  
Vinhos  
E escansões do mundo.*

*(M.III:823)*

Esta dupla ocorrência de embriaguês e sobriedade, consciência e inconsciência, assinala um altíssimo grau de experiência extática. O místico, amante, reconhece o perfume do vinho pelo fato de já havê-lo bebido anteriormente quando estava na câmara em presença do Amado. De certa maneira é o constante influxo do Amor que opera este reconhecimento. Ébrio, o dervixe nada vê em seu coração que não seja o reflexo de seu Amado. É este reflexo, a característica marcante do conhecimento visionário das teofanias de Deus, que se apresentam como diafanas no sentido de serem velo e desvelo<sup>115</sup>.

### **3.4 . “Distingue a cor do vinho da taça”: A diafania dos nomes de Deus**

*Fanā’* e *baqā’* são estados que se sucedem e isso demonstra a relação que se estabelece entre o oculto e manifesto, visto então sob a ótica da manifestação dos nomes às coisas criadas, numa imbricação relacional e relativa.

*Aquele que entrou no fogo  
Viu fagulhas emergirem das águas;  
Aquele que caminhou do centro para as águas,  
Encontrou-se instantaneamente dentro do fogo.  
(M.V:426-427)*

Mawlānā não faz um tratado dos Nomes de Deus, mas busca jungir os Nomes (Atributos) às renovadas manifestações teofânicas, porém em uma passagem

---

<sup>115</sup> Aqui tem-se uma bela narrativa desta atemporalidade ébria fanā'-baqā'. O passagem situa-se por volta dos séculos XII e XIII, e é de autoria de Rūzbehān Baqlī de Shīrāz. "Você deve entender meu amigo (possa Deus abençoar seu conhecimento e o tempo de seu amor), que quando eu, serviçal, cheguei de viagem ao mundo da terra senhorial, avistei a beleza do mundo angélico com olhos angélicos e caminhei através das veredas do desvelo, manjando a refeição das estações e milagres espirituais sobre mesa dos seres espirituais. Tal como os pássaros do Trono, voei através da atmosfera de 'Illiyin (o Altíssimo Céu) e contemplei a pura manifestação do testemunho de Deus (grande é Seu nome) com Seus olhos simples. O vinho de Seu amor majestoso na taça da pura beleza deu o gosto em min'alma, e a suavidade do amor eterno cobriu meu coração com trajes do conhecimento divino e dos desvelos primordiais". RŪZBĒHĀN, In: ERNST, Carl. *Teachings of Sufism*, p. 86.

do *Maṣnavī* ele fala da razão pela qual Deus é nomeado (*Sāmi'*): *Aquele que Entende* e (*Basīr*) *Aquele que Vê*.

*Deus designou a Si-mesmo Basīr  
A fim de que o fato de vê-lo possa a cada instante desviar-te do pecado  
Deus chamou a Si-mesmo Sāmi'  
A fim de que tu pudesses fechar teus lábios e te abster de más palavras.  
Deus designou a Si-mesmo Ālim (Conhecedor)  
A fim de que tu possas temer pensar uma ação perversa  
(M.IV:215-217)*

Aqui é necessário se pensar no ser humano como a criatura que apresenta os atributos tanto de Gentileza (*Raḥma*) quanto de Severidade (*Ġaḥad*). Como foi visto, os profetas e santos conseguem uma perfeita harmonia entre estes atributos, enquanto os descrentes polarizam a Ira, no que concerne a uma apreensão do ser próprio a cada ser humano, o intelecto (*ʿaql*) manifesta a Gentileza e a alma carnal (*nafs*), a Ira. No outro lado do umbral os anjos manifestam a Clemência, ao passo que Satã liga-se à Cólera<sup>116</sup>. Desta forma tem-se novamente uma tensão de opostos que se sobrepõem alternadamente no Cosmos.

*Cada existência emersa da não-existência  
É veneno para um e açúcar para outro  
Sê amigo da verdade e libera-te das qualidades amargas,  
A fim de poder manjar do açúcar  
Mesmo numa jarra de veneno  
(M.V:4236-4237)*

Nesta seção, os Nomes de Deus serão abordados, não em sua total complexidade, mas a intenção é a de se fazer um breve estudo dos aspectos *ḡalāl*, *ḡamāl*, *āyal*, buscando demonstrar que os Nomes velam e revelam. Tendendo sempre a apresentar aspectos dinâmicos de uma teofania que se apresenta diáfana: fato que preserva sua integridade Una. Assim, conhecimento e segredo se imbricam num jogo dialético perfeito.

*Houve poucas pessoas que compreenderam  
O mistério desta coisa misteriosa;  
Por conseguinte, raramente alguém quis entrar no fogo;  
Ninguém, — salvo aquele cuja felicidade foi perdida —  
De sorte que abandona a água e se refugia no fogo  
(M.V:430-431)*

---

<sup>116</sup> Para uma concepção mais detalhada destas formas de manifestação: Cf. CHITTICK, William. *The Sufi Path of Love*, p. 1983.

Quando o Criador se manifesta sob o aspecto *ġamāl*, então se produz um estado de *Uns* (intimidade, proximidade), quer dizer, tudo se passa ao místico como que se ele estivesse em uma paisagem que revelasse formosura. O coração se expande e, deste ponto de vista, é como se houvesse uma situação de carinho, da contemplação da beleza, sente-se a proximidade do anelo:

*O amor e a imaginação criam cem formas semelhantes a José;  
[...] eles fazem aparecer na memória uma imagem do Bem Amado;  
o amor é a forma que conduz em direção a ele.  
Tu contas cem mil segredos em presença da forma,  
À maneira que um amigo fala em presença de outro amigo.  
Nenhuma forma material está lá;  
Contudo, cem vezes chega a questão:  
'Não sou teu Bem Amado?'  
E tu respondes: 'Sim'.  
(M.V:3260-3263)*

De maneira análoga, Deus se manifesta em forma de majestade, *ġalāl*, e então tudo se processa de maneira inversa. O místico experimenta então uma constrição de ânimo. Se a intimidade era expansão, a presença da majestade, do rigor, do puro mistério, faz irromper o temor reverencial; temor no sentido de profundo respeito e submissão; temor que resguarda respeitosamente o Amado.

*O corpo, ó jovem homem,  
É uma casa para os hóspedes;  
Cada manhã, um novo chamado chega qual torrente.  
Presta atenção, não dizes:  
'Este chamado é um duro fardo'.  
Porque instantaneamente ele se derrama na não-existência.  
Tudo o que vem do mundo invisível  
Para teu coração é um hóspede:  
Tratai-o bem!  
(M.V:3644-3646)*

A perfeição reside na síntese dos contrários, quando o místico consegue reunir, neste movimento dialético, a beleza e a majestade, chegou então, à estação □ *aya*<sup>116</sup>. Aqui se observa o movimento que faz com que se tenha o *ġalāl* no *ġamāl*, e vice-versa. Importante salientar a relevância de se observar que os nomes divinos

---

<sup>116</sup> Note-se, por exemplo, essa passagem do *Dīwān* citada por Chittick: "Primeiro era a intoxicação, os amantes jovens e coisas semelhantes; então, veio a primavera luxuriante e todos nos sentamos juntos. Não havia nenhuma forma e então manifestou-se a forma, íntima e maravilhosamente — olhando coisas da imaginação: assumindo forma! O coração é a antecâmara do olho. Para alguns que buscam, o coração torna-se olho e adquire mil formas". CHITTICK, W. Rumi and Mawlawiyyah. In: NARS, Seyyed H. *Islamic Spirituality Manifestations*, p.122.

funcionam como se fossem uma espécie de istmo entre o Divino que é nomeado e aquele que o nomeia<sup>117</sup>.

*Se como um amigo de Deus tu fores sábio,  
O fogo será para ti como água,  
E tu serás a falena —  
A alma da falena grita sem cessar:  
'Oh!Ai de mim! Que não possuo cem asas'.  
Que eles possam ser consumidos impiedosamente pelo fogo,  
Confundindo assim, os olhos dos corações profanos!  
O homem ignorante tem piedade de mim por estupidez,  
Eu tenho piedade dele por clarividência —  
Sobretudo este fogo do Amor que é a alma de todas as águas.  
Mas o comportamento da falena é contrário ao nosso.  
Ela vê a luz e voa rumo ao fogo;  
O coração do místico vê o fogo e entra na Luz.  
(M.V:438-443)*

A aniquilação possibilita ao místico esvaziar-se de todo o seu ser parcial, abrindo lugar para a efusão radiante do mundo imaginal que então, instaura-se como subsistência no transconhecimento objetivado pelo Real, já aqui, tornado reflexo e presença a si. É nesse sentido que se pode afirmar que Deus vê o mundo pela pupila do Homem Perfeito, e por este motivo apreende do objeto percebido aquilo que da Realidade se ocultava em sua manifestação objetiva enquanto realidade dada ao mundo dos sentidos.

*Tu não és corpo,  
Tu és este olho espiritual  
Se contemplasses o espírito,  
Tu te livrarias do corpo.  
O homem é essencialmente visão;  
O resto não é mais que carne e pele;  
Isso que seu olho contemplou,  
É esta coisa mesma.  
Uma jarra submergiria uma montanha com sua água,  
Se o olho da jarra fosse aberto ao mar.  
Se do interior de uma jarra um canal fosse dirigido para o mar,  
A Jarra dominaria o Jayhun (Oxus).  
Por esta razão o que a voz de A□mad (Mo□ammad) possa pronunciar,  
Essas palavras são em realidade pronunciadas pelo Mar  
Todas estas palavras seriam pérolas do Mar,  
Pois, teu coração possuiria uma passagem para este Mar.  
Pois, o dom do Mar é transbordar-se por nossa jarra [...]  
O olho sensual se atém à forma da estrada,  
Tu a consideras como uma rota,  
Mas ele, o homem perfeito, como uma morada permanente.*

---

<sup>117</sup> C.f Gloton. In: □ARABĪ, Ibn. *La Production des Cercles*, p. xxxviii.

(M.VI:811-818)

Um espelho brilhante que refulge através dos véus, a imagem diáfana da teofania se fazendo presente no coração do amante ébrio e cortês. Diafania de resguardo que se dá a conhecer por uma essência não absoluta — pois é impossível tocar este mistério — mas, que segreda ao amante o mistério luzidio; aquilo que seu coração finito é capaz de suportar. Eis então as sutilezas do mistério; eis o lugar da apófase e da locução teopática; eis que ecoa o silêncio...

*Quando Deus transmudou os corpos,  
Fez com que sua viagem fosse sem distância.  
Existe nesse tempo cem esperanças.  
Avança, ó jovem homem, como um verdadeiro amante,  
E renuncia aos discursos estéreis.  
Ainda que tuas pupilas estejam fechadas,  
Tu adormeceste na embarcação e viajas em segurança.  
(M.IV:535-537)*

Pelo viés da experiência da *ma'rifá* pode-se pensar em um tipo de conhecimento como que atingindo o umbral dos desvelos luminosos, i.é, o lugar (já sabido não lugar) onde os segredos são como que dilucidados a partir de um referencial potencialmente ativado pelo processo purgativo, afirmado na via peregrina e que atinge na multiplicidade teofânica a diafania do conhecimento mítico... meta-espço, meta-tempo, meta-conhecimento, vazio plenificado, plenitude esvaziada, conhecimento sem nome, semântica sem regra.

*Os céus e a terra serão transfigurados ante Teus olhos.  
Dado que estou sempre em paz com meu Pai.  
O mundo sempre se me assemelha ao Paraíso.  
A cada instante, uma nova forma, uma nova beleza, aparece  
De modo que o tédio desaparece ante essas visões.  
Vejo o mundo cheio de munificência,—  
As águas constantemente brotam de suas fontes.  
(M.IV: 3262-3265)*

É o mesmo sopro criador, que envolve a criação, que pervade, segredando, o ser do dervixe. O criado é espelho; o criado refulge; o criado é ele mesmo, o si da nota lamuriosa da flauta que reencontra o dó primevo, harmonizando-se na melodia cósmico-universal; a nota, palavra princípio... música das esferas<sup>118</sup>...

---

<sup>118</sup> Tem-se aqui algo que talvez pudesse ser descrito como uma harmoniosa proporção (semelhante a qual se referia a escola pitagórica) entre o Ser Eterno e a criação de tal forma que o som do encontro ao reverberar produzisse um instante de cristalização prismática recíproca, (istmo; *barza*□, o inter-

... e gira o *samā*...

*O Doador generoso nutriu nossa raiz  
Até que a árvore crescesse e se tornasse reta.  
Da mesma forma os espíritos enforjados na argila,  
Escapam de coração feliz  
À água e à argila,  
Se pondo a dançar no ar do Amor divino,  
Tonando-se como o globo da plena lua.  
Suas corpos dançam, e suas almas — não lhes pergunte!  
E estas coisas vem da delícia da alma — não lhes pergunte!  
(M.I:1345-1348)*

Todos os nomes do Amado estão inscritos na criação: cada um deles manifesta uma realidade concernente ao conhecimento perceptivo daquele que tem olhos que vêem<sup>119</sup>. Desnecessário dizer novamente que não se trata de panteísmo, nem mesmo de panenteísmo. Estas classificações tipificam um conhecimento atado aos signos do intelecto parcial. É nesse sentido, que não há um modo de apreensão sobre bases lógicas que dê conta desta experiência. Os nomes - diafanas do Amado - somente se deixam observar por um olho que sabe escutar as notas, cores e formas da Unidade que sibila do objeto. Por isso, a força mística dos dislates no dizer do místico; por isso o deserto se torna um paraíso; por isso o amargo torna-se doce, assim como o inverno que preludia a primavera.

*A noite se tornaria um dia radiante como a aurora:  
Eu não posso exprimir o significado desta alocução mística.  
Tu sabes por ti mesmo o que o sol,  
No signo de Marte,  
Diz às plantas às tamareiras ;  
Sabes, também, por ti mesmo  
O que a água límpida  
Diz às ervas doces e ao arbusto.  
A ação de Deus sobre todas as parcelas do mundo  
É semelhante aos sopros e palavras dos encantadores.  
(M.VI:1067-1071)*

A diafania do Amado pode ser pensada então como sendo a linguagem de um paradoxo ou até de um absurdo, mas é pelo dislate, pela locução teopática ou pelo

---

mundos, *mundus imaginalis*, o *malakūt* — mundo das substâncias psíquicas) para, então aglutinar-se em um *cluster* eterno, unidade permanente-impermanente soltando acordes de sonoridades invisíveis ao olho sensual, mas perceptíveis à acuidade mística.

<sup>119</sup> Em uma de suas sentenças Hallāğ afirma que os nomes de Deus "do ponto de vista da nossa percepção são sinônimos (lit.:são nomes); do ponto de vista de Deus eles são a realidade. Do ponto de vista da realidade divina, eles são Deus mesmo". MASSIGNON, Louis. *Essay Sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, p. 310. A partir desta idéia pode-se pensar na unidade da existência (*waḍat al-wuḡūd*) como sendo uma radicalização da unidade de Deus (*Tawḍīd*).

silêncio que deixa implícito, no não dito, o Real da experiência vivida, que o dervixe mostra seu ser todo inteiro para aqueles que possuem ouvidos que vêem e olhos que escutam.

*A atração divina possui cem discursos  
Com efeitos e causas segundas,  
Sem pronunciar uma palavra ou mover um lábio.  
Não que a produção de efeitos pelo Decreto divino não seja real,  
Mas Sua produção de efeitos é inconcebível pela razão.  
(M.VI:1071-1072)*

Aqui chega aquele que se sabe pó, e então, feliz, abraça aquilo que já estava em seus alforjes. Por que falar em templos de oração? Viemos do Amor e é para ele que tendemos. Aquilo que turva a visão obscurece a impressão viciada de um ego fenecido. Mas toda a linguagem, toda palavra; queda ante o esplendor da manifestação teofânica.

*Deus fez do rochedo um escudo para Ele-Mesmo  
E abriu uma passagem para a água pura e cristalina,  
Da mesma maneira que Ele fez escoar  
A luz da fonte de teu olho,  
Sem restrições ou fadigas —  
A luz não era a fonte de provisão no branco do olho ou na retina—  
O Bem-Amado fez um véu para Ele-Mesmo,  
Quando fez vir luz à existência .  
O ar que entra na cavidade de teus ouvidos  
Apega-se ao que é dito, seja verdadeiro ou falso.  
Que é este ar no interior deste pequeno osso,  
Esse ar que recebe as palavras e os sons  
Pronunciados pelo narrador?  
Os ossos e o ar não são mais que um véu;  
Nos dois mundos não há nada além de Deus  
Ele é Ouvinte e Orador que se Manifesta;  
Pois os ouvidos dependem da cabeça,  
Ó tu que mereceu a Recompensa divina.  
(M.VI:1018-1024)*

A diafania do Amado é tão avassaladoramente magnífica que Mawlānā busca demonstrá-la chamando atenção à simplicidade sutil do corriqueiro (algo que escapa a um olhar turbilhonado pelo múltiplo, e que se evade da singeleza clarificadora do grão de areia)<sup>120</sup>.

*Este globo terrestre tranqüilo e calmo*

---

<sup>120</sup> Aqui é interessante notar como esta idéia já estava presente no *ma'aref* de Baháuddin, pai de Rūmī: "Olhei para esta flor surpreendente /Que não pode ser vista e agora/ Esta fragrância não mais pode se ocultar./ Deus é esta flor invisível e o amor é esta fragrância evidente em toda parte". BARKS, C. MOYNE, J. *The Drowned Book*, p.5.

*É sacudido por tremores de terra em abalos febris.  
Oh! Por estas calamidades,  
Várias montanhas receberam como herança  
Serem transformadas em pequenos grãos de areia.  
(M.I:1281-1282)*

Rūmī contempla a beleza sob os signos inscritos da pré-eternidade fazendo, assim, com que o espelho reflita a partir do efêmero a teofania atualizada. É precisamente nesse ponto, que se pode falar de uma visão diáfana, pois ante ao efêmero, o órgão da percepção capta um momento singular de uma atualização do Amado. Tudo se passa como se a Fonte de Luz fosse revelando sua face através de uma sucessão de véus quase que infinda. A cada véu retirado, deslinda-se uma clareza maior que a anterior sem, contudo, se atingir a visão total. Eis o místico amor cortês, um ir e vir de proximidade e distanciamento, de clareza diurna e noite escura.

*Quem é o Bem-Amado?  
Saiba que é aquele que faz parte do coração dos místicos  
Que como o dia e a noite,  
São opostos ao mundo  
(M.II:3476)*

Novamente é mister recordar que nesse ponto já se está naquele momento que o insigne □adīs não cessa de lembrar: “Quem conhece a si mesmo, conhece seu Senhor”. E ao viver junto ao Amado, o amante deixa de ser véu para dissolver-se na chama viva do encontro amoroso<sup>121</sup>. Amante tornado Amado, e então, é o Amado que se vê-a-Si, — vendo suas atualizações teofânicas — pelos olhos do amante que nunca deixou de ser Sua pupila no cosmos. Para além do encarnacionismo, a Unidade permanece resguardada pela manifestação da Beleza em sua mais bela forma.

---

<sup>121</sup> Em outra passagem de uma coleção de A□adīs é dito que: “Deus, exaltado seja, disse: ‘Eu Me aproximo da idéia que Meu servo faz de Mim e estou com ele quando Me nomeia. Se Me nomeia em seu interior, Eu o nomeio em Meu interior e se Me nomeia em sua assembléia, Eu o nomeio em uma assembléia melhor que a sua. Se se acerca um palmo de Mim, a ele Me acerco um cotovelo. Se se acerca um cotovelo, Eu dele Me acerco um braço, e se vem a Mim caminhando, Vou até ele correndo’” □ARABĪ, Ibn. *El Tabernaculo de Las Luces*, p.87,89. A poética de Rūmī tem momentos memoráveis sobre este estado: “Se o Amado está em qualquer lugar/ O amante é um véu./ Porém, quando vivem juntos ao Amado/ Os amantes desaparecem”. RUMI, J. *The Lion of the Heart*, p.74. “Não podemos conhecer mais que Seus Nomes e Seus Atributos ou Qualidades que são, contudo, idênticos à Sua Essência. Não podemos dizer o que é Allah enquanto essência, porque ele não tem quiddidade. No grau de Unicidade, os Nomes divinos são observados como presenças, pois cada um deles revela seus efeitos sobre o coração do homem. É por isso que aquele que conhece o aspecto divino de um nome sob seu aspecto manifesto e acidental conhece-o então, sob seu aspecto diferenciado”. GLOTON, M. In: □ARABĪ, Ibn. *La Production des Cercles*, p.XLI.



*O amante aflito que queda em êxtase,  
Mesmo se lhe ocultarmos a Verdade;  
Ela não lhe será oculta;  
Enquanto que aquele que é ignorante e estrangeiro ao Seu Amor,  
Por mais que isso lhe seja mostrado, ele não vê!  
O espelho do coração deve ser claro,  
A fim de que possa distinguir a forma feia da bela.  
(M.II:2061-2063)*

O amante subsiste, permanece uma realidade da forma aparente a fim de que o discurso tenha lugar na realidade do Uno por seu influxo teofânico no objeto da narrativa. Tudo se passa como se o objeto, não tendo realidade absoluta, pudesse representar a teofania do conhecimento místico pela apreensão da forma via mundo imaginal.

A sutil carícia do hálito de Deus remete à nostalgia da habitação do abraço no indiferenciado. A morte do eu dominante vem marcada pelo signo da habitação, emblema que distingue o Homem Perfeito. Conhecedor das teofanias do *wuğūd*, ele é aquele que nasceu uma segunda vez.

*Estou morto de mim mesmo e vivo por Ti;  
Tornei-me não existente no que concerne a mim e meus atributos  
E existo por Ti  
(M.IV:2020)*

Está-se, pois, ante novo olhar, ante uma nova paisagem. A consciência purificada conhece, ou melhor, re-conhece que não há o si, enquanto individualidade, pois só há a Unidade. Ocorre aqui a transmutação do homem terrestre em homem celeste, astrolábio dos mistérios de Deus. O Homem Perfeito realiza esta conjunção, sem fusão, de essências, é então, possuidor de duas naturezas: divina e humana<sup>122</sup>.

*Viajarei até o ponto onde dois mares se encontram<sup>123</sup>  
A fim de poder ser acompanhado pelo soberano dos tempos.  
(M.III:1968)*

O Homem Perfeito é também o *Pīr* que atualiza o conhecimento das coisas tais como elas se apresentavam virtualmente antes de serem atualizadas por

---

<sup>122</sup> MEYEROVITCH, Eva de Vitray. *Mística y Poesía em El Islam*, p.22.

<sup>123</sup> "E quando Moisés disse ao seu pajem. 'Eu não repousarei até encontrar a confluência dos dois mares, ainda que eu leve anos'. *The Koran*. (XVIII:60).

Deus<sup>124</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer que o mundo é o homem e o homem é o mundo<sup>125</sup>. Este homem que conhece contemplando “é compreensível a uma voz que provém da inspiração divina e cujo começo é anterior ao começo da existência e que está escondido no fundo da alma”<sup>126</sup>, pois ele é:

*Um oceano do qual ninguém pode ver o fundo.  
Os sete mares não são mais que uma gota:  
A existência toda inteira  
Não é mais que uma ínfima parte de suas vagas.  
Todas as purezas provém deste oceano;  
Cada uma destas gotas dentre eles é um alquimista.  
(M.V:1879-1881)*

O Homem Perfeito recebe os eflúvios da Luz divina de maneira mais perfeita<sup>127</sup>. E aqui cabe um breve assinalar acerca de quão marcada é esta idéia para Rūmī e para o sufismo. Lembre-se por exemplo a já referida história dos pássaros de □A□□ār<sup>128</sup>, em que os trinta pássaros (*si-murg*) ao contemplarem-se no espelho da majestade divina tomam consciência de que em verdade eles eram o *Simurg* ao qual buscavam<sup>129</sup>.

*Cada pássaro voando lá embaixo,  
Era maior que os horizontes,  
E maior que a esperança e o desejo dos amantes.  
(M.I:1442)*

A viagem dos pássaros sendo a própria viagem da alma do dervixe chega ao seu termo com a plena realização da interioridade do ser humano, recolocada em relação com a totalidade do cosmos.

*Entre o Sol e a janela há um caminho  
Mas as outras janelas desconhecem*

---

<sup>124</sup> “A total possessão por amor do ser que ama Deus, encontra sua razão profunda na constituição do homem Perfeito segundo a Forma (□*ura*) de Deus, assim como ele é relatado na novidade profética. Um tal ser é então, suscetível de receber, em uma correspondência integral, a majestosa Presença divina em toda a sua pessoa e por essa razão os Nomes divinos se manifestam a ele”. ARABÎ, Ibn. *Taite de l’Amour*, p.56.

<sup>125</sup> ARABÎ, Ibn. *Taite de l’Amour*, p.29.

<sup>126</sup> ARABÎ, Ibn. *Taite de l’Amour*, p.31

<sup>127</sup> Eis aqui uma beleza do texto de Rūzbehān de Šīrāz: “Fugi com meus olhos, Deus o Altíssimo, agarrou-me pela força da pré-eterna e desvelou-me da Majestade de Sua face; vi os fenômenos, desde o trono até a terra e eles pareciam comprimirem-se ante Sua face, como um pequeno grão de mostarda. Deus — em Sua Glória — sussurrou-me um discurso dizendo: ‘Tudo é perecível salvo Sua face’. Isso me precipitou em um oceano de êxtases, tal qual falena mergulhada nos raios do sol imenso. O Altíssimo obtém de Seu servidor o merecimento do fito de sua aspiração”. RŪZBEHĀN. *Le Dévoilement Des Secrets*, p.247.

