

A Viagem Embriagante do Amor no Sufismo

The Heady Journey of Love in Sufism

Edrisi FERNANDES

Possui graduação em Medicina pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1988), especialização em Gastroenterologia pela Universidade de Okayama (1990-91), especialização em Medicina do Trabalho pela Faculdade de Medicina de Itajubá e CEDAS/São Camilo (2000-02), mestrado em Advanced Medical and Pharmaceutical Research pela Vrije Universiteit Brussel (1994), licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (1998), especialização e mestrado em Filosofia Metafísica pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (2000; 2003), doutorado em Filosofia Metafísica pelo PIDFIL UFRN/UFPB/UFPE (2010).
E-mail: edrisi@email.com.

INTRODUÇÃO

“Faz disso teu objetivo: sê escravo do amor;/ aos sábios unicamente isso parece ter valor./ Para conquistares a liberdade, sê escravo do amor,/ para seres alegre, carrega no peito a marca do amor./ Te aquecerás e desfalecerás pelo vinho do amor;/ todo o resto é desalmado egotismo e estupor”

(“Be thou the thrall of love; make this thine object;/ For this one thing seemeth to wise men worthy./ Be thou love’s thrall, that thou mayst win thy freedom,/ Bear on thy breast its brand, that thou mayst blithe be./ Love’s wine will warm thee and will steal thy senses;/ All else is soulless stupor and self-seeking”). Edward Granville Browne, parafraseando Jâmî¹

Existe, conforme o Islã, um pacto de amor entre Deus e os seres humanos, representado pelo “vinho do amor” do qual fala o “Sultân al-‘Âshiqîn” (“Sultão dos Amantes”), o *Shaykh* Sharaf al-Dîn (“Honra da Fé”) Abû’l-Qâsim ‘Umar Ibn ‘Alî al-Sa‘dî “ibn al-Fâridh [Fâriz]” (o “filho do notário”; 1181-

¹ Em BROWNE, 1892, 326; Browne, *A Year Amongst the Persians: Impressions as to the Life, Character, & Thought of the People of Persia Received during Twelve Months’ Residence in That Country in the Years 1887-1888*. Londres: Adam and Charles Black, 1893, p. 139. Esses versos compõem o texto da canção entoada na composição *Djâmî. Nocturne for piano* (1928), de Kaikhosru Shapurji Sorabji (1892-1988).

1234/576-632), na sua *Qasîda al-Khamriyya* (“Ode do Vinho”) [literalmente, ‘Ode do Embriagante’] - “o vinho do amor divino, que os amantes [*mubibbin* (‘*âshiqîn*)] sorveram antes das uvas serem criadas (ou seja, no Dia da Aliança), e que embriaga o mundo inteiro, cura os enfermos, faz os cegos verem e os surdos ouvirem e conduz o homem, como a Estrela do Norte, em direção ao seu objetivo eterno” (Schimmel, 2011, 275-76)². Essa é uma percepção cósmica (mais que humana) do amor, e encontra apoio no entendimento Platônico do amor originário (recorde-se particularmente o tratado *O Banquete*), entendimento por sua vez devedor a concepções mais antigas sobre ἔρως (*eros*; amor/desejo) e φιλία (*filia*; amor/atração) - especialmente a partir de Empédocles e do pareamento oposicional, em sua cosmologia, de φιλία com νεῖκος (*neikos*; conflito/agressão, entendido como desamor/repulsão).

Do ponto de vista neurofisiológico, o amor é “simplesmente” um estado alterado da consciência, especialmente relacionado ao neurotransmissor (NT) Ocitocina. Quando amamos, liberamos uma alta dose de Ocitocina em nosso cérebro toda vez que interagimos com nosso(s) ente(s) querido(s). Quanto mais apaixonado for o amor, maior será a dose desse NT. Mas, assim como qualquer medicamento ou droga, esse NT precisa ter uma dosagem (posologia) apropriada e “termos e condições” para seu uso saudável ao longo prazo. Há um limite muito tênue entre a dose regular e a overdose, e o “abuso” inibe outros NTs, como a Serotonina. Quando há discórdia e desamor repentinos liberamos uma alta dose de Cortisol, que é o hormônio do estresse. Uma quantidade excessiva de Ocitocina também cria um desequilíbrio na Serotonina que, pelo que sabemos, é um NT que ajuda a controlar nossas emoções, regular com otimismo a nossa mente racional e a trazer foco e consciência às nossas ações. A química do nosso cérebro mostra que precisamos ter um bom equilíbrio desses (e de outros) NTs em todos os momentos, e mesmo que não tenhamos um conhecimento (ou controle) preciso sobre seu funcionamento (que poderia levar a “regras” mais sábias sobre as vivências com os mesmos) e seu equilíbrio harmônico, sabemos que abusar de qualquer um deles (ou dos estados mentais a eles associados) levará ao mau funcionamento do psiquismo, do corpo a ele vinculado e do ser (indivíduo) que os têm e que pensa “estar no controle”.

Não cabe aqui, por questões de espaço ou de fórum, mostrar possíveis, prováveis ou percebidas associações entre filosofia, neurofisiologia e teologia (recorde-se, contudo, a hipótese que propõe que a espiritualidade humana é influenciada pela hereditariedade [importante condicionante da neurofisiologia] e que um gene específico, denominado *Transportador Vesicular de Monoaminas-2* [VMAT2], predispõe os humanos a experiências espirituais ou místicas), ou ainda esmiuçar aqui as íntimas e complexas relações

² Schimmel remete a Émile Dermenghen (trad.), *L'Éloge du Vin (al-Khamriyya), Poème mystique de Omar ibn al-Fâridh, et son commentaire par Abdalghanî an-Nabolsî, traduits de l'arabe avec la collaboration de 'Abdelmalek Faraj, et précédés d'une étude sur le soufisme et la poésie mystique musulmane*. Abbeville: Imprimerie F. Paillart/Paris: Éditions Véga, 1931 (reed. Paris: Véga, 1980, 2002; versão italiana por Anna Maria Marteli em *l'Elogio del Vino*. Milão: Luni, 2017).

entre Platonismo, Neoplatonismo e Sufismo. Ater-me-ei nesta investigação a abordar o papel do amor na “viagem existencial” dos seres humanos segundo o Sufismo, vertente mística do Islã.

O AMOR ORIGINÁRIO E SUAS EXPRESSÕES

A *Khamriyya* de Ibn al-Fâridh começa com os seguintes versos: “Bebemos vinho (*mudâma*) recordando (*dhikri/zikri*) o(a) Amado(a);/ dele(a) estávamos bêbados antes que a vinha fosse criada”³ (em Nicholson, 1921, 184; 2003 e 2005, 144). Mustansir Mir esclarece:

O fato de o vinho existir antes da existência da videira⁴ significa que é um vinho espiritual bebido por espíritos e não um vinho material para ser consumido por corpos. Este vinho, então, representa o amor intuitivo de Deus embutido na natureza humana desde a pré-eternidade. De acordo com o *Alcorão*, 7: 172, um versículo favorito sobre a pré-eternidade, Deus extraiu dos quadris [= das gônadas] dos filhos de Adão todos os seres humanos que já nasceram [= que viriam a nascer] e perguntou [na pré-eternidade] se eles O reconheciam como seu Senhor, e todos responderam afirmativamente - *a-lastu bi Rabikkum* [Rabbi-kum] *qâlû balâ shahidnâ*, “Não sou [Eu] vosso Senhor?” [*a-lastu bi Rabikkum?*]; disseram [responderam]: ‘Sim, [disso] damos testemunho’ [*balâ shahidnâ*]. As palavras *a-lastu*, ‘Não sou [Eu] (?)’, geraram a expressão persa *sharâb-i alast*, ‘O vinho de *a-las?*’. À luz desse verso do Alcorão, o vinho no poema de Ibn al-Fâridh torna-se o vinho de uma aliança entre Deus e a humanidade, e a intoxicação por esse vinho significa que os seres humanos voluntariamente, e por amor a Deus, aceitaram os termos dessa aliança (Mir, 2016, 235-236 [c/esclarecimentos meus]).

