

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

I78

Islã: o credo é a conduta / [textos selecionados de] Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr. . . [et al.]; tradução, [seleção e organização dos textos] de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr. – Rio de Janeiro: Imago Ed.: ISER, 1990.

(Coleção Religião e Modernidade; 2)

Dados biográficos dos autores.

Glossário.

Bibliografia.

ISBN 8-312-0095-4

1. Islamismo. I. Schuon, Frithjof. II. Nasr, Seyyed Hossein. III. Campos, Arminda Eugenia. IV. Bartholo Jr., Robert S. V. Instituto Superior de Estudos da Religião. VI. Série.

CDD – 297

CDU – 297

Autores: Arminda Eugenia Campos, Roberto S. Bartholo Jr., Frithjof Schuon, Allahbaksh K. Brohi, Seyyed Hossein Nasr, Syed Ali Ashraf, Abdur-Rahman Ibrahim Doi, Syed Husain M. Jafri, Titus Burckhardt, Muhyiddin ibn 'Arabi, Annemarie Schimmel, Abu Bakr Siraj Ad-Din, Mutada Mutahhari.

Islã - O credo é a conduta

Tradução, seleção e organização dos textos de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr.

(Coleção Religião e Modernidade)



E



IMAGO EDITORA

– Rio de Janeiro –

O Esoterismo Quintessencial do Islã

Frithjof Schuon*

A religião islâmica é dividida em três partes constitutivas: *imân*, Fé, que contém tudo em que se deve crer; *islâm*, a Lei, que contém tudo que se deve fazer; *ihsân*,¹ virtude operativa, que confere à crença e à ação as qualidades que as fazem perfeitas, ou, em outras palavras, que intensificam e aprofundam ambas, fé e ação. *Ihsân*, em síntese, é a sinceridade da inteligência e da vontade; é nossa total adesão à Verdade e nossa total conformidade à Lei, o que significa que devemos, por um lado, conhecer inteiramente a Verdade, e não apenas em parte, e, por outro, corresponder a isso, desde o nosso ser mais profundo, e não apenas com uma vontade parcial e superficial. Portanto, *ihsân* converge para o esoterismo – que é a ciência do essencial e do total –, sendo mesmo identificado com ele, pois ser sincero é retirar da Verdade as máximas conseqüências, do ponto de vista tanto da inteligência quanto da vontade; em outras palavras, é pensar e querer com o coração, e portanto com todo nosso ser, com tudo que somos.

Ihsân é crer-corretamente e agir-corretamente, e ao mesmo tempo é sua quintessência: a quintessência do crer-corretamente é a verdade metafísica, a *haqīqah*, e a do agir-corretamente é a prática da invocação, o *dhikr*. *Ihsân* compreende por assim dizer dois modos, dependendo de sua aplicação: a especulativa ou a operativa, isto é, discernimento intelectual e concentração; em linguagem sufi isto é expresso exatamente pelos termos *haqīqah*² e *dhikr*, ou por *tawhīd*, “unificação”, e *ittihād*, “união”. Para os sufis, o “hipócrito” (*munāfiq*) não é somente o que se dá ares de devoção pia a fim de impressionar as pessoas, mas, de modo geral, aquele que é profano, que não extrai todas as conseqüências implicadas pelo Dogma e pela Lei, e portanto não é sin-

* Extraído de *Sufisme: Voile et Quintessence*, Paris, Dervy Livres, 1979 (tradução inglesa de William Stoddart, *Sufism: Veil and Quintessence*, Bloomington, World Wisdom Books, 1981)

¹ Literalmente, *ihsân* significa: “embelezamento”, “linda atividade”, “agir-corretamente”, “atividade caridosa”; deve ser lembrada a relação que existe em árabe entre as noções de beleza e de virtude.

² Deve ser observado que, na palavra *haqīqah*, e sua quase sinônima *haqq*, os significados de “verdade” e “realidade” coincidem.

ceros, uma vez que não é nem conseqüente nem íntegro; ora, sufismo (*tasawwuf*) não é outra coisa que não sinceridade (*sidq*), e os “sinceros” (*siddīqun*) não são outros que não os sufis.

Ihsân, dado que é também necessariamente uma noção exotérica, pode ser interpretado em níveis e modos diferentes. Exotericamente é a fé dos fideístas e o zelo dos ritualistas, em cujo caso é intensidade e não profundidade, e portanto algo relativamente quantitativo ou horizontal, comparado com a sabedoria. Esotericamente pode-se distinguir no *ihsân* duas ênfases: a da gnose, que implica intelectualidade doutrinária, e a do amor, que demanda a totalidade da alma volitiva e emotiva; a primeira modalidade opera com meios intelectuais – sem por tudo isso negar os apoios que podem ser necessitados pela fraqueza humana – e a segunda, com meios morais e sentimentais. É da natureza das coisas que este amor possa excluir todo elemento de inteligência, e pode fazê-lo prontamente, se não sempre – precisamente na extensão em que constitui um caminho – enquanto a gnose, pelo contrário, sempre compreende um elemento de amor, sem dúvida que não amor violento, mas sim próximo à Beleza e à Paz.

Ihsân compreende muitas ramificações, mas é o esoterismo quintessencial que, obviamente, o constitui do modo mais direto. À primeira vista, a expressão “esoterismo quintessencial” parece um pleonismo; não é o esoterismo quintessencial por definição? É assim mesmo “por direito”, mas não necessariamente “de fato”, como é amplamente provado pelo fenômeno desigual e muitas vezes desconcertante do sufismo ordinário. A principal cilada desta espiritualidade – seja isto dito uma vez mais – é o fato de que nela a metafísica é tratada de acordo com categorias de uma teologia e de uma devoção individualista acima de tudo de caráter obediencial. Outra cilada, que vai de mãos dadas com a primeira, é a insistência numa “mitologia” hagiográfica e outras preocupações que mantêm a inteligência e a sensibilidade dentro da ordem fenomenal; finalmente há o abuso de interpretações das Escrituras e de especulações metafísico-místicas, derivadas de um inspiracionismo mal-definido e mal-disciplinado, ou de um esoterismo que é, de fato, insuficientemente consciente de sua verdadeira natureza.