<sup>128</sup> ATTAR, F. *Le Langage Des Oiseaux*.

<sup>129</sup> MEYEROVITCH, Eva de Vitray. *Mística y Poesia em El Islam*, p.48.

*De maneira que se uma nuvem se levanta e cobre o céu  
Nesta janela a luz do sol será ainda brilhante  
Há uma afinidade entre a janela e o Sol  
Outro meio que a desta atmosfera e das seis direções.  
Louvar e glorificar o Homem Perfeito é glorificar a Deus;  
Um fruto desenvolvido fora da natureza essencial desta gamela  
(M.VI:3200-3204)*

Este homem re-nascido que é um conhecedor é um microcosmo que é reflexo do macrocosmo<sup>130</sup>, ou seja, reflete em seu ser as mesmas qualidades do macrocosmos<sup>131</sup>. Assim, pode-se dizer que é um microtheos no sentido de abarcar as formas do universo em forma humana.<sup>132</sup> Para ele, Deus enviou todos os produtos do invisível.

*Pois em aparência, tu és um microcosmo,  
Em realidade, és um macrocosmo.  
Do ponto de vista da aparência,  
O ramo origina o fruto;  
Mas em verdade, o ramo vem à existência  
Por causa do fruto.  
Se não tivesse havido um desejo e uma esperança pelo fruto,  
Como o jardineiro teria plantado a árvore?  
Em verdade, a árvore nasceu do fruto,  
Ainda que em aparência tenha sido o fruto engendrado pela árvore.  
(M.IV:521-524)*

O Homem Perfeito é então, um homem marcado pelo sinal candente do divino. Um homem tocado no profundo de seu ser, transmutado pelas centelhas do Amor. Rūmī utiliza a metáfora da gestação da criança espiritual para dar a dimensão desta transformação interna no ser humano. A manifestação teofânica dos nomes divinos pode ser vista como presenças que revelam seus efeitos sobre o coração do ser Humano Perfeito<sup>133</sup>. Aqui todas as ações do ser criado constituem de miradas ou contemplações do Ser Eterno. Assim, pode-se afirmar que "cada átomo do ser que se individualiza no seio da Luz Divina, é um olho (□*ayn*) pelo qual esta Luz se contempla a si mesma"<sup>134</sup>.

*Como um embrião que a Bondade divina atrai para fora:  
E busca refúgio no retorno ao seio materno.*

<sup>130</sup> Cf. CORBIN. Henry. *Islam Iranien.V.III*.

<sup>131</sup> Cf. CHITTICK, William. *The Sufi Doctrine Of Rumi*, p.49.

<sup>132</sup> MEYEROVITCH, Eva de Vitray. *Mística y Poesia em El Islam*, p.59.

<sup>133</sup> Em um □*adīs* pode-se ler : "Deus exaltado seja, disse: "Para meus servos piedosos, Preparei o que nenhum olho jamais viu, o que nenhum ouvido jamais escutou e o que ultrapassa a toda concepção humana". □ARABĪ, Ibn. *El Tabernaculo de Las Luces*, p.71.

<sup>134</sup> Cf. CORBIN. Henry. *Islam Iranien.V.III*, p.34.

*A Graça divina volta a face deste embrião para a saída,  
 Enquanto ele faz seu domicílio no seio de sua mãe.  
 Dizendo para si: 'Oh, se eu sair desta cidade e desta morada de prazer,  
 Verei com meus olhos este domicílio;  
 Ou terei nessa cidade nociva (do mundo) uma porta  
 Para que eu possa olhar o interior dessa matriz;  
 Ou terei para mim uma via exígua como o buraco de uma agulha,  
 De sorte que a matriz seja para mim visível do exterior?'  
 Este embrião não é consciente de um mundo exterior:  
 Isto não lhe é familiar como para um Galeno.  
 Ele não sabe que os humores que existem no seio materno  
 São-lhe fornecidos a partir do mundo exterior.  
 Da mesma forma que os quatro elementos no mundo,  
 Recebem cem socorros desta Cidade d'além espaço.  
 Se ele encontrar água e sementes neste viveiro,  
 Verá que estas coisas provém de um Jardim e de um Lugar.  
 Os espíritos dos profetas contemplam o Jardim  
 A partir deste viveiro,  
 No momento em que são transportados e libertados dos corpos.  
 (M.III:3964-3973)*

Para Mawlānā, cada átomo representa uma teofania por isso é preciso contemplar os átomos da existência :

*Eu contemplo os átomos da existência boquiaberto:  
 Pudesse eu falar sobre seu alimento seria uma longa narrativa.  
 Todos os alimentos recebem seus nutrientes de Sua generosidade;  
 Sua graça universal nutre aqueles que dela se alimentam  
 (M.III: 26-27)*

O Homem Perfeito contempla os átomos que giram movimentados pela força divina do Amor, pois está unido aos aspectos internos e externos da Realidade. Nele, manifestam-se os atributos Divinos. Ele é, portanto, o mediador através do qual Deus se contempla, contemplando as criaturas.

#### **CAPÍTULO IV: "O AMOR É A RELIGIÃO; O UNIVERSO, O LIVRO"**

*C.Barks*

*"Que maravilha é ver todo este mundo!  
 Mais belo que nenhum é o mundo dos poetas;  
 Variados, claros ou prateados, ao fundo,  
 Os campos, dia e noite, tem luzes a brilhar.  
 Tudo me é belo, hoje; pudesse assim ficar!  
 Para ver hoje assim, o Amor me deu lunetas".  
 Goethe*

#### **Introdução:**

Onde se instaura tal idéia? Como explicar uma tal asserção? A partir destas perguntas navega-se, pois, pelas águas do Amor que Mawlānā assim se referiu:

*Que é o amor?*

*O mar do não ser:  
Lá o intelecto perde o pé.  
(M.III:4723)*

Nesse sentido, pode-se afirmar, tendo como base a idéia de religião do amor, o ideal do Amor como sendo o tempo da libertação. Sabe-se que as vagas nas quais se está navegando são trans-temporais e geograficamente desterritorializadas. Assim sendo, as manifestações teofânicas ao se sucederem no universo produzem o livro, onde os signos (□ *āyāt*) do Amado são lidos pelos amantes. O que Rūmī concita é a que se busque escutar e ver o que cada ser no universo criado tem a dizer dos segredos incriados. Há como que uma sacralização do universo, não pelo que o universo representa em si, mas pelo que ele acena como a condição de possibilidade de toda existência, e, nesse sentido, para o Único Real Agente de toda existência. O Único Ser que existe por si e para si. Por isso, também a idéia de liberdade que é o cumprimento da via mística, Isto é, ser livre é ser na Unidade indiferenciada.

*Como os anjos, tornei-me livre da água e do pão:  
Sem nenhum objeto de desejo,  
Pus-me ao redor desta corte  
Como a esfera girante do céu.  
Nada no mundo é sem objetivo em seus movimentos,  
Salvo os corpos e almas dos amantes de Deus  
(M.I:2789-2800)*

O amor induz tudo à participação na Alma Universal, visto ser Deus mesmo a matriz do amor, e, nesse sentido, a vontade divina é unitiva pelo fato D'Ele ser a fonte de todo ser. O amor é algo que engloba todas as coisas e as transforma, ele é, em verdade, o múltiplo aspecto de todas elas, posto que é o instrumento do Plasmador.

*Através do amor, coisas amargas tornam-se doces,  
Através do amor, pedaços de cobre tornam-se ouro.  
Através do amor, a borra torna-se límpida.  
Através do amor, as dores tornam-se emolientes .  
Através do amor, a morte se faz vida,  
Através do amor, o rei se faz escravo.  
Este amor além disso é resultado do conhecimento.  
(M.II:1529-1532)*

O que se processa é que, sendo o amor a mais profunda essência do amado, ele possui em si a força necessária da transformação e da manutenção, ainda que

não se observe muito bem este tipo de diferenciação, posto que ambas ocorrem pela mesma afluência. Por isso, Rūmī demonstra que quando chega o amor, tudo mais se dissipa. O amor é um princípio comum entre a criação, pois ele supera todas as divergências pelo fato de ser universal. É como que um arquétipo primordial do ser humano, um oceano aglutinante. E, nesse mar da Unidade, não há lugar para a dualidade. Por este motivo Mawlānā afirma ser o amor a fonte da religião.

*Eu tenho um Bem-Amado, cujo amor está em minhas entranhas;  
Se Ele desejar enlouquecer meus olhos...  
Que Ele os enlouqueça.  
Fale Persa, ainda que o Árabe seja mais doce:  
O Amor em verdade possui cem outras linguagens.  
Quando a fragrância deste Sedutor dos corações  
É soprada no vento, todas as línguas se confundem.  
(M.III:3841-3843)*

Todo o universo é uma expressão do Amor, assim, Mawlānā afirma que vivemos num oceano de Amor, mas, de certa forma, este viver — imerso neste oceano — parece fazer com que, por vezes, as criaturas se esqueçam desta proximidade, e então é preciso mergulhar na mais abissal profundidade<sup>1</sup>, no indiferenciado, na vacuidade de □*adam*, *nīstī* para então operar-se um esvaziamento que plenifica a ontologia primeira.

*Tal é aquele que busca a Corte de Deus:  
Quando Deus chega o buscador é aniquilado  
Ainda que a união com Deus seja a imortalidade na imortalidade,  
Tudo o que se refere a esta imortalidade (baqā')  
Consiste em morrer de si-mesmo (fanā')  
Os reflexos que buscam a Luz  
Se desvanecem quando Sua Luz aparece.  
(M.III:4658-4659)*

A invisibilidade de tal fenômeno poderia, talvez, apontar para uma noção que, partindo de um nível ontológico básico — o Amor enquanto pleroma máximo de Deus — atingisse uma espécie de fluidez amorfa, referta de significado; significados

---

<sup>1</sup> Este tema do mergulho profundo é observado, por exemplo, na mística de Meister Eckhart quando ele faz menção ao conceito de *abgründ* como sendo um mergulho no abismo sem fundo. "Este lugar (que ao longo da sua pregação alemã será identificado também como o *Abgrund* da alma) é o lugar de onde emana tanto o amor como o conhecimento: *einez ist em der sêle, von dem viuzet benennen und minnen*. Aí não existe o tempo, daí o Meister falar sempre em "nem antes nem depois". PONDÉ, Luiz F. Nomen innominabile: a mística de Meister Eckhart. In: TEIXEIRA, F. C. *No Limiar do Mistério*, p.160. Este tema também pode ser observado em □A□ār: "aquele que por amor mergulhou no mar profundo/ sabe que isto é uma empresa sumamente inaudita". □A□AR, F. *Le Livre des Secrets*, p.55.

estes que são apreendidos numa espécie de conhecimento re-flexivo que seria uma atualização de alguns dos modos do Universal.

*Aqueles que saíram deste mundo não são não-existentes,  
Mas estão mergulhados nos Atributos divinos.  
Todos os seus atributos estão absorvidos nos Atributos de Deus,  
Da mesma forma que as estrelas  
Que desaparecem sem deixar rastro  
Quando em presença do Sol.  
(M.IV:442-443)*

Pode-se dizer, que o que Rūmī concita ao leitor, é a pensar que a causa primeira está para além das formas religiosas. Quando afirma, por exemplo, que:

*Visto que o objeto do louvor Ele-mesmo  
Não é mais que Um,  
Deste ponto de vista todas as religiões não são mais que uma só religião.  
(M.III:2124)*

Mawlānā não está colocando todas as religiões no mesmo patamar fazendo um juízo conciliador formal, mas, antes, está dizendo da diversidade formal que instaura a dessemelhança convergindo para uma apreensão nos ouvintes daquilo que se assoma de novidade no dito diverso, promovendo uma compreensão irisada do inefável mistério<sup>2</sup>.

*Quando um filho do homem nasce duas vezes,  
Ele coloca os pés sobre a face de todas as causas.  
A causa primeira não é a religião;  
A causa segunda não é a hostilidade a seu respeito.  
Ele voa como o sol  
No horizonte espiritual com sua esposa sinceridade.  
Para ele, a forma material é como um véu  
Para além dos horizontes e dos céus,*

---

<sup>2</sup> Uma boa obra que ajuda a pensar sobre este aspecto é o livro de Ibrahim Gamard, *Rumi and Islam*. Nele o autor busca mostrar o ideal místico de transcendência sempre com os pés na tradição, veja-se, por exemplo, esta passagem: "Através da via mística do Islã e da oração a Deus, Rumi teve muitas experiências de transcendência e unidade as quais ele às vezes descrevia em falas poética das pessoas em suas histórias. Um exemplo é o estado estático descrito na história de Zayd assim descrito: 'Do ponto de vista transcendente, todas as religiões são uma, cem mil anos e um único dia são um'. Este verso não deve ser interpretado como significando que Rumi exprimia aprovação por outras religiões ou que não existe diferenças entre as religiões. Melhor seria dizer que isso exprime uma sublime consciência mística muito acima da consciência humana ordinária na qual toda separação desvanece. Isto está de acordo com a interpretação que muitos místicos do Islã têm feito deste versículo: 'Saiba que não há Deus exceto Deus' (Corão 47:19) para significar que os idólatras e politeístas em sua ignorância estão, todavia, adorando o Verdadeiro Deus Uno, já que enfim não há outro. O mesmo pode ser dito com relação ao versículo 'Para onde vos tornardes, lá encontrarás o semblante de Deus'. Que tem servido de inspiração para numerosas práticas Sufis, tal como os movimentos giratórios em prece". GAMARD, Ibrahim. *Rumi and Islam*, p.xvii.

*Ele é sem lugar como os espíritos inteligentes.  
(M. III: 3576-3578)*

Este não lugar do qual fala Mawlānā pode ser visto como sendo aquele da habitação primeva, o seio do Amado, no qual se é acalentado pelos silentes sussurros do Amor. Amor que deu vida; Amor de cujo hálito surgiu toda criação; Amor cujo poder insuflado nas criaturas tornou-as necessitadas de algo que, estando nelas, as convida para o abraço amoroso. Novamente se vê necessidade e plenitude, desejo ardente e repouso na conquista, silêncio e confissões de enlace.

*Observa a morada do coração:  
Ela foi desordenada pelas preocupações mundanas:  
Sem um varredor, ela foi varrida pelo arrependimento.  
Seu trono foi movido sem carregadores  
Os sinos do vestibulo e a porta  
Tornaram-se melodiosos como o músico e o cantor.  
A via da Morada eterna existe em teu coração:  
Mas se minha língua não a pode descrever  
Quem haverá em tentar?  
(M.IV:480-482)*

Sabe-se que Rūmī utiliza os termos *maʿabbah* e *ʿiṣq*<sup>3</sup> que, em linhas gerais, poderiam ser definidos como amor e paixão respectivamente. Importante notar que *ʿiṣq* qualifica a relação do fiel com Deus. Nesse sentido, existe aqui uma radical transformação — aquilo que Henry Corbin<sup>4</sup> tão bem definiu como sendo uma antropomorfose — o amor humano transformado em espelho do amor Divino e vice-versa. Tem-se então, a idéia de que o amor seja este princípio evolutivo da existência<sup>5</sup>

*Sabe que o amor (maʿabbat)*

---

<sup>3</sup> Sabe-se que *ʿiṣq* é uma expressão não corânica, mas que atingiu uma importância considerável entre a literatura e sensibilidade Islâmica. Cf. *Encyclopaedia of Islam*. Segundo Al-Ġazālī "o amor paixão *ʿiṣq* é uma inclinação ferosa que vai até o excesso" Al-GHAZALI. *Revivification des Sciences de La Religion*, p.126. No dizer de Chittick: "Rūmī revela a profunda natureza do amor (*mahabbah* e *ʿiṣq*) como possuindo uma constituição que pode transformar completamente a substância humana ao dizer que em realidade o amor é um atributo de Deus e que através dele o homem é libertado das limitações que definem o seu estado no mundo". CHITTICK, W. *The Sufi Doctrine of Rūmī*, p.11.

<sup>4</sup> Corbin explica o aparecimento da antropomorfose quando trata da teofania da beleza: "É o motivo da antropomorfose divina, explicada como sendo a teofania primordial do Ser Divino, que é si-mesmo por sua vez amor, amante e amado. Quando o imperativo criador cumpre a promessa de sua revelação na criação e adorna as formas e as figuras, 'é na forma do ser humano que se concentra a quintessência do ser e dos seres, pois ela foi a mais sutil do Pleroma" CORBIN, H. *Islam Iranien*. V.III, p.83. É importante ressaltar aqui a menção já feita no capítulo II a Adão como *Anthropos Celeste*.

<sup>5</sup> Como bem observou Iqbal: "O amor é o princípio evolutivo de toda existência". IQBAL, Afzal. *The Life and Work of Jalaluddin Rumi*, p.187.



*E o amor lancinante (إشق) são atributos de Deus.  
(M.V:2187)*

É portanto, deste outeiro que Rūmī contempla a magnitude teofânica do *wuğūd*. Seu olhar palpa o oceano ultrapassando o limite do físico. Então, este oceano pode tornar-se de vastidão universal velando e revelando — como as vagas que se alteiam — os segredos de Amor da morada interior do Amado. O amante então, pode fazer dela sua própria morada identificando um atributo de sua essência mais recôndita<sup>6</sup>. E então, este oceano torna-se sem fundo.

#### **4.1. A Luz de Deus carrega-nos para os céus: A essência do amor**

Aqui, mergulha-se numa das mais profundas e profusas linguagens alusivas de Mawlānā. O Amor possui seus signos que são tão vastos quanto os grãos de areia. Desta maneira, pode-se dizer que eles, sendo de extensão infinita, são tão profusos que se tornam quase invisíveis.

*Bendito seja o amor universal do Mestre  
Que confere unidade a centenas de milhares de parcelas!  
Elas eram como a poeira espargida sobre a via:  
A mão do oleiro as tornou num só cântaro.  
(M.II:3727-3728)*

Em verdade, a essência do Amor jamais poderá ser conhecida<sup>7</sup>, pois não se pode olhar o Amado sem véus, sob pena de tombar o amante pelo excesso de Luz.

---

<sup>6</sup> Guardadas as devidas proporções, pode-se pensar em um tal conceito via teoria do conhecimento de Espinoza assim então, tem-se que como o ser humano que carece de uma visão sinótica "*facies totius universi*" reflete via coração. Como criaturas os seres humanos são em singularidade: parte total. "O nosso conhecimento desta série reduz-se, com efeito, ao dos modos infinitos imediatos e mediatos, que são, em cada atributo, as suas determinações primeiras, a partir das quais se articulam as essências individuais, mas donde derivam também as leis gerais da natureza, por onde o conhecimento racional explica o curso das existências singulares. (De Ementatione, § 101)". MOREAU, Joseph. *Espinoza e o Espinosismo*, p.68.

<sup>7</sup> Schimmel afirma que "Alguns poemas parecem um longo canto jubilante de felicidade em presença do Bem-Amado, outros são ternas canções de ninar, para que a alma adormeça com felicidade à sombra dos cabelos do amigo. Outros com imagens cruéis e gritos de desespero fazem estremecer o ouvinte. As imagens se sucedem a uma atitude anelante, mas sem ordem lógica aparente: O Amor é pré-eterno, é um amante; em um momento ele aniquila totalmente a alma, depois arma uma armadilha para capturar o pássaro da alma, ao qual ele oferece uma gota do vinho da realidade, e tudo isso não é mais que o começo do Amor, ninguém atinge o seu fim!". Mawlānā ama conversar com o Amor para ver com o que ele se parece". SCHIMMEL, A. *Le Incendie de l'âme*, p.208. Note-se, por exemplo, este que se segue : "Semelhante a uma armadilha, teu Amor lançou vestígios sobre a

O amor para Rūmī pertence a uma esfera psicológica experiencial. Assim, não dispõe de um arcabouço teórico que possa dar uma definição precisa do seu significado<sup>8</sup> — talvez resida aí a extrema liberdade no trato desta temática que jamais se exaure, pois, sendo parte fundamental da dinâmica do Criador, é eternamente renovada. Este Amor que não pode ser expresso em palavras, é no entanto cantado assim por Mawlānā:

*Se eu continuasse a descrever o amor,  
uma centena de ressurreições passariam  
E minha descrição restaria incompleta.  
(M.V.2189)*

O amor humano possui raízes divinas. O termo amor, talvez, seja o evento mais importante que se encontra na via (e é com certeza para Mawlānā), pois o amor deve ser a motivação da busca, o fio condutor pela senda e a meta final que é a de se encontrar no Amado. Sendo assim, toda ação do buscador é construída na objetivação do amor: “quando Rūmī diz; ‘Onde quer que estejas, seja qual for a sua condição, tenta sempre ser amante’, não fala do amor como um fim em si mesmo; nem do amor humano como última possibilidade no potencial humano”.<sup>9</sup> Porque para além desta possibilidade, existe o mergulho na vacuidade do sopro amoroso do Amado. O amor do qual falam os sufis, contém todas as potencialidades do ser incondicionado. É um amor que é capaz de tudo – e é por isso que aparentemente é paradoxal – posto que se não fosse capaz de tudo não refletiria todo o seu poder.

*O Amor não é apreendido nem pelas palavras, nem pela audição;  
O Amor é um oceano cuja profundidade é invisível.  
(M.VI:2731)*

O amor é anterior às ações do buscador, é necessário que se tenha um impulso para a caminhada, e isto é fomentado pelo desejo. Entre os sufis, isso significa um ardente desejo por Deus de procura e de encontro. O desejo somente

---

terra. Teu Amor como o próprio caçador está no céu meu filho. Não perguntes a mim nem a qualquer homem, pergunta ao próprio Amor; A fala do Amor é como uma nuvem de pérolas, meu filho. O Amor não necessita de intérpretes como eu nem como cem semelhantes a mim. Sobre realidades, o Amor é teu próprio intérprete, meu filho. O Amor não se ocupa dos adormecidos ou dos suaves e delicados, o Amor se ocupa dos bravos e heróicos, meu filho”. RŪMĪ, J. *Mystical Poems of Rūmī.1*, p.115.

<sup>8</sup> Cf. CHITTICK, W. *The Sufi Path of Love*, p.194.

<sup>9</sup> SHAH, Idries. *Os Sufis*, p.343.

cessa<sup>10</sup>, no momento em que o interior do caminhante é inundado pelas vagas do Amado.

*Não possuo outra morada que o mar;  
Não farei de um lago meu habitat.  
Buscarei o mar ilimitado e estarei em segurança;  
Estarei são e salvo para sempre.  
(M.IV:2285-2286)*

Deus não é em si a representação, mas é a estrutura que subjaz, que alicerça a representação, o invisível do visível. O olhar aguçado de Rūmī capta a teofania que já transborda em seu próprio ser como reconhecimento a si na realidade Uma percebida na criação. Este re-conhecimento pela via amorosa, permite a Mawlānā, num momento, falar sobre as teofanias do amor enquanto Majestade<sup>11</sup>.

*Amor é esta chama que tudo consome  
Quando se alteia.  
(M.V:588)*

Da mesma forma, este Amor Majestoso funciona em uma esfera mais prática no trato com a religião e então Rūmī afirma:

*Nada resta exceto Deus:  
Todo o resto partiu.  
Saudações ó poderoso Amor, destruidor do associacionismo!  
(M.V:590)*

Mawlānā liga o Amor a uma lei universal sob o jugo da qual todos os seres estão submetidos. Interessante notar esta associação com a lei (*Šarī'a*<sup>12</sup>), — que

---

<sup>10</sup> Em outras palavras, o desejo cessa quando o amante mergulha seu desejo no desejo do Amado. Cf. HAKIN, Khalifa Abdul. *The Metaphysics Of Rūmī*, p.31.

<sup>11</sup> Ibn ʿArabī afirma que diante deste Amor majestoso, o amante se encontra sob a "autoridade de seu amado, e perde a sua autonomia. Ele se apresenta como tributário dos vastos domínios sob as ordens do Soberano mestre do amor que é o conquistador de seu coração". ʿARABĪ, Ibn . *Traité de l'Amour*, p.132.

<sup>12</sup> Sobre a lei, lê-se: "A lei positiva (*sharī'a*), literalmente 'a via direta', disciplina a atividade humana enquanto se desdobra no mundo exterior, prescindindo a fé e as crenças, cujo juiz, no foro interno, é só Deus. Os tratados impropriamente chamados de 'direito muçulmano' se abrem com uma primeira parte chamada *ibadat* (atos de culto), que inclui os atos físicos, corpo externo da fé do coração, que colocam o homem em relação com Deus; para depois continuar com as *mu'amalat*, ou seja as relações do homem com os outros homens". BAUSANI, A. *El Islam em su Cultura*, p.40. Importante aqui é ressaltar o que disse certa vez Reynold A. Nicholson: "O Amor é o princípio supremo da ética sufi". NICHOLSON, R. A. *Poetas y Místicos Del Islam*, p.99.

para o Islã é um dos fundamentos de base — mas fazendo uma transposição espiritual do significado lei.