Se em árabe e persa podemos aludir a Deus como *Habîb*, o “Amado” ou “Amigo” (em persa tb. *Dûst*), isso se dá porque o amor a Deus e a amizade com Deus são protótipos/modelos do amor

³ “*Sharibnâ ‘alâ [’]dhikri’l-Habîbî mudâmatan/ sakirnâ bi-hâ min qabli an yukhlaqa’l-karmû*”. Cf. A. J. Arberry (Ed.), *The Mystical Poems of Ibn al-Fâridh. Edited in Transcription from the Oldest Extant Manuscript in the Chester Beatty Collection* (Chester Beatty Monographs, 4). Londres: Emery Walker/University Press Oxford, 1952, pp. 39-41 (transcrição do árabe); A. J. Arberry, *The Mystical Poems of Ibn al-Fâridh. Translated and Annotated* (Chester Beatty Monographs, 6). Dublin: Emery Walker, 1956, p. 81-84 (trad.) e 84-90 (notas); Jûzîppî Skâtûlîn/Giuseppe Scattolin (Ed.), *Divân Ibn Al-Fâridh: qirâ’âun li-nassibi ‘abra al-târîkb/The Divân of Ibn al-Fâridh: readings of its text throughout history. A critical edition* (em árabe, com análise em inglês e prefácio em francês). Cairo: Al-Ma’had al-‘Ilmî al-Faransî li’-Âthâr al-Sharqiyya bi-al-Qâhira/Imprimerie de l’Institut Français d’Archeologie Orientale (IFAO), 1424 a.H./2004, p. 158. Cf. ainda [*Shaykh*] Salah Stétié, *Le Vin Mystique, précédé de Éloge du vin (Al-Khamriyya) par Omar Ibn al-Fâridh*, ed. bilingue com caligrafias de Ghani Alani. Paris: Fata Morgana, 1998 (reed. [texto francês] como *Le Vin Mystique et Autres Lieux Spirituels de l’Islam*. Paris: Albin Michel, 2002); Marlene Rene DuBois, ‘*Abd al-Rahman Jami’s Lavami: A Translation Study* (Tese de doutoramento). Stony Brook, N. Iorque: Department of Comparative Literary and Cultural Studies [hoje Department of Cultural Studies and Comparative Literature], College of Arts and Sciences, Stony Brook University, 2010 [trazendo traduções da *Khamriyya* por R. A. Nicholson (1921), A. J. Arberry (1952), Martin Lings (1980), Thomas Emil Homerin (2001), Marlene DuBois (2010)]; George Nicholas El-Hage, *Ibn al-Farid’s Khamriyya: Ode on Wine*. [Scotts Valley, Califórnia:] CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

⁴ Esse entendimento se coaduna com o fato da palavra para vinho, *mudâma*, vir da raiz *م/د/م* (*d-w-m*), que tem o sentido de “continuidade; eternidade; perpetuidade”, sendo cognata com *mudâm*, “contínuo; duradouro”.

terreno, o que faz com que este possa evocar aqueles, comunicando ambiguidade a prédicas como esta, do mestre ‘Abdullâh Ansârî⁵ (1006-1088/396-481):

Para ser alguém, procure amar.
Fazer Jejum de comida é economizar;
Vigília e oração são p’ra mulher de idade.
Peregrinação é ocasião para turistar;
É coisa de filantropo fazer Caridade -
Ah, o Amor; isso é ação exemplar!⁶
(Ansari, 1978, 216-217)

Ansârî revisa e “minusvalora” nestes versos alguns importantes “pilares” (*arkân*) do Islã: jejum (*sawm*; *siyâm*), vigília (*‘arafah*; *ihyâ’*; *yaqza*), oração (*salâh*; *salât*), peregrinação (*hajj*) e caridade/esmola (*zakât*), e no lugar da *shabâda* - a proclamação da fé “*Lâ ilâha ’illâ ’llâh, Mubammadu rasûlu ’llâh*”, “Não há outro deus fora Deus; Muhammad é o profeta de Deus” – aparece o Amor, entendido como expressão maior da fé e tradução sublime da realização da *Tambûd*, a Unidade/Unicidade de Deus (mediante a união dos amantes e dos próximos entre si e com Deus).

A importância capital dos amigos/amados (persa *dûstân*) no encontro com Deus transparece em vários ensinamentos do mestre Ansârî, e especialmente numa prédica que nos chegou em várias versões, e que aparece logo no começo da maioria das melhores edições das *Munâjât* (“Ditos Íntimos”) [obra também conhecida como *Ilâhî-Nâmah*]⁷:

- “Ó Deus, o que é isso que fizeste com Teus amigos/amados? Quem os procurou, encontrou-Te e, enquanto não Te viu, não os reconheceu” {*Ilâhî in chî-st kih dûstân-i khwad-râ kardî har-kih îshân-râ just tu-râ yâft u tâ tu-râ na-dûd îshân-râ na-shinâkeht* (Ansârî, 1960-1961, 120 e 250) [versão mais antiga]};
- “Ó Deus, que favor é esse que fizeste aos teus amigos/amados, para que quem Te reconhecesse os encontrasse e quem Te encontrasse os reconhecesse?” {*Ilâhî in chih fadhl (fazl)-ast kih bâ dûstân-i khwad kardab [-’] kih har-kih tu-râ shinâkeht îshân-râ yâft u har-kih tu-râ yâft îshân-râ shinâkeht* (Ansârî, 1954) [versão intermediária, do séc. XV]};

⁵ Abû Ismâ’îl ‘Abd-Allâh ibn Muhammad al-Ansârî al-Harawî.

⁶ Na tradução de Wheeler M. Thackston, “*Fall in love in order to be somebody! / Fasting to endurance is a way to save on food. / Vigil and prayer is a labour for old women. / The pilgrimage is an occasion for tourism. / To distribute bread in alms is something for philanthropists. / Fall in love: / That is doing something!*”.

⁷ Para uma apreciação dessas edições veja-se Bo Utas, “The *Munâjât* or *Ilâhî-nâmah* of ‘Abdullâh Ansârî”. *Manuscripts of the Middle East* (Leiden), 3, 1988: 83–87; Robert Abdul Hayy Darr, “Voices of Intimacy - Appreciating the Variant Collections of Abdullah Ansari’s *Intimate Sayings, The Munajat*”, 06/08/2022, em <http://www.sufigarden.com/pages/images/documents/08-06-22-MunajatDarr.pdf>, e também *Risâla-yi Ilâhî-Nâma*, manuscrito *Şehid (Shehid) Ali Paşa* (Shehit ‘Ali; Shahîd ‘Alî) 1383 (Biblioteca Süleymaniye, Istambul), 904 Hijrî/1499, public. com a trad. francesa de Serge de Laugier de Beaurecueil em “*Ilâhî-Nâmè* de Hhwâgè ‘Abdullâh Anşârî”. *BIFAO (Bulletin de l’Institut Français d’Archéologie Orientale, Cairo)*, 47, 1948: 151-170.

- “Ó Deus, que prosperidade (*sa'adat*)⁸ fizeste concomitante com os amigos/amados e com que rendimentos os trouxeste a este mundo? Quem Te encontrou não os reconheceu [mais] e quem os reconheceu Te encontrou” {*Ilâhî chih fadhîlat (faẓîlat)-ast kib bâ dûstân hamrâh kardab-î u bi-chih sa'â[da]t îshân-râ dar dunyâ âvardab-î, bar-kib tu-râ yâft îshân-râ na-shinâkebt u bar-kib îshân-râ shinâkebt tu-râ yâft* (Ansârî, 1924, 9-10) [versão tardia]}.

Para falar da união com Deus/unidade em Deus Ansârî emprega uma metáfora comum na mística, aquela do afogamento (que pode ser aproximado à noção psicológica ou espiritual de “sentimento oceânico”, formulada por Romain Rolland em 1926 a partir da tradição indiana⁹):

Ó Deus!
A língua do verdadeiro amante está silente
no entanto, seu estado fala plenamente.
Se pelo amor a alma puder se sublimar,
talvez o Amado tome o seu lugar.
O afogado não vê a água naquela hora
em que se afoga e é levado embora¹⁰.
Nenhuma lâmpada fica acesa ao nascer do Sol,
quando a lâmpada do mundo é o próprio Sol!
(Ansârî, 1990, II, 624)

A água é um eloquente símbolo do espírito, como se percebe noutro “dito” do mestre afegão:

Com abundantes águas me lavaste, ó Deus!
para que eu conhecesse o íntimo amor Teu.
Resta uma última lavagem, ó Deus!
Lava-me, então, do meu “eu”,
para que Tu permaneças e me retire eu!
(Ansârî, 1990, II, 210)¹¹

O vinho é como que uma apresentação mais espiritual da água (no Mitraísmo, Judaísmo, Cristianismo e Islã místico); a função essencial do “vinho” e da embriaguez mística pode ser aprendida da seguinte exposição, feita pelo poeta sírio “Adonis” (‘Alî Ahmad Sa‘id Esber; Adûnîs; n. em 1930) na obra *Sufismo e Surrealismo*¹², a partir de Ansârî:

A embriaguez (*suker*) é um elemento fundamental para que se produza a expressão teopática (*shath*)¹³. Segundo Ansârî, “este nome indica a perda do autocontrole no

⁸ Tb. “alegria; felicidade” (lendo *sa'adat* no lugar de *sa'ât*).

⁹ Vide “Sentiment océanique” em <https://fr.wikipedia.org/>, e “Oceanic feeling” em <https://en.wikipedia.org/>

¹⁰ “(...) o que vê se afoga no Visto” (ANSÂRÎ, 1960-61, 50).

¹¹ Na trad. de Robert Abdul Hayy Darr, “O God!/ *With thousands of waters You washed me/ so that I could know your intimate love!/ There remains one last washing:/ O God! Do wash me of myself/ so that I lift away and You remain!*”.

¹² Edição original: *Al-Sûfiyya wa al-Sûrrîyâliyya*. Beirute/Londres: Dâr al-Sâqî, 1992 (2ª ed. Beirute: Dâr al-Sâqî, 1995; 3ª ed. 2006).