Um exemplo de “metafísica moralizante” é a confusão entre um decreto divino dirigido a criaturas dotadas de livre-arbítrio, e a possibilidade ontológica que determina a natureza de uma coisa; e, resultando dessa confusão, a afirmação de que Satã, ao desobedecer a Deus – ou o Faraó, ao resistir a Moisés – obedeceram a Deus, pois, ao desobe-

decer, eles obedeceram a seus arquétipos, e portanto, à “vontade” divina existencializadora, e que por essa razão eles foram – ou serão – perdoados. Ora, as idéias de “vontade divina” e “obediência” são usadas aqui de uma maneira abusiva, pois para que uma possibilidade ontológica seja “vontade” ou “ordem”, tem que emanar do Logos legislador como tal, e, neste caso, ela diz respeito expressamente a criaturas particularmente livres e, portanto, responsáveis; e para que a submissão por parte de uma coisa, ou de um ente, seja “obediência” é necessário, de fato, que haja consciência discernente e liberdade, portanto, de não obedecer. Na ausência deste *distinguo* fundamental, há meramente confusão doutrinal e abuso de linguagem, e heresia do ponto de vista legítimo dos teólogos.

As impressões gerais dadas pela literatura sufi não nos devem fazer esquecer de que houve muitos sufis que não deixaram escritos e que eram alheios às ciladas que acabamos de descrever; seu esplendor permaneceu praticamente anônimo ou foi assimilado por personagens conhecidas. Na verdade, pode ser que certas mentes, instruídas no caminho “vertical” – e isso se refere à misteriosa filiação de Al-Khidr – e exteriores às exigências de uma tradição “horizontal” composta de teologia subjacente e hábitos dialéticos, possa ter-se voluntariamente absterido de formular seu pensamento num tal ambiente, sem que isso tenha limitado o esplendor próprio a toda presença espiritual.

Descrever o sufismo conhecido, ou aquele que poderíamos chamar de literário, em toda sua complexidade de fato e todos os seus paradoxos, exigiria todo um livro, enquanto que, para dar conta do caráter necessário e portanto conciso do sufismo, umas poucas páginas podem bastar. “A Doutrina (e o Caminho) da Unidade é única” (*at-Tawhîd wâhid*): esta fórmula clássica expressa de modo conciso a essencialidade, primordialidade e universalidade do esoterismo islâmico, bem como do esoterismo como tal; e nós poderíamos mesmo dizer que toda sabedoria ou gnose – toda a *Advaita-Vedanta*, se se preferir – está, para o Islã, contida, apenas, na *shahâdatan*, o duplo Testemunho de Fé.

Antes de prosseguir, e de modo a situar o Islã dentro do Monoteísmo, queremos chamar a atenção para o seguinte: do ponto de vista do Islã, a religião do primordial e do universal – analógica e principalmente falando –, o Mosaísmo aparece como um tipo de “petrificação”, e o Cristianismo, ao contrário, como um tipo de “desequilíbrio”. De fato – deixando de lado toda questão de exagero ou estilização – o Mosaísmo tem a vocação de ser a arca que preserva ambas as heran-

ças, a Abraâmica e Sinaítica, o *ghetto* do Deus Uno e Indivisível, que fala e age, mas que somente o faz para um Israel que é impenetrável e voltado para si mesmo, e que coloca toda a ênfase na Aliança e na obediência; enquanto que a razão suficiente para o Cristianismo, ao menos tendo em vista seu modo específico, é ser a exceção explosiva e sem precedentes, que quebra a continuidade do fluxo exteriorizante horizontal do humano por uma irrupção interiorizante vertical do Divino, sendo toda a ênfase posta na vida sacramental e na penitência. O Islã, que professa ser abraâmico, e por isso primordial, tenta reconciliar em si todas as oposições, assim como a substância absorve os acidentes, sem por tudo isso abolir suas qualidades: referindo-se a Abraão, e com isso a Noé e a Adão, o Islã procura de novo extrair o valor do imenso tesouro do puro Monoteísmo, daí sua ênfase na Unidade e na Fé; ele libera e reanima este Monoteísmo cuja Israelização e Cristificação tinham realizado potencialidades particulares, mas enfraqueceram sua luz substancial. Toda a certeza inabalável e toda a força propulsora do Islã são explicadas em razão disso, e não podem sê-lo de outra forma.

O primeiro testemunho de Fé (*shahâdah*) compreende duas partes, cada uma composta de duas palavras: *la ilâha, e ill' Allâh*, “nenhuma divindade – exceto a (única) Divindade”. A primeira parte, a “negação” (*nafy*) corresponde à Manifestação Universal, que em relação ao Princípio é ilusória, enquanto a segunda parte, a “confirmação” (*ithbât*), corresponde ao Princípio, que é Realidade e que em relação à Manifestação é unicamente real.

E ainda, a Manifestação possui uma realidade relativa, sem a qual seria puro nada; complementarmente deve haver dentro da ordem principal um elemento de relatividade, sem o qual esta ordem não poderia ser a causa da Manifestação, e, portanto, daquilo que é relativo por definição; isto é expresso graficamente pelo símbolo taoísta do yin-yang, que é uma imagem de reciprocidade compensatória. Isto quer dizer que o Princípio compreende, num grau inferior a sua Essência, uma prefiguração da Manifestação, que torna a última possível; e a Manifestação, por seu lado, compreende em seu centro um reflexo do Princípio, sem o qual ela seria independente do último, o que é inconcebível, não tendo a relatividade consistência por si própria.