*Aos olhos do amor, o temor  
Não vale mais que um fio de cabelo;  
Na lei do amor todas as coisas são sacrificadas.  
(M.V:2184)*

O que Mawlānā chama a atenção aqui, é nada mais nada menos que quase um eco das palavras do Ismaelismo reformado de Alamut colocando a *aqīqa* acima da *šarī'a*, ou melhor, a religião do amor que possui suas próprias leis acima da religião legal.

*Quando o eterno vem  
O temporal torna-se vão;  
O que o temporal pode conhecer da eternidade?  
(M.V 1313)*

A força majestática deste Amor avassalador é capaz de modificar o estado físico da criação e Mawlānā assim alude:

*O Amor faz ferver o mar como um caldeirão;  
O Amor esmigalha a montanha como sal.  
O Amor fende cem frestas no céu;  
O Amor é audacioso e faz tremer a terra.  
(M.V:2735-2736)*

O Amor apreendido por seu lado *ǧamal* é um grande aniquilador das criaturas<sup>13</sup>:

*O animal selvagem não ousa devorar a carne dos amantes;  
O Amor é conhecido pelos bons e pelos maus.  
E se o animal selvagem a devora mesmo metaforicamente,  
A carne do amante se tornará veneno e lhe matará  
Toda coisa exceto o Amor é devorado pelo Amor  
Para o bico do Amor os dois mundos não passam de um simples grão.  
(M.V: 2724-2726)*

Mas o amor também se apresenta em sua outra faceta, isto é: Amor como teofania de beleza *ǧamal*. E aqui cabe se pensar novamente na aparição desta teofania. Ao refletir-se no espelho polido do coração, esta beleza deve convidar o

---

<sup>13</sup> Note-se, por exemplo, este excerto de Yunus Emre (sufi que viveu na Anatólia entre 1238 e 1320). "Todos os dervixes alçam vôo/ por trás de planícies e montes/ são vertidos em um grande caldeirão de Amor;/ Lá são fervidos e cozidos/ Poderia eu dizer-me Amante, se não morresse de mim?! Os Amantes são somente aqueles que a tudo renunciaram." EMRE, Yunus. *Le Livre de l'Amour Sublime*, p.52.

dervixe a olhar o espelho percebendo a imagem que nele se projeta, sem, contudo agregar a ela a própria realidade do espelho enquanto matéria. Isto quer significar que a antropomorfose divina aludida por Mawlānā é um processo de auto-revelação, ou seja, do *wuğūd* das coisas revela-se a Unidade *Tawhīd* de Deus pela via do enlace amoroso<sup>14</sup>.

*O Amor atira aqueles que são amargos na direção dos que são doces  
Porque o fundamento de todos os amores é a plenitude.  
A ira arrebatava aquilo que é doce para o amargo:  
Como aquilo que é amargo conviria ao que é doce?  
O amargo e o doce não são visíveis à visão ocular,  
Mas podem ser vistos por aqueles que vêem longe.  
(M.I:2580-2582)*

Esta natureza teofânica do amor permite a Rūmī acenar com a idéia de que o amor é o caminho mais curto para se chegar a Deus<sup>15</sup>. Pois ele é a estrutura de base da criação; criado a partir do amor o ser humano desvela os véus desta sutileza (*latīfa*) no universo criado a partir da auto-revelação de Deus (antropomorfose divina) no espelho polido de seu coração. Daí poder-se afirmar que “aquele que se conhece, conhece seu Senhor”<sup>16</sup> posto que é dele um representante *Insān al-Kāmil* ou um microtheos, assim caracterizado por Mawlānā:

*Teu pensamento é a forma exterior,  
Ao passo que o dele é a alma;  
Tua moeda é falsa,  
A dele é tão pura quanto a mina.  
Tu és em realidade ele;  
Busca-te a ti mesmo em seu 'ele';  
Dize 'kou, kou' (onde, onde);  
Faça-te pomba voando na direção dele.  
(M.II1986-1987)*

---

<sup>14</sup> Em uma bela passagem do *Maṣnavī*, Rūmī alude à forma como o amor humano pode ser um espelho para se compreender o Amor divino: “Quando o homem e a mulher tornam-se um, Tu és este Um;/ quando as unidades são apagadas, Tu és esta Unidade./ Fabricaste este 'eu' e este 'nós', a fim de que Tu pudesses jogar o jogo da adoração consigo./ A fim de que todos os 'eus' e 'tus' se tornassem uma só alma, a fim de que pudessem ser submergidos no Bem-Amado”.(M.I:1786-1788).

<sup>15</sup> Cf. Posfácio de Mahin Tajadod in: ROUMI, Mowlānā Djalāl-od-din. *Le Livre de Chams de Tabriz*, p 315-324. Ibn ʿArabī apresenta a idéia deste amor primordial da seguinte maneira: “Do amor procedemos,/ Segundo o amor fomos criados/ Assim, é para o amor que tendemos/ Ao amor nos consagramos”. Ibn ʿARABÎ . *Traité de l'Amour*, p.40.

<sup>16</sup> Cf. CORBIN, Henry. *Islam Iranien*. V.III, p.32. Uma boa referência sobre a temática do amor encontra-se em um texto de William Chittick. *The Divine Roots of Human Love*. In: *The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*.v.17.

Há que se notar aqui que, como para Rūmī, o amor abarca todo o universo, e sendo Deus amor, a Graça e a Gentileza preenchem todo o Cosmos. Assim, pode-se dizer que, de certa forma, o universo é essencialmente bom e belo (a criação pode olvidar-se disso por causa de seu auto-centramento), já que a misericórdia de Deus também se oculta sob os véus de toda manifestação de ira, mas a consecução de toda manifestação é tender à felicidade última<sup>17</sup>; o abraço amoroso da Unidade.

*O sofrimento é um tesouro,  
Porque ele encobre as misericórdias;  
A amêndoa torna-se fresca quando se raspa sua casca.  
(M.II:2261)*

Contudo, a verdadeira beleza encontra-se somente em Deus<sup>18</sup>, por isso o amor enquanto teofania de beleza mostra da beleza apenas um aspecto (atributo do *wuğūd*) às criaturas — aspecto pelo qual elas vieram à existência — que para o amante, já é avassaladoramente manifesta<sup>19</sup>.

*Esse espírito criado sob as mais belas formas  
Ultrapassa o empíreo:  
Esse espírito criado sob as mais belas formas  
Está além dos limites do pensamento.  
Se eu declarasse o valor dessa jóia,  
Eu e o ouvinte seríamos consumidos  
(M.VI:1006-1007)*

A tríade unitária do *Tawā'id* (amante, amado, amor) apresenta-se então ao dervixe da maneira como Deus assim se mostra. E, nesse presente momento de teofania de beleza, o amor *īšq*, já, então envolveu<sup>20</sup> todo o coração do amante de maneira que não há mais nada que possa ser visto por ele a não ser o Amado.

*Não há outro remédio para a inteligência  
Que uma imagem do Amor;  
As visões de todos os amados não passam de véus.*

<sup>17</sup> Cf. CHITTICK, W. Rūmī and the Mawlawiyyah. In: NARS, S.H. (Ed.) *Islamic Spirituality*, p.125.

<sup>18</sup> Cf. CHITTICK, W. *The Sufi Path of Love*, p.201.

<sup>19</sup> É desta manifestação fulgurante que fala Ibn 'Arabī: "Encontro-me ligado àquele cujo amor equivale a vinte peregrinações./ Não tenho compreendido sua intensa paixão,/ E não posso mais suportá-la!/ Meu olho não está apto a jogar um olhar/ Sobre a beleza perfeita que emana de sua face./ Muito menos meus ouvidos que jamais compreenderiam a menção que Dele temos feito. / Até o dia em que nos veremos face a face,/ O fulgurante clarão jorrará do Vivente./ E Ele me plenificará o dia, me satisfazendo com Sua generosidade/ E mostrando Sua ira para o resto dos tempos!" 'ARABĪ, Ibn. *Traité de l'Amour*, p.50.

<sup>20</sup> "O Amor é semelhante a uma planta trepadeira que envolve completamente a árvore (o homem natural), sufocando-lhe até o último raminho não deixando ao fim nada além do Amor". SCHIMMEL, A. *L'incendie de l'âme*, p.216.

*Ó adorador do Amor volte tua face para tua própria visão.  
Tu não possuis outro congêneres que tu mesmo,  
Ó homem enlouquecido  
(M.VI:1982-1983)*

Os amantes então, navegam pelo Oceano da Unidade à bordo do amor, que é assim descrito por Mawlānā:

*O amor é como um navio para os eleitos;  
As catástrofes são raras,  
A maior parte do tempo é de libertação.<sup>21</sup>  
(M.IV:1406)*

Sendo o amor este poder transformador é, por sua própria natureza a fonte primeira do conhecimento místico<sup>22</sup> e é sabido que Mawlānā mesmo não fazia distinção entre gnose e amor<sup>23</sup>. Daí poder-se afirmar que para Rūmī “a consciência da alma e do espírito é animada pelo Amor, não pela lógica”<sup>24</sup>.

*Quando a torrente chega ao mar, ela se torna mar;  
Quando a semente atinge um campo de milho,  
Ela se torna a safra de milho.  
Quando o pão se uniu à criatura viva,  
O pão morto tornou-se vivo e dotado de consciência.  
Quando a cera e a madeira foram confiadas ao fogo,  
Sua essência sombria tornou-se luz.  
Quando o pó do antimônio cai nos olhos  
Transforma-se em visão e torna-se observador.  
Oh! Feliz o homem que foi libertado de si-mesmo  
E unido à existência Daquele que é vivo!  
(M.I:1531-1535)*

---

<sup>21</sup> Uma idéia semelhante encontra-se por exemplo em Ğunayd quando afirma que “a última estação do sábio (ou do gnóstico) é a liberdade”. JUNAYD. *Enseignement Spirituel*, p.196.

<sup>22</sup> Sobre esta característica deve-se ter sempre em mente que “O Amor é assim a escola. Os místicos têm muitas vezes falado do valor educativo do amor “metafórico” humano como uma preparação ao Amor “real” divino. Mas na escola de Rumi, onde Deus Altíssimo é o mestre, a erudição do mundo é pura ignorância, pois esta escola é feita de fogo. O Amor sabe que cada manhã o fiel pelo ouvido e pelo prolongamento da escola, malgrado seja, e mesmo os camponeses (que na obra de Mawlana geralmente representam os instintos inferiores e as paixões desenfreadas) aprendem na escola do Amor a lerem a tabuleta do mundo invisível”.SCHIMMEL, A. *L’incendie de l’âme*, p.211.

<sup>23</sup> CHITTICK, W. *The Sufi Doctrine of Rumi*, p.11-12.

<sup>24</sup> IQBAL, Afzal. *The life and Work of Rumi*. p.177. Veja-se também esta bela passagem de □A□□ār: “Quando o amor aparece ele cega a razão/ [...]A razão é semelhante à água, e o amor semelhante ao fogo, incompatíveis são o fogo e a água”. □A□□ĀR, F. *Le Livre des Secrets*, p.54. Também em Raimundo Lúlio tem-se esta temática assim abordada: “Tanto amava o amigo a seu Amado, que acreditava em tudo quanto este lhe dizia, e tanto desejava compreendê-Lo que o que dEle ouvia dizer desejava entender por razões necessárias. Por isso, o amor do amigo agitava-se entre a crença e a inteligência”. LÚLIO, Raimundo. *Livro do Amigo e do Amado*, p.95.

Deus, o Único Real vivente, e suas teofanias de Amor, qual brocado adorna o cenho do amante que refulge em miríades de centelhas sentidas e absorvidas num conhecimento unitivo, em que cada parcela do todo comunga do mesmo sibilar tranqüilo/afoito, sóbrio/ébrio, rijo/flexível; expandido/contraído. Por isso, a percepção do dado somente se engloba se a totalidade da criatura se fizer totalidade do percebido. Eis aqui mais um dos poderes do Amor.

*No jardim verdejante do Amor  
Não há limites, por isso há outros frutos além da alegria e da dor  
O Amor é mais alto que esses dois estados:  
Sem primavera e sem outono  
É sempre fresco e verde.  
(M.I:1793-1794)*

Este poder ilimitado do Amor faz o amante desnudar-se por completo de si mesmo para ser habitado em sua totalidade por este amor anelante. Por este motivo pode-se observar um grande pietismo entre os sufis que, amando a Deus em todo seu ser, têm para com toda a criação o mesmo sentimento<sup>25</sup>.

*Os leões, os lobos, os ursos, os onagros,  
E outros animais selvagens se reunirão ao redor de ti ao cair da noite;  
O odor do homem não lhes chegava de ti,  
Em razão da abundância de amor e êxtase em teu coração.  
O lobo, o urso e o leão sabem o que é o Amor.  
(M.V:2006-2008)*

O poder de manifestação do Amor opera-se sempre jungido a cada epifania<sup>26</sup> dos atributos de Deus. Segundo Nicholson a antítese amante, Bem-Amado é solucionada pela "transmutação na Essência Universal do Amor"<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Note-se, por exemplo, esta legenda narrada por Aflaki: "Certo dia, Jalal pregava num mercado e uma multidão se reunia ao seu redor e ele continuou até a noite quando afinal se achou só. Então, alguns cães do mercado se reuniram a sua volta agitando as caudas e gemendo. Ao ver isso, Jalal exclamou: '— Pelo Senhor Altíssimo Todo Poderoso, Aquele que tem o poder sobre todas as coisas! Esses cães entendem meu discurso e as verdades que explico. Os homens os chamam cães, porém a partir de agora não mais assim serão conhecidos, pois são da família dos 'Sete Adormecidos' (Corão 18;8 ss)". AFLAKI. *Rumi: Maestro de Dervixes*, p.77. Uma outra legenda, conta que certa vez "o grande sufi Bayazid Bistami comprou algumas sementes de cardamomo na cidade de Hamadhan, as guardou em seu alforje, e partiu em jornada. Ao chegar em Bistam retirou algumas sementes e ao observar que nelas havia algumas formigas exclamou: 'Separei estes pobres animais de seus formigueiros!' No mesmo instante, deu meia volta e refez seu caminho para Hamadhan que estava a algumas centenas de milhas de distância". Cf. NICHOLSON, R.A. *Poetas y Místicos Del Islam*, p.100-101.

<sup>26</sup> Uma passagem significativa pode ser observada no escrito que se segue de um dos grandes fiéis do amor: "O que eu vi Dele quando Ele apareceu, foram pérolas e rosas que efundiam de Sua face. Eu Lhe vi em um universo repleto de astros brilhantes de uma viva resplandecência. E O Altíssimo parecia



*O amor dos amados ilumina os dias,  
O amor dos amantes consome suas almas  
(M.III:4446)*

O Amor é um mestre silencioso que arrebatou o coração transformando-o no órgão privilegiado de conhecimento. É interessante aqui retomar-se o momento em que o *nafs* atinge a plenitude dos estágios pelos quais passou, lembre-se que está-se aqui na estação onde se encontra *nafs muqamanna*, "Alma em Paz", isso quer dizer que ela retornou ao seio originário após ter provado da mais bela experiência dos poderes do Amor. Convidada pelo Bem-Amado a adentrar Sua morada, a alma, pacificada e silente, regressa<sup>28</sup>. Já não mais se ouvem lamentos, a flauta silenciou seu flébil pranto.

*Os lábios do santo se fecham,  
Enquanto seu coração está cheio de mistérios;  
Seus lábios são silenciosos  
Ainda que seu coração seja pleno de voz.  
(M.V:2238-2239)*

O Amor conduz à quietude unitiva que implica conhecimento dos mistérios divinos. Por isso, na profetologia de Rūmī, Adão é tido como o portador do Amor, ao passo que Iblis é o portador do intelecto<sup>29</sup>. E isso para explicar que não há conhecimento sem Amor<sup>30</sup>.

---

mostrar alguma coisa das vias da audição e os seres sorriam sob o efeito de Seu sabor. [...] Quando eu O reencontrei sob o aspecto de majestade, de beleza e do sublime fui mergulhado no oceano do êxtase do estado místico da exaltação, do grito e dos movimentos que pertencem às etapas da intimidade. Depois fui tomado de estupor pela primazia de Deus e Lhe vi sob as mais belas formas. E então, eu sonhei em meu coração: 'Como viestes do universo da unicidade até a estação das ambigüidades? Então Ele se aproxima de mim, se assenta em meu tapete de preces e diz: 'De pé! Que é então este pensamento? Tu duvidas de Minha pessoa, então produzi uma imagem de Mim em teus olhos, a fim de que tu te habitues a Mim e Me ames'. Havia sobre Ele luzes de majestade e beleza em número tal que eu não poderia contar, pois Lhe via a cada instante com uma beleza diferente". RŪZBEHĀN Baqlī. *Le Dévoilement des Secrets*, p.210-211.

<sup>27</sup> Cf. nota ao poema de Rūmī que se segue: "Feliz o momento em que nos sentarmos no palácio, tu e eu/ Duas formas, duas figuras, uma só alma. Tu e eu/ As cores dos bosques e as vozes dos pássaros concederem imortalidade/ Ao mesmo tempo em que entramos no jardim, tu e eu". In: NICHOLSON, R.A. *Rumi Anthology*, p.35. "Um só dos olhares que me lanças, ó Bem-Amada, fere-me e cura-me, a um tempo. Deixa que minhas mãos te rocem esses cabelos balsamizantes, e acalmarás meu coração enchendo-o de embriaguez". HOLANDA, Aurélio B. *Os Gazéis de Hafiz*, p.105.

<sup>28</sup> Cf. SCHIMMEL, A. *Triumphal Sun*, p.270.

<sup>29</sup> A inteligência sem amor "é a doença satânica do mundo, uma doença que não causou somente a queda do homem, mas também a destruição de toda beleza". SCHIMMEL, A. *Triumphal Sun*, p.255.

<sup>30</sup> Mawlānā novamente compara o ser humano ao astrolábio: "Assim como esse astrolábio de cobre é o espelho das esferas, o ser humano — a propósito de quem Deus disse: *Enobrecemos os filhos de Adão* — é o astrolábio de Deus. Quando Deus o Altíssimo, se apresentou ao homem e fez com que tivesse consciência d'Ele, esse homem passou a ver, no astrolábio de seu próprio ser, a cada instante,

*Aquele que é bem-aventurado  
E familiar às coisas espirituais sabe:  
Que a inteligência pertence a Iblis  
E o Amor pertence a Adão.  
(M.IV:1402)*

A relação entre Amor e conhecimento é marca registrada do itinerário da mística dos “fiéis do amor”. Amor e conhecimento estão intimamente relacionados, pois o ato de conhecer implica a mudança do conhecedor. A dualidade sujeito/objeto deixa por instantes de existir, tal como o espaço e o tempo.

*Buscado e buscador se misturam  
Conquistador e sua conquista estão ocupados neste jogo.  
Este jogo não é somente entre esposo e esposa:  
É a prática de todo aquele que ama e é amado.  
Um abraço mútuo, como aquele de Wís e Rāmīn<sup>31</sup>,  
É necessário entre o eterno e o não eterno,  
Entre a substância e o acidente  
(M.VI: 3950-3952)*

A união amorosa, o belo amor cortês da poesia sufi, é assim cantado por Rūmī :

*A alma se une à alma  
E seus corpos tremem  
Como dois pássaros cujas faces foram golpeadas  
Que lhes importa um banquete de vinho,  
Ou um rei, ou Arslām?  
Quem teria pudor, religião ou medo e temor por sua vida?  
Seus olhos se contorciam como as letras □ ayn e ğayn (ع Ğ) :  
Aqui não haveria discernimento entre Hasan nem Husayn.  
(M.VI:3959-3961)*

O conhecimento é mudança, e mudança radical. Ele cria comunhão porque se processa pela via do Amor<sup>32</sup>. O Amor é conhecimento sem fim, é eterno pelo fato de ser um fenômeno que diz respeito ao infinito, mas não um infinito enquanto idéia, mas infinito enquanto efetivação tácita no mundo, ele mantém o espetáculo visível e

---

a cada momento, a irradiação de Deus e Sua inigualável Beleza. E essa Beleza nunca está ausente do espelho. RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.33.

<sup>31</sup> Informa Nicholson que Wís era esposa do rei Múbad de Merv e despertou o amor em Rámín, eles são protagonistas de uma obra de Nizami. Cf. *Mawlawí Rūmí's Works*.

<sup>32</sup> “Pelo amor, o adepto passa diretamente ao real conhecimento dos mistérios divinos (*ma□rifa*). É permitido ver Deus em sua Beleza desvelada, e ser-com Ele em união mística — uma união obtida por breves momentos na vida, mas para sempre na eternidade”. SMITH, Margareth. *The Light and Work of Rabi'a and Others Womans Mystics in The Islam*, p.113. Lembrando ainda uma passagem que alude à sua profetologia Mawlānā afirma no Maṣnavī: “O conhecimento e a gnose são o patrimônio de Jesus”.(M.II.1851).

faz com que se tenha sede de abertura para além dessas manifestações, por isso um horizonte não limita o mundo.

*Meu coração possui cinco sentidos:  
Os dois mundos são o cenário dos sentidos de meu coração.  
Não me olhes a partir de tua enfermidade:  
Para ti isso é semelhante a noite,  
Para mim esta noite é como a aurora.  
(M.III:3551-3552)*

E a bela imagem do coração humano como astrolábio do Amor, da qual Rūmī fez uso freqüente<sup>33</sup>, talvez seja uma das mais encantadoras.

*O amor é o astrolábio dos mistérios de Deus  
(M.I: 110)*

O Amor é algo que engloba todas as coisas e as transforma. O conhecimento proporcionado pelo Amor, pode ser visto no exemplo de um *šā* (locução teopática) de Hallāğ quando este modificou a leitura da *Šahā* da seguinte maneira: *lā Illaha illā l-īšq*<sup>34</sup>. Uma tal mudança soaria extremamente cáustica aos ouvidos da ortodoxia, mas Mawlānā poderia entender este *šā* hallajiano como suscitando o momento de ebriedade:

*Dado que o amante está inebriado no instante da imediatez,  
Ele é necessariamente superior à impiedade e à fé.  
Em verdade a impiedade e a fé são guardiãs de sua porta;  
Pois ele é a noz, ao passo que a impiedade e a religião são a casca.  
A impiedade é a casca seca que é descartada da noz;  
Quanto à fé é a casca que adquire um sabor delicioso  
(M.IV:3280-3282)*

Rūmī não vê no Amor um princípio intelectual racional, mas um evento primordial que instaura a apreensão das teofanias do Amado pela via natural. Não é o intelecto que mostra a inteligibilidade de Deus, mas a natureza (criação) pelas teofanias nela espargidas, é dela que Mawlānā retira toda sua re-estruturação das possíveis visões do Uno. Assim, *l-īšq* é então este sedutor e impetuoso encontro com uma sabedoria, que para além da *ratio* mergulha numa espécie de *ratio infusa*

<sup>33</sup> Cf. SCHIMMEL, A. *L'incendie de l'âme*, p.207.

<sup>34</sup> AĀR, F. *Le Livre des Secrets*, p.53.

do ser enquanto manifestação teofânica, e espraia-se — dando visão, a este ser transformado em profundidade, de uma *ratio* iluminada. Eis um a-racionalista que constrói todo um sistema de conhecimento baseado na gnose do amor. Um sistema que poderia ser dito a-sistêmico, pois é fruto de todo um processo de assimilação da Luz da consciência mística.

*A consciência é a natureza mais íntima  
E a essência da alma.  
Mais nós a desvelamos,  
Mais ela é espiritual.  
O desvelar é um efeito do espírito;  
Quem quer que possua isto ao extremo  
É um homem de Deus.  
Dado que existe consciência além desta consciência corporal,  
No domínio espiritual,  
As almas sensuais assemelham-se à matéria inanimada.  
A primeira Alma é o teatro (mazhar) do Coração Divino;  
A Alma da alma é em verdade a manifestação de Deus Ele Mesmo  
(M.VI:149-152)*

Para Rūmī, é  $\square$  *işq* que move o órgão da percepção sensível *qalb* e esta mesma paixão é profundamente enraizada no desconhecimento do conhecimento racional; seu lugar é o lugar da estupefação. Assim,  $\square$  *işq* não pode ser apreendido pela via racional<sup>35</sup>, apesar de passar por ela. O mundo é então, o modelo teológico de Rūmī. É pela evolução da natureza criada que ele mostra a natureza incriada. É pelo visto que se descortina o não visto. A metafísica anti-intelectualista de Mawlānā é fundada sob a vida<sup>36</sup>.

*A imaginação é absolutamente incapaz  
De mensurar estes mares, estes desertos e montanhas.  
Comparado àqueles desertos,  
Os desertos do mundo material assemelham-se a um cabelo em pleno mar.  
A água tranqüila cujo curso é oculto  
É mais fresca e mais doce que os riachos que correm.  
Da mesma forma que o espírito vital e a alma,  
Possuem um curso oculto e uma marcha rápida  
(M.IV:1090-1093)*

---

<sup>35</sup> E Mawlānā constrói sua crítica à filosofia nos seguintes termos: "Existe um estrabismo nos olhos do intelecto, ele vê duplo aquilo que em realidade é uno. A análise intelectual divide a realidade em duas e não sabe posteriormente como juntá-las. Como um princípio de unificação, o Amor encontra-se mais elevado que a razão. A razão diferencia e separa, ao passo que o amor assimila e une os heterogêneos fazendo-os homogêneo". HAKIN, Khalifa Abdul. *The Metaphysics of Rumi*, p.51.