¹³ *Shath* (pl. *shatabât*) é “uma expressão maravilhosa que descreve um êstase (*wajid*) [amoroso] que ferve e transborda com uma paixão intensa e avassaladora” (Abû Nasr ‘Abd-Allâh ibn ‘Alî al-Sarrâj [al-Tûsî], *Kitâb al-Luma‘ fi’l-Tasawwuf*, ed. e introd.

arrebatamento (*tarâb*) [deleituoso], que é propriamente uma das estações dos amantes, já que a pura nadificação (*fanâ*) [do ‘eu’ inferior] não o admite e os graus do conhecimento não o alcançam”. Ele prossegue: “Há três sinais distintivos da embriaguez: [1] ele [= o amante] se angustia com o que está acontecendo, embora seja capaz de se conformar; [2] Ele pula no agitado mar do desejo, embora possa se controlar; [3] Ele se afoga no mar da alegria, sem paciência para esperar. Tudo o que não for isso é uma forma de perplexidade (*bayra*) [desconcerto; estarrecimento]¹⁴, à qual por ignorância se atribui o nome de embriaguez, ou é uma espécie de delírio amoroso (*bayamân*), ao qual também erroneamente chamam de embriaguez. Qualquer coisa diferente disso são defeitos de discernimento [lit. ‘deficiências dos olhos do coração’], como a embriaguez da cobiça [ou: concupiscência], a embriaguez da ignorância ou a embriaguez da paixão [ou: desejo]”¹⁵.

A embriaguez gera, por conseguinte, um estado de perda da “consciência” e do “corpo” simultaneamente. É uma embriaguez espiritual, e o que dela resulta não se deve à influência exercida pela ausência do corpo, mas, ao contrário, se deve à influência da presença espiritual que oculta, com sua poderosa iluminação, a presença do corpo. Tampouco é desvario [ou: delírio], como pretendem alguns que põem em dúvida os sufis e minusvaloram a locução teopática, nem é tentação satânica, nem alucinação, nem loucura, nem nada semelhante. Trata-se, ao invés disso, de um estado de revelação entre o sufi e Deus, no qual Deus revela Seu mistério à alma: Ele é a alma, e esta é Ele (Adonis, 2005, 97 e 100-101; 2008, 140 e 145-146 [c/ grifo e esclarecimentos meus], em cotejo aqui com o texto árabe).

Em uma de suas mais belas passagens poéticas, numa elegia ao Amor (intitulada nos manuscritos “Plantando a palmeira do discurso sobre a excelência do Amor e nela enxertando o pequeno ramo da razão da composição deste livro”¹⁶) escrita em resposta ao apelo do Amor e publicada no masnavi (*mathnavî, masnavî*) *Yûsuf u Zulaykhabâ (Zalîkhabâ)*¹⁷ (o 5º do *Haft Awrang* ou “Sete Tronos” [um dos nomes da

Reynold Alleyne Nicholson. Leiden: E. J. Brill/Londres: Luzac & Co. [Printed for the Trustees of the “E. J. W. Gibb Memorial”], 1914, p. ٣٤٦ [346]; cf. tb. pp. 99-101).

¹⁴ A *bayra* ou *tahayyur* (“perplexidade”; “confusão” ou “desconcerto” [cf. *bayrân* no Alcorão, 6:71]; “aporia”) é a característica do *hâ’ir* (pl. *hâ’irîn* ou *mutabayyirîn*).

¹⁵ ‘Abd-Allâh al-Ansârî al-Harawî, *Kitâb Manâzil al-Sâ’irîn/Les Étapes des Itinérants vers Dieu* (“Livro das Fases [Espirituais] dos Viajantes”), *avec étude de la tradition textuelle, traduction, lexique*, ed. (bilingue) Serge de Laugier de Beaucueil. Cairo: Imprimerie de l’Institut Français d’Archéologie Orientale (IFAO), pp. 97-98 (do texto árabe)/p. 126 da trad. em francês [tb. em *Khvâdja ‘Abdullâh Ansârî (396-481 H./1006-1089) mystique hanbalîte*. Beirut: Imprimerie Catholique, 1963 (reimpr. 1965), p. 248].

¹⁶ “*Nakhl-i bayân-i fadhîlat-i (fazîlat-i) ‘Ishq bastan u shâkhecha-i âghâz-i sabab-i nazm-i kitâb ba ân payvastan*”. A “palmeira” ou tamareira (*Phoenix dactylifera*; persa *nakhl* [tb. *nakhîl, nakhîlbun, nakhl kburmâ, nakhl rutab, nakhl tuba, kburmâbun, dirakt-i kburmâ, dirakt-i Maryam*]) é na literatura persa a árvore dadivosa por excelência (donde “Plantar a palmeira” = estabelecer a dádiva), e a mais evoluída das plantas (SAFÎ, 2001, 189). Esse longo título dá a entender que esta elegia fornece a razão principal para a composição (e leitura) do masnavi *Yûsuf u Zulaykhabâ* (“José e Zuleica”), espécie de “alfabeto” amoroso (sufi) requerido para “ler [e compreender] o Alcorão”/seguir o Islã, conforme as seguintes correspondências: alfabeto/Alcorão; formas sensíveis/formas inteligíveis; amor profano (terreno)/amor sagrado (divino); *pîr* (mestre)/Deus. A mencionada “palmeira”/tamareira [re]aparece no verso 62, onde o sentido do original persa é o seguinte: “Que minha palmeira [= récita], com a graça de Deus, possa dar a verdade como fruto!”.

¹⁷ Isto é, “José e Zuleica (a mulher de Potifar [Putifar; *Pôtîphar*, forma curta de *Pôtîphera*], capitão da guarda do faraó)”; cf. *Gênesis*, 39:1-23, *Alcorão*, 12, e o apócrifo veterotestamentário *José e Asenet/Azenate (Aseneth; Asenath)* [ligado a *’Asenat/’Asenath*, filha do sacerdote Potifera (*Pôtîphera*) em *Gênesis*, 41:45, 41:50 e 46:20]. Conforme Firuzza Abdullaeva (Firuzza Ibdullaevna Melville), “a versão de Jâmî [para o relato de “José e Zuleica”] é a culminação da evolução da intertextualidade da história [que consta] do *Alcorão* [contada em grande detalhe na *Sura Yûsuf*, a 12ª]. O poeta parece ter deliberadamente mudado os detalhes (...)” [F. Abdullaeva, “The Legend of Siyâvosh or the Legend of Yusof?”. Em: O. M. Davidson, M. S. Simpson (Eds.), *Ferdowsi’s*

constelação da Ursa Maior], obra também conhecida como *Sab'at al-Haqq*, “Septeto da Verdade”), o polímata e mestre sufi (Naqshbandî) Nûr al-Dîn ‘Abd al-Rahmân Jâmî¹⁸ (1414-1492/817-898) – que na obra se projeta na figura de Zuleica, invertendo a perspectiva dos seus antecessores¹⁹ - exalta o contágio do Amor (imediatamente após uma seção que termina em versos que proclamam que “É melhor que padeçamos de amor, então,/ pois sem amor existimos em vão”) – a tradução é minha:

Não tem coração um peito sem a dor do amor;
somente água e argila²⁰ é o corpo sem coração em dor²¹.

Afasta tua face do mundo para o pesar do amor,
pois é um mundo agradável o mundo do amor²².
Que ao coração de ninguém falte a dor do amor;
que não exista no mundo nenhum coração sem amor!²³

O giro vertiginoso das esferas segue a inquietação do amor;
as revoltas desastrosas do mundo vêm da turbacão do amor²⁴.

Shâbnâma: millennial perspectives. Boston: Ilex Foundation/Washington, D. C.: Center for Hellenic Studies, Trustees for Harvard University/Mumbai: K. R. Cama Oriental Institute, 2013, pp. 28-55, p. 32, e veja-se ainda as pp. 33-35]. Há várias traduções do poema de Jâmî para línguas ocidentais.

¹⁸ Nûr al-Dîn (“Luz da Fé”) [antes dos cinco anos chamado de ‘Imâd al-Dîn (“Pilar da Fé”)] Abû'l-Barakât ‘Abd al-Rahmân ibn Nizâm al-Dîn (“Líder da Fé”) Ahmad ibn Shams al-Dîn (“Sol da Fé”) Muhammad al-Dashî al-Asbahânî (Isfahânî; Isfahân), chamado de Al-Jâmî ou simplesmente Jâmî.

¹⁹ Nessa que é, segundo Jâmî, “a mais bela história” de amor, José, o amado de transcendental beleza (“É bem sabido que José é considerado o ideal de beleza e virtude masculinas no Oriente”; Von Rosenszweig, em JÂMÎ, 1824, VI), representa Deus, enquanto Zuleica, a amante ardente de paixão, totalmente consagrada ao amor, representa o embevecido e amoroso buscador, o sufi. A trajetória do amor místico de Zuleica é mostrada através de várias etapas assim ordenadas segundo Claude-Claire Kappler: 1) paixão onírica da jovem; 2) paixão carnal da mulher madura; 3) paixão desesperada da idosa solitária e definhante; 4) paixão purificada da mulher que compreendeu o mecanismo da ilusão e renunciou a adorar uma aparência; 5) paixão devocional que leva à profunda compreensão do amor; 6) paixão sacrificial de quem faz uma auto-oferta ao Amado, passo a passo, até a morte [do “eu”] (C.-C. Kappler, “Voile et dévoilement dans *Yusuf et Zuleikbâ* de Jâmî”. Em: Francisca Aramburu Riera, Anne Berthelot, Marie-Rose Bonnet et al., *Le Nu et le Vêtu au Moyen Âge (XII^e-XIII^e siècles)*. Actes du 25^e Colloque du CUERMA [Centre Universitaire d'Études et de Recherches Médiévales d'Aix] (2-4/03/2000). Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2001, pp. 187-202; p 191).