A prefiguração da Manifestação no Princípio – o Logos principal – é representada na *shahâdah* pela palavra *illa* (“exceto”, ou “que não”), enquanto o nome *Allâh* expressa o Princípio em si mesmo; e o reflexo do Princípio – o Logos manifesto – é representado por sua vez

pela palavra *ilāha* (“divindade”), enquanto a palavra *lā* (“não há” ou “nenhuma”) refere-se à Manifestação como tal, que é ilusória em relação ao Princípio, e conseqüentemente não pode ser vislumbrada fora ou separadamente dele.

Esta é a doutrina metafísica e cosmológica do primeiro Testemunho, o de Deus (*lā ilāha ill' Allāh*). A doutrina do segundo Testemunho, o do Profeta (*Muhammadun rasūl Allāh*), se refere à Unidade, desta vez não exclusiva, e sim inclusiva; ela enuncia não distinção, mas sim identidade; não discernimento, mas sim união; não transcendência, mas sim imanência; não a descontinuidade objetiva e macrocômica dos graus da Realidade, mas sim a continuidade subjetiva e microcômica da Consciência Una. O segundo Testemunho não é estático e separativo como o primeiro, mas sim dinâmico e unitivo.

Falando estritamente, o segundo Testemunho – de acordo com a interpretação quintessencial – vislumbra o Princípio somente em termos dos três aspectos hipostáticos, ou seja: o Princípio manifesto (*Muhammad*), o Princípio manifestante (*rasūl*) e o Princípio em si mesmo (*Allāh*). Toda a ênfase é colocada no elemento intermediário *rasūl*, “mensageiro”; é este elemento, o Logos, que liga o Princípio manifesto ao Princípio em si. O Logos é o “espírito” (*rūh*) do qual se disse que não é nem criado nem inciado, ou ainda, que é manifesto em relação ao Princípio e não-manifesto ou principial, em relação à Manifestação.

A palavra *rasūl*, “mensageiro”, indica o “descenso” de Deus em direção a este mundo; implica igualmente a “ascensão” do homem em direção a Deus. No caso do fenômeno muhammadiano, o descenso é a Revelação Corânica (*laylat al-qadr*), e a ascensão é a do Profeta durante a “Viagem Noturna” (*laylat al-mi'rāj*); no microcosmo humano, o descenso é a inspiração, a ascensão é a aspiração; o descenso é a Graça Divina, enquanto a ascensão é o esforço humano, cujo conteúdo é a “relembração de Deus” (*dhikr Allāh*); daí o nome *Dhikr Allāh* dado ao Profeta.³

As três palavras *dhākir*, *dhikr*, *madhkūr* – uma tríade clássica no sufismo – correspondem exatamente à tríade *Muhammad*, *rasūl*, *Allāh*: *Muhammad* é o invocador, *rasūl*, a invocação, *Allāh*, o Invocado. Na

³ A escada de Jacó é uma imagem do Logos, com os anjos que descem e sobem, Deus no topo da escada, e Jacó permanecendo embaixo.

invocação, o invocador e o Invocado se encontram, assim como *Muhammad* e *Allāh* se encontram no *rasūl* ou na *risālah*, a Mensagem.⁴

O aspecto microcômico do *rasūl* explica o significado esotérico da “Bênção sobre o Profeta” (*salāt 'alā'n-nabī*), que contém, de um lado, a “Bênção” propriamente dita (*salāh*), e, de outro lado, a “Paz” (*salām*). Esta última se refere às graças estabilizadoras, apaziguadoras e “horizontais”, e a anterior, às graças transformadoras, vivificantes e “verticais”. O “Profeta” é o imanente Intelecto Universal, e o propósito da fórmula é despertar dentro de nós o Coração-Intelecto com respeito à receptividade e à iluminação, à Paz que extingue e à Vida que regenera, por Deus e em Deus.

O primeiro Testemunho de Fé, que se refere à transcendência, compreende secundária e necessariamente um significado referente à imanência: neste caso, a palavra *illa*, “exceto” ou “que não”, significa que toda qualidade positiva, toda perfeição, toda beleza, pertence a Deus, ou mesmo, num certo sentido, “é” Deus, como o Nome Divino “o Exterior” (*az-Zāhir*) é completamente oposto a “o Interior” (*al-Bātin*).⁵

De modo análogo, mas inverso, o segundo Testemunho, que se refere *a priori* à imanência, compreende secundária e necessariamente um significado referente à transcendência: neste caso, a palavra *rasūl*, “Mensageiro”, significa que a Manifestação – *Muhammad* – não é senão o traço do Princípio, *Allāh*; que a Manifestação não é, portanto, o Princípio.

Estes significados subjacentes devem acompanhar os significados principais em virtude do princípio da reciprocidade compensatória ao qual nos referimos quando falamos do primeiro testemunho, e em relação ao qual fizemos menção ao bem conhecido símbolo do yin-yang. Pois a Manifestação não é o Princípio, embora seja o Princípio por participação, em virtude de sua “não-existência”; e a Manifestação – a palavra indica isto – é o Princípio manifesto, mas sem ser capaz de ser o Princípio em si mesmo. A verdade unitiva do segundo Testemunho não pode estar ausente do primeiro Testemunho, da mesma forma que a verdade separativa do primeiro não pode estar ausente do segundo.