<sup>36</sup> HAKIN, Khalifa Abdul. *The Metaphysics of Rumi*, p.49.

A força ativa do amor manifesto na criatura é vista por Mawlānā, como sendo o princípio ordenador do cosmos, tudo no universo se move pelo poder silencioso do amor. Este amor intenso e apaixonado □ *išq* é a clara demonstração de Deus para suas criaturas. Assim, Rūmī vê o segredo da evolução da criação pelo desejo ardente e apaixonado de união com o Bem-Amado,

*Mostra-me cada parte de alto a baixo  
Tal como esta parte se apresenta aos Teus olhos.  
Em seguida, sobe na pereira que foi transformada  
E tornou-se verdejante pela ordem do Seja!  
Esta árvore se tornou agora como a sarça ardente vista por Moisés.  
Pois tu te transportaste para próximo dela.  
E o fogo da iluminação divina a tornou verdejante e florida:  
Seus ramos gritam: 'Em verdade, Eu sou Deus'.  
Sob sua sombra todos os desejos são saciados:  
Tal é a alquimia divina.  
Esta personalidade e esta existência te são lícitas,  
Pois aqui tu contemplas os Atributos do Todo-Poderoso.  
A árvore tortuosa tornou-se reta, revelando Deus;  
Sua raiz fixada na terra e seus ramos no céu  
(M.IV:3568-3574)*

Daí a importância da busca pela fusão das partes em um todo indiferenciado. Mawlānā então percebe que por detrás de todas as formas aparentes não há mais que uma Única fonte. O Amor é a centelha que está oculta em toda criação, e que, estando em latência, possui o poder de se manifestar e chamar o ser a contemplar a perfeição e a beleza do Ser Necessário.

*Tu e teu intelecto são como o astrolábio:  
Por este meio tu podes conhecer a proximidade do Sol da existência  
(M.IV:3685)*

Este intelecto iluminado pelo Sol da existência, cujos raios cintilam a luminiscência do Amor, tornando-o ornado com toda sorte de visões teofânicas de beleza, leva Rūmī a pregar o silêncio, pois diz ele:

*O que quer que se possa dizer para explicar  
E elucidar o Amor  
Envergonha-me  
Assim que o Amor chega  
(M.I:112)*

O amor reconhece em cada coisa sua essência única. Pois cada coisa é um sinal re-velado da pré-eternidade. É bem pertinente se buscar correlações que visem a dar um entendimento de como se processou o aprendizado do amor humano. Aqui

se vê uma idéia que busca relacionar o amor humano ao divino fato que mostra a visão da criação por Mawlānā como sendo ato de Amor<sup>37</sup>.

*A sabedoria de Deus em seu destino e decreto,  
Nos fez amantes uns dos outros.  
Em razão desta ordem pré-eterna  
Todas as partículas do mundo são criadas aos pares  
E se enamoram de seus parceiros.  
(M.III:4400-4401)*

Note-se que não se trata de uma identificação, pois, o Amor de Deus por todas as coisas é a mais completa<sup>38</sup> forma de Amor. Sendo assim, quando o ser humano, em seu êxtase unitivo, é penetrado pelo amor divino ativa-se nele a força do mundo imaginal proporcionando a visão das formas produzidas em sua mais profunda relação com o ser, já aqui em totalidade abrangente.

*Para ti é uma prisão,  
Para mim esta prisão é como um jardim;  
Para mim a total ocupação  
Torna-se liberdade.  
Teus pés estão na lama;  
A lama para mim tornou-se como rosas  
Estás de luto;  
Enquanto eu bato tambores em festa.  
Estando contigo em algum lugar sobre a terra,  
Percurso a sétima esfera do céu como Saturno.  
(M.III:3553-3555)*

Este instante visionário de presença, este momento onde tudo parece fundir-se em um grande organismo, para onde todo o cosmos é atraído, talvez seja a força dinâmica do amor; uma dinâmica que é para o amante, mas, no que diz respeito ao Amado, é uma de suas emanções. As quais em relação a Ele não têm distinções já que se está na morada do indiferenciado ainda que em movimento. Claro está que a eternidade ab-roga o tempo.

*Quando os olhos se tornarem aguçados;  
Iluminados pela luz da aurora  
Em cada casca se encontrará uma noz.  
No átomo perceberão o Sol eterno  
Em cada gota d'água*

---

<sup>37</sup> Cf. HAKIN, K. Abdul. *The Metaphysics of Rumi*, p.41.

<sup>38</sup> Cf. □ARABÍ, Ibn. *Traité de l'Amour*, p.80.

*O Oceano todo inteiro.  
(M.VI:1482-1483)*

Assim, os estados nos quais se vivenciam as atualizações do amor variam da mais abundante alegria, a mais irrefreável tristeza. São todos movimentos ligados à constrição (*qab*) e euforia, expansão (*bas*)<sup>39</sup> que toma conta da alma via mundo imaginal.

*Ó tu que não escapaste deste caravançará efêmero.  
Como conhecerias a extinção de si  
E a embriaguez mística  
E a dilatação do coração?  
(M.I:2726)*

O Amado não se altera mesmo quando se manifesta com atributos antinômicos (como *ğalal* ou *ğamal*) essas alterações não são para Ele, são para as criaturas, pois afetam as criaturas<sup>40</sup>. Mas quando da união, a tristeza mais febril e a alegria mais lancinante se imbricam num jogo de habitação/desabitação<sup>41</sup>.

*Quando te tornares íntimo  
Abrirei meus lábios para te falar  
A fim de que contemples por um minuto o Sol,  
Não há outro oriente que o espírito puro:  
Quanto a sua elevação,  
Não há diferença entre o dia e a noite  
(M.IV:584-585)*

Por este motivo também não são poucos os sufis que fazem comentários extáticos chocantes para a ortodoxia<sup>42</sup>. Em verdade, eles estão em momento de profunda intimidade (*al-'uns*) com Deus. Por isso Rūmī ensina:

*Uma torrente de palavras  
Provenientes do coração é um sinal de intimidade*

---

<sup>39</sup> Este duplo movimento é segundo Ibn 'Arabī parte dos efeitos da manifestação do Amor que acomete os amantes. Cf. ARABÎ, Ibn. *Traité de l'Amour*. Cap.III.

<sup>40</sup> Explicando o Amor divino, Ibn 'Arabī afirma: "O amor que Deus tem por Seus servidores não comporta nem origem nem finalidade, pois ele não é destinado a receber as realidades contingentes e acidentais. De forma que o Amor que Ele prodigaliza a Seus servidores, (do primeiro ao último, segundo um processo sem fim) é em sua essência o princípio mesmo de seu ser". ARABÎ, Ibn. *Traité de l'Amour*, p.75.

<sup>41</sup> Um mestre do sufismo disse certa vez que: "se o elemento predominante é a alegria que procura a proximidade (*qurb*) — contemplação da beleza divina proporcional ao grau de revelação que é feito — e se a atenção for toda concentrada na consideração do que foi revelado no momento presente sem se inquietar com o que ainda não percebeu, então o coração coloca toda sua alegria naquilo que vê. E esta alegria se chama intimidade confiante (*'uns*)". GHAZÂLI, Al *Revivification des Sciences de La Religion*, p.163.

<sup>42</sup> Observe-se aqui alguns exemplos: "Estou habitando nas cercanias daquele cujo amor equivale a vinte peregrinações". ARABÎ, Ibn. *Traité de l'Amour*, p.51.

*A dificuldade de palavras provém de uma carência de intimidade.  
O coração que viu o Bem-Amado,  
Como poderia permanecer amargo?  
Ao ver a rosa,  
Como o rouxinol permaneceria em silêncio?  
Tocado por □idr,  
O peixe frio recupera a vida e retorna ao mar.  
Ao amante que se assenta aos pés de seu Amado  
Cem tábuas de mistérios lhe são reveladas.  
A face do Amado é uma tábua bem guardada<sup>43</sup>  
Ele revela claramente os segredos dos dois mundos.  
(M.VI: 2638-2642)*

Ver dentro da natureza é ver via mundo imaginal, e então, os segredos que sempre estiveram ali, em latência, são desvelados. Por isso, de certa forma Mawlānā não está atrás de um conhecimento<sup>44</sup> de Deus, mas busca uma explicação — via observação da criação como um todo — apreendendo dela a singular quiddidade, que aclara, em última análise, a manifestação teofânica, também singular, do *wuğud*, na observação de dada criação única. Isso preserva a singularidade de cada ser criado, bem como esclarece o caráter infinito e sempre renovado das manifestações teofânicas. Pode-se dizer que a força do Amor traz a eterna novidade. Por isso, o Amor é sempre surpreendente em suas manifestações; por isso os amantes enlouquecem, perdem os sentidos.

*Estou para além dos pensamentos;  
Tornei-me um viajante  
Exterior a região do pensamento  
Eu governo o pensamento  
Não sou governado por ele  
Pois, o construtor dirige a construção  
(M.III:3557-3558)*

Os amantes carentes que são de uma visão sinótica do Amado se valem do reflexo que Ele dardeja em seus corações a partir da oposição complementar masculino/feminino.

*O desejo que a mulher prova pelo homem  
Tende a que eles cumpram a obra um do outro.  
(M.III:4414)*

---

<sup>43</sup> Trata-se aqui da tábua onde estão inscritos os mistérios Divinos (*Law□-i-Mā□fū□*). Cf. *Mawlāwī Rūmī's works*.

<sup>44</sup> Sabe-se que o conhecimento conferido a Adão é de natureza intuitiva por este motivo, Mawlānā afirmava ser a inteligência representada por Iblis e o amor personificado em Adão. Cf. HAKIN, K. Abdul. *The Metaphysics of Rūmī*, p.60.



O projeto inicial da criação é observado na manifestação dos opostos, que unidos preservam suas diferenças, a fim de dar continuidade a criação.

*Deus colocou o desejo no homem e na mulher,  
A fim de que o mundo fosse preservado por esta união  
(M.III:4415)*

A alusão aqui busca mostrar como o amor<sup>45</sup> produz, por um enlace criatural, o caminho que se deve seguir a fim de que se possam unir as partes que estão separadas do todo, i. é, a alma dos seres criados.

*Ele também colocou o desejo de cada parte  
Por outra parte;  
Da união das partes resulta um ato de geração  
Da mesma forma que a noite e o dia se abraçam;  
Eles diferem em aparência,  
Mas em realidade estão de acordo.  
(M.III:4416-4417)*

E assim, como amantes reúnem-se sob clâmide suave do Amado!

*Se anseias por este manto de honra  
Então, faze com que a pupila de seu coração  
Chore sobre teu corpo.  
(M.II:444)*

Por isso, o Amor é identificado pelo êxtase que aniquila todas as distinções<sup>45</sup> e traz a comprovação tão clara para Rūmī de que este Amor é capaz de ensinar a ligação essencial de toda criação com seu Artífice.

*Meu instinto enganador me diz:  
'Atenção! Isso não é mais que sua imagem:  
Distingue tua essência de tua imagem'.  
Mas minha imagem fala a partir de teus olhos dizendo :  
'Eu sou tu,  
E tu me és na Unidade'  
(M.II:102-103)*

Vindo do amor tende-se necessariamente a ele, a fonte que gerou deixou seu traço naquele que criado, traz em potência a possibilidade de manifestar sua

---

<sup>45</sup> "O amor humano *'ishq-i majazi*, amor metafórico é contrastado com o amor divino *'ishq-i haqiqi* o Amor Real, mas ambos nos conduzem para além. E isto é uma clara afirmação de que o sufismo de Mawlana é a via do amor *'ishq* e não do ascetismo *zuhd*". SAVAFI, Seyed G. Transcendent Philosophy Journal. London. London Academy of Iranian Studies. vol4. n.3 Setembro de 2003. p.47 <[www.iranianstudies.org](http://www.iranianstudies.org)>. Acesso em: 12 dezembro 2005.

<sup>45</sup> HAKIN, K. Abdul. *The Metaphysics of Rumi*, p.53.

realidade seminal. O vínculo poderia ser qualificado de co-espiritualidade que por sua vez remete à consangüinidade adâmica, cujo nome traz em si a raiz filial<sup>46</sup>.

*Adão<sup>47</sup> criado de terra,  
Aprendeu de Deus o conhecimento;  
Deus lhe abriu a porta desse conhecimento  
(M.I:1012)*

O amor original faz com que o amante se conforme inteiramente com a vontade do Amado. Eis aqui a extrema liberdade<sup>48</sup>, que é fazer a vontade do Amado o que, em última instância, é a sua própria vontade. A idéia não é individualidade, mas unidade, a separação é ilusão (ainda que seja necessária para se alcançar o significado de totalidade) o real é a unidade.

*Pois quando o espírito se manifesta  
A partir da Unidade,  
Em comparação com seu esplendor,  
O corpo não é nada.  
Quando a pérola emerge do profundo oceano  
Olhamos com desprezo a espuma, os ramos e as palhas.  
(M.IV:881-882)*

E assim, também confere-se ao amor uma dinâmica essencial para o ser humano, no sentido de ser este sentimento, enquanto coisa tratada na esfera do vivido, a diafania de uma esesidade implícita. Desta maneira, ser humano é estar enredado em uma trama tecida de amor pelo qual se é livremente chamado a deitar-se no catre do Amado.

*O leão deste mundo busca presas e alimentos;  
O leão de Deus busca liberdade e a morte.  
Na morte ele vê cem existências,  
Como a falena, ele consome sua própria existência.  
(M.I:3965-3966)*

---

<sup>46</sup> Adão é, em todos os sentidos, um composto, pois quando o Criador infundiu o pássaro da alma, naquela porção de argila úmida, deu-lhe uma Unidade e uma "com-sangüinidade". Assim pois, tem-se pela decomposição do nome de Adão o seguinte:  $\text{أ د م} = \text{Adam}$ . Aqui aparece a Unidade que pode ser observada pela letra *l alif* que é a primeira letra do alfabeto e possui o valor = 1, sangue  $\text{د م} = \text{dam}$ . Adão é, portanto, este composto de Unidade e sangue.

<sup>47</sup> Adão criado pelo amor de Deus por Ele aprendeu Seus segredos, e os seres humanos como seus descendentes têm a possibilidade de encontrar este amor seminal espalhado pela criação.

<sup>48</sup> "Amor está ligado ao sentido de liberdade que Rūmī concebe como sendo a essência do homem". HAKIN, Abdul. *The Metaphysics of Rūmī*, p.61. Por este motivo Ğunayd afirmava: "A última estação do sábio (ou gnóstico) é a liberdade". JUNAYD. *Enseignement Spirituel*, p.196.

Aqui a aniquilação mostra, em certo sentido, a impermanência da alma, mas não por uma debilidade essencial, e sim por uma necessidade ontológica<sup>49</sup>, nascida da própria essência do Amor. Esta força dinamogênica do Amor é que permite ao dervixe um ciclo eterno de morte e ressurreição possibilitando a intuição da essencialidade infinita do Amor<sup>50</sup>.

*Para os amantes o único professor  
É a beleza do Bem Amado  
O único livro, leitura e lição: é Tua Face  
(M.III:3847)*

Assim pois, o amor, para Rūmī, estando acima de definições, aclara no mundo a Unidade oculta na multiplicidade criada e faz ressoar pelo universo o canto plangente dos amantes plurais.

#### **4.2. "Todos os louvores são dirigidos à Luz de Deus": Não há divisão essencial nas coisas espirituais**

Mawlānā está recorrentemente chamando atenção para que se observe os aspectos oculto e manifesto da criação. Fazendo isto, ele provoca nos ouvintes uma tentativa de observar o visível e o invisível em uma trans-temporalidade, que de certa maneira, dilui a dicotomia entre uma existência pura, e uma existência fenomenal pela via da aniquilação da segunda na primeira<sup>51</sup>.

*Ultrapassa a forma exterior  
E eleva-te acima do nome;  
Voa para longe dos títulos e dos nomes  
E penetra na realidade*

---

<sup>49</sup> O atributo próprio do ser engendrado é sua condição de ser predicado com o fito de receber o imperativo do Criador. Cf. BENEITO, Pablo. A doutrina do Amor em Ibn Al- $\square$ Arabī. In: *Anales Del Seminário de História da Filosofia*, p.69. Por motivo semelhante certa vez falou R. Lúlio: "Perguntou o Amado ao amigo que era o amor. Respondeu que era a presença das feições e das palavras do Amado no coração do amigo que suspira e desfalece de lágrimas e desejos. LÚLIO, R. *Livro do amigo e do Amado*, p. 90.

<sup>50</sup> "O amante pode 'viajar no Amor' e encontrar, tão longe quanto ele avance, uma felicidade sempre maior, pois o Amor é infinito, sendo divino, e é maior que mil ressurreições: a ressurreição é um limite, mas o Amor é infinito". SCHIMMEL, A. *L'incendie de l'âme*, p.210. Assim também assevera M.Porete que "o amor tudo pode e a ninguém causa dano". PORETE, Marguerite. *Le Miroir des Ames Simples et Anéanties*, p.52.

<sup>51</sup> Isso significa "despir-se de todas as limitações que por suas qualidades negativas condicionam a existência, ao passo que no estado de união somente a realidade positiva, i. é, Deus, permanece" CHITTICK, W. *The Sufi Doctrine of Rumi*. p.76. No que tange a linguagem essa experiência faz "eco dos ditados do Intelecto Primeiro, porém não pode superar a Palavra divina, que em sua dimensão supra-racional, escapa do alcance do raciocínio redutivo". BENEITO, Pablo. A doutrina do Amor em Ibn Al- $\square$ Arabī. In: *Anales Del Seminário de História da Filosofia*, p.62.

(M.IV:1286)

É precisamente, nesse sentido, que se pode dizer que toda expressão humana é uma porta a ser aberta<sup>52</sup>, e ao ser aberta produz a descrição da realidade que salta aos olhos de cada criatura de acordo com o modo de manifestação com o qual o atributo se lhe achega ao coração. Rūmī em uma história<sup>53</sup> do *Maṣnavī* explica como este modo de apreensão da realidade é diverso mas com profundo sentido de unidade:

*Conta-se que o Rei Davi querendo construir, em pedra, uma Mesquita (Al-Aqsā)<sup>54</sup>  
Distante encontrou sérias dificuldades,  
Deus então, enviou-lhe uma revelação: 'Anuncia o abandono desse projeto  
Pois esta construção não será realizada por tí'.  
Davi então pergunta: 'Ó Tu que conheces os segredos, qual é meu crime, para que  
Tu me proibas de erigir a Mesquita?'  
Deus disse: 'Sem cometer crime algum verteste muito sangue<sup>55</sup>  
Tu és o responsável pela morte de muitas pessoas que sofreram injustiças,  
Porque ao ouvirem sua voz entregaram suas almas quedados pela prece proferida  
por Tua voz.  
Muito sangue foi vertido por causa de tua voz, por causa de teu canto arrebatador e  
Maravilhoso".  
Davi disse: 'Eu estava subjugado por Ti, inebriado por Ti; minha mão estava ligada a  
Tua mão.  
Todos aqueles que foram subjugados pelo Rei não são objetos de Tua  
Misericórdia?'[...]  
Deus disse a Davi: ' Ainda que esta construção não seja efetuada por teu trabalho e  
tua Força, ela será erigida por teu filho.  
Sua ação é tua ação, ó homem sábio: sabe que entre os fiéis existe uma união  
eterna'.  
Os fiéis são numerosos, mas sua Fé é una: seus corpos são numerosos, mas sua  
alma é única.*

---

<sup>52</sup> Cf. IQBAL, Afzal. *The life and work of Jalaluddin Rumi*, p.208. □A□□ār canta as portas que se abrem ao Amor: "Eles têm aberto as portas do céu e da terra/ Eles têm aberto à alma as portas do holocausto/ Eles tem tornado os céus e a terra perceptíveis/ Eles têm ensinado o pleroma eterno/ Incontinente, eles têm encontrado um caminho do corpo ao coração e do coração um caminho até a alma/ e de lá ao Coração/ Eles têm acumulado arquétipos depois eles nomearam isso, mundo/ E quando isso foi feito eles escolheram algo que conheciam e nomeavam sob a alcunha de Amor". □A□□ĀR, F. *Le Livre des Secrets*, p.57. E Mawlānā louva o Amor: "Doravante, o rouxinol no jardim nos dirá da beleza do coração arrebatado do Bem-Amado./ Quando o vento bafejar o cume do salgueiro fazendo-o bailar ao seu sabor,/ somente Deus conhece os segredos deste vento". *Mystical Poems of Rūmī 1*, p.103.

<sup>53</sup> A história será resumida por ser extensa.

<sup>54</sup> Em seu comentário a esta passagem Nicholson informa: "دجس م صرقا". No Corão XVII: 1. *al-masjid al-aq□ā*, para onde Mo□ammad foi transportado em sua 'Noite do Poder', é explicado pelos comentadores Muçulmanos como referindo-se a Jerusalém (*Baytu'l-Muqaddas*, originalmente Templo de Salomão)". RÚMÍ, JALÁLU'DDÍN. *The Mathnawí*. V. VIII, p.134.

<sup>55</sup> Esta passagem também se encontra em (I Samuel, XXIX.5). Para maiores detalhes Cf. RÚMÍ, JALÁLU'DDÍN. *The Mathnawí*. V. VIII, p.135.

*Além da compreensão e da alma que existe no boi e no asno, o homem possui outra  
inteligência e alma;  
Além dos possuidores desse sopro divino, há uma outra alma que a alma e  
inteligência humana.[...]  
[...] As almas dos leões de Deus são unidas.  
Falei de tuas almas literalmente no plural, porque essa alma única é como uma  
centena em relação aos corpos.  
Da mesma maneira que a luz única do sol é como cem em relação ao pátio das casas  
sobre os quais ela brilha.  
Mas quando se removem os muros, todas as luzes que tombam sobre ele não são  
mais que uma.  
(M.IV:388-417)*

Aqui, Mawlānā faz uso de uma lendária narrativa semítica para ensinar a unidade. Davi, agraciado pela revelação, prega para centenas de pessoas, que inebriadas por sua voz (leia-se voz do Amado) quedam ante o sonoro reverberar da palavra princípio. Tem-se, pois, uma apresentação clara da manifestação do Amor (pelo soar da voz de Davi) e de majestade (pela voz que vinda destes lábios proféticos arrebatava os ouvidos fazendo aniquilarem-se os que dela provam o fulgor dos acordes). Há, precisamente, a bela distinção que bem mostra este conhecimento ou apreensão da realidade na dicotomia complementar do intelecto/imaginação ativa. A apreensão do aspecto majestático é feita basicamente pelo intelecto que, deixado em seu solipsismo, compreende da experiência o dado factível, afeito às faculdades temporais que lhe são próprias. Por isso o método de apreensão da realidade tanto da teologia quanto da filosofia tendem a diferenciar o Real enquanto tal, daquilo que é realmente experimentado<sup>56</sup>. A morte dos fiéis pode ser lida como a constrição cominada pelo Absoluto às criaturas, quase como querendo afirmar sua Unidade Altaneira a uma razão que por seu próprio caráter múltiplo não poderia apreender mais que esta incomparabilidade.

*E não viram de modo algum as sombras daquelas árvores.  
Seus olhares rasteiros deturpavam a visão!  
A cólera de Deus havia selado seus olhos,  
Não mais viam a lua  
Apenas a pequena estrela (Suha)  
(M.III: 2011-2012)*

<sup>56</sup> Essa temática é assim analisada: "A teologia e a filosofia tendem a negar-lhe as qualidades do Real e O diferenciam da realidade experimentada, afirmando assim Sua incomparabilidade. Os mitos e as expressões de desvelo tendem a oferecer-nos um conhecimento positivo das qualidades da Realidade afirmando assim sua semelhança. Por outra parte, a revelação combina ambas as perspectivas: 'a razão não tem nada salvo o atributo da incomparabilidade, enquanto que o conhecimento transmitido (i. é, o que proporciona a revelação) possui tal atributo junto com o atributo da semelhança'". CHITTICK, W. *Mundos Imaginales*, p.305.

Na continuidade, vê-se a benevolência superando a iracúndia quando Deus anuncia que será Salomão aquele que irá executar a tarefa. Além de demonstrar o encadeamento abraâmico da profecia<sup>57</sup>, Mawlānā mais uma vez mostra a Luz se difundindo entre os profetas que falam línguas diferentes e abarcam aspectos específicos do Absoluto relacionados com o meio no qual executam sua tarefa profética. E se, aparentemente, podem se contradizer de fato, mais não fazem que clarificar o que seja o Real, em suas diversas e singulares manifestações<sup>58</sup>. Também aqui a proclamação de unidade entre todos os fiéis, denota o projeto de Deus para a humanidade marcada no mais profundo da alma de cada ser humano. A união eterna entre os fiéis remete à idéia do real como universalidade diversa<sup>59</sup>.

*Da mesma maneira que o valor do corpo  
Provém da alma,  
O valor da alma  
Provém do raio da Alma das almas  
(M.III:2535)*

Pode-se então, entender que esta “união eterna entre os fiéis” representa o caráter de multiplicidade da única Luz que ao difundir-se espalha-se em centelhas de *wuğūd* nas criaturas operando um diverso que se unifica na visão espectral.