²⁰ O persa *ab u gil*, “água e argila” [*gil* tb. pode significar “barro; pó”], equivalente ao árabe *mâ' wa tîn* [por vezes “água e lama (*hamâ', filâb* ou *ridâ*)”], é uma expressão usual para designar a materialidade corporal.

²¹ “*Dil-i fâriğh zî dard-i 'ishq, dil nîst/ tan-i bî dard-i dil juç âb u gil nîst*” (literalmente, “Um coração livre da dor (*dard*) do amor não é coração,/ um corpo sem a dor do coração nada mais é que água e argila”). Alguns sufis descrevem o amor tudo-consumptivo por Deus como uma dor desejável e doce, um anseio profunda e prazerosamente dolorido que direciona toda a consciência para Deus, alegria, cura, dá orientação à alma e sentido à vida.

²² “*Zi 'âlam rîyî âvar dar gham-i 'ishq/ ki (ke) bâshad 'âlam-i khush 'âlam-i 'ishq*”; *gham* = “mágoa; pesar”; *bâshad* é o aoristo do verbo *bûdan*, “ser” (cujo precativo é *bâd*); o aoristo, uma espécie de tempo verbal indefinido ou indeterminado, indica uma ação verbal ou acontecimento sem definir precisamente quando a ação ocorreu, ou seu tempo de duração. *Ki (ke) bâshad* reúne os significados de “é”, “deve ser” e “Seja!”, funcionando aqui como enfatizador volitivo do vocábulo *khush*, “agradável; bom; alegre; prazeroso”.

²³ “*Gham-i 'ishq aç dil-i kas kam mabâdâ/ dil bî 'ishq dar 'âlam mabâdâ?*”. Não consegui traduzir adequadamente a força do expletivo *mabâdâ*, relacionado à interjeição *mabâsh* [“Que assim não seja!”; antônimo de *bâshad*]. *Mabâdâ!* significa para o fiel algo como “Deus impeça!”.

²⁴ Este dístico [“O giro vertiginoso (...) do amor;/ as revoltas desastrosas (...) do amor”] não aparece em algumas edições e traduções.

Se desejas liberdade torna-te cativo do amor;
se queres alegria abre o peito ao padecer do amor!

Do vinho do amor vêm o calor e o êxtase;
sem ele só melancolia e glacial egoísmo tem lugar.
A lembrança do amor refresca o coração do amante
e a glória chega àquele que o glorificar.

Se Majnûn²⁵ não tivesse bebido vinho dessa taça,
neste mundo e no próximo nenhuma fama teria.
Milhares de homens de brilhante talento, mas estranhos ao amor,
sumiram sem deixar história ou seu nome neste dia.

Quantas belas criaturas, de vistosas cores enfeitadas,
voam pelo mundo afora sem serem elogiadas?
É impossível, contudo, de amor falar
sem à mariposa e ao rouxinol²⁶ exaltar.

Só o amor te livrará de ti, mesmo conhecendo artes às centenas;
não te desvies do amor, mesmo em terrestre feição:
Ele é um preparativo²⁷ para a Verdade suprema;
sem aprender o alfabeto como lerás o Alcorão?

Ouvi falar²⁸ de um buscador que pediu orientação
sobre a senda do saber a um mestre (*pîr*), que lhe disse então:
“Se nunca trilhaste o caminho do amor, segue a aprendê-lo já;
vai embora e te apaixona, só então retorna cá!”²⁹

A menos que da taça do vinho das aparências³⁰ alguém tomar,

²⁵ *Majnûn*, cujo nome deriva de *janna* (“estar ensandecido/insano/louco; possuído”; relac. a *jinn*, pl. *jinna*, “djins; gênios”) é “o Enlouquecido [de amor]” da tradição clássica árabe e persa, inspirado na figura do poeta Qays ibn al-Mullawah [al-Mullawih; al-‘Âmirî (dos Banû ‘Âmir)], perdido de amor por Laylá, inspirada na figura de Laylá bint Mahdî bint Sa‘d al-‘Âmirîya (sobrinha de Qays), e que foi transformado na literatura persa em modelo do amante místico e personagem central do sexto grande masnavi de Jâmi, *Laylî (Laylî) u Majnûn*, de 1484/889, onde as aventuras de Majnûn ilustram a jornada da alma perdida no deserto do mundo em busca da Amada (representação da beleza de Deus) e que é considerado por muitos como o ápice da interpretação sufi dessa história de amor.

²⁶ É muito evocado na poesia sufi o tema da mariposa (que tem muitos nomes em persa) que se entrega à chama da vela (*chirâkb; chirâgh*) como modelo do sacrifício à Luz/Calor/Beleza de Deus; outro *topos* literário é a devoção do rouxinol (*bulbul*) à beleza da flor (*gul*) como modelo da atração da alma por Deus.

²⁷ Uma metáfora (*majâz*). O amor terreno (*‘ishq-i zamîni* ou *‘ishq-i ardî [arzi]*) é metafórico/alegórico (*majâzi*) em relação ao amor celestial (*‘ishq-i beheshî*) ou amor verdadeiro (*haqiqî*), e forma uma ponte para este.

²⁸ A passagem que começa com esta sentença, e que vai até o ponto em que traduzo este poema, é tão conhecida em árabe que mereceu versão em prosa por Mansour Challita em *As Mais Belas Páginas da Literatura Árabe*. Rio de Janeiro: Associação Cultural Internacional Gibran, 1973, p. 266.

²⁹ “*Shinûdam shud murîdî pîsh-i pîrî/ ki (ke) bâshad dar salûkash dastgirî./ ‘Bagust ar pâ nashud dar ‘ishqât az jây/ barû ‘ashiq shaw ângah pîsh-i mâ ây*”. Compare-se o dito do mestre com este ensinamento: “Do amor só se pode falar com amantes; apenas um amante conhece o verdadeiro valor do amor. Quem não o experimentou considera tudo uma lenda; para tal pessoa, até mesmo a alegação e o nome do amor são proibidos” [‘Ayn al-Qudhât (Quzât) Hamadhâni (m. em 526/1131), *Tambûdât* (“Introduções”), ed. ‘Afif ‘Usayrân (“Ossairân; Oseirân”). Teerâ: Châpkhâna-yi Dânishgâh-i Tîhrân, 1341 Hijrî-Shamsî (1962), reimpr. Teerâ: Kitâbkhâna-i Manûchihri, 1373 Hijrî-Shamsî (1994), p. 111]. Há também uma alusão implícita ao seguinte ditado árabe: *‘Ashiq, tarâ* - algo como “Enamora-te e verás”.

³⁰ Em persa, *jâm-i may (mey)-i sûrat* [*sûrat* = “aparência; percepto; figura; forma; modo”]; a experiência das formas sensíveis.

um gole do néctar espiritual³¹ ele jamais experimentará.
Mas não te demores nas aparências da morada terrena:
cruza essa ponte depressa³², se almejas a meta suprema!

Se nessa jornada queres de teu fardo descansar,
na cabeça da ponte³³ não te deves demorar.
Louvado seja Deus! Depois que cheguei a este mundo,
tenho sido um viajante ágil na senda de amar.

Quando a parteira viu meu cordão umbilical,
ela o seccionou com a faca do amor;
Quando minha mãe pela primeira vez pôs meus lábios em seu seio,
ela me deu para sugar o leite tingido de sangue do amor.

Embora meu cabelo agora esteja branco como leite,
meu coração ainda arde em desejo pelo leite do amor.
Na juventude ou na maturidade não há nada como o amor;
sobre mim respira para sempre o encanto do amor.

Ele diz: “Jâmî, tu encaneceste no amor;
alegra o teu espírito e morre de amar!
Compõe um relato sobre os prazeres do amor,
para que um memorial da tua vida possas deixar:

Do jogo do amor faz um retrato com teu lápis delicado;
quando tu partires, ele permanecerá como teu legado”.

(...)

(Jâmî, 1824, 18-19; Jâmî, 1996, 594; 1997-1999, II, 5º *mathnawî*, 36-37)

Esses versos permitem entender que a ponte à qual aludem (situada entre a morada terrena e a meta suprema) é aquela constituída pelo Amor, essa maravilhosa energia ou força conectiva e coesiva, formadora e firmadora de elos - espécie de “cola” da criação, garantidora da coerência e continuidade tanto do giro das esferas quanto do bater das asas das criaturas multicoloridas, e esplendidamente representada pelo amor materno.