⁴ Outro ternário ascendente é o de *makhāfa*, *mahabbah*, *ma'rīfah*: temor, amor, conhecimento; modalidades que são tanto simultâneas como sucessivas. Retornaremos a isso mais adiante.

⁵ Essa interpretação possibilitou a acusação de pantefismo, incorreta, é claro, porque Deus não pode ser reduzido à exterioridade; em outras palavras, como a exterioridade não exclui a interioridade, da mesma forma a imanência não exclui a transcendência.

E assim como o primeiro Testemunho, que tem sobretudo um significado macrocômico e objetivo, também compreende necessariamente um significado microcômico e subjetivo,⁶ do mesmo modo o segundo Testemunho, que tem sobretudo um significado microcômico e subjetivo, também compreende necessariamente um significado macrocômico e objetivo.

Os dois testemunhos culminam na palavra *Allāh*, que, sendo sua essência, os contém, e assim os transcende. No nome *Allāh*, a primeira sílaba é curta, contraída, absoluta, enquanto a segunda é longa, expandida, infinita; é assim que o Nome Supremo contém estes dois mistérios, Incondicionalidade e Infinitude, e, portanto, também o efeito extrínseco de sua complementaridade, ou seja, a Manifestação, como indica este *hadīth qudsī*: “Eu era um tesouro escondido, quis ser conhecido, e criei o mundo”. Uma vez que a Realidade absoluta intrinsecamente compreende Bondade, Beleza, Beatitude (*Rahmah*), e como Ela é o Bem Soberano, compreende *ipso facto* a tendência a comunicar-se, logo, a irradiar; aqui repousa o aspecto de Infinitude do Absoluto; e é este aspecto que projeta Possibilidade, Ser, do qual emanam o mundo, as coisas, as criaturas.

O Nome *Muhammad* é o do Logos, que está situado entre o Princípio e a Manifestação, ou entre Deus e o mundo. Ora, o Logos, de um lado, é prefigurado no Princípio, que é expresso pela palavra *illa* na primeira *shahādah*, e por outro lado se projeta na Manifestação, expressa pela palavra *ilāha* na mesma fórmula. No Nome *Muhammad*, toda a ênfase e todo o poder fulgurativo estão situados no centro, entre duas sílabas curtas, uma inicial, outra final, sem o que esta ênfase não seria possível; é a imagem sonora da Vitoriosa Manifestação do Um.

De acordo com a escola *Wujūdiyyah*,⁷ dizer que “não há nenhuma divindade senão a (única) Divindade” significa que há somente Deus, que conseqüentemente tudo é Deus, e que somos criaturas que vemos um mundo múltiplo onde não há senão uma Realidade; permanece a ser visto por que criaturas vêem o Um no mundo múltiplo, e por que Deus,

⁶ Um sentido iniciático ou, pode-se dizer, “védico”: “Não há sujeito (“ego”), exceto o único Sujeito (o “Self”).” Deve ser observado que Ramana Maharshi, assim como Ramakrishna, parecem ter falhado em reconhecer, em seus ensinamentos, a importância vital da estrutura ritual e litúrgica do caminho, enquanto os “vedantistas” e os sufis nunca perderam isso de vista.

⁷ O monismo ontológico de Ibn ‘Arabī. Deve ser observado que mesmo no Islã esta escola não detém o monopólio da metafísica unitiva, apesar do prestígio de seu fundador.

Ele-Mesmo, na medida em que cria, legisla e julga, vê o múltiplo, e não o Um. A resposta correta é que a multiplicidade é objetiva tanto quanto subjetiva – estando a causa da contingência diversificante em ambos os pólos de percepção – e que multiplicidade ou diversidade é na realidade uma subdivisão, não do Princípio Divino, certamente, mas de sua projeção manifestante, ou seja, a Substância existencial e universal; diversidade ou pluralidade não são portanto opostos à Unidade, estão dentro da última e não ao lado dela. A multiplicidade como tal é o aspecto exterior do mundo; entretanto é necessário olhar para os fenômenos de acordo com sua realidade interior, logo, como uma projeção diversificada e diversificante do Um. A causa metacômica dos fenômenos da multiplicidade é a Oni-Possibilidade, que coincide por definição com o Infinito, sendo o último sua característica intrínseca do Absoluto. O Princípio Divino, sendo o Bem Soberano, tende, pelo simples fato de irradiar, e assim comunicar-se, a projetar e explicitar todas as “possibilidades do Possível”.

Dizer radiação é dizer distância crescente e, logo, enfraquecimento e obscurecimento progressivo, o que explica o fenômeno privativo – e em última análise, subversivo – daquilo que chamamos mal; assim o chamamos corretamente, e em conformidade com sua natureza, e não devido a um ponto de vista particular, ou mesmo arbitrário. Mas o mal, sob pena de não ser possível, deve ter uma função positiva na economia do universo, e essa função é dupla: há em primeiro lugar a manifestação contrastante, em outras palavras, a colocação em relevo do bem por meio de seu oposto, pois distinguir um bem de um mal é um caminho para a melhor compreensão da natureza do bem;⁸ logo, há colaboração transitória, que significa que o papel do mal é também contribuir para a realização do bem.⁹ É no entanto absurdo afirmar que o mal é um bem porque é “desejado por Deus” e porque Deus só pode querer o bem; o mal permanece sempre mal com respeito ao caráter

⁸ À primeira vista, pode-se pensar que essa colocação em relevo é meramente um fator secundário porque é circunstancial; mas não é este o caso, já que aqui é uma questão da oposição quase-principal de fenômenos – ou de categorias de fenômenos – e não de confrontações acidentais. “Contraste” qualitativo é em verdade um princípio cósmico e não uma questão de encontros ou comparações.