*Quando olhas a forma  
Teu olho vê duplo;  
Tu! Olha a luz que vem do olho.  
É impossível distinguir a luz dos dois olhos  
Quando um homem jogou um olhar sobre tua luz.*

---

<sup>57</sup> Os profetas e santos vistos como homens perfeitos, pupilas de Deus no cosmos e seus vice-regentes “[...] encarnam a realidade da semelhança de Deus. Uma vez que os seres humanos se esvaziam de suas próprias limitações, Deus se revela plenamente dentro deles, já que só eles foram criados à sua forma. CHITTICK, W. *Mundos Imaginales*, p.314. De maneira análoga vê-se então o “microcosmo sendo reflexo do macrocosmo, a memória torna-se aquela do sábio teúrgico, o homem divino em associação íntima com os poderes e energias divinas do cosmos”. CORBIN, Henry. *Islam Iranien*. V.II, p.369. E então se diz que: “Os profetas são diversos mas sua realidade é uma”. HAKIN, Abdul. *The Metaphysics of Rūmī*, p.14.

<sup>58</sup> E vem o ensinamento de Mawlānā: “O amor não reside na ciência, nem nos ensinamentos de páginas e pergaminhos.” RŪMĪ, J. *Mystical Poems of Rūmī 1*, p.42. “As doutrinas são diversas devido à diversidade de pontos de vista”, assim fica implícito que “ninguém venera Deus tal como é em Si Mesmo. Todos O veneram na medida do ser daquele que O venera”. CHITTICK, W. *Mundos Imaginales*, p.303.

<sup>59</sup> É assim que informa Chittick: “O Real é uno e diverso”. CHITTICK, W. *Mundos Imaginales*, p.301. De modo semelhante pregava do púlpito Mestre Eckhart: “Deus é infinito em sua simplicidade e simples em sua infinidade. Por isso está em toda a parte e em toda a parte todo inteiro”. ECKHART, Mestre. *O livro da Divina Consolação*, p.160. Semelhante ao “Tao que flui em todas as direções, para a direita, para a esquerda; todas as coisas a vida encontra em sua Origem; E ele não as rechaça. Realizada sua Obra, nada reclama para si; sustenta e nutre coisas inumeráveis”. LAO TSE. *Tao te King*, p. 85.

*Se dez lâmpadas forem reunidas num lugar  
Cada uma diferirá das outras pela forma  
(M.I:678-680)<sup>60</sup>*

Tem-se então, em Salomão a consecução da construção de um templo que, para além de sua factível ordenação prática, norteia-se como sendo uma execução teleológica<sup>61</sup>ordenada por um projeto do Artífice. Vivendo no mundo, Davi ignorava este projeto de Deus que somente a revelação lhe mostrou. Como se fora saber-se si próprio no escondido de seu ser<sup>62</sup>. Note-se aqui que existe todo um encadeamento que vai seguindo a linhagem profética, tendo em cada um deles a novidade temporal para aquele período, e subjacente a este aspecto aparente gravita o significado oculto.

*A significação de tudo isso,  
É que os ensinamentos esotéricos de Mo□ammad  
São inteiramente  
Uma revelação, no íntimo de uma revelação, no interior de uma revelação  
Cem mil bênçãos sobre seu espírito  
E sobre o advento e chegada de seus filhos!  
Seus felizes nobres filhos  
Que nasceram da substância de sua alma e de seu coração.  
(M.VI:174-176)*

A ação teleológica do místico tende a um fim que é o centro, o núcleo mesmo dessa atividade. Presente a si, o ser do dervixe identifica-se com uma alteridade que lhe é a própria constituição. Nesse sentido, todo problema da liberdade se resolve num movimento de denegação. Nega-se o ego, já negando essa própria estrutura negativa, para, posteriormente, apoiar-se numa afirmação projetivo-reflexiva. Colocando a si como foco da percepção, o místico converte-se em alteridade concentrada. Deus, em seus atributos, acrisolando todo um ser plenificado

---

<sup>60</sup> Ao comentar esta passagem Nicholson afirma: "Assim como os olhos são dois, mas a luz una é indistinguível, os corpos dos profetas são muitos, mas o espírito que os ilumina é o mesmo". Cf. *Mawlawi Rumi's works*.

<sup>61</sup> "As crenças são diversas, mas seu fim é único". CHITTICK, W. *Mundos Imaginales*. P.302. E de maneira semelhante pode-se dizer com Paul Tillich, que: "O infinito abrange ele mesmo e ao infinito, o Sim inclui êle mesmo e o Não que êle incorpora, a santidade compreende ela mesma e a ansiedade de que ela é a vitória". TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*, p.139.

<sup>62</sup> Aqui se formula uma idéia que poderia talvez se relacionar com a: "[...] transmissão da herança semítica ao Cristianismo e ao Islã". HAKIN, Kalifa Abdul. *The metaphysics of Rūmī*, p.16. E vem ao pensamento a voz de Eckhart: "Dionísio admoestava Timóteo com as palavras: caro filho, com espírito sem preocupação dos sentidos, tu deves ultrapassar a ti mesmo, transcender todas as tuas capacidades, superar o conhecimento e a razão, passar por cima da obra, modo e ser, lançando-te na escuridão serena do mistério". ECKHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação*, p.185.

na extrema liberdade de ser si mesmo e outro (enquanto feita vontade de Deus; cumprimento de seu projeto para a criação).

*O coração perfeito abraça todo este reino de existência  
E distribui o ouro para bem-aventurança e a liberalidade.  
Ele escolhe dar generosamente as bênçãos  
Que derivam das bem-aventuranças  
De Deus para as criaturas do mundo.  
(M.III:2272- 2273)*

Essa noção de movimento marca fielmente a natureza unitária da alma e define a perspectiva dialógica de abertura ao outro que, mais não é que a visão da unidade<sup>63</sup> pluridiversa.

*Exteriormente, o dia e a noite  
São dois opostos e inimigos,  
Mas ambos se ocupam de uma só verdade,  
Cada um desejando o outro.  
(M.III:4418-4419)*

Todos os atos do dervixe visam à unificação (como tendência à graça)<sup>64</sup>. Têm-se nesse instante uma espécie de consciência original, por isso antes de ser conhecimento é reconhecimento<sup>65</sup>, e, sendo di-álogo, é encontro aberto. Ao invés de abstração que reduziria a percepção a um patamar ontológico, Rūmī afirma a primazia da intuição deflagrada quando do advento do mundo imaginal:

*As sete velas apareceram aos olhos  
Como sete homens,  
Sua luminosidade se derramava pela abóbada azulada.  
Contrastada co' essas luzes,  
A luz do dia era como a lía de seu fulgor,  
Elas a todas as luzes eclipsavam.  
(M.III:2001-2002)<sup>66</sup>*

Rūmī, então, mostra este caráter singular da alma do ser humano<sup>67</sup> que para além de sua *anima*<sup>68</sup> (que o relaciona aos outros seres criados ) possui a infusão da

---

<sup>63</sup> "Rūmī assinala a natureza indivisível e unitária do Comando em si mesmo e que é espalhado pelo espaço e pelo tempo no momento em que toma a forma no reino da natureza, concluindo daí a natureza invisível e unitária da alma". HAKIN, Abdul. *The metaphysics of Rūmī*, p.12.

<sup>64</sup> Por este motivo Rūmī afirmava que : "Aquele que não fermenta a si mesmo, destrói o seu fermento; Aquele que não abraça seu fogo, não se lhe aporta a irmandade". RŪMĪ, J. *Mystical Poems of Rūmī.2.* p.89.

<sup>65</sup> "A verdade, então, é a Luz, a Luz que brilha dentro do coração". ARBERRY, A.J. In: RŪMĪ, J. *Mystical Poems of Rūmī .2,* p.xiii.

<sup>66</sup> Este trecho mostra a visão do dervixe que num primeiro momento se encontra no □ *ālamu 'l-miṣāl*, mundo das realidades imateriais, ou mundo imaginal. Na segunda parte a percepção já está novamente no mundo sensível. Cf. RŪMĪ, JALĀLU'DDĪN. *The Mathnawī.* V. VIII, p.55.



Luz que lhe chama a iluminar-se<sup>69</sup>; que lhe chama a reconhecer-se no outro, que sendo diverso emana da mesma fonte de Luz<sup>70</sup>.

*Mesmo se o sol nascesse no Ocidente  
Seria o mesmo sol e não outro.  
(M.VI:179)*

A apreensão do Real se faz diversa não por uma incorreção, mas pelo ponto de mirada<sup>71</sup>. Nesse sentido, o ser humano está enredado em uma teia de relações que passa por uma ontologia, cujo caráter é único por ser um aspecto singular do *wuğūd* único. A criação está como que condenada a requerer seus referentes sem, contudo ter acesso ao máximo doador de referência enquanto conhecimento absoluto.

*Se a palavra sobre teus lábios  
Tivesse cintilado em teu coração  
Teu corpo teria sido reduzido  
A átomos  
(M.II:501)*

Por isso Mawlānā faz uma alusão aos leões de Deus, cuja força vem da luz que emana diversamente de cada um destes leões (que no caso renovam a profecia da linhagem abraâmica), mas que encontra nas tradições o ponto no qual se mercadejam especiarias de aromas inusitados e sabores acentuados.

---

<sup>67</sup> "Cada ser humano representa um nó ou palavra única, uma auto-revelação e uma crença única". CHITTICK, W. *Mundos Imaginales*, p.302. E aqui se pode pensar na apreensão dos reflexos: "Disse o Rabi Pinkhas: — Desde que comecei a servir verdadeiramente meu Criador, nunca mais procurei conseguir coisa alguma e só tomei aquilo que Deus me deu. É por ser escura que a pupila absorve todo raio de luz". BUBER, M. *Histórias do Rabi*, p. 165.

<sup>68</sup> E aqui se pensa em alma como *anima*, que em latim significa sopro, e que bem pode servir de alusão à idéia corânica de sopro criador ou suspiro do Compassivo.

<sup>69</sup> Então tem-se aqui este "saber íntimo (□*awq*) que irradia luzes das realidades celestes sobre o coração do místico". CORBIN, Henry. *Islam Iranien*. V.II, p.378. E a luz é vertida sobre o místico que bebe desta fonte da doce videira: "Amada, o vinho é de boa vindima: bebe-o sem demora, goza da hora propícia. Mais tarde, dizes tu...Mas quem pode contar com outra primavera?/ Vê: os companheiros da Tulipa e da Rosa já estão reunidos no jardim. Cada conviva enche a sua taça em homenagem àquela a quem ama.../ E eu — como resolver este enigma do meu coração? Que sofrimento! Doloroso mistério!/ Os meus cabelos se misturam às tranças de uma doce rapariga. Como é perigoso habitar a Cidade do Amor!". HOLANDA, Aurélio B de. *Os Gazéis de Hafiz*, p.21.

<sup>70</sup> "Todas as religiões reveladas (□*šarā'i*) são luzes" CHITTICK, W. *Mundos Imaginales*, p.231. "Sua forma é invisível ao passo que reflete todos os detalhes,/ Tal qual o Messias que pela luz de Maria recebeu a luz de Deus na manjedoura". RŪMĪ, J. *Mystical Poems 2*, p.115.

<sup>71</sup> Por isso RŪmĭ ensina em uma de suas cartas: "Cada um louva os notáveis em uma linguagem e em uma expressão própria, manifestando dessa forma, a ele, sua afeição. Pois, as expressões e a linguagem de cada pessoa difere. O Armênio louva em sua língua e utilizando a sua linguagem, da mesma maneira o Turco, pois para além das aparências dessas linguagens existem outras linguagens". RŪMĪ, J. *Lettres*. p. 39. Por este motivo é possível se afirmar que: "As doutrinas são diversas devido a diversidade de pontos de vista". CHITTICK, W. *Mundos imaginales*, p.303.

*O aroma do açafraão da união  
Produz o riso;  
O odor acebolado da separação,  
Lágrimas  
Cada um tem em seu coração  
Cem objetos de desejo  
Mas esta não é a via  
Do amor e da ternura.  
Quando o Bem-Amado chega,  
É um dia ensolarado de amor;  
O sol é como um véu sobre esta Visão.  
Aquele que não distingue o véu da Visão do Bem-Amado  
É um adorador do sol:  
Distancia-te dele.  
O Amado é o dia e o pão cotidiano,  
O coração dos amantes e a brasa do coração.  
(M.VI:4042-4046)*

A unidade não nega a contradição, antes a afirma como condição de possibilidade do existir.

*No vinho do Cristão  
Ocultam-se cem substâncias espirituais  
Do mesmo modo que a soberania espiritual  
Se oculta sob o fraque do dervixe  
Não olhe o manto remendado  
O exterior escuro  
Oculto ouro puro.  
(M.V:3448-3449)*

Fazendo alusão ao cosmos, Rūmī reflete sobre a relação dos planetas com a quiddidade que faz com que toda a criação venha a se irmanar nas partículas comuns que lhes dão halo.

*Quem quer que tenha uma afinidade com um planeta  
Possui as qualidades comuns a este planeta.  
Se seu planeta ascendente é Vénus,  
Toda sua inclinação, seu amor e desejo,  
São pela alegria;  
E se ele nasceu sob influência de Marte,  
Então sua natureza é verter sangue,  
Buscar a guerra, a malignidade e a hostilidade.  
Para além das estrelas materiais,  
Existem estrelas nas quais não há conflagração,  
Ou aspecto sinistro.  
Estas estrelas se movem em outros céus,  
Não nos sete céus que conhecemos.  
São estrelas imanentes na radiância da Luz de Deus,  
Nem unidas umas as outras,*

*Nem separadas umas das outras  
(M.I: 751-756)*

Esta dinâmica de união/separação concede ao amante, que veja seu ser em sua precariedade efêmera de criatura finita, mas também em sua inteireza unitiva eterna, por este motivo: "É preciso desaparecer para encontrar a majestade, mas é necessário retornar ao amor para tomar consciência"<sup>72</sup>. Mais uma vez o que se vê aqui é o movimento pendular do conhecimento místico que tem no amor sua fonte motora<sup>73</sup>.

*Tornar-se um projétil pelo amor por Ele vale mais!  
Torna-te um projétil!  
Volta-te para o lado da sinceridade  
E gira, gira pelos nós da zarabatana do Amor  
Pois doravante, tua viagem  
Se efetuará pelo sopro atirador de Deus.  
(M.IV:1557-1559)*

Em uma outra passagem famosa do *Maṣnavī*, Rūmī narra a história do elefante no quarto escuro:

*Um elefante se encontrava em uma casa obscura:  
Alguns Hindus o haviam levado até lá para uma exibição.  
Para poder vê-lo, muitas pessoas entraram na casa escura.  
Dado que era impossível enxergá-lo com os olhos,  
Cada um tateava no escuro com a palma da mão.  
A mão de um pousa sobre a tromba,  
E este afirma: 'Esta criatura é como um cano d'água!'  
A mão de outro toca-lhe a orelha,  
E este exclama: 'Ela assemelha-se a um leque!'  
Outro tocando sua perna declara: 'Creio que a forma deste elefante é a de um pilar!'  
Um outro colocando a mão sobre seu dorso afirma:  
'Sem dúvida este elefante assemelha-se a um trono!'  
De maneira semelhante, sempre que alguém  
Esboçava uma descrição do elefante,  
O fazia relacionando-a com a parte que havia tocado.  
De acordo com a parte tocada suas afirmações diferiam;  
Um homem a chamava *dal*, outro *alif*.  
Se cada um deles portasse uma vela nas mãos,  
A diferença teria desaparecido de suas palavras.  
O olho da percepção sensorial é como a palma da mão.*

<sup>72</sup> BALLANFAT, Paul. In :RÛZBEHÂN . *Le Dévoilement des Secrets*, p.36.

<sup>73</sup> Na introdução à sua tradução do *Maṣnavī*, Eva de Vitray-Meyerovitch assinala que "o amor é o único lugar, o único ponto que religa o eu do ser humano e o mundo da Unidade, aquele da Divindade. Para fortalecer esta relação o coração e o espírito devem se transmutar em amor absoluto pela Realidade suprema". MEYEROVITCH, Eva de Vitray. In: Rūmī. Djalâl od- Dîn. *Mathnawī*, p. 18.

*A palma não tem a medida para atingir a totalidade do elefante.  
O Mar é uma coisa,  
A espuma é outro;  
Deixa a espuma e olha com os olhos do Mar.  
(M.III:1259-1270)*

Este conto pode ser interpretado quer como conhecimento gnóstico, quer através de seu transfundo psicológico<sup>74</sup>. Mas o que se mostra nitidamente quando se lê esta narrativa é a intensão de Mawlānā em explicar a idéia do todo e das partes. Assim, a apreensão das partes de uma totalidade, não pode explicar esta totalidade. O que Rūmī procura mostrar é que nossos sentidos externos são enganosos.

*Dia e noite  
Movem-se flocos de espuma que provém do Mar;  
Tu vês a espuma,  
Não o mar que te é estranho.  
(M.III:1271)*

Este Mar que Rūmī se refere é a Unidade Indiferenciada, por isso é preciso passar por toda a caminhada espiritual, por todos os percalços e belezas da via para poder atingir esta etapa de intuição mística.

*Ó tu que estás adormecido no barco do corpo  
Tu viste a água:  
Contempla a Água das águas  
(M.III:1273)*

Água das águas; Luz das luzes, tudo se movimenta nesse fluxo incessante de apreensão e superação da forma e do conteúdo. As coisas espirituais superam uma visão exotérica para alocarem-se num modo de expressão, na qual, como um prisma, representam realidades ambivalentes de uma Realidade Una<sup>75</sup>.

*Para além da água que tu vês  
Existe outra que lhe impulsiona,  
Assim como o espírito  
Possui um Espírito que o chama.  
Onde estavam Moisés e Jesus  
Quando o sol Divino irrigou o campo  
Semeando as coisas existentes?  
(M.III:1274-1275)*

---

<sup>74</sup> Cf. NURBAKHSI, Javad. La gnosis y la psicoterapia en Rumi. In: *Revista Sufi*. n.3. <<http://www.nematollahi.org/revistasufi/>>

<sup>75</sup> Rūmī em uma de suas missivas fala da Unidade nos seguintes termos: "Não renuncies ao estado de embriaguez e dorme no mesmo lugar onde bebestes vinho. Aqueles que são ébrios te saúdam. Eles são muitos, mas não são mais que um". RŪMĪ, D. *Lettres*, p.21.

De maneira semelhante, ao se pensar nas tradições místicas, evoca-se um valor qualitativo a elas sob o ponto de vista de serem elas, intuições distintas do Uno. Trata-se de fenômenos que servem de ponte – cada uma a seu modo – para a Realidade. Como os homens que tatearam o elefante, cada uma delas em sua particularidade, capta algo do Real sem, contudo realizar a plena definição de Sua face<sup>76</sup>.

*Em verdade,  
Toda expressão é o símbolo de um estado;  
O estado assemelha-se à mão,  
Enquanto a expressão é uma ferramenta.  
(M.II:302)*

Não há divisão essencial, pelo fato de a partir do conhecimento místico apreendido na teofania da beleza — signo mais candente do Amor — Jalāl al-Dīn elevar-se para além da forma histórica da religião, na atemporalidade onde a consciência finita, já então desterritorializada, re-conhece pela consciência na qual está imersa<sup>77</sup>.

*Mesmo se a gota for pequena  
E de volume limitado,  
Ela se torna manifesta pela pureza da água do oceano.  
(M.VI:1496)*

---

<sup>76</sup> Esta idéia é apresentada da seguinte maneira: "Nem o coração nem os olhos do crente vêem jamais outra coisa que a Forma da crença que professa em relação ao Ser divino. Esta visão corresponde ao grau de teofania que é dada particularmente na medida de sua capacidade. Como tal, forma parte do processo da Criação que é, em si mesma, teofania, quer dizer, Imaginação teofânica do Ser Criador que imagina em Si mesmo o mundo e as formas que o revelam a Si mesmo. A forma que toma aqui o Criador-criatura, o 'Deus do qual são criadas todas as coisas', é o 'Deus criado nas crenças', o Deus que se mostra a si mesmo em sua ipseidade no conhecimento de seus Nomes e Atributos". CORBIN, Henry. *La Imagination Creadora*, p.229.

<sup>77</sup> Esse reconhecimento é esta beleza assim mostrada: "Compreendi que Deus me apareceu e me concedeu o que ele concede aos seus Profetas e aos Seus puros. Súbito contemplei os lugares de reunião das etapas dos viajantes do mundo oculto. Fui tomado de estupor face à obra que Deus realiza com Seus santos. Fiquei maravilhado com a união deles com Deus: como é possível então que o fenômeno seja um fenômeno novo e que a pré-eternidade seja a antiga pré-eternidade? Por qual sorte de relação eles buscam? Me instalei aos seus pés e através Dele a afirmação de unicidade se distanciou de Sua perfeição. Então quando assim me encontrava, Ele fez aparecer, de súbito para mim, os raios dos nascentes sóis dos atributos. Meu coração experimentou uma agradável sensação e eu Lhe vi como se fora a estação mais próxima que já tivesse experimentado vindo Dele, O Altíssimo". RÛZBEHÂN. *Le Dévoilement des Secrets*, p.242.

Por isso, o Amor também possui uma íntima relação com a ebriedade e a intoxicação. Os amantes embalados nos braços do Amado esquecem as formalidades temporais<sup>78</sup> pois,

*o amor e a reputação não estão de acordo.  
(M.IV:612)*

O fogo abrasador do Amor toma conta do ser dos amantes. Por isso, Mawlānā intui que a verdadeira religião é a consciência mais íntima de Deus, senão, veja-se esta anedota acerca de Bāyazīd Bistami:

*Um ancião encontra Bāyazīd e lhe pergunta: 'Onde vais, ó Bāyazīd?  
Para onde carregas esta bagagem, empreendendo viagem por país estrangeiro?'  
Bāyazīd lhe responde: 'Parto ao alvorecer para a Caaba'. 'Ei!' grita outro,  
'E o que levas como provisão para tua viagem?'  
'Tenho duzentos dirhams em moedas'  
'Eles estão guardados nas ilhargas de meu manto!'  
O ancião lhe diz: 'Gira sete vezes ao meu redor,  
E considera que valeu mais que a Circumambulação da Peregrinação'  
Coloca estes dirhams aos meus pés, ó generoso,  
Saiba que cumpristes a grande peregrinação  
E que teus desejos foram cumpridos.  
Cumpriste uma pequena peregrinação e obtiveste a vida eterna;  
Tu te tornastes um puro (sāf) e apressa-se para alcançar a montanha da pureza (safā)  
Pela verdade da Verdade suprema que tua alma viu,  
Eu te juro que Ele me escolheu de preferênciā à Sua Casa.  
Ainda que a Caaba seja a Casa de Seu culto,  
A forma sob a qual eu fui criado  
É a Casa de Sua consciência mais íntima,  
Nunca após Deus ter criado a Caaba  
Deus lá entrou<sup>79</sup>;  
E ninguém, salvo o Deus vivo, jamais entrou em minha Casa.  
Quando tu me viste, viste à Deus,  
E giraste ao redor da Caaba da sinceridade.  
Me servir é obedecer a Deus e Lhe Glorificar;  
Guarda-te de pensar que Deus é separado de mim.  
Abra os olhos e me olhe,  
A fim de poder contemplar a Luz de Deus no homem.  
(M.II: 2239-2249)*

<sup>78</sup> "No Amor nenhuma humilhação ou reputação pessoal tem valor" Cf. TÜRKEMEN, E. *The Essence of Rumi's Masnevi*, p.266. E então eis que "o Amor entra na Mesquita e diz: 'Mestre corretamente guiado, porque caminhas escravizado para prece? Lacera as amarras de teu ser! E não deixe que teu coração trema até que minha lâmina o trespassse. Prostra-te se desejas jordanear pelo conhecimento e visão". RŪMĪ, J. *Mystical Poems2*, p. 90.

<sup>79</sup> De maneira semelhante Rabi'a declarou: "Conta-se que certa vez Rabi'a fez uma peregrinação à Meca. Quando ela viu a Caaba, exclamou: 'Eis um ídolo adorado sobre a terra. Deus jamais entrou aqui, mas jamais a deixou.'" RABI'A, A. *Les chants de la recluse*, p.20.

Aqui se mostra como para Rūmī a religião do amor se distingue pelo advento da intimidade. Eis aqui a relação mais estreita entre amante e Bem-Amado. A intimidade que transcende todas as limitações, que supera a dor da separação pelo cumprimento da promessa de união<sup>80</sup>.

*Retira de teus olhos o cabelo do defeito  
A fim de que possas contemplar  
Os jardins e os ciprestes do mundo invisível.  
(M.II:1944)*

Bistami se encaminhava para cumprir uma das obrigações rituais do Islã, e contudo, ao encontrar um verdadeiro ébrio de Amor chega a termo sua jornada. O ancião, visto aqui como Pólo, homem perfeito (*Insān al-Kāmil*) propõe ao peregrino que cumpra ao seu redor a circunambulação<sup>81</sup>. Não é preciso ir até a Caaba, pois a Caaba já está ali. O valor alusivo desta passagem mostra claramente o que seja para Rūmī a religião do amor. Isto é o lócus de manifestação<sup>82</sup> de Amor contido no espelho polido do coração do místico.