Conforme o *Ritter* (Cavaleiro) austro-húngaro Vincenz von Rosenzweig-Schwannau (1791-1865) (Vincenz Edlem von [ou Ritter zu] Rosenzweig), tradutor de *Yûsuf u Zulaykbâ* para o alemão (= *Joseph und Suleïchâ*) e que pode ter sido filiado a algum grupo sufi em Istambul (mais provavelmente Mevlevî ou Bektashî), esse relato é uma alegoria “do amor à Beleza e ao Bem supremos, um amor que os humanos

³¹ Em persa, *jur'î-yi ma'nî* [*ma'nî* = “ideia; significado, sentido; espírito; essência; realidade”]; uma experiência das formas inteligíveis. Atente-se para a complementaridade *sûrat/ma'nî*.

³² “É bom lembrar-se de que o mundo é uma ponte, e de que ninguém constrói sua morada numa ponte” [Jean-Yves Leloup, *Se Minha Casa Pegasse Fogo, Eu Sabaria o Fogo* (entrevista a Edmond Blattchen, 1995, publ. 2001 ed. por François-Xavier Nève de Mévergnes), trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. S. Paulo: Editora UNESP, 2002, p. 49].

³³ I.e, numa condição instável e vulnerável. O conjunto dos versos comunica que o Amor é a ponte que permite passar das formas sensíveis às inteligíveis (como já havia ensinado Platão em *O Banquete, ou Do Amor*).

somente podem alcançar quando tiverem, como Zuleica, obtido expiação através de muitas provas difíceis, e aparecido como renascidos³⁴” (em Jâmî, 1924, VI). “Só o amor te livrará de ti”, admoesta Jâmî no poema.

Um poeta e professor paraense, João de Jesus Paes Loureiro, escreveu um livro inteiro³⁵ sobre o que acontece ao coração sem amor, num poema em oito estrofes finalizadas por “se eu não morrer de amar de amor amado/ se eu não morrer de amor por ti amada”. Joaquim Brasil Fontes, prefaciador da obra, informou tratar-se de uma obra do tipo “cantiga d’amor de refrão”³⁶. Sabemos que as “cantigas d’amor” galego-portuguesas, assim como suas equivalentes provençais, são profundamente devedoras aos gazéis árabes, que por sua vez inspiraram a poesia amorosa sufi³⁷. Não obstante as referências cristãs, o primeiro poema do livro de Loureiro tem muitos elementos que fazem recordar a lírica sufi – como ao sugerir, a exemplo de Mahmûd Shabistari (1288?-1340?/720?-740?)³⁸, que uma lágrima pode conter um oceano³⁹ ou, a exemplo de Jâmî, que a falta de amor “desregula os astros e estações”:

³⁴ “*die Liebe des höchsten Schönen und Guten; eine Liebe, welche Menschen nur dann zu erreichen vermögen, wenn sie, wie Suleïcha, durch manche harte Prüfung gesübt, gleichsam neugeboren erscheinen*”.

³⁵ Loureiro, 2001.

³⁶ Joaquim Brasil Fontes, “O Feitiço de Varuna”. Em Loureiro, 2001, 7-19.

³⁷ “*Em The Zephyrs of Najd: the Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb* [Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 1993], Jaroslav Stetkevych situa o desenvolvimento da poética sufi na história do *nasīb*, que ele definiu como o prelúdio do amor na *qasīda* pré-islâmica e contendo nostalgia pelas ruínas da morada anterior, e *ghazal*, poesia de amor profano que derivou, mas apartou-se, do anterior *nasīb* [‘exórdio’]. O *nasīb*, juntamente com as duas tendências dessa nova poética - primeiro da sensualidade representada por ‘Umar ibn Abî Rabî‘a [al-Makhzûmî; 644-c. 712/23-c. 90 a.H.] e depois do amor ‘platônico’ definido pelos ‘Udhri’s [tribo à qual pertencia Jamîl ibn Ma‘mar al-‘Udhri (Jamîl-Buthayna), um dos praticantes mais conhecidos da poesia árabe de amor que ficou conhecida pelo nome da tribo, ‘*udhrî* (dos Banû ‘Udhra)], especialmente Majnûn Laylâ [‘o enlouquecido de/por Laylâ’], serviu de base para a poética sufi. No entanto, a poética sufi, embora retenha o tropo do *nasīb*, transforma radicalmente a poética do amor profano e esculpe para si um curso de desenvolvimento inteiramente novo. Ao usar sua linguagem, transforma seu objeto de desejo. A mulher do amor profano torna-se uma metáfora de Deus ou o estado de ser dominado pelo amor de e para Deus [cf. Stetkevych]. Até mesmo Majnûn Laylâ, como tropo literário, pode tornar-se a expressão da transcendência sufi. O amor profano torna-se a metáfora dessa vida, uma distração, um obstáculo que deve ser superado. A poesia, como expressão de paixões mundanas, é portanto condenada [Al-Ghazzâlî, *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, 5 vols. Beirute: Dâr al-Qalâm, s/data (c. 1980), vol. 1, pp. 36-37], mas a poética sufi, como expressão e instrumento de transcendência, como vemos na [autobiografia de Ghazzâlî] *Al-Munqidh min al-Dhalâl* (‘Libertação do Erro’), não é” (Wen-chin Ouyang, *Politics of Nostalgia in the Arabic Novel: Nation-State, Modernity and Tradition*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2013, p. 33 c/ nn. 85 e 86 [e inserções minhas]).

³⁸ Sa‘d al-Dîn (“Prosperidade da Fé”) Mahmûd ibn Amîn al-Dîn (“Fiel/Probo na Fé”) ‘Abd al-Karîm ibn Yahyâ al-Shabistari (Shabestari) al-Tabrizî, considerado como um seguidor de Ibn ‘Arabî (sobre este, cf. adiante).

³⁹ “De uma única gota (*qatra*) [de água] fenda o coração (*dîl*);/ cem oceanos puros (*sad babr-i safî*) dela emergirão” [“*Dil-i yak (yek) qatra râ gar bar shikâfi (shigâfi; shekâfi) / burûn (bîrûn) âyad az u sad babr-i safî*”]. Mahmûd Shabistari, *Gulshan-i (Golsban-e) Râz* (“Roseiral Místico [ou: do Mistério]”), em Muhammad Lâhijî, *Mafâtîb al-Ijâz fî Sharh-i Gulshan-i Râz* (“Chaves da Inimitabilidade no Comentário ao *Gulshan-i Râz*”), ed. Muhammad [Rezâ (Ridhâ)] Barzigar Khâliqî e Effât (‘Iffat) Karbâsi. Teerâ: Intishârât-i Zawwâr, 1371 Hijrî-Shamsî (1992)], verso n° 145 [dístico 146 em Sa‘d ud-Dîn (al-Dîn) Mahmûd Shabistari, *Gulshan i Râz: the mystic rose garden of Sa‘d ud din Mahmud Shabistari. The Persian text, with an English translation and notes, chiefly from the commentary of Muhammad bin Yahya Labiji, trad. E. H. Whinfield. Londres: Trübner & Co., 1880, p. 15]. Khân Sâhib Khâja Khân (*Studies in Tasawwuf*, Madras: The Hogarth Press, Mount Road, 1923, p. 61 [outra ed. Madras: The Theosophical Publishing House, 1923 {reimpr. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1978}, p. 75]) traz uma versão diferente do 1° hemistíquio: “*Agar yak qatra râ dil bar shigâfi*”. O *Mafâtîb al-Ijâz fî Sharh-i Gulshan-i Râz* (1473/977) do *Shaykh* (Nûrbakhshî) Shams al-Dîn Muhammad*

Esconde o oceano em uma lágrima,
 acumula navalhas na memória,
 em óvulo reverte o nascituro,
 cala os apelos da noite, silencia
 todas as falas orantes por amor,
 apaga-me as lembranças, retira-me
 a força de meus braços, sufoca-me
 os ais! de gozo, atira-me no abismo,
 acumula calvários em meus passos,
 embaralha equinócios, desregula
 os astros e estações, os hemisférios,
 entorna o rio-mar no vão da lua,
 emudece o cantar dos encantados⁴⁰,
 desvirtua o perdão dos tribunais,
 desnatura os semáforos, conflita
 o trânsito, embaralha os trilhos,
 seca os lábios de preces, degenera
 a via-láctea, aparta a unidade
 da Santíssima Trindade, cala
 o Cântico dos Cânticos, desliga
 candelabros no céu, desvaira vídeos,
 refaz na aurora a noite, desintegra
 o DNA do ser, desassossega
 o sono, afasta a mão amiga
 e desespera Deus, arranca o sol,
 acumula em meu peito as tempestades,
 apaga minha sombra, me rumina
 em ódio de cruentas profecias,
 com sílabas de sabres castra o verso,
 retém o curso ávido da vida,
 sustentem o aracnídeo fio da morte,
 faz do Demônio meu Anjo da Guarda,
 relega-me vazio no ardil da sorte,
 livra meu coração de suas amarras,
 desata-me da linha do destino,
 quebra os fonemas de mim neste poema,
 se eu não morrer de amar de amor amado
 se eu não morrer de amor por ti amada.
 (Loureiro, 2001, 23-24)

ibn Yahyâ ibn ‘Alî “Asîrî” (“o Cativo”) al-Jîlânî al-Lâhîjî (Asîrî Lâhîjî; c. 1426-1506 ou 07/c. 829-911 ou 12) é um comentário essencial ao *Gulshan-i Râz*, além de fazer referência a outras obras de Shabistarî e aos *dâwâns* de Rûmî, Maghribî e ‘Irâqî, bem como a visões, sonhos e experiências místicas.