⁹ O mal, em seu aspecto de sofrimento, contribui para a revelação da Misericórdia, que, para ser ilimitada, deve ser capaz de salvar, no sentido mais pleno desta palavra. Isto significa dizer que o Amor Divino em sua dimensão de compaixão ilimitada implica o mal em sua dimensão de miséria abismal. Os Salmos e o Livro de Jó testemunham isto, e para isto, a solução final e quase absoluta é a Apocatástase que integra tudo no Bem Soberano.

privativo ou subversivo que o define, mas é indiretamente um bem através dos seguintes fatores: pela existência, que o destaca, por assim dizer, do nada e o faz participar, junto com tudo que existe, na Realidade Divina, a única a haver; pelas qualidades ou faculdades sobrepostas, que como tais sempre retêm seu caráter positivo; e finalmente, como dissemos, por sua função contrastante em relação ao bem, e sua indireta colaboração na realização do bem.

Considerar o mal em relação à Causalidade Cosmogônica é, ao mesmo tempo e *a priori*, considerá-lo em relação à Possibilidade Universal: se a radiação manifestante é necessariamente prefigurada no Ser Divino, as conseqüências privativas desta Radiação devem sê-lo assim também, de certa maneira; não como tais, certamente, mas como funções “punitivas” – moralmente falando – pertinentes essencialmente ao Poder e ao Rigor, e conseqüentemente tornando manifesta a “negação” (*nafy*) da *shahâdah*, isto é, a exclusividade do Absoluto. São essas funções que são expressas pelos Divinos Nomes relativos à Ira, tais como “O que contrai, aperta, rasga” (*Al-Qâbid*), “O que se vinga” (*Al-Muntaqim*), “O que lega o mal” (*Ad-Dârr*) e muitos outros;¹⁰ são funções completamente extrínsecas, pois: “Em verdade Minha Misericórdia precede Minha Ira (*ghadab*)”, como declara a inscrição no trono de *Allâh*; “precede” e portanto, “toma precedência sobre” e em última análise, “anula”. Ademais, as funções divinas terríveis, como as generosas, são refletidas nas criaturas, seja positivamente, por analogia, seja negativamente, por oposição; pois a cólera sagrada é algo diferente do ódio, do mesmo modo que o amor nobre é algo diferente da paixão cega.

Poderíamos acrescentar que a função do mal é permitir ou introduzir a manifestação da cólera divina, o que significa que a última, de certa maneira, cria o mal, com vistas a sua própria, ontologicamente necessária, manifestação: se há Radiação Universal, há, em virtude da mesma necessidade, ambos, o fenômeno do mal e a manifestação do Rigor, e então a vitória do bem é, assim, a manifestação eminentemente compensatória da Clemência. Poderíamos também dizer, muito elipticamente, que o mal é a “existência do inexistente” ou a “possibilidade do impossível”; sendo esta possibilidade paradoxal requerida, como foi

¹⁰ A doutrina vedântica discrimina no pólo substancial ou feminino (*prakriti*) do Ser três tendências, uma ascendente e luminosa (*sattva*), uma expansiva e ardente (*rajas*) e uma descendente e obscura (*tamas*), esta última não constitui mal em si mesma, mas o prefigura indiretamente e o origina em alguns níveis ou sob certas condições.

pelo caráter ilimitado da Oni-Possibilidade, que não pode excluir nem mesmo o nada, ainda que nulo em si mesmo, é contudo “concebível” tanto existencial como intelectualmente.

Todo aquele que discerne e contempla a Deus, primeiramente de modo conceitual e, em seguida, no Coração, vai finalmente vê-l’O também nas criaturas, da maneira permitida pela natureza delas, e não de outra forma. Daí vem, de um lado, a caridade em relação ao próximo, e de outro, o respeito em relação até mesmo aos objetos inanimados, sempre na extensão exigida ou permitida pelas suas qualidades e seus defeitos, pois não é uma questão de iludir-se, mas de compreender a natureza real das criaturas e coisas;¹¹ isto significa que se deve ser justo e, dependendo do caso, ser mais caridoso que justo, e também que se deve tratar as coisas em conformidade com a natureza delas, e não com uma inadvertência profanadora. Esta é a forma mais elementar de se ver Deus em toda parte, e é também sentir que em toda parte somos vistos por Deus; e uma vez que na caridade não há linhas demarcatórias estritas, diríamos que é melhor sermos caridosos um pouco demais do que insuficientemente caridosos.¹²

Cada versículo do Corão, se não é em si mesmo metafísico ou místico, compreende, ao lado de seu sentido imediato, um significado que é pertinente a um ou outro desses dois domínios; isto certamente não nos autoriza a substituir um significado subjacente por uma interpretação arbitrária e forçada, pois nem zelo nem ingenuidade podem substituir as intenções reais do Texto, sejam estas diretas ou indiretas, essenciais ou secundárias. “Guie-nos pelo caminho reto!”: este versículo se refere antes de tudo à retidão dogmática, ritual e moral; mas ele não pode senão referir-se também, e mais especificamente, ao caminho da gnose; pelo contrário, quando o Corão instituiu uma ou outra regra, ou quando relata algum incidente, nenhum significado superior se impõe de modo necessário, o que não quer dizer que esteja assim excluído *a priori*, com a condição de que o simbolismo seja plausível. Não é preciso dizer que a ciência exegética (*ilm al-usûl*) dos teólogos, com sua classificação de categorias explanatórias, não leva em conta – e este é o seu direito – as liberdades das leituras esotéricas.

¹¹ É neste contexto também que estão situados o amor pela beleza e o sentimento do sagrado.