*Os ganhos da religião são o amor e o êxtase interior  
A capacidade de receber a Luz de Deus, ó homem obstinado!  
(M.II:2601)*

#### **4.3. "Nossa irmandade não é um lugar de desespero": A religião do amor**

Em uma das histórias mais surpreendentes do *Maṣnavi*, Rūmī convida o leitor(a) a caminhar pelas alusões da narrativa sobre Moisés e o Pastor:

*Moisés caminhava quando viu um pastor exclamando: "Ó Deus,  
Que escolhes quem Tu queres,  
Onde Estás para que eu possa tornar-me Teu servo, coser Tuas sandálias e pentear  
Teus cabelos?"  
"Onde estás para que eu possa lavar Tuas roupas, catar teus piolhos e trazer-Te  
Leite, Ó meu Adorado;  
Para que eu possa beijar Tuas delicadas mãos e esfregar teus pequenos pés,*

---

<sup>80</sup> Abdul Hakin afirma que "A vida é uma jornada de retorno a Deus, e como consequência é este o real propósito da religião". HAKIN, Khalifa Abdul. *The metaphysics of Rūmī*, p. 57.

<sup>81</sup> E Rūmī gira com os peregrinos "Circuambulei com os peregrinos, circulei ao redor do Bem-Amado; Não possuo a característica dos cães portanto, não giro ao redor da sujeira". RŪMĪ, J. *Mystical Poems 2*, p.145.

<sup>82</sup> Aqui também se pode pensar em Martin Buber quando diz: "As linhas de todas as relações, se prolongadas, entrecruzam-se no Tu eterno. Cada tu individualizado é uma perspectiva para ele. Através de cada tu individualizado a palavra-princípio invoca o Tu eterno. Da mediação do Tu de todos os seres, surge não só a realização das realizações para com eles, mas também a realização da não realização". BUBBER, Martin. *Eu e Tu*, p.8.

*E na hora de dormir, varrer Teu pequeno quarto”*  
*Ó Tu a quem todas as minhas ovelhas oferto em sacrifício; Ó Tu cuja recordação é*  
*Fonte de meus gemidos!”*  
*Ao ouvir aquilo que lhe pareceu tamanha insensatez, Moisés Disse:*  
*“Ó homem a quem tu falas?”*  
*Ele responde: “Àquele que nos criou e por quem este céu e esta*  
*Terra tornaram-se visíveis.”*  
*“Presta atenção! — diz Moisés. Tu és um homem muito pecaminoso. Em verdade, Tu*  
*não és um verdadeiro crente, és um ímpio.*  
*Que tolices são essas? Que blasfêmias e loucuras são essas?*  
*Coloca um algodão em tua boca!*  
*O mau cheiro de sua blasfêmia fez todo o mundo mal cheiroso; sua impiedade fez*  
*Em frangalhos o manto da Religião.*  
*Sapatos e meias são convenientes para ti, mas como tais coisas conviriam ao Senhor*  
*da glória?*  
*Em verdade a amizade de um imbecil é inimidade: o grande Deus não tem*  
*Necessidade de um tal serviço”.*  
*O pastor então disse: “Ó Moisés, tu fechaste minha boca e*  
*Queimaste minha alma de contrição”.*  
*Uma revelação veio a Moisés da parte de Deus — “Fizeste partir meu servo para*  
*Longe de mim”.*  
*“Tu foste enviado como profeta para unir, ou separar Meus servos de Mim?”*  
*“De todas as coisas, a mais detestável aos meus olhos é a separação”.*  
*“Dei, a cada um, uma maneira de agir, a cada um uma forma peculiar de Expressão”.*  
*“Aos olhos dele, as palavras eram merecedoras de louvores; aos seus, pareceram-lhes*  
*Censuráveis; para ele, assemelhavam-se a mel, para ti, veneno”.*  
*“O idioma da Índia é excelente aos Hindus; aos Chineses o da China”.*  
*“Não Sou santificado por seus louvores, eles é*  
*Que se tornam santificados e puros”.*  
*“Eu não olho a língua e a palavra. Olho o espírito e a disposição”.*  
*“Olho fixamente no coração para ver se ele é humilde, ainda que as palavras*  
*Pronunciadas possam não ser humildes”.*  
*“Ilumina tua alma com o fogo do amor, destrói pelo fogo o pensamento e a*  
*Expressão”.*  
*“Ó Moisés, aqueles que conhecem as convenções são de um tipo, aqueles cujas*  
*Almas e os espíritos queimam são de outro”.*  
*A religião do Amor é diferente de todas as religiões. Para os amantes, a religião E a*  
*fé é Deus.*  
*Após este acontecimento, Deus colocou no coração de Moisés mistérios dos Quais*  
*não podemos falar.*  
*Quando Moisés compreendeu as palavras de Deus, correu pelo deserto em busca Do*  
*pastor.*  
*Enfim, Moisés o encontra e diz: “A permissão veio da parte de Deus”.*  
*“Não busques nenhuma regra ou método de adoração; diz tudo o que teu coração*  
*Aflito desejar”.*  
*“Tua blasfêmia é a verdadeira religião, e tua religião é a luz do espírito”.*  
*“Tu és salvo e graças a ti o mundo inteiro é salvo”.*  
*“Ó tu que estás em segurança graças a Deus vai, faz o que Ele deseja, fala de*  
*Coração aberto sem te inquietares com o que tu dizes”.*  
*Então diz o pastor: “Ó Moisés estou muito além de tudo isso; estou aqui banhado No*  
*sangue de meu coração”.*  
*“Passei para além dos limites do bosque, e viajei cem mil anos”.*



*"Brandiste o chicote e meu cavalo num salto desviou-se,  
Passando para além do céu".  
"Podendo a natureza divina tornar-se íntima de minha natureza humana!"  
"Meu estado está para além daquilo que posso dizer e aquilo que descrevo não é  
Meu verdadeiro estado"  
(M.II: 1720 ss)*

Podemos ler este conto por variegados vieses e, aqui, é importante ressaltar o valor fundamental das linguagens alusivas: algo que nos escapa; algo que está para além da linguagem objetiva; para além da forma. Trata-se de uma linguagem de diafania, de dislates, de silêncio. Mas que, fundamentalmente, é o dito não aparente, ou melhor seria: o por detrás do dito, a tessitura do dito apresentadas pelos místicos, em particular, Rūmī .

*Tu és um amante de Deus  
E Deus é Aquele que quando chega  
Não sobra nem um fio sequer de teus cabelos.  
À Tua visão, cem seres como tu se desvanecem:  
Parece meu amigo que tu és um amante de tua própria aniquilação!  
Es uma sombra apaixonada pelo sol;  
O sol chega e a sombra rapidamente desaparece.  
(M.III:4621-4623)*

Esse tipo de linguagem, a que tem acesso os iniciados, permite como que o contato com o sentido oculto de cada palavra. As sentenças alusivas refletem também, por seu turno, aspectos externos □ *āīhr* e internos *bā□in* , ou ocultos e manifestos. São sentenças forjadas numa relação de dualidade Deus-criatura, onde há uma ponte entre o oculto e o manifesto, que se por um lado encurta a separação, por outro cuida também de manter a distância entre Deus e a criatura<sup>83</sup> .

*Para os amantes, somente Ele é a alegria e a tristeza;  
Somente Ele é o pagamento e o salário por seus serviços.  
Se eles olharem qualquer outro que não o Bem-Amado,  
Isso não é amor, mas uma vã paixão.  
(M.V:586-587)*

Contudo, Rūmī quando narra este conto também tem em mente o crente simples, que, para ele, é não menos importante, pois quando toma contato com o conto também podem haurir uma mensagem necessária ao seu grau de percepção. E

---

<sup>83</sup> Cf. BENEITO, Pablo. *El lenguaje de las alusiones* : Amor, Compasión y Belleza em el Sufismo de Ibn □Arabī. Murcia.

a mensagem, se lida com atenção, permitirá a elevação do grau de conhecimento e sabedoria do crente, pois para Mawlānā , “tudo vem de acordo com a capacidade da pessoa, pois ela não pode suportar mais, caso contrário ficaria louca”<sup>84</sup>.

*Adoça tuas águas com o Oceano espiritual;  
Não faça da água salobra uma armadilha para os cegos  
Ergue-te e vê os Leões de Deus  
Capturarem o onagro[...]  
Qual onagro eles capturam?  
Eles não caçam nada além do Bem-Amado  
São todos Leões, e valentes como os leões  
São inebriados pela Luz divina.  
Na contemplação da caça  
E da busca pelo Rei,  
Abandonam a caça  
E morrem maravilhados  
(M.IV: 1051-1053)*

Quando o pastor ora, ora com um profundo sentimento de Amor: do Amor viemos, para o amor voltaremos — e o *locus* deste Amor sendo o coração (*qalb*), que é em verdade o *oculus cordis*, ou mirada da manifestação teofânica, reveste de profunda importância a oração<sup>85</sup> que deve feita com a profundidade do coração.

*Se te prosternares  
Com sinceridade diante de Deus  
Serás recolhido das estrelas  
Tornando-te íntimo de teu Senhor.  
(M.IV:583)*

Por isso, lavar e pentear os cabelos de Deus e retirar os seus piolhos, coser seus sapatos, trazer-lhe leite, beijar Suas delicadas mãos e esfregar-Lhe os delicados pés, ainda que possa parecer blasfêmia, a Moisés, denota um sentimento de profunda intimidade (*uns*) entre o servo e o Amado. Aqui se pode ver como, para Rūmī, se opera a necessidade de se diferenciar os aspectos externos e internos, que revestem as coisas podendo objetivar a apreensão cosmos nelas contido a partir desta dualidade imbricada, isto é, o aparente e o real.

*Pois, Deus outorga a luz espiritual  
por sobre nuvens e brumas*

---

<sup>84</sup> RUMI, J. *Fihi ma fihi*, p.56.

<sup>85</sup> A prece feita com o coração é a única que alcança os céus, pois é feita com fé. Por isso para Rūmī: “A oração varia de acordo com as religiões, mas a fé não muda. Há outras diferenças que surgem conforme a receptividade do ouvinte. O ouvinte é como a farinha para aquele que amassa, e a palavra como a água. Adiciona-se água à farinha conforme o conveniente”. RUMI, J. *Fihi ma fihi*, p.59.

(M.IV:652)

É nesse sentido, que se pode entender a repreensão de Moisés, pois no momento em que escuta o que diz o pastor, não lhe ocorre a idéia de que esta oração esteja sendo feita com maior profundidade de coração, não obstante sua aparente incongruência . Por um momento, Moisés representa o aspecto exotérico da religião — pois, para Rūmī, ele é o protótipo do Profeta legislador<sup>86</sup> — enquanto o pastor apresenta-se sob a ótica do esotérico.

*A percepção é a medida de tua visão do mundo  
Teus sentidos impuros  
São o véu que te separam dos puros.  
(M.IV:2384)*

Assustado ante a autoridade de quem o interpela, o pastor afasta-se, confuso. O que teria passado por sua cabeça? Talvez se esteja diante daquilo que poderia ser chamado quase que de um sentimento de anomia ante à forma pré-estabelecida pelo exotérico.

*Se o mundo inteiro  
Fosse pleno de luz e formas luminosas  
Somente o olho seria consciente  
Dessa beleza  
(M.IV:2387)*

Chega então a Moisés a voz da Unidade. Neste momento, é interessante notar como a perspectiva de apreensão da ação de Moisés muda de foco. Não mais o legalista religioso, mas o místico receptivo à palavra divina. Tudo se passa como se pelo átimo de tempo decorrido da partida do pastor até a audição da voz divina, nesse istmo (*barzaq*), ocorresse a união transformante, pedra de toque da mística de Rūmī . A repreensão parece, pois, sinalizar dois vieses aparentes, principalmente no que se refere à linguagem das alusões.

*E isso é o sentido profundo  
Do lā (Ilah illā Allāh: não há deus senão Deus)  
Ó protetor,  
O significado de "Não há deus senão Deus"  
É que a lua deva parecer um caldeirão escuro  
(M.IV.867-868)*

---

<sup>86</sup> Cf. SCHIMMEL, A. *L'incendie de l'âme*, p.200.

De um lado, temos a asseveração da parte de Deus de não reprimir o pastor, que ora com o coração, de ouvir, em pureza e graça, sua elocução louvadora, de receber sua devota oração como uma das muitas formas peculiares de expressão que Ele mesmo distribuiu a todos os que lhe devotam amor. De outro, temos a abjeção reprimadora de Moisés, que toma a proximidade íntima do pastor, para com Deus, como algo desrespeitoso e ofensivo à Majestade Divina. No ato de Moisés, vislumbramos o aspecto prático da oração. Na adoração do pastor, observamos o interior do espírito e o estado do sentimento:

*A palavra é como um ninho  
E o significado é o pássaro;  
O corpo é o leito do rio,  
O espírito,  
A água que nele corre.  
Ela se move e dizes que ela é imóvel;  
Ela corre e a tomas por estagnada.  
(M.II: 3292-3293)*

A fala de Deus a Moisés empreende uma quebra de sentido à concepção que Moisés teve sobre ato de oração do pastor: ele queda ante àquilo que escuta de Deus, compreendendo que sua ação se funda num aspecto exterior. Tudo se passa como se a reprimenda de Moisés fosse o signo (*āyāt*) que deflagrasse no seu ser a visão teofânica da majestade (*ǧalāl*) para posteriormente infundir-lhe uma nova teofania de beleza (*ǧamāl*), na qual pôde escutar a realidade da religião do amor<sup>87</sup>:

*A morada de meu coração está limpa  
Vazia de mendicância como o Paraíso.  
Nenhum trabalho aqui se efetua,  
Salvo o Amor de Deus.  
Aqui não há habitantes  
Salvo o pensamento de união com Ele.  
Varri de minha casa todo bem e todo mal;  
E ela encheu-se de amor pelo Único.  
(M.V:2802-2804)*

---

<sup>87</sup> "Eu almejava a estação do amor, até que vi ser eu mesmo a casa da majestade. Vi Deus, glória a Ele, sob o aspecto da equivocidade e habitei a estação da intimidade durante uma hora, ausentando-me de tudo o que não era Ele. Numerosos êxtases se apoderaram de mim acompanhados de lágrimas oriundas da estação de intimidade e de palmas provocadas pela contemplação do olho. Muitas vezes Ele me chamou, e então me prosternei e senti sobre meus ombros o fardo das luzes da magnificência". RÚZBEHÂN. *Le Devoilement des Secrets*, 240.

Quando Deus diz que todos os louvores são, na verdade, um só louvor, vem à mente a concepção de unidade primordial sem, contudo, abjurar a multiplicidade e pluralidade<sup>88</sup>.

*Se milhares de esferas penetrassem em seus olhos  
Elas desapareceriam como uma fonte no oceano.  
O olho que transcenderia os objetos  
Da percepção sensorial  
E receberia ósculos  
Da visão invisível.  
Verdadeiramente não encontro um só ouvido  
Que pudesse revelar o mistério  
Desse olho maravilhoso.  
Se a água sublime e louvada escorresse desse olho,  
Gabriel se apressaria em arrebatá-las.  
(M.IV:2642-2645)*

Tem-se aqui, portanto, a repreensão de Deus a Moisés como sendo um recobrar da consciência do processo de manifestação teofânica. Pois, ainda que a linguagem dos Hindus seja diversa da dos Cristãos, ainda que a linguagem dos Judeus seja diversa da dos Budistas, aquilo que as irmana é esta dessemelhança, que mais não é que a variedade mesma das teofanias da Unidade. O que as une é a dessemelhança fruto do projeto divino da diversidade, que denota todos os poderes criativos de Deus, que é capaz de tudo, pois, do contrário, não teria nomes de Majestade e Beleza.

*A forma exterior é criada pela forma invisível  
E toma forma em razão da forma invisível  
(M.IV:2887)*

Por isso, segundo Rūmī, é preciso ver as coisas como são, pois o mundo é um momento de apreensão. Daí poder divisar o olhar do pastor como sendo profundamente mergulhado em uma realidade formal de seu ser-no-mundo — já aqui tornado de Deus, enquanto Ser que quer ser conhecido — donde divisa epifanias contínuas e infinitas, deixando ver que as faculdades da alma derivam do Espírito Universal. No que poderia ser definido como consciência cósmica.

*A lua é inanimada  
E seu Oriente é inanimado  
O Oriente do coração é a alma, da alma da Alma,*

---

<sup>88</sup> “Embora as palavras dos místicos tenham cem formas diferentes, Deus é o único, o Caminho é um; como poderia haver duas palavras? A diversidade está na forma; no significado, tudo é mesmo”. RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.75.

*O Oriente desse Sol que ilumina o interior  
E o sol do dia não passa de seu reflexo;  
(M.IV:3056-3058)*

Nas formas do mundo, o espírito iluminado lê os signos de Deus. Daí pentear os cabelos, catar os piolhos, costurar os sapatos e todas as demais ações de adoração a que o pastor se submete diante de Deus. Eis a intimidade amante-Amado. Eis que já não mais se necessita da religião formal. Esta radicalização da mística é bem marcada em diversas tradições<sup>89</sup>.

*Nossos atos e palavras  
São a viagem exterior;  
Mas a viagem interior  
Está para além dos céus.  
O sentido físico vê a aspereza que graça sobre a terra  
Mas o Jesus da alma  
Pousa os pés sobre o mar  
A viagem do corpo é terrestre,  
A da alma no oceano do coração  
(M.I:570-572)*

Moisés se apresenta, em primeiro momento, como o legalista exotérico, representante da religião formal que, porém, evita olhar para dentro de si mesmo e de sua tradição.

*Uma única pedra  
Pode quebrar cem ânforas,  
Mas a fonte continuamente jorra água  
(M.I:777)*

Quando Moisés então, tocado pelos signos de Deus, reconhece sua falta e procura o pastor, encontra-o mergulhado num profundo estado de União com o Amado, um ser humano como pleroma de Deus, a revelação divina na beleza humana.

*Não sou congênera  
Do Rei dos reis;  
Mas recebo dele*

---

<sup>89</sup> São João da Cruz recita assim sobre o amor: “Já te foi dito, ó alma, como hás de proceder a fim de encontrares o Esposo em teu esconderijo. Se outra vez, porém, o queres ouvir, escuta, então, uma palavra cheia de substância e de verdade inacessível: é preciso buscá-lo na fé e no amor, sem querer satisfação em coisa alguma, nem tampouco gozar ou compreender mais do que deves saber em tudo. Estes — a fé e o amor — são os dois guias de cego que te conduzirão por onde não sabes, levando-te, além, ao esconderijo de Deus”. JOÃO DA CRUZ. *Obras Completas*, CB, 11, p.599.

*A Luz de Sua teofania.  
(M.II:1170)*

O infinito do real pode ser visto como seu poder de Amor. Chama que se alimenta da beleza sensível, observada sob os olhos do Criador-criatura. O pastor, ao final do conto, "banhado no sangue de seu coração", empreende um movimento de exílio que comporta um aparente distanciamento do mundo e uma profunda aproximação de Deus. Sua saída ao deserto simboliza uma viagem diurna de retorno à incessante caminhada noturna de busca ao Bem. Apartar-se é seguir a direção correta, que tem o poder de se expressar, inequívoca ou explicitamente, mas que também se permite ser encontrado no coração de seus eleitos, que assim como o pastor são aqueles que se compreenderam como servos e que abriram os olhos para a compreensão de serem fiéis puros da Religião do Amor.

*A fim de que  
Sua luz pudesse extinguir teu fogo  
E que a união com ele pudesse transformar  
Espinhos em rosas  
(M.II:1246)*

O que Mawlānā busca mostrar com esta idéia é a forma como o amor se apresenta sendo a máxima força criadora, fixando uma harmoniosa relação; um liame entre o amante e o Amado, atingindo o indiferenciado fundamento nuclear da criação, lugar em que as formas desaparecem pelo fato de não haver lugar para nada além do Uno. Aqui, se está diante da religião do amor, religião que tudo comporta, porque as diferenças foram abolidas no fogo unitivo que tudo consome. Note-se aqui, novamente, a importância do conceito de aniquilação<sup>90</sup>.

*A luz do verdadeiro crente  
É a extinção do fogo.  
Pois sem um oposto  
É impossível remover outro oposto*

---

<sup>90</sup> Certa vez Mawlānā interpelado por um de seus discípulos com relação à existência de uma única religião, respondeu: "Quando é que a religião foi uma só? Sempre houve duas ou três, assim como sempre houve a guerra e a discórdia entre elas. Como é possível que se tornem uma só? Serão uma no Dia do Juízo Final, mas aqui neste mundo é impossível, pois cada um tem objetivos e desejos diferentes. É impossível termos aqui uma única religião, exceto no Dia do Juízo Final, quando todos os homens forem um único ser e se dirigirem a um único lugar, quando tiverem a mesma língua e um mesmo ouvido". Aqui vê-se Mawlānā mostrando a diversidade, que aponta para as manifestações teofânicas do *wuġūd* e a unidade contida em cada particularidade como tendência a re-unir-se no Uno. RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.54.

(M.II:1250)

Se a religião, como se disse, é fogo e paixão, então na origem de todas as religiões está o atributo que se origina no amor. Este amor paixão (□ *Išq*) sendo a matriz constitutiva do ser humano pode então ser identificado com o que há de eterno na criação<sup>91</sup>.

*Quando a luz da eternidade se levanta na alvorada  
Cada vela revela  
De que tipo era.  
(M.V:340)*

Se não se encontra o amor pelo conhecimento formal, a leitura de nada vale, as palavras pouco têm a dizer sobre este lugar e até a pena se acabrunha ao traçar o que queria ser explicação, somente o amor pode ser o próprio interprete do amor.

*No Amor  
Que é sublime e resplandecente,  
Tu encontrarás coisas ininteligíveis  
E outras tão ininteligíveis quanto essas  
(M.V:3233)*

Tem-se então o verdadeiro sentido de religião do amor para Mawlānā:

*O Šay□ disse: 'Ó meu Criador, eu um amante;  
Se buscar outra coisa que Ti,  
Serei um ímpio.  
Se me fossem representados os oito Paraísos,  
Ou se Te prestasse serviço por temor do inferno  
Seria somente um crente buscando salvação  
Pois estas duas motivações concernem ao corpo  
Cem corpos não valem mais que uma migalha  
Os olhos do amante nutrido pelo Amor de Deus.  
(M.V:2713-2716)*

Executar atos pios e todas as obrigações e serviços religiosos de fato distingue o crente fervoroso, mas o que distingue este mesmo crente de um amante

---

<sup>91</sup> "Este sentimento consome todas as dúvidas e dificuldades levantadas pelos interesses teóricos e práticos dos homens. □ *Išq* é o infinito no homem". HAKIN, A. *The Metaphysics of Rūmī*, p.56. E Rūmī assim se exprime: "Tenho confiança na fidelidade da fraternidade, na firme promessa de amizade que não podemos definir pela pena, nem pela língua, pois esta amizade torna-se estável pela intimidade e comunhão do espírito, pois os espíritos são da mesma espécie. Na origem, minha alma e a tua estavam unidas, elas eram a aparência e o segredo de ti, e a aparência e o segredo de mim. Seria vão dizer: 'a minha e a tua' porque não há nem eu nem tu entre tu e eu". RŪMÎ, D. *Lettres*, p.23.



é que este último vê com os olhos do coração e vê nos atos pios e serviços<sup>92</sup> a fonte inesgotável do mistério reluzente e luzidio do empíreo.

*O Bem-Amado lhes disse:  
'Fizestes tudo isso,  
Entretanto abra bem seus ouvidos e escute;  
Não efetuaste o que é a raiz, da raiz do amor e da fidelidade:  
O que fizeste não foi mais que os ramos'.  
O amante pergunta: 'diga-me o que é esta raiz?'  
E Ele responde: 'Morrer e tornar-se não-existente.'  
(M.V:1252-1254)*

Mawlānā, agraciado na religião do amor<sup>93</sup> adeja e entoa:

*O Amor possui cinco mil asas  
E cada asa se estende acima do Empíreo  
Até abaixo da terra.  
O asceta timorato corre a pé;  
Os amantes de Deus voam  
Mais rápido que uma chispa de vento  
(M.V:2191-2192)*

Mesquitas templos, de oração, litanias e louvores; tudo é um hausto na bilha do amor.

*Como os pávidos poderiam chegar-se ao Amor?  
Para os Amantes  
A paixão de Amor<sup>94</sup> faz do céu seu tapete.  
(M.V:2193)*

---

<sup>92</sup> "Na medida em que o Sufi ama a Deus, na mesma medida o vê em todas as criaturas, manifestando-o em obras de caridade". NICHOLSON, R. A. *Poetas Y Místicos Del Islam*, p.100.

<sup>93</sup> "O amor, 'astrolábio dos mistérios celestes', inspira todas as religiões que merecem tal designação, e engendra não a fé racional, mas a certeza intensa que nasce da intuição imediata da realidade. Esta luz íntima leva em si a própria evidência; o que a vê possui um conhecimento verdadeiro e não há nada no mundo que possa diminuir ou aumentar sua convicção". NICHOLSON, R. A. *Poetas Y Místicos Del Islam*, p.105.