⁴⁰ Para Loureiro (2001, 45 n. 1), os “encantados” são seres “antropomorfos, divinos ou satânicos”, “animados por forças mágicas ou sobrenaturais”, que vivem na vizinhança das pessoas ou “em qualquer parte” da natureza, inclusive “entre o céu e a terra, abaixo desta ou sob as águas”.

Dois dos precursores espirituais de Jâmî, os mestres Ibn ‘Arabi⁴¹ (1165-1240/560-638) e Rûmî⁴² (1207-1273/604-672), muito ensinaram sobre o renascimento através do Amor⁴³. Em Rûmî, desde o primeiro relato do *Mathnavî-yi Ma‘navî* (“Masnavi da Verdade Espiritual”)⁴⁴, e ao longo da obra toda, o amor impele ao conhecimento e à transformação e superação do eu⁴⁵ - um “eu” que muito tem a ver com aquilo que ironicamente Ambrose Bierce disse a respeito da instância auto-identificadora desse eu: “MENTE, *substantivo*: Uma forma misteriosa de matéria secretada pelo cérebro. A sua principal atividade consiste no esforço de averiguar sua própria natureza, devendo-se a futilidade dessa tentativa ao fato de nada ter além de si mesma para conhecer a si mesma (...)” (Bierce, 1911, 217)⁴⁶. Para o sufismo, esse “eu” auto-referenciado e ligado ao corpo individual impermanente e perecível, e àquilo que pensamos que somos (por conta de nossas personalidades sociais), é instrumental à vida orgânica, mas dissonante do ensinamento sufi de “ser no mundo, mas não do mundo”, e distinto da auto-percepção superior do “Espírito, que é a primeira reflexão do Eu Supremo (*Ultimate Self*)”, que é “Infinito e Eterno e que não é outro senão a Realidade Transcendental e Imanente, tanto além como dentro” (Nasr, 1993, 15)⁴⁷.

A prédica de “ser no mundo, mas não do mundo”, associável ao ensinamento do *kehalvat dar anjuman* (“retiro na multidão”), da confraria Naqshbandî, foi comparada pelo mestre sufi ‘Inâyat Khân⁴⁸ (1882-1927/1299-1345), da confraria Chishtî, com viver a vida tanto “em baixo” quanto a partir de cima:

O sufismo (...) é uma mudança da perspectiva (*outlook*) da vida. É como ver de um avião uma cidade cujas ruas conhecemos e percorremos, embora nunca antes tenhamos visto a cidade inteira de relance. A ideia do sufi é a de ver a vida erguendo-se acima dela. (...) [Entretanto,] um sufi considera necessário viver no mundo e ao mesmo tempo não ser do mundo. Enquanto o yogi vive a vida de um adepto na floresta ou em uma caverna na montanha, o sufi vive no mundo. Pois ele considera que para despertar o coração

⁴¹ O “Mestre Maior” ou “Grande *Shaykh*” (*Shaykh al-Akbar*) Muhyî al-Dîn (“Reavivador da Fé”) Abû ‘Abd-Allâh Muhammad ibn ‘Alî ibn al-‘Arabî al-Hâtimî al-Tâ’î [Tâyyî] (Muhyiddîn ibn ‘Arabî al-Tâ’î al-Hâtimî).

⁴² Jalâl al-Dîn (“Grandeza da Fé”) Muhammad ibn Shaykh Bahâ’ al-Dîn (“Magnificência da Fé”) Muhammad ibn al-Husayn al-Khatîbî al-Balkhî al-Bakrî, mais conhecido como Jalâl al-Dîn Muhammad al-Balkhî “al-Rûmî” (“O Anatólio”).

⁴³ Cf. William C. Chittick, “The Religion of Love Revisited”. *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 54, 2013: 37-59.

⁴⁴ Seções 1 a 9; linhas 36-246.

⁴⁵ “O tema principal dos seis volumes do *Mathnavî* de Rûmî é o amor de Deus. O *Mathnavî* é na verdade uma carta de amor escrita para o Amado Invisível. O amor não é tocável nem perceptível pelos sentidos carnaís, portanto, o amor carnal só pode ser explicado pelo amor divino” [Erkan Türkmen, *The Essence of Rumi’s Masnevi, including his Life and Works* (1ª ed. Konya: Misket, 1992). Konya: Eris, 2004, p. 243].

⁴⁶ Confira-se também esta afirmação: “O drama – é uma das definições que dei da imbecilidade - é que a inteligência seja bloqueada pelo que se sabe, o coração limitado pelo que se ama, a fé bloqueada pelo que se crê” [Jean-Yves Leloup, *Se Minha Casa Pegasse Fogo, Eu Salvaria o Fogo* (entrevista a Edmond Blattchen, 1995, publ. 2001 ed. por François-Xavier Nève de Mévergnies), trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. S. Paulo: Editora UNESP, 2002,, pp. 36-37].

⁴⁷ Veja-se NASR, 1993, 15-23 (cap. 2, “Self-Awareness and Ultimate Selfhood: The Role of the Sacred Science of the Soul”).

⁴⁸ Inayat Rehmat Khan Pathan (‘Inâyat Rahmât Khân Pashtûn).

para a simpatia humana é preciso experimentar por si mesmo as lutas e responsabilidades da vida no mundo, e perceber que o homem não vive apenas para si mesmo, mas que sua maior alegria deve ser compartilhar todos os benefícios e bênçãos que ele tem na vida com os outros. Esse processo de ver a vida a partir de baixo e de cima torna sua visão mais apurada. Ele não apenas conhece a lei da natureza, conhecida por todos; ele entende a lei interna que é/está operante por trás de tudo, o que lhe dá uma visão interior (*insight*) das coisas e desperta sua simpatia pelos outros (Khan, 1960, 191)⁴⁹.

Essa é uma perspectiva tanto transcendente quanto imanente, associada a duas formas de olhar, com o “coração” e com a razão, reunidas naquela melhor visão que Jâmî, seguindo Ibn ‘Arabî, caracteriza como sendo uma condição equilibrada na qual o “olho direito” contempla o Criador e o “olho esquerdo” não perde de vista a criação (jâmî, 1859, introdução, 9, nota). William Chittick explica que, para Ibn ‘Arabî, “um olho vê a distância e a incomparabilidade de Deus, o outro Sua proximidade e semelhança, um vê luz e o outro escuridão, um vê permanência e outro transmutação, um vê manifestação e o outro ocultamento, um vê Unidade e o outro multiplicidade” (Chittick, 1992, 216 n. 1):

O conhecimento perfeito exige conhecer a Deus através da razão e vê-Lo através da imaginação. A verdadeira natureza da incomparabilidade e da semelhança de Deus não podem ser apreendidas a não ser que ambas as faculdades sejam empregadas de uma só vez. Sozinha, qualquer dessas faculdades fornece uma imagem distorcida da realidade. A ênfase exclusiva na incomparabilidade isola Deus do Cosmos, enquanto a ênfase exclusiva na semelhança obscurece a unidade do Real e leva ao politeísmo e ao “associacionismo” (*shirk*) (Chittick, 1994, 72).

No “Engaste de Noé” [cap. 3 (“A sabedoria da exaltação no verbo de Noé”)] do *Fusûs al-Hikam* (“Os Engastes da Sabedoria”) de Ibn ‘Arabî lemos que

(...) aquele que professa/declara a imanência de Deus sem levar em consideração Sua transcendência, [ao fazê-lo] também O restringe e O limita e, portanto, não O conhece. Aquele, porém, que une em seu conhecimento de Deus transcendência e imanência (*bayna al-tanzîh wa’l-tashbîh*) de maneira abrangente, não sendo possível um tal conhecimento em detalhes (*‘alâ al-tafsîl*) devido à infinidade de formas cósmicas, conhece-O de maneira geral, mas não em detalhes, assim como Ele pode conhecer a Si mesmo em geral, mas não em detalhes (Ibn Al-‘Arabî, 1980, 74; 2015, 37).

O “Grande *Shaykh*” frequentemente menciona a potencialidade humana de “ver com dois olhos”, isto é, com o olho da incomparabilidade/apófase (transcendência; *tanzîh*) e o olho da comparabilidade/catáfase (imanência; *tashbîh*):

[O ser humano] tem duas visões do Real e, portanto, [Deus] o faz com dois olhos. Com um olho ele vê [Deus] como sendo independente dos mundos [= apofaticamente]; ele não vê

⁴⁹ Veja-se ainda Llewellyn Vaughan-Lee, “Dream-Work within a Sufi Tradition”. Em: J. Marvin Spiegelman (Ed.), Pir Vilayat Inayat Khan, Tasnim Fernandez (colaboradores), *Sufism, Islam and Jungian Psychology*. Scottsdale, Arizona: New Falcon Publications, 1991 (reed. Las Vegas: New Falcon Publications, 2018), pp. 131-146, cf. p. 140.