¹² De acordo com o Corão, Deus recompensa o mérito muito mais do que pune as faltas e as perdoo mais prontamente em razão de um pequeno mérito, do que diminui uma recompensa em razão de uma pequena falta; sempre de acordo com as medidas de Deus e não com as nossas.

Um ponto que devemos levantar aqui, mesmo que apenas para mencioná-lo, é o caráter descontínuo, alusivo e elíptico do Corão: é descontínuo como seu modo de revelação ou “descenso” (*tanzil*), e alusivo e, portanto, elíptico, através de seu parabolismo, que se insinua em detalhes secundários, detalhes que são ainda mais paradoxais na medida em que suas intenções permanecem independentes do contexto. Ademais, é um fato que os árabes, e com eles os arabizados, apreciam a descontinuidade que enfatiza e isola, a alusão, a elipse, a tautologia e o hiperbolismo: tudo isso parece ter suas raízes em certas características da vida nômade, com suas alternâncias, mistérios e nostalgias.¹³

Consideremos os “signos” corânicos em si mesmos. Os versículos seguintes, e muitos outros, têm um significado esotérico que, se não é sempre direto, é pelo menos certo e, portanto, legítimo; ou mais precisamente, cada versículo tem vários significados deste tipo, nem que seja apenas por causa da diferença entre as perspectivas do amor e da gnose, ou entre doutrina e método.

“Deus é a luz dos Céus e da Terra (o Intelecto que é tanto “celes-

¹³ No que se refere a elipsismo alusivo, aqui vão alguns exemplos: Salomão chega com todo seu exército no “vale das formigas” e uma delas diz às outras: “Formigas! Entrai em vossas moradas! Não vá acontecer que Salomão e os seus exércitos vos esmaguem sem se aperceberem disso.” O significado é, em primeiro lugar, que o melhor dos monarcas, na mesma extensão em que é poderoso, não pode impedir que sejam cometidas injustiças em seu nome, e, em segundo lugar, que os pequenos, quando confrontados com os grandes, devem procurar sua própria segurança permanecendo num anonimato modesto e discreto, não por causa de um mal voluntário por parte dos grandes, mas por causa de uma situação inevitável; a prece subsequente de Salomão expressa gratidão para com Deus, que concede todo o Poder, assim como a intenção de ser justo, de “fazer o bem”. Em seguida, Salomão, tendo inspecionado suas tropas, nota que a poupa, cuja importante função é descobrir poços, está ausente, e ele diz: “Castigá-la-ei cruelmente ou degolá-la-ei, se não me trazer uma permissão explícita”; o ensinamento que aqui escapa na narrativa geral é que é uma questão grave falhar, sem uma razão séria, no cumprimento de uma função; sendo os graus de seriedade expressos pelos graus de punição. Finalmente, tendo a poupa contado que tinha visto a rainha de Sabá, a adoradora do sol, Salomão lhe diz: “Veremos se dizes verdade ou se estás entre os impostores”; por que essa desconfiança? Para enfatizar que um líder deve verificar o que relatam seus subordinados, não porque sejam mentirosos, mas porque podem sê-lo; mas a desconfiança do rei também é explicada pela extraordinária natureza da narrativa e abrange uma homenagem indireta ao esplendor do reino de Sabá. Há tantos ensinamentos psicológicos, sociais e políticos inseridos na história do encontro entre Salomão e a Rainha (Sura das Formigas, 18, 21, 27), que esses incidentes podem também ter significados profundos de que não temos motivos para duvidar, sem com isso querer abolir a distinção entre interpretações que são necessárias e as que são meramente possíveis. Permitam-nos acrescentar, em relação às citações dadas aqui, que é completamente do estilo do Islã mencionar – explícita ou implicitamente – detalhes práticos que à primeira vista parecem óbvios, e assim fornecer pontos de referência para as mais diversas situações da vida individual e coletiva; a *sunnah* é uma grande prova disso.

tial” e “terrestre” = principal ou manifestado, macro ou microcósmico, o Self transcendente ou imanente)” (Sura da Luz, 35); “A Deus pertencem o Oriente e o Ocidente. Para onde quer que vos dirijais, ali está a Face de Deus” (Sura da Vaca, 115); “Ele é o Princípio e o Fim, o Visível (o Exterior) e o Oculto (o Interior), Ele é, sobre todas as coisas, Onisciente” (Sura do Ferro, 3); “É Ele quem infunde a Tranquilidade (*sakinah* = Tranquilidade pela Presença Divina) no coração dos crentes (o coração significando ou a alma profunda ou o intelecto), para que acrescentem fé à sua fé (uma alusão à iluminação que se superpõe à fé ordinária)” (Sura da Vitória, 4); “Realmente somos de Deus e para Ele voltamos” (Sura da Vaca, 156); “Deus chama para a morada da Paz e conduz a quem quer (quem seja qualificado) ao caminho reto (ascendente)” (Sura Yūnus, 25); “Aqueles que crêem e aqueles cujos corações encontram paz pela relembração (menção = invocação) de Deus; não é pela relembração de Deus que os corações encontram paz?” (Sura do Gado, 91); “Homens! Perante Deus sois pobres (*fugarā*, de *faqīr*)! Deus é o Rico (*al-Ghanī* = o Independente), o Louvado (cada qualidade cósmica referindo-se a Ele e d’Ele dando testemunho).” (Sura do Criador, 15); “. . . a próxima vida (a noite principal) será melhor para ti que a presente (o mundo fenomenal)” (Sura da Manhã, 4); “E adora o teu Senhor até que te chegue a certeza (certeza metafísica ou gnose)” (Sura da Rocha, 99).