<sup>94</sup> Abdul Hakin ao analisar o significado desse amor em Rūmī, afirma que: "O amor □ *isq* enquanto sentimento cósmico é a verdadeira essência da religião". HAKIN, A. *The Metaphysics of Rūmī*, p.55. E essa acepção pode ser observa na ação avassaladora desse amor: "Essa afecção é o que nós nomeamos amor original (□ *ubb*) e enxerga sua aparição na semente do coração (□ *abbat al-qalb*), que foi igualmente denominado amor original, ele possui a virtude de compenetrar o homem completamente, tornando-lhe cego a tudo, salvo o Bem-Amado. A realidade íntima (□ *aqīqa*) de um tal amor se infunde dentro dos menores elementos de seus corpos, de suas faculdades e de seu espírito. Ele escoia como sangue nas veias e na carne. Ele impregna todas as articulações de seu corpo chegando a identificar-se com sua existência afetando intimamente todo o seu aspecto, corpo e espírito de uma tal forma que nada que se trate de outro pode nele subsistir. Ele não fala a não ser por amor ao amado, ele não ouve a não ser por ele, e por seu olhar ele não contempla nada além dele em cada coisa. Ele lhe vê em toda forma, e não vê nada sem proferir: 'Ele!' Assim, esta forma de amor (□ *ubb*) é chamada de inundação ou excesso amoroso (□ *isq*)". □ ARABÎ, Ibn. *Traité de l'Amour*, p.124.

Por ser a partícula infinita no ser humano, o amor abole as dissensões e busca a união<sup>95</sup>:

*Sou amante da loucura  
Estou saturado de sabedoria e sagacidade.  
(M.VI:573)*

Interessante que para demonstrar a natureza do conhecimento revelado pela religião do amor, Rūmī se utiliza novamente de Adão e Iblis. Neles, a forma de apreensão difere como se segue:

*Iblis possuía o conhecimento,  
Mas como não possuía o Amor religioso  
Ele não via em Adão mais que uma figura de argila.  
Mesmo se tu conheceses  
Todas as finezas do saber, ó sábio digno de fé!  
Não será assim  
Que teus olhos interiores que percebem o Invisível  
Serão abertos.  
O sábio não vê mais que um turbante e uma barba;  
Ele precisa de um informante  
Que lhe diga os méritos e deméritos das pessoas.  
Mas tu que conheces a Deus,  
Não tens necessidade de um informante;  
Tu vês por ti-mesmo,  
Pois tu és a luz que se eleva.  
(M.VI:260-263)*

A distância que separa as religiões assemelha-se àquela que separa as criaturas de Deus. É, pois, uma "distância de conhecimento e não de entendimento"<sup>96</sup>.

*O Amor não é apreendido nem pelas palavras, nem pela audição;  
O Amor é um oceano cuja profundidade é invisível.  
(M.VI:2731)*

A vida acontece a todo instante, por isso é através dela que Deus se revela. Por isso, ao ser humano, foi dado em *illo tempore* (quando da criação de Adão) um conhecimento de natureza intuitiva; o conhecimento racional formal acaba por não ser a meta de Rūmī, pois ele, em verdade, não quer ter acesso a algo que a isto se

---

<sup>95</sup> "O amor é uma religião que transcende a todos os credos, reduz a divisão e traz a unidade entre os homens, pois a religião surge basicamente de um atributo que se origina no amor. O amor é incolor e um movimento por trás das formas e dos números". ARASTEH, Reza. *Rumi, El Persa, El Sufi*, p.84.

<sup>96</sup> Cf. Prefácio de Paul Ballanfat. In: RÛZBEHÂN. *Le Dévilement des Secrets*, p.36.

assemelhe, não! O que ele propõe é intuir da vida o segredo oculto nos véus que o Amor divino estende ante a criação. Por isso, a inteligência e o conhecimento, no sentido racional, se relacionam com Iblis e enganam, ao passo que a intuição descortina o sentido da realidade proteiforme personificada na figura de Adão.

*Quando essa imaginação  
Que proveio da audição  
Tornou-se visível  
Quem se acovardaria?  
Mesmo um Rostam é obrigado a submeter-se.  
Esforça-te para que tua imaginação ultrapasse teus olhos e ouvidos,  
Tornando real aquilo que te parecia irreal.  
Pois assim, teu ouvido terá a mesma natureza de teus olhos.  
(M.V:3919-3921)*

Aqui vale a pena um breve parêntesis sobre o sentido de intuição. Em português diz o Aurélio: "Intuição: Contemplação pela qual se atinge em toda plenitude uma verdade de ordem diversa daquelas que se atingem por meio da razão ou do conhecimento discursivo ou analítico. Apreensão direta, imediata e atual de um objeto na sua realidade individual". Têm-se aqui o esboço da idéia do que seja a apreensão do mundo proporcionada por □ *išq*. Ligados a Adão, pela linhagem paterna, o ser humano tem a possibilidade de intuir. E intuindo profundamente pela via mística do Amor (no qual foi criado) consegue, atingir uma percepção última, ápice da escalada de desvelo do mistério onde intuição significa re-descoberta da identidade. O Amor identifica-se com a própria dinâmica extática que por sua vez absorve todas as distinções<sup>97</sup>. Por isso o ser humano criado no Amor atinge no limiar de sua escalada um sentimento de profunda partilha cósmica e é este sentimento — intuição — que o faz ver a essência da religião.

*Em verdade,  
O mundo todo inteiro não é mais que esta Pessoa única;  
Não enxergar isso é ser ignorante.  
Todas as estrelas fazem parte da Lua.  
Por isso, cada forma bela do mundo grita ...  
Boas novas! Boas novas!  
Eis que chega a primavera  
(M.I:2925-2926)*

---

<sup>97</sup> "Terra, água, fogo e ar... neles estou! Os quatro elementos me rodeiam.../ ...nenhum deles sou! Num momento sou turco, /Noutro, Hindu,/ Noutro Rūmī ,/Noutro Zangi./ Isso é para que graves ó ama /Que estou além da crença e da descrença". RŪMĪ, J. *Mystical Poems of Rūmī 1*, p.149.

A religião do Amor é marcada pela consubstancialidade, mas não no sentido de uma fusão de substâncias, mas de uma com-substância. Pois, se nenhuma forma pode escapar ao Amor, a própria substância do criado é um pequeno liame do amor. O que havia de efêmero na criação se esvai e plenifica-se a força do Eterno que são as centelhas do Amor inscritas no coração do ser criado<sup>89</sup>. Obviamente, por este motivo, todas as criaturas dão mostras do Amado ao dervixe extático, sendo com ele com-substanciais pela via do Amor.

*Alma de todo homem e mulher,  
Aguarda-os o infinito invisível.  
Por quê te atrasas?!  
Apresta-te pela vereda!  
(M.V:3900)*

A religião do Amor traz o hálito<sup>90</sup> vivificador do Amado para o seio das criaturas.

*A água e a argila  
Quando se nutrem do sopro de Jesus,  
Tornam-se um pássaro  
Que estende as asas e alça vôo.  
Tua glorificação de Deus  
É uma exalação da água e da argila de teu corpo;  
Ele torna-se um pássaro do paraíso  
Pela respiração de sinceridade de teu coração.  
(M.I:865-866)*

Ao falar em “Religião do Amor”— e os caracteres em maiúsculo são perfeitamente pertinentes — Rūmī está apontando para uma retomada de consciência da unidade primal<sup>91</sup>; um retorno ao sentimento de unidade primordial.

---

<sup>89</sup> Para Rūmī “o amor a Deus está presente em toda criação, em todos os homens, zoroastrianos, judeus, cristãos, em todos os seres. Como é possível alguém não amar seu Criador? Para Ele, o amor está presente em cada um, mas há obstáculos que ocultam esse amor. Quando eles são removidos, o amor se manifesta”. RUMI, J. *Fihī ma Fihī*, p.272.

<sup>90</sup> “Na crítica simbólica de São João da Cruz, o ar, alude às mais íntimas e sutis operações da Divindade nos últimos arrebatamentos da união perfeita; é o sopro do Santo Espírito criador. A equivalência é tão universal e tão reconhecível que a compartilham igualmente místicos do Oriente e do Ocidente. O ar da notícia de Deus e os ventos das revelações divinas refrescaram as almas de sufis. [...] o vento metafórico de cristãos e sufis implica, pois o ‘despertar’ da alma à sua verdadeira condição ontológica: uma vez mais retiramos o véu com a amada da ‘Noite’ e nos reconhecemos em nosso autêntico ser”. LÓPEZ-BARALT, Luce. *Asedios a lo Indecible*, p.172-173.

<sup>91</sup> Acredita-se que a proposta de Rūmī pode ser vista na contemporaneidade como sendo a afirmação de que: “O diálogo pode começar com ressemantização o termo ‘self’, vindo este termo de uma posição que tome os outros como seres humanos e não entidades distintas. Se a fonte da humanidade é Única há uma possibilidade de realizar o sentido dessa fonte com o mundo. [...] Existe

*Minha religião consiste em viver através do Amor.  
A vida que provém desta alma e desta face animal  
São para mim uma vergonha  
(M.VI:4059)*

O que Mawlānā ensina é que se por um lado as diferenças do mundo fenomênico se apresentam como uma sensação íntima de descontinuidade — i. é, a alteridade como um outro diverso — a apreensão da alteridade pode trazer um outro nível de compreensão do mundo fenomênico. O que a mística de Rūmī convida é a acercar-se da multiplicidade sabendo-se co-participe, enquanto singularidade, desta mesma pluralidade formada por sua vez também de singularidades. E cabe aqui lembrar Sohrawardī quando dizia: “Nas realidades do mundo sensível, a luz recebida não é igual em perfeição à luz doadora. Assim, do mesmo modo, é o caso das luzes imateriais”<sup>92</sup>.

*Ante minha porta  
Qual andrajo em desabrigo  
Não pretendas ser vela,  
Seja falena!  
(M.V.413)*

A “Religião do Amor” pode também ser vista pela linguagem alusiva ao fenômeno do espelho polido. Que esfacela a pseudo-realidade em que se estava agrilhoada abrindo o ser para sua percepção ontológica via mundo imaginal. Aqui, no lugar de manifestação da realidades incorpóreas Mawlānā encontra sua forma epifânica que doravante não mais se apartará de seu ser, e assim estará no mundo sem ser do mundo.

*Vida e morte  
São doces com a presença de Deus;  
Sem Deus  
A água da vida  
É fogo.  
(M.V.771)*

Uma outra alusão, tão característica dos místicos muçulmanos é a da roda, ou do círculo. Habitando a extremidade da circunferência, vê-se o particular, a

---

um caminho segundo o qual poderia haver um retorno a um tipo de situação, sem discriminação ou diferenças, no qual o mundo foi estabelecido nos primeiros tempos”. BASHIR, Hassan. *Love and Dialogue in Mawlana's Poetry*. Disponível em: <<http://www.islamic-studies.org/>>. Acesso em: 13 março 2006.

<sup>92</sup> SOHRAVARDÎ, S. Y. *Le Livre de la Sagesse Orientale*, p. 119.

verdade própria, tornada única verdadeira, para quem tudo é diverso e pelo contato assoma a figura deletéria do outro. É somente pelo mergulho profundo no núcleo da tradição particular que é possível o conhecimento totalizador da alteridade que sendo diversa se me assemelha pela confluência de nossas luzes que afluem em quiddidade<sup>93</sup>. O círculo como figura que se recolhe sobre si mesmo consegue passar esta imagem de unidade.

*Sabe que entre os fiéis existe uma união eterna  
Os fiéis são numerosos,  
Mas sua Fé é uma:  
Seus corpos são numerosos  
Mas sua alma é única.  
(M.IV:408)*

O chamado de Rūmī, nesse sentido, não é feito ao ouvido sensível, mas à fonte nuclear de entendimento de cada criatura<sup>94</sup>, para desse modo descortinar os aspectos ocultos no manifesto<sup>95</sup>. Eis aqui o verdadeiro sentimento prático da intuição das luzes da Luz<sup>96</sup>. Eis aqui o diálogo em silêncio<sup>97</sup>.

---

<sup>93</sup> Ao aprofundar a tradição particular, chega-se ao centro da roda, lá para onde convergem as tradições. Cf. MEYEROVITCH, Eva-de-Vitray. *Islam, l'autre Visage*, p.81. O centro é aqui como afirma Maria Zambrano "o ponto privilegiado". ZAMBRANO, M. *Clareiras do Bosque*, p. 63.

<sup>94</sup> Schuon define assim a religião do coração: "Do ponto de vista operativo, a religião do Coração ou do Amor é a força de interiorização. A verdade possui uma qualidade interiorizante na medida em que é elevada. A Verdade absoluta é absolutamente interiorizante, para quem tem ouvidos para ouvir". SCHUON, Frithjof. *O Esoterismo*, p. 219. O Catalão Lúlio assim fala: "À direita do amor reside o Amado, e à esquerda o amigo; por isso, sem passar pelo amor, não se pode alcançar o Amado". LULIO, Raimundo. *Livro do Amigo e do Amado*, p. 108. E Rūmī canta: "Suas luzes luzem velas de amor e cem mil segredos se tornam conhecidos". RŪMĪ, J. *Mystical Poems2*, p.14.

<sup>95</sup> Henry Corbin chama a atenção de que esta apreensão dos aspectos bi-polares oculto e manifesto (*zāhir e bātin*) tanto nas relações entre a exotérico e o esotérico, religião positiva (*šarī'a*) e verdade gnóstica (*haqīqa*) , símbolo e simbolizado produzem uma espécie de ecumenismo esotérico. Cf. CORBIN, Henry. *Islam Iranien*. V.I, p.XX.

<sup>96</sup> "A unidade do espírito pode ser vista pela analogia da Unidade de Luz a despeito da Variedade e Pluralidade de Lâmpadas" HAKIN, Khalifa Abdul. *The Metaphysics of Rūmī*, p.13. "Nesse grau, a realização da unidade torna-se uma qualidade inerente e inseparável do unitário. Todas as trevas, produzidas pelas formas da existência, desaparecem e evaporam no clarão que joga a luz da realização da Unidade. A Luz da realização da unidade se oculta e se confunde na luz do estado unitário, da mesma maneira que as luzes das estrelas se confundem com a do Sol". AL-JĀMĪ. *Les Voies de la Vertu*, p.96.

<sup>97</sup> Nessa perspectiva escreve Seyyed H. Nars: "Foi no seio do esoterismo, na perspectiva do sufismo, que se produziu o encontro mais profundo com outras tradições e onde se pode encontrar a base indispensável para a compreensão em profundidade de outras religiões hoje em dia. O sufi é alguém que busca transcender o mundo das formas, passar da multiplicidade à Unidade, do particular ao Universal. Abandona o múltiplo pelo Um e este mesmo processo lhe confere a visão do Um no múltiplo. Para ele todas as formas se tornam transparentes, incluindo as formas religiosas, que lhe revelam assim sua origem única. O sufismo, ou a gnose islâmica, é a afirmação mais universal

*Até o mar  
A viagem é feita a cavalo  
Quando se chega ao mar é preciso um cavalo de madeira.  
O cavalo de madeira de nada serve na terra seca  
Ele transporta unicamente aqueles que viajam sobre o mar.  
O cavalo de madeira é o silêncio místico;  
O silêncio dá um ensinamento às pessoas do mar.  
Todas as pessoas silenciosas  
Que te entediam  
Estão em vias de gritar o seu amor longínquo.  
Tu dizes: 'Me pergunto a razão de seu silêncio';  
E ele diz a si: 'Como é estranho, onde estará seu ouvido?'  
'Estou ensurdecido pelos gritos e ele sequer os ouve!'  
Aquele que parece ter ouvido fino é de fato surdo a este diálogo místico.  
(M.VI:4622-4627)*

Dessa forma, pode-se ousar dizer que Rūmī não deseja conhecer a Deus, mas sim que o que ele quer é o encanto do primeiro abraço amoroso. Toda a mística de Rūmī sendo uma grande exaltação ao Amor é um convite a que se O encontre nas suas diversas teofanias. Pois onde quer que se contemple o *wuġūd*, isso será realizado pelo olho do coração polido pelo Amor. E então será impossível ver duplo.

*Deus conferiu a terra centenas de cores,  
Variedades e valores.  
E fez com que as pessoas infantis  
Disputem a esse respeito  
(M.VI:4717)*

É através desse abraço que se deslinda o encanto de sua religiosidade, o seu saber-se Muçulmano recebe todo seu sentido nessa doação do ser a si. Insuflado pelo hálito da habitação, a flauta já não lamenta, pois então o signo de seu som reverbera a melodia das bodas dos amantes em flor.



---

daquela sabedoria perene que reside no coração do Islã e de fato no coração de todas as religiões enquanto tais. Esta doutrina suprema da Unidade, é o que os sufis denominam 'religião do amor'. NARS, Seyyed H. O Islã e o Encontro da Religiões. In: BARTHOLO, R. & CAMPOS, A. *Islã o Credo é a Conduta*, p.259.

## CONCLUSÃO

A conclusão deste trabalho deveria ser uma simples frase: Para Rūmī não é possível imaginar o mundo sem Amor. Tudo dele vem, nele vive e para ele volta. Ele é o sentimento de profunda Unidade que irmana todas as almas que, em suas diferenças, sabem-se uma pela Unidade da criação.

*Esteja sempre em busca da natureza interior  
E te associes àquele cuja natureza é boa:  
Observe como a água de rosas  
Recebe a natureza da rosa.  
(M.IV:3007)*

Este trabalho se propôs a mostrar esta unidade essencial que se espalha pelas criaturas habitando cada singularidade e deixando a centelha dessa Unidade que faz da criação um movimento unitário em essência.



*Quando tu obtiveres  
Uma breve percepção do movimento circular da espuma,  
Olha o mar se desejares então se deslumbrar.  
Aquele que olha a espuma  
Fala do mistério,  
Aquele que olha o mar se maravilha.  
(M.V:2907-2908)*

Perder a dimensão de unidade é deixar-se carrear ao sabor das procelas de um racionalismo estanque, que residindo em um ser solipsista, sufoca a intuição como forma de re-velação; de re-conhecimento. Deixada como reflexão sobre si mesma, a razão encerra a história do espírito nos grilhões do *cogito*. Se este foi o destino do ser humano, então, atingiu-se um momento em que até a *ratio* sente necessidade de uma infusão criadora e aqui já se anuncia o poder do ato relacional com o outro, enquanto ser que recebe diferentes teofanias do *wuğūd*<sup>1</sup>.

*Aquele que olha a espuma formula intenções,  
Aquele que olha o mar  
Faz de seu coração o mar.  
(M.V:2910)*

Longe de ser um problema, o outro se abre como o diverso do âmbito da escolha dialogal, para situar-se como o diverso na esfera do espírito; e então se tem a apreensão do profundo sentido de referência ao ponto, início de toda forma.

*Se Bāyazīd é este corpo,  
O que é este espírito?  
E se ele for espírito,  
Que será esta imagem corpora?,  
É a estupefação sobre estupefação<sup>2</sup>, ó meu filho;  
A solução desse problema não é tua,  
Nem tampouco minha.  
Ele é os dois (espírito e corpo)  
Mas na colheita do milho  
O essencial é o grão, o pé é o acessório.  
A Sabedoria Divina juntou estes contrários(...)  
(M.V:3419-3421)*

---

<sup>1</sup> É isso que quer mostrar M. Sells quando afirma: "O primeiro modo do real é *dhāt* (identidade) a absoluta unidade acima das estruturas dualísticas da linguagem e pensamento, acima de toda relação. O segundo modo, consiste dos nomes divinos (*asmā'*) ou como eles foram chamados pelos teólogos escolásticos: atributos (*ṣifāt*) que corresponde ao domínio catafático, no qual o real pode ser nomeado e colocado em relação com o mundo". SELLS. *Mystical Languages of Unsayings*, p.64.

<sup>2</sup> "Nesta estação, a existência do unitário é tão completamente submersa pela união mais perfeita na contemplação, da beleza da existência do ser único, que seus olhares concentrados em Deus não vêem nada mais que a essência dos atributos do ser único. Al-JĀMĪ. *Les Voies de la Vertu*, p.97.

Não descurando a idéia do contexto no qual Rūmī vivia e foi criado, sua originalidade está fundada a partir da forma como lida com este contexto. O que seria mais natural, nesse sentido, era que Mawlānā tivesse se tornado um comentador do Corão (como tantos que existiram no mundo Muçulmano), o que por sua vez produziria um interesse mais restrito ao leitor Islâmico, interessado em comentários sobre conteúdos exegéticos de sua tradição. Contudo, não é este o caminho tomado por Rūmī. Através de sua singular experiência mística religiosa, ele mostra o transfundo diáfano da tradição, sem olvidar seus princípios fundamentais, ou antes, fazendo com que sejam observados em sua diafania essencial.

*Aquele que olha a espuma se agita,  
Enquanto aquele que olha o mar  
É livre de impurezas.  
(M.V: 2911)*

O que Rūmī procura demonstrar é que o sentimento de unidade deve ser percebido já na idéia da criação, quando o movimento dos opostos se instaura. A obra de Mawlānā, ao mergulhar profundamente na relação amorosa amante Bem-Amado recria, de certa forma, a linguagem religiosa o que objetiva assintoticamente a escalada rumo à Unidade.

*Quem quer esteja velado em relação a Deus  
É em realidade uma criança.  
O homem é aquele que está acima de  
Toda incerteza.  
(M.V: 3444)*

Talvez um dos grandes ensinamentos de Rūmī, seja aquele que se refere à idéia da relação entre multiplicidade e totalidade. Ele se utiliza dos exemplos obtidos pela observação da natureza com seus variegados seres para poder mostrar que assim como são os seres criados numerosos, igualmente o são os caminhos que conduzem até Deus<sup>3</sup>.

*Cada um dos átomos inumeráveis  
Que existem sobre a terra  
São como amantes buscando seu congêneres.  
(M.VI:2900)*

---

<sup>3</sup> Cf. SCHIMMEL, A. *Le Incendie de l'âme*, p. 16.

É importante ressaltar que esta idéia de caminhos múltiplos sempre acompanhou os sufis ao longo dos séculos. Mesmo os Muçulmanos, mais Ortodoxos, aceitam e crêem nas revelações anteriores ao Corão, vendo o Judaísmo como religião deste mundo terreno, cuja lei ele representa, bem como o Cristianismo que se mostra como sendo a via que conduz ao outro mundo, conhecida como religião do coração. Nesse contexto, o Islã se apresenta como um condensador, unindo a lei, o terreno, o finito à via e ao espírito. Isso se explica pela origem abraâmica destes três monoteísmos<sup>4</sup>.

*Oh! Senhor, aperfeiçoa nossa luz<sup>5</sup>  
No plano da ressurreição  
E liberta-nos das indignidades e vergonhas  
Não deixe Teu companheiro noturno  
Banido de Tua presença de dia  
Não inflijas a distância à alma  
Que experimentou o gosto pela proximidade da União.  
(M.VI:2892-2893)*

Ao longo das histórias do Maṣnavī, encontram-se mensagens que de uma maneira, por vezes clara, por outras alusivas conduzem o leitor a descobrir o sentido mais pleno da alteridade, pelo reconhecimento — através da via do Amor — da verdade maior que abarca todas as tradições. A história a seguir ilustra bem esse caráter fundamental que é a diversidade como forma de manifestação do Uno:

*Um certo homem ofereceu um dirham a quatro pessoas:  
Um deles, um Persa disse: 'Eu vou comprar com isso um pouco de angūr'.  
O segundo era Árabe e disse:  
'Eu preciso de inab, não de angūr, ó desprezível!'  
O terceiro era um Turco e disse:  
'Esse dinheiro é meu e eu não necessito de inab, necessito de uzum'.*

---

<sup>4</sup> Vale lembrar aqui o disse Massignon sobre o que caracteriza os três monoteísmos. "Se Israel se enraíza na esperança e a cristandade visa a caridade, o Islã é centrado sobre a fé. A observância islâmica é antes de tudo o *memorandum* de um credo [...]. MASSIGNON, Louis. *Les Trois Prières D'Abraham*, p.98. No *Fihi ma Fihi*, Rūmī diz: "Com cinquenta dracmas de tinta, pode-se escrever todo o Corão. É um segredo da sabedoria de Deus, mas essa não é toda a sabedoria. Um farmacêutico põe um pouco de medicamento em um pedaço de papel. Se dissermos: 'Tudo que há na farmácia está contido nesse pedaço de papel', isso é uma tolice. No tempo de Moisés, de Jesus e de outros Profetas, o Corão e as palavras de Deus também existiam, mas não estavam em árabe". RUMI, J. *Fihi ma Fihi*, p. 118. Importância do Corão como teofania. "Jalaluddin como outros escritores persas e turcos, compara a beleza perfeita da face do bem-amado com uma cópia do Corão caligrafada com perícia. Para os amigos da beleza, ela é como deve ser uma cópia impecável do Corão, exatamente como o Livro Sagrado revela o poder e a sabedoria divinos, a bela face revela a beleza e o poder criativo de Deus. E isso é certamente, um Corão para aqueles que sabem como contemplar a sabedoria de Deus nessas linhas". SCHIMMEL, A. *Triumphal Sun*, p. 175.

<sup>5</sup> Corão (LXIV:8).