[Deus] em nada nem em si mesmo. Com o outro olho ele vê [Deus] como o Nome [Divino] o Misericordioso, que exige o mundo e que é exigido pelo mundo; ele vê [Deus] permeando a existência em tudo [= catafaticamente] (*Al-Futûbât al-Makkîyya*, III.151.27-29⁵⁰; em Takacs, 2019, 35-36 n. 107 [c/ inserções minhas]).

No contexto da doutrina da *wahdat al-wujûd* (“unidade/unicidade da existência”), podemos recorder, com o Mullâ Sadrâ (Sadr al-Dîn Muhammad ibn Ibrâhîm al-Shîrâzî, c. 1571 ou 72– c. 1640/980-1050) [*Kitâb al-Asfâr*⁵¹, *safar* I, 1: 343], que “a realidade do ser é a mais evidente das coisas por sua própria presença, e é revelada à percepção mística, e no entanto a sua natureza é a mais oculta das coisas quando conceptualizada, e é sua essência mesma” (em Rizvi, 2022, 71)⁵². Para não ocorrer na “união com Deus” uma aniquilação absoluta da consciência pessoal é preciso que a condição unitiva (*jam‘; jam‘a; jam‘iyyat*) esteja equilibrada por uma condição disjuntiva (*tafrîqa*; “disjunção; divisão; separação”), que no “possuidor de dois olhos” (*dhû‘l-‘aynayn*) - o gnóstico (*arîf*) perfeito - o “olho direito” contemple o matriciante/a matriz da verdade (o Uno/a Verdade; o Criador) e o “olho esquerdo” não perca de vista a criação material (Jâmî, 1859, introdução, 9, nota). Essa condição disjuntiva, contudo, não leva a um estrabismo - em árabe e persa a palavra *‘ayn* tanto pode significar “olho” [que vê] quanto “essência” [que é intuída] ou “entidade” [que é ‘vista]: “uma só palavra, ‘entidade’ (*‘ayn*), é usada tanto para a entidade-arquétipo quanto para a entidade-existente, indicando que em última análise [*ultimately*; tb. ‘fundamentalmente’ e ‘supremamente/soberanamente’] ambas são uma e a mesma”, sendo sinônimo de “quididade” (*mâbiyya*) e “coisa; ente” (*shay*): esses três termos indicam uma realidade única que pode ser “inexistente” – não perceptivelmente manifestada no mundo, mas conhecida por Deus – ou “existente”, manifestada no mundo (em ‘IRÂQÎ, 1982, 9).

A condição unitiva última é aquela em que o gnóstico vê-se em essência, e a toda criação, como um reflexo do Criador. É esse o sentido do seguinte rubái (quadra) do *Lama‘ât* (“Fulgurações”) de ‘Irâqî, reproduzido no *Ashî‘at al-Lama‘ât* (“Raios das Fulgurações”) de Jâmî:

Ó Amigo(a)/Amado(a), por Ti em todo lugar (*bar makân*) busquei,
notícias Tuas nisso e naquilo (*azân u ân*) por todo tempo (*bar dam*) busquei:

⁵⁰ *Al-Futûbât al-Makkîyya*, Ed. Osman (‘Uthmân Ismâ‘îl) Yahyâ, 4 vols. Beirute: Dâr Sâdir, 1968, Capítulo 338.

⁵¹ Mullâ Sadrâ Shîrâzî, *Al-Hikmat al-Muta‘âlîya fî‘l-Asfâr al-‘Aqlîya al-Arba‘a* (“Filosofia Transcendental em Quatro Viagens do Intelecto”), 9 vols., ed. Sayyid Muhammad Khâminihî (Khâmenehî), Ghulâm-Ridhâ A‘wânî (Gholâm-Rezâ A‘vânî), Maqsûd Muhammadi. Teerâ: Intishârât-i Bunyâd-i Hikmat-i Islâmi-yi Sadrâ, 1363 Hijrî-Shamsî (2004).

⁵² Veja-se ainda RIZVI, 2022, 65 e ss.

Tu mesmo eras eu; em Ti me enxerguei -
envergonho-me porque sinais (*nishân*) de Ti busquei.

(‘Irâqî, 1982, 120; Jâmi, 1973, 40⁵³)

A primeira linha dessa quadra alude ao “conhecimento da certeza” ou “certeza [derivada] do conhecimento” (*‘ilm al-yaqîn*), que podemos associar ao conhecimento da matéria; a segunda linha remete ao “olho/essência da certeza” ou “certeza da visão [direta]” (*ayn al-yaqîn*), que podemos associar ao aprendizado correto “disto e daquilo” (*azîn u ân*), ou seja das entidades-existentes (entes) e das entidades-arquétipos ou, noutra perspectiva, ao conhecimento sobre a criação e o Criador. A terceira linha alude à “verdade da certeza” ou “certeza real [absoluta]” (*haqq al-yaqîn*), que podemos associar à gnose unitiva (na aniquilação do eu); a quarta linha remete à condição disjuntiva, porquanto o gnóstico enxerga-se em Deus mas sabe, com “vergonha” (*khajlat*)/modéstia (*khijalât*), que não é Deus.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A aniquilação do eu – noutra perspectiva, a obliteração/superação do “eu inferior” e realização do “Eu superior” - é de tamanha importância nos ensinamentos sufis que uma tradição anedótica fala da existência de uma obra indispensável, conhecida simplesmente como “O Livro” (árabe *Al-Kitâb*; persa *Ketâb*), caracterizada por conter, sob uma bela capa, apenas muitas páginas em branco⁵⁴ (o modelo sendo, é claro, o “livro da vida”, que cada um escreve ao longo de sua existência), favorecedoras da nadificação egoica e da desvinculação com o mundo - com “tudo que não é Deus”⁵⁵ ou com “aquilo que é outro que não Deus”⁵⁶ (*mâ sinvâ Allâh*) -, pois quando se contempla por muito tempo uma página (ou páginas) vazia(s) é inescapável a aproximação com o Nada que está no coração de tudo, e quem se aniquila Ali

⁵³ “*Ay Dûst, Tu-râ ba har makân mî-justam/ har dam khabarat azîn u ân mî-justam/ dîdam ba Tû khwîsh râ Tû kbud man bûdî/ khajlat xâda-am kaẓ Tû nishân mî-justam?*”.

⁵⁴ Para Idries Shah, tratava-se de um livro contendo apenas uma frase, “Quando você percebe a diferença entre o receptáculo (*the container*) e o conteúdo (*the content*), você terá conhecimento”. Shah evocou essa tradição no seu *The Book of the Book* (Londres: The Octagon Press, 1969; reimpr. 1970, 1973, 1976, 1984, 1987, 1996), que contém, fora o prefácio (1 pág.), 9 páginas escritas e c. 190 páginas vazias. Shah alegou que a história (estória) d’ “O Livro” (ou do “Livro do Livro”, como chamou a uma versão posterior daquele) foi transmitida por mais de 700 anos desde “Ahmed Yasavi, dos Mestres da Ásia Central” (p. 16), o que se coaduna com a tradição *bâtinî* (esotérica) favorecida pelos seguidores de Yasawî (m. em 1166-67/562) [cf. Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (“Os Primeiros Místicos na Literatura Turca”). Istambul, 1918 (reed. Ancara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1966)]. Considero a frase seguinte como apropriada para caracterizar “O Livro”: “A sabedoria não se estabelece no coração de quem não tem sempre um livro na manga; o livro conterá páginas em branco e o homem terá seu estojo com caneta pronta para escrever aquilo que ele ouve” (Arthur Stanley Tritton, *Materials on Muslim Education in the Middle Ages*. Londres: Luzac & Co, 1957, p. 90).

⁵⁵ Cf. Sachiko Murata, *The Tao of Islam: a sourcebook of gender relationships in Islamic thought*. Nova Iorque: State University of New York Press, 1992, p. 8.

⁵⁶ W. C. Chittick, *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, ed. M. Rustom, A. Khalil e K. Murata. Albany: State University of New York Press, 2012, p. 75.

morrendo por amor torna-se “somente coração”. É essa a mensagem iniciática de versos como os seguintes:

Afortunado é quem percebe o segredo de ser ninguém
pois não se chega a lugar nenhum sendo alguém.
Tudo que não trata de falta de desejo e abnegação
não passa de ilusão e só há de causar desilusão.
Há uma luz no seu rosto que a Chama Divina irradia;
Deus é testemunha que você veio da mesma um dia.
Para o pássaro engaiolado ao jardim perfumado chegar
o reino da imaginação ele precisará atravessar.
Ascenda além daquilo que pensa ser do homem o destino -
cumpra sua sina; seu pacto mais que humano é com o Divino!
Se ainda não lhe couber juntar-se à caravana do Amado
fique contente se à distância seus sinos tiver escutado.
No reino dos corações somente nosso Rei governa;
de dia é seu chefe; à noite lhe rouba pr'a vida eterna.