Citamos estes versículos como exemplos, sem pretender esclarecer os significados subjacentes propriamente esotéricos contidos em seus respectivos simbolismos. Mas não são somente os versículos do Corão que são importantes no Islã, há também os ditos (*ahādīth*) do Profeta, que obedecem às mesmas leis e nos quais Deus algumas vezes fala na primeira pessoa; um dito do gênero, ao qual nos referimos acima, devido à sua importância doutrinária, é o seguinte: “Eu era um tesouro escondido, quis ser conhecido, e criei o mundo”. E um dito no qual o Profeta fala por si mesmo, e que também citamos, é o seguinte: “Virtude espiritual (*ihsān* = agir-corretamente) é adorar a Deus como se você O visse, pois se você não O vê, Ele vê você”.

Uma fórmula-chave para o sufismo é o famoso *hadīth* onde Deus fala pela boca do Mensageiro: “Meu escravo não cessa de se aproximar de Mim por devoções livremente realizadas,¹⁴ até que Eu o

¹⁴ O sufismo exteriorizador, que prolonga e intensifica a *sharī‘ah*, deduz desta passagem a multiplicação de práticas piás, enquanto que o sufismo centrado em gnose deduz daí a frequência do rito quintessencial, o *dhikr*, enfatizando sua qualidade contemplativa e não seu

amo, e quando Eu o amo, sou a audição pela qual ele ouve, a visão pela qual vê, e a mão com a qual cria e o pé sobre o qual caminha". É assim que o Sujeito Absoluto, o Self, penetra no sujeito contingente, o ego, e que o último é reintegrado no anterior: este é o principal tema do esoterismo. As "devoções livremente realizadas" culminam com a "relembração de Deus", ou são identificadas com ela diretamente, e na medida em que a razão profunda para a existência de todo ato religioso é esta relembração, que em última análise é a razão para a existência do homem.

Mas retornemos ao Corão: o elemento "quase-eucarístico" no Islã – e em outras palavras o elemento correspondente ao "alimento celestial" – é a salmodia do Livro; a Prece Canônica é o mínimo obrigatório disto, mas ela contém, como que por compensação, um texto que é considerado como sendo equivalente a todo o Corão, ou seja, a *fātihah*, a "Sura que abre". O que é importante no rito de ler ou recitar o Livro Revelado é não apenas a compreensão literal do texto, mas também, e quase independentemente desta compreensão, a assimilação da "mágica" do Livro, quer seja por locução ou por audição, com a intenção de se ser penetrado pela Palavra Divina (*kalāmu Allāh*) como tal, e consequentemente, esquecer o mundo e o ego.¹⁵

Os ditos de Muhammad abrangem algumas vezes julgamentos que parecem excessivos, o que nos leva a dar a explicação seguinte. Ibn 'Arabī foi criticado por colocar os Sábios acima dos Profetas; erradamente, pois ele considerou que todos os Profetas também foram Sábios, mas que a qualidade da sabedoria tomou precedência sobre a da profecia. O Sábio decerto transmite verdades como ele as percebe, enquanto o Profeta como tal transmite uma Vontade Divina que não percebe espontaneamente e que o determina numa forma moral e quase essencial; o Profeta é portanto passivo nesta função receptiva, enquanto o Sábio é ativo em seu discernimento, embora em outro aspecto a Verdade seja recebida passivamente, assim como, inversamente, e como forma compensatória, a Vontade Divina confere ao Profeta uma atitude ativa. E aqui está o ponto que queremos enfatizar: quando um Profeta

caráter de ato meritório. Lembremos, entretanto, que não há linha de demarcação estrita entre as duas concepções, embora essa linha exista por direito e deva sempre ser afirmada.

¹⁵ Acontece que muçulmanos não-árabes, que em grande parte ignoram a linguagem do Corão, recitam ou leem partes do Livro, a fim de se beneficiarem de sua *barakah*, uma prática considerada perfeitamente válida.

proclama um ponto de vista cujas limitações se pode perceber sem dificuldades, partindo-se de um outro sistema religioso ou percepção da natureza das coisas, ele assim o faz porque encarna uma Vontade Divina particular. Por exemplo, existe uma Vontade Divina que, com respeito a uma mentalidade, inspira a produção de imagens sagradas, assim como uma outra Vontade Divina, que, com respeito a outra mentalidade, proscree imagens; quando o Profeta Árabe, determinado por esta segunda Vontade proscree as artes plásticas e anatemiza os artistas, ele assim o faz, não com base em uma opinião recebida nem em uma inteligência pessoal, mas sob o efeito da Vontade Divina que dele toma posse, e faz dele seu instrumento ou porta-voz.

Tudo isto é dito para explicar a "estreiteza" de certas posições tomadas pelos fundadores de religiões. O Profeta, como um Sábio, tem acesso a todas as verdades, mas há algumas que não se efetivam concretamente em sua mente, ou que ele põe entre parênteses, a menos que uma causa ocasional deva fazê-lo mudar de atitude, e isto depende da Providência, não do acaso. O Profeta, por sua natureza, não desmente como Sábio o que tem que personificar como Profeta, exceto em alguns casos excepcionais, que os crentes podem compreender ou não, mas dos quais não são juízes.

O duplo Testemunho é o primeiro e o mais importante dos cinco "Pilares da Religião" (*arkān ad-dīn*). Os outros só têm significado em referência a ele, e são os seguintes: as Preces Canônicas (*salāt*); o Jejum do Ramadã (*siyām*); a Esmola (*zakāt*); a Peregrinação (*hajj*). O esoterismo destas práticas reside não apenas em seu óbvio simbolismo iniciático, reside também no fato de que nossas práticas são esotéricas na extensão em que nós mesmos o somos, em primeiro lugar por nossa compreensão da Doutrina, e, em seguida, por nossa assimilação do Método;¹⁶ estando esses dois elementos contidos, precisamente, no duplo Testemunho. A Prece marca a submissão da Manifestação ao Princípio; o Jejum é o desprendimento em relação aos desejos, e, portanto, em relação ao ego; a Esmola é desprendimento em relação às coisas, e, portanto, em relação ao mundo; a Peregrinação, finalmente, é o retorno ao Centro, ao Coração: ao Self. Um sexto pilar é por vezes acrescentado: a Guerra Santa. É a luta contra a alma profana por meio da arma

¹⁶ Isto abrange essencialmente as virtudes, pois não há caminho que seja limitado a uma *yoga* abstrata, e em certo sentido inumana; o sufismo, na verdade, é uma das provas mais patentes disto.

espiritual; não é portanto a Guerra Santa exterior e “menor” (*asghar*), mas a Guerra Santa interior e “maior” (*akbar*), de acordo com um *hadith*. A iniciação islâmica é de fato um pacto com Deus tendo em vista esta Guerra Santa “maior”; a batalha é travada por meio do *dhikr*, e com base no *faqr*, pobreza interior, daí o nome de *faqir* ao iniciado.

Dentre os “Pilares da Religião”, o que a Prece tem de particular é que possui uma forma precisa e compreende posições corporais que, sendo símbolos, necessariamente têm significados pertencentes ao esoterismo; mas estes significados são simplesmente explanatórios, não entram consciente e operativamente no rito, que somente requer uma consciência sincera das fórmulas, e uma intenção pia com respeito aos movimentos. A razão para a existência da Prece Canônica reside no fato de que o homem sempre permanece um interlocutor individual diante de Deus, e que ele não tem que ser nada mais. Quando Deus quer que falemos com Ele, não aceita de nós uma meditação metafísica. Em relação ao significado dos movimentos da Prece, tudo que necessita ser dito aqui é que as posições verticais expressam a dignidade do homem como representante (*khalīfah*) livre e teomórfico, e as prostrações, pelo contrário, manifestam nossa pequenez como “servidores” (*‘abd*) e como criaturas dependentes e limitadas;¹⁷ o homem deve ser consciente dos dois lados de seu ser, feito como ele é, de barro e espírito.

Por razões óbvias, o Nome *Allāh* é a quintessência da Prece, como é a quintessência do Corão; contendo de certa maneira todo o Corão, ele com isso contém a Prece Canônica, que é a primeira sura do Corão, “a abertura” (*al-fātihah*). Em princípio, o Nome Supremo (*al-Isim al-Azam*) contém mesmo toda a religião, com todas as práticas que ela demanda, e poderia consequentemente substituí-las;¹⁸ mas, de fato, estas premissas contribuem para o equilíbrio da alma e da sociedade, ou antes, elas condicionam-nos.

¹⁷ Os gestos da ablução ritual (*wudū*), sem os quais o homem não está em estado de oração, constituem várias purificações por assim dizer psicológicas. O homem peca com os membros de seu corpo, mas a raiz do pecado está na alma.

¹⁸ “A lembrança (*dhikr*) é a regra mais importante da religião. . . a Lei só foi imposta a nós, assim como foram estipulados os ritos de adoração, a fim de estabelecer a lembrança de Deus (*dhikr Allāh*). O Profeta disse: “A circulação (*tawāf*) em torno da Santa Casa, a passagem entre (as colinas de) Safā e Marwah, e atirar pedras (nos três pilares que simbolizam o demônio) só foram estipulados tendo em vista a lembrança de Deus. E o próprio Deus disse (no Corão): Lembrem de Deus no Monumento Santo. Assim sabemos que o rito que consiste em parar ali foi estipulado para a lembrança e não especialmente pelo próprio monumento, assim como a parada em Mina foi estipulada pela lembrança e não pelo vale. . . Além disso, Ele (Deus) disse a respeito da prece ritual: Realizem a prece em Minha lembrança. Numa

Em diversas passagens, o Corão ordena ao crente que lembre de Deus e, deste modo, O invoque e repita freqüentemente Seu Nome. Da mesma forma, disse o Profeta: “Compete a vocês lembrar seu Senhor (invocá-l’O)”. Ele disse também: “Há uma forma de polir tudo e de remover a ferrugem; o que pole o coração é a invocação de *Allāh*; e não há nenhuma ação que remova a punição divina como o faz essa invocação.” Os Companheiros (do Profeta) disseram: “A luta contra os infiéis é igual a ela?” Ele respondeu: “Não, nem mesmo se alguém luta até que sua espada se quebre.” E disse mais, em outra ocasião: “Posso ensinar-lhes uma ação que é melhor para vocês que lutar contra os infiéis?” Seus Companheiros responderam: “Sim, nos ensine.” O Profeta disse: “Esta ação é a invocação de *Allāh*.”

Dhikr, que implica um combate espiritual, já que a alma tende naturalmente para o mundo e as paixões, coincide com *Jihād*, a Guerra Santa; a iniciação islâmica – como já foi dito – é um pacto tendo em vista essa Guerra, um pacto com o Profeta e com Deus. Ao voltar de uma batalha, o Profeta declarou: “Retornamos da Guerra Santa menor (realizada com a espada) para a Guerra Santa maior (realizada com a invocação).”

Dhikr contém toda a Lei (*sharī‘ah*) e é a razão da existência de toda a Lei;¹⁹ isto é dito pelo versículo corânico: “A oração (a prática exotérica) impede a torpeza e o reprovável. A recordação (invocação) de Deus (a prática esotérica) é a maior” (Sura da Aranha, 45).²⁰ A fórmula “a recordação de Deus é maior” ou “