*O quarto, um Grego, então afirmou:  
 'Parem com essa conversa, pois preciso de istafil'.  
 Nesse momento, uma violenta discussão sobreveio entre eles;  
 Porque eles desconheciam o significado oculto de cada nome.  
 Dentro de suas tolices, eles se batiam com seus punhos;  
 Cheios de ignorância e vazios de conhecimento.  
 Até que um venerado poliglota, mestre do esoterismo apareceu, e os pacificou.  
 Pois ele lhes afirmou: 'Com o seu dirham eu lhes darei tudo o que vocês querem'.  
 Se sem trapaça vós submeterdes vossos corações,  
 Este dirham dará tudo o que quiserdes.  
 Vosso dirham se tornará quatro, o que é resultado do desejo;  
 Quatro inimigos se tornarão um para a unanimidade.  
 O que entre vós trouxe a desarmonia e a luta;  
 Será o que irá trazer a harmonia e o encontro, eu afirmo'.  
 (M.II:3681-3692)*

A harmonia que adveio após o desacordo, se processou pelas mãos do sábio, que disse aos contendores que eles queriam a mesma coisa, no caso uvas, mas que se expressavam cada um em sua língua natal.

Cada palavra significava uva em sua particularidade lingüística, o que se ocultava por trás de cada palavra era a fonte primordial que veio a dar nas semânticas próprias sendo por isso, aparentemente diferentes. Aqui tem lugar a suma importância das manifestações teofânicas operadas na via do Amor. Rūmī convida a que se busque perceber as teofanias atualizadas, as quais ele divisa via imaginação ativa a partir do coração polido.

*Eu sinto e reconheço o perfume de cada camisa,  
 Quer seja aquela de José,  
 Quer seja a de Ahriman.  
 (M.VI: 2830)*

Por isso, para Mawlānā, o amor □ *išq* é a explicação do movimento universal; por isso o amor humano pode ser visto como uma pequena mostra do Amor Divino; por isso o ser humano é um ser que ama, por isso inquietar-se no lamento queixoso da separação original<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Eis a voz de Rūmī: "Os mistérios da verdade não se esclarecem por questões/ Nem pela renúncia a dignidades e riquezas/ Se tu não tiveres teus olhos ensangüentados por cinquenta anos/ não será pela dialética que atingirás o êxtase". RŪMĪ, D. *Rubāi'yāt*, p.132. Gunayd como fará Ibn 'Arabī, "associa *wujud w idrak*, esta última palavra designando o "entendimento" ou a "percepção" das 'coisas', quer sejam elas existentes ou não existentes. E assim, Deus 'detém', 'possui', 'entende' os seres por sua vez eternamente e em sua condição temporal. [...] O *wujud* divino estabelece uma relação de pertencimento entre os homens e Ele, o *wujud* humano será uma tomada de consciência do fato de que o homem está entre Suas Mãos e que Deus dispõe livremente dele. O santo muçulmano não terá jamais a bela segurança de um metafísico não-dualista, que se arvora de autoridade sobre sua eternidade, ele viverá sempre entre o temor e a esperança e sua certeza será sempre mesclada de

É preciso então transcender o mundo no interior do mundo, o que irá revelar a transcendência absoluta de Deus. O ser humano é então esta criatura que se autodetermina e que supera esta própria autodeterminação pela força de harmonização com o Absoluto pela via do Amor. Essa transcendência é a superação do homem de si mesmo, nos limites desse mundo. E mais: de certa forma, iguala os seres humanos no sentido de ser possibilidade peremptoriamente outorgada à criação. Transcender a si no mundo, implica uma transformação ativa, no sentido de que há um enriquecimento progressivo com o substrato que se espraia em comum pelo mundo.

*Se tu te tornares firme (em tua fé) no Invisível  
Possuirás os dois mundos  
Exercerás a soberania sobre ti-mesmo.  
(M.VI:4701)*

O místico ao desidentificar-se com o mundo, está pois, migrando para uma região que é no fundo a matriz onde lhe são reveladas as maravilhas que estão na base da criação. Daí que a mística seja também sempre renovação, pois os mistérios do Amado são uma plêiade de significados que não se esgotam, não por serem eternos, mas por serem renovados, e apresentarem uma gama de possibilidades infindas.

*O verdadeiro Ourives está oculto em seu ateliê;  
Vá e no Seu ateliê contempla-O face a face.  
Já que as obras recobrem o Ourives como véus.  
Você não pode vê-Lo fora de Suas obras.  
Como o ateliê é a Sua morada,  
Aquele que está no exterior não tem consciência de Sua presença.  
Vem então, entra no ateliê, quer dizer, na não existência, a fim de poder  
contemplar a obra e o Ourives.  
Como o ateliê é o lugar da clarividência,  
O que está fora do ateliê tem os olhos vendados.  
(M.II:759-763)*

Este caráter plural encontrado na região primordial, objetiva a possibilidade de que a partir desse *fundus animae*, se divise claramente, a objetivação que se processou no mundo, pelo influxo do Absoluto<sup>7</sup>. Ao se observar o mundo, reconhece-

---

inquietação e perplexidade". DELADRIÈRE, Roger. Introduction. In: JUNAYD. *Enseignement Spirituel*, p.34.

<sup>7</sup> Somente o amante verdadeiro é capaz de reconhecer seu Bem Amado em suas teofanias e entender porque o mundo é como um véu. Há uma busca por harmonizar a forma teomórfica inicial.

se nele o toque do Amado. Para o místico, e Rūmī em especial, o mundo é uma constante revelação, e essa epifania infinda traz para ele o irrefreável enlevo de testemunhar o mistério do mundo, num apelo constante ao maravilhoso Absoluto, que caminha a par e passo com a criação.



## BIBLIOGRAFIA

AL- AFLAKI, Shamsu-Din. *Rumi, maestro de Derviches*. Madri: Editorial Sufi, 1999.

AL-GHAZÂLÎ, Abū Hamid. *Revifcation des sciences de la religion*. Traduction et notes de A. Moussali. Paris: Alif-EnNour, [19..?].

\_\_\_\_\_. *Alquimia da felicidade Perfecta*. Rio de Janeiro: Fesus, 2001.

\_\_\_\_\_. *Il Concerto Místico e l'Estasi*. Torino: Il Leone Verde. 1999.

*Alcorão Sagrado*. São Paulo: Marsam Editora Jornalística, 1994.

ANSARI, A. *As invocações de Ansari*. São Paulo: Edições Dervish, 1990.

ARASTEH, Reza. *Rumi, el Persa, el Sufi*. Buenos Aires: Paidos, 1976.

---

Cf. CHITTICK, W. *Islamic Spirituality*, p.122. "O amor é também o instinto divino da alma, o que a impele a realizar sua natureza e seu destino. A alma é o primogênito de Deus. Antes do universo ser criado vivia, alentava-se e era em Deus, e durante sua manifestação terrena parece um peregrino ou um desterrado, desejoso sempre por regressar a sua pátria". NICHOLSON, R. A. *Poetas Y Místicos Del Islam*, p.106.

ARBERRY, A. J. *Le soufisme*. Paris: Éditions le mail, 1998.

\_\_\_\_\_. *The Koran. Interpreted*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

□A□□ĀR, Farīd ud-Dīn. *A linguagem dos Pássaros*. São Paulo: Attar, 1995.

\_\_\_\_\_. *Le Langage des Oiseaux*. Paris: Albin Michel, 1996.

\_\_\_\_\_. *Le Mémorial des Saints*. Paris : Seuil, 1976.

\_\_\_\_\_. *Le Livre des Secrets*. Paris : Les Deux Océans, 1996.

□A□□ĀR, Farīd ud-Dīn. *La Rosa e l'Usignuolo*. A cura di Carlo Saccone. Roma: Carocci Editore, 2003.

BANANI, A. HOUANNISIAN, R. and SABAGH, Georges. *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rumi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

BARKS, C. & GREEN, M. *The illuminated Rumi*. New York: Broadway Books, 1997.

BARKS, C. MOYNE, J. *The Drowned Book: Ecstatic and earthy reflections of Bahauddin the father of Rumi*. New York: HarperSanFrancisco, 2004.

BARTHOLO, R. & CAMPOS, A. *Islam: O credo é a conduta*. Rio de Janeiro: Imago/ISER, 1990.

BASHIR, Hassan. *Love and Dialogue in Mawlana's Poetry*. Disponível em: <<http://www.islamic-studies.org/>>

BAUSANI, Alessandro. *El Islam en Su Cultura*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1988.

BENEITO, Pablo. *El lenguaje de las alusiones: Amor, Compasión y Belleza em el Sufismo de Ibn □Arabī*. Murcia: Editora Regional de Murcia. 2005.

\_\_\_\_\_. O Esoterismo Diante do Exotismo: A Linguagem das Alusões no Sufismo Segundo Ibn □Arabī de Múrcia. In: TEIXEIRA, Fautino (Org). *No Limiar do Mistério*. São Paulo : Paulinas, 2004.

*BHAGAVAD- GĪTĀ*. Como ele é. Brasília: The Bhaktivedanta Book Trust, 2001.

BOEHME, Jacob. *A Revelação do Grande Mistério Divino*. São Paulo: Polar, 1998.

BOEHME, Jacob. *Aurora Nascente*. São Paulo: Paulus, 1998.

BUBBER, Martin. *Histórias do Rabi*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

\_\_\_\_\_. *Eu e Tu*. São Paulo: Editora Moraes, [19--?].

BURKHARDT, Titus. A Natureza do Sufismo. In : BARTHOLO, Roberto & CAMPOS, Arminda (Orgs). *Islã – O Credo é a Conduta*. Rio De Janeiro: Imago/ ISER, 1990, p.139-171.

CHEVALIER, Jean. *El Sufismo*. México D.F: Fondo de Cultura Econômica, 1998.

CHITTICK, William. *The Divine Roots Of Human Love*. Disponível em <<http://www.ibnarabisociety.org>>

\_\_\_\_\_. *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*. Sevilha: Mandala Ediciones, 2003.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: BAKER, Rob and HENRY, Gray. (Ed.). *Merton and Sufism: The Untold Story*. Louisville: Fons Vitae, 1999.

\_\_\_\_\_. *The sufi path of love: The Spiritual Teachings of Rumi*. New York. Estate University of New York Press, 1983.

\_\_\_\_\_. *Self-Disclosure of God : Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology*. New York: SUNY Press, 1998.

\_\_\_\_\_. *The Sufi Doctrine of Rumi*. Bloomington: World Wisdom, 2005.

CORBIN, Henry. *Histoire de la philosophie islamique* . Paris: Éditions Gallimard, 2002.

CORBIN, Henry. *Islam Iranien. Aspects Spirituels et Philosophiques*. V.1 Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. *Islam Iranien. Aspects Spirituels et Philosophiques*. V.2 Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. *Islam Iranien. Aspects Spirituels et Philosophiques*. V.3 Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. *Islam Iranien. Aspects Spirituels et Philosophiques*. V.4 Paris: Gallimard, 1991.

\_\_\_\_\_. *La Imaginación Creadora : Em el Sufismo de Ibn 'Arabî*. Barcelona: Ensayos/Destino, 1993.

\_\_\_\_\_. *The Voyager and Messenger. Iran and Philosophy*. Berkeley: North Atlantic Books, 1998.

JUAN DE LA CRUZ. *Pequena Antologia Amorosa*. Tradução e apresentação Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Landi, 2000.

\_\_\_\_\_. *Obras Completas*. Petrópolis: Vozes, 1984.



CUSA, Nicolau de. *A visão de Deus*. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 1988.

*DHAMAPADA*. A senda da virtude. Tradução do original Páli por Nissim Cohen. São Paulo: Palas Athena, 2000.

EKCHART, Mestre. *O Livro da Divina Consolação e Outros Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

\_\_\_\_\_. *Sobre o Desprendimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. *Mitos, Sonhos e Mistérios*. Lisboa: Edições 70, 2000.

\_\_\_\_\_. *Tratado de História da Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

EMRE, Yunus. *Le Livre d'Amour Sublime*. Paris: Éditions Seghers, 1987.

*ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM*. Web CD edition. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003.

ERNST, Carl W. *The Shambala Guide to Sufism*. Boston: Shambala Publications, 1997.

\_\_\_\_\_. *Teachings of Sufism*. Boston: Shambala Publications, 1999.

FORMAN, Robert K. C. *Mysticism, Mind, Consciousness*. New York: SUNY Press, 1999.

FRANSISCO DE ASSIS. *Escritos e Biografias de São Francisco de Assis: Crônicas e Outros Testemunhos do Primeiro Século Franciscano*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GAMARD, Ibrahim. *Rumi and Islam: Selections from his stories, poems and discourses*. Woodstock: Skylight Paths Publishing, 2004.

GOETHE, W. J. *Le Diwan*. Paris : Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. *Poemas*. Coimbra: Centelha, 1979.

HALLÂJ, H. M. *Dîwân*. Traduit et présenté par Louis Massignon. Paris : Éditions du Seuil, 1981.

\_\_\_\_\_. *Poèmes Mystiques*. Traduits et présentés par Sami-Ali. Paris : Albin Michel, 1998.

HAKIN, Khalifa Abdul. *The Metaphysics of Rumi*. A critical and historical sketch. Lahore: Institut of Islamic Culture, 1965.

HICK, John. *La Quinta Dimensione*. Allá Scoperta Della Dimensione Spirituale Della Natura Umana. Roma: Mediterranee, 2006.

HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. V.3. São Paulo: Loyola, 1995.

HELMINSKI, Kabir. *The Knowing Heart*: A sufi path of transformation. Boston: Shambhala, 2000.

HOLANDA, Aurélio B. *Os Gazéis de Hafiz*. Rio de Janeiro: Livraria José Olimpio Editora, 1944.

IBN AL-'ARABĪ, Muḳyiddīn. *Les Illuminations de la Mecque*. Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz. Paris: Albin Michel, 1997.

\_\_\_\_\_. *Traité de L'Amour*. Introduction, traduction et notes de Maurice Gloton. Paris: Albin Michel, 1986.

\_\_\_\_\_. *Viaje al Señor Del Poder*. Introducción del Sheik Muzaffer Ozak Al-Jerrahi. Málaga: Sirio, 1988.

\_\_\_\_\_. *La Production Des Circles*. Traduit et présenté par Paul Fenton & Maurice Gloton. Paris: Éditions de L'Éclat, 1996.

IBN AL-'ARABĪ, Muḳyiddīn. *A Alquimia da Felicidade Perfecta*. São Paulo: Landy Editora, 2002.

\_\_\_\_\_. *Les Soufis d'Andalousie*. Traduit de l'arabe et présenté par R. W. J. Austin. Paris: Sindbad, 1979.

\_\_\_\_\_. *El Tabernáculo de Las Luces*. Madrid: Editorial SUFI, 1998.

\_\_\_\_\_. *Le Livre du Mîn, du Wâw et du Nûn*. Traduit et présenté par Chales-André Bilis. Paris: Albouraq, 2002.

IQBAL, Afzal. *The Life an Work of Jalaluddin Rumi*. Karachi : Oxford University Press, 1999.

JAMES, William. *As Variedades da Experiência Religiosa*. São Paulo : Cultrix, 1995.

JÂMÎ, Al. *Les Voies de la Vertu*. Paris: Éditions IQRA, 1999.

JUNAYD, . *Enseignement Spirituel*. Traités, lettres, oraisons et sentences. Traduit de l'arabe et présentés par Roger Daladrière. Paris : Sindbad, 1983.

JUNG, K. G. *Psicologia e Religião Oriental*. Petrópolis: Vozes, 1991.

KALÂBÂDHÎ. *Traité de soufisme*. Paris: Sindbad, 1996.

KASSIS, Hanna E. y KOBBERVIG, Karl L. *Las Concordâncias Del Corán*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.

KHAYYAN, Omar. *Rubaiyat*. Explicado por Paramahansa Yogananda. São Paulo : Madras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Rubáiyát*. Tradução de Otávio Tarquínio de Sousa. Rio de Janeiro: Livraria José Olímpio Editora, 1983.

KIRK,G. RAVEN, J. SCHOFIELD, M. *Os filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Caloute Gulbenkian, 1994.

LEWIS, Franklin D. *RUMI: Past and present, east and west: The Life Teachings and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*. Oxford: Oneworld, 2001.

LEXICON, Herder. *Dicionário de Símbolos*. São Paulo: Cultrix, 1997.

LÓPEZ-BARALT, Luce. *Estúdio introductorio*. In: al-NURI, Abul-Hassan. *Moradas de los corazones*. Madrid: Trotta, 1999.

\_\_\_\_\_. *Asedios ao Indecible*. San Juan de la Cruz canta al éxtase transformante. Madrid: Trotta, 1998.

\_\_\_\_\_. *El Sol a Medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid: Trotta, 1996.

LUCCHESI, Marco (Org). *Caminhos do Islã*. Rio de Janeiro: Record, 2002.

LÚLIO, Raimundo. *Livro do Amigo e do Amado*. São Paulo: Loyola, 1998.

MASSIGNON, Louis. *Essay Sur les Origenes du Lexique Techinique de la Mystique Musulmane*. Paris: Du Cerf, 1999.

\_\_\_\_\_. *Les Trois Prières d'Abraham*. Paris: Du Cerf, 1997.

MATTÉI, Jean-François. *Pitágoras e os Pitagóricos*. São Paulo: Paulus, 2000.

McWEENY, Virginia Del Re. *Pérsia mystica: poeti sufi dell'età clássica*. Edizioni ETS, 2004.

MERTON, Thomas. *Zen e as Aves de Rapina*. São Paulo: Cultrix, 1997.

MERTON, Thomas. *Na Liberdade da Solidão*. Petrópolis: Vozes, 2003.

- \_\_\_\_\_. *A vida Silenciosa*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Merton & Sufism: The Untold Store*. Lousiville: Fons Vitae, 1999.
- MEYEROVITCH, Eva de Vitray. *Islam, l'autre visage*. Paris: Albin Michel, 1991.
- \_\_\_\_\_. Rumi e o Sufismo. São Paulo: ECE, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Mística y poesía en el Islam: Yalal-ud-Din Rumi*. [S.l.]: [s.n.], [19--?].
- MOREAU, Joseph. *Espinoza e o Espinosismo*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- MURATA, S. *The Chinese Gleams os Sufi Light*. New York: SUNY Press, 2000.
- NASRUDIN. *Histórias de Nasrudin*. São Paulo: Edições Dervish 1994.
- NICHOLSON, R. A. *A Rumi Anthology*. Oxford: One world, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Poetas y Místicos del Islam: la esencia del sufismo y citas escogidas*. Madrid: Arcano Books, 1999.
- NIZAMI. *Laila & Majnun*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- PLOTINO. *Tratado da Eneadas*. São Paulo: Polar, 2000.
- PORETE, Marguerite. *Le Miroir des Âmes Simples et Anéanties*. Paris: Albin Michel, 1997.
- PSEUDO-DIONÍSIO, O Areopagita. *Obra Completa*. São Paulo : Paulus, 2004.
- RABI'A, A. *Les Chants de la Recluse*. Paris : Arfuyen, 2002.
- RANDON, Michel. *Rūmī, la Connaissance et le Secret*. Paris: Dervy, 1996.
- RENARD, John. *All The King's Falcons*. Rumi on prophets and revelation. New York: SUNY Press, 1994.
- RŪMĪ, Jalāl al-Dīn. *Mawlāwī Rūmī's Works: راثا ى ولوم*. London: Institute of Islamic Studies, [200-?]. 1 CD-ROM.
- \_\_\_\_\_. *Le livre de Chams de Tabriz*. Cent Poèmes. Traduit du Persan et Annoté par Mahin Tajadod, Nahal Tajadod et Jean-Claude Carrière. Paris: Éditions Gallimard, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Mystical Poems of Rumi*. V.1. Translated by A.J. Arberry. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Mystical poems of Rumi*. V.2. Translated by A.J. Arberry. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.

\_\_\_\_\_. *Discourses of Rumi: Fihi Ma Fihi*: Translated by A.J. Arberry. Ames: Omphaloskepsis, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fihi Ma Fihi*: O livro interior. Traduit du persan par Eva Vitray Meyrovitch. Tradução Margarita Maria Garcia Lamelo. São Paulo: Edições Dervish 1993.

\_\_\_\_\_. *Lettres*. Traduit du persan par Eva Vitray Meyrovitch. Paris: Éditions Jacqueline Renard, 1990.

\_\_\_\_\_. *Mathnawî: La quête de l'Absolut*. Traduit du persan par Eva Vitray Meyrovitch & Djamchid Mortazavi. Paris: Editions du Rocher, 1990.

\_\_\_\_\_. *Odes Mystiques*, Divan-e Shams-e Tabrizi. Traduit du persan par Eva Vitray Meyrovitch. Paris: Klincksieck, 1973.

\_\_\_\_\_. *Rubâ'iyât*. Traduit du persan par Eva Vitray Meyrovitch & Djamchid Mortazavi. Paris: Albin Michel, 1993.

RŪMĪ, Jalāl al-Dīn. *The Mathnaawī of Jalalu'ddin Rūmī*. Edited and translated by Reynold Nicholson. London: The trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial", 1982.

\_\_\_\_\_. *The Mathnaawī of Jalalu'ddin Rūmī*. Edited and translated by Reynold Nicholson. Vol. VIII. London: The trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial", 1940.

\_\_\_\_\_. *Le Mesnevi: 150 Contes Soufis*. Choisis par Ahmed Kudsī Erguner et Pierre Maniez. Paris: Albin Michel, 1998.

\_\_\_\_\_. *Masnawi*. Tradução Mônica Udler Cromberg e Maria Sarda. São Paulo: Edições Dervish, 1992.

\_\_\_\_\_. *The Lion of the Heart*. Translated by Coleman Barks with John Moyne. New York: Penguin Arkana, 1998.

\_\_\_\_\_. *Unseem Rain*. Translated by Coleman Barks with John Moyne Boston: Shambhala, 2001.

RŪZBEHĀN Al-Baqī. *Le Dévoilement des Secrets: Journal spirituel*. Traduit et présenté par Paul Ballanfat. Paris : SEUIL, 1996.

SACCONE, Carlo. *Il Maestro sufi e la Bella Cristiana*. Poética della Perversione nella Pérsia Medievale. V.2. Roma: Carocci, 2005.

SAMB, Amadou M. *De la patience dans l'Islam*. Paris: Al-Bustane, 1995.

SAVAFI, Seyed G. Synoptical Approach to Story of the King and the Handmaiden os Book One of Mathnawi of Rumi. In: *Transcendent Philosophy Journal*. V.4,n.3, september 2003, <www.iranianstudies,London>.

SCATTOLIN, Giuseppe. *Esperienze Mistiche Nell'Islam: Le trappe di um cammino*. v.II Bologna : Editrice Missionaria Italiana, 1996.

SCHIMMEL, Annemarie. *L'incendie de l'âme: L'aventure spirituelle de Rumi*. Paris: Albin Michel, 1998.

\_\_\_\_\_. *The Triumphal Sun: A study of the works of Jalāloddin Rumi*. New York: SUNY Press, 1993

\_\_\_\_\_. *Le Soufisme*. Paris: Du Cerf, 1996.

SCHLEIERMACHER, Friedrich D. E. *Sobre la Religión*. Madrid: Tecnos, 1990.

SCHUON, Frithjof. *Comprender o Islão*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

\_\_\_\_\_. *O Esoterismo*. São Paulo: Cultrix, 1997.

\_\_\_\_\_. *O Homem no Universo*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

SILESUS, Ângelus. *O Peregrino Querubínico*. São Paulo: Paulus, 1996.

SELLS, Michael. *Mystical Languages of Unseeing*: Chicago: Chicago University Press, 1996.

SHAH, Idries. *Os Sufis*. São Paulo: Cultrix, 1997.

SMITH, Margaret. *The Light and Work of Rabi'a and Others Womens Mystics in Islam*. Oxford: Oneworld, 1994.

SPITZER, Leo. *Três Poemas Sobre o Êxtase*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

SOHRAVARDÏ, S. *Le Livre de la Sagesse Orientale*. Paris: Gallimard, 2003.

SUZUKI, D.T. *A Doutrina Zen da Não Mente*. São Paulo: Cultrix, 1989.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Zen Budismo*. São Paulo: Cultrix, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mística: Cristã e Budista*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

SCHWARTZ, Silvia. *A Beguine e Al-Shaykh*. 2005. f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) — ICHL, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

TEIXEIRA, Faustino L. C (Org). *No Limiar do Mistério*. São Paulo: Paulinas, 2004.

TIRMIDHÏ, Al-Hakîn. *Les Sept Degrés Spirituels : Dans le chemin vers Dieu*. Paris: Éditions IQRA, 2000.

TILLICH, Paul. *A Coragem de Ser*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TRACY, David. *A Imaginação Analógica: A teologia Cristã e a Cultura do Pluralismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

TSE, Lao. *Tão Te King*. São Paulo: Hemus, [19--?].

TÜRKMEN, Erkan. *The essence of Rumi's Masnevi*. Konya: Misket, 1992.

UNDERHILL, Evelin. *The Essentials of Mysticism & Other Essays*. Oxford: Oneworld, 1996.

WERNECK FILHO, Mário. *A gota no Oceano: Perspectivas Dialogais no Masnavi de Jaluddin Rumi*. 2001. 173 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) — ICHL, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2002.

VAZ, Henrique C. L. *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

ZAMBRANO, Maria. *Clareiras no bosque*. Lisboa: Relógio d'Água, 1994.