(Jâmî, 1999, II, 366)

Finalizando, cabe recordar que essa vida eterna não está no futuro, e sim fora do tempo linear (incluindo e transcendendo este, ou distendendo-o/reconfigurando-o, como nos “estados alterados da consciência”), que não passa de uma imagem da eternidade, como apontou Platão no *Timeu* (37d5).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADONIS (Adûnis). *Sufism and Surrealism* (1992), trad. Judith Cumberbatch. Londres: Saqi Books, 2005.
- ADONIS (Adûnis). *Sufismo y Surrealismo* (1992), trad. José Miguel Puerta Vilchez. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterraneo, 2008.
- ANSÂRÎ, [Khawâja] 'Abd Allâh ('Abdullâh). *Ilâhi-Nâmah u Munâjât-Nâmah*. Berlim: Kâviânî, 1342 Hijrî/1924.
- ANSÂRÎ, [Khawâja] 'Abd Allâh ('Abdullâh). *Maqûlât (Maqâlat, "Discursos")*, ed. caligráfica (litografada). Teerã, 1333 Shamsî/1954.
- ANSÂRÎ al-Harawî, [Khawâja] 'Abd Allâh ('Abdullâh). *Tabaqât al-Sufyya*, ed. 'Abd al-Hayy Habîbî (1ª ed. Cabul: Anjuman-i Târikh-i Afghânistân, 1336 S./1957). Cabul: s/ ed., 1340 (41?) Shamsî/1960 ou 1961.
- ANSARI (Khawâja 'Abdullâh Ansârî). *Intimate Conversations [Munâjât]*, introd., trad. e notas Wheeler McIntosh Thackston [publ. junto com Ibn 'Atâ' Illah (Ahmad ibn Muhammad ibn 'Atâ' Allâh), *The Book of Wisdom [Kitâb al-Hikam]*, introd., trad. e notas Victor Danner]; prefácio por Annemarie Schimmel. N. Iorque/Ramsay/Toronto: Paulist Press, 1978, pp. 163-233.
- ANSÂRÎ, [Khawâja] 'Abd Allâh ('Abdullâh). *Khulâsa-yi Tafsîr-i Adabî u 'Irfânî-yi Qur'ân Majîd bi-Fârsî az Kashf al-Asrâr dib Jaldî* (excerto do *Kashf al-Asrâr* de Rashîd al-Dîn Ahmâd Maybudî), 2 vols., ed. Habîb-Allâh (Habibullâh) Âmûzgar. Teerã: Iqbâl, 1347-48 [na verdade, 1347-49 Shamsî/1968-70]; 16ª ed. 1369 Shamsî/1990, 2 vols. em 1).
- BIERCE A. *The Devil's Dictionary (The Collected Works of Ambrose Bierce, vol. 7)*. N. Iorque/Washington: The Neale Publishing Co., 1911.
- BROWNE, E. G. "Súfiism". Em: Autores vários/W. Sheowing, C. M. Thies (secretários honorários, [South Place] Institute Committee), *Religious Systems of the World: A contribution to the study of comparative religion. A collection of addresses delivered at South Place Institute* (1889), 2ª ed. (revisada e ampliada). Londres: Swan Sonnenschein & Co./N. Iorque: Macmillan & Co., 1892
- CHITTICK, W. C. "Spectrums of Islamic Thought: Sa'îd al-Dîn Farghânî on the Implications of Oneness and Manyness". Em: L. Lewisohn, *The Heritage of Sufism*, 3 vols., vol. 2 - *The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*. Londres: Khaniqâhi Nimatullahi Publications, 1992 (reed. Oxford: Oneworld, 1999), pp. 203-217.
- CHITTICK, W. C. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- IBN AL-'ARABÎ. *The Bezels of Wisdom (Fusûs al-Hikam)*, trad. R. W. J. Austin. Mahwah, N. Jérsei: Paulist Press, 1980.
- IBN AL-'ARABÎ. *Fusûs al-Hikam: an annotated translation of "The Bezels of Wisdom"*, trad. Binyamin Abrahamov. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2015.

TRÂQÎ, F. *Divine Flashes*, prefácio de S. H. Nasr, tradução e introduções W. C. Chittick e P. L. Wilson [“Introduction I - The Mystical Philosophy of the Divine Flashes”, pp. 3-32; “Introduction II – The Life of ‘Iraqî” (baseada em manuscritos do *Kulliyât-i ‘Iraqî* e contendo excertos do *Dîwân*), pp. 33-66]. N. Iorque/Mahwah, N. Jérsei: Paulist Press, 1982.

JÂMÎ, ‘A. al-R. al-. [Mawlana Abdurrahman Dschami], *Kitâb-i Yûsuf u Zulaykâ min Tasânîf-i Mawlânâ ‘Abd al-Rahmân Jâmî/Joseph und Suleïcha: Historisch-romantisches Gedicht*, ed. e trad. Vincenz Edlem von Rosenzweig. Viena: Anton Schmid, 1824 [com reimpressões].

JÂMÎ, ‘A. al-R. al-. *Nafahât al-Uns*, ed. Mawlanâ Gholâm ‘Îsâ ‘Abd al-Hamîd e Mawlanâ Kabîr al-Dîn Ahmad. Calcutá: Kalkattah Matba’lissî, 1858 [reed. como *Nafahât al-Uns/The Nafahât (sic) al-Ons min Hadbarât al-Qods, or the Lives of the Soofis. (...) Edited by Mawlanâ Gholâm ‘Îsâ ‘Abd al-Hamîd and Kabîr al-Dîn Ahmad, with a biographical sketch of the author, by W. Nassau Lees*. Calcutá: Printed and Published by W. Nassau Lees, 1859].

JÂMÎ, ‘A. al-R. al-. *Ashî‘at al-Lama‘ât*, ed. Hâmîd Rabbânî [tendo como apêndices *o Maqsad-i Aqsâ* e o *Zubdat al-Haqâ‘iq* de ‘Azîz al-Dîn Nasafî]. Teerã: Kitâbkhâna-yi ‘Ilmiyya-yi Hâmîdî, 1352 Hijrî-Shamsî (1973).

JÂMÎ, ‘A. al-R. al-. *Mathnavî (Masnavî)-yi Haft Anrang*, ed. Âqâ Murtadhâ (Murtazâ) Mudarris-i Gîlânî (Mortazâ Modarres-e Gîlânî). Teerã: Kitâbfurûshî-i Sa’dî, 1337 Hijrî-Shamsî (1958); 7ª ed. Teerã: Intishârât-i Mahtâb, 1375 Hijrî-Shamsî (1996).

JÂMÎ, ‘A. al-R. al-. *Mathnavî (Masnavî)-yi Haft Anrang*, ed. A’lâ-Khân Afsahzâd, Jâbalqâ (Jâbilqâ) Dâd ‘Alîshâh, Ashghar Jânfidâh, Zâhir Ahrârî, Husayn Ahmad Tarbiyat, 2 vols. (vol. 1: *Silsilat al-Dhabab, Salâmân u Absâl, Tuhfat al-Abrâr, Subbat al-Abrâr*; vol. 2: *Yûsuf u Sulaykâ, Laylî u Majnûn, Kbiradnâma-yi Iskandar*). Teerã: Markaz-i Mutâla‘ât-i ‘Îrânî, Daftar-i Nashr-i Mîrâth (Mîrâs’)-i Maktûb, 1376–1378 Hijrî-Shamsî (1997–1999) [ed. digital Leiden: Brill, 2019].

KHAN, [Hazrat] I. *The Sufi Message of Hazrat Inayat Khan, vol. 5: A Sufi Message of Spiritual Liberty*. Genebra: International Headquarters of the Sufi Movement, Geneva, 1960 (4ª ed. 1979).

LOUREIRO, J. de J. P. *Do Coração e Suas Amarras*. São Paulo: Escrituras, 2001.

MIR, M. “Islam”. Em: Susan M. Felch (Ed.), *The Cambridge Companion to Literature and Religion*. N. Iorque: Cambridge University Press, 2016, pp. 233-248.

NASR, S. H. *The Need For a Sacred Science*. Richmond, Surrey: Curzon Press, 1993 (outra ed. Albany: State University of New York Press), 1993.

NICHOLSON, Nicholson, R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1921 (com várias reedições); Londres: Routledge/Taylor and Francis, 2003, 2005 (reimpr. Abingdon, Oxfordshire/N. Iorque: Routledge, 2014).

RIZVI, S. H. “Ineffability, Assimetry and the Metaphysical Revolt: Some Reflections on the Narrative of Job from Muslim Traditions”. Em: Scott A. Davison, Shira Weiss, Sajjad Rizvi, *The Protests of Job - An Interfaith Dialogue*. Cham, Suíça: Palgrave Macmillan, 2022, pp. 51-81.

SCHIMMEL, A. *Mystical Dimensions of Islam* (1975), *35th Anniversary Edition*, com um novo prefácio de Carl W. Ernst. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2011.

TAKACS, A. M. O. *Imagining Forth the Incarnation: A Theo-Poetics of the Flesh* (Tese de doutoramento). Cambridge, Massachusetts: Harvard Divinity School, 2019.



FERNANDES, Edrisi. A Viagem Embriagante do Amor no Sufismo. *Kalagatos*, Fortaleza, vol. 21, n. 2, 2024, eK24028, p. 01-19.

Recebido: 06/2024

Aprovado: 06/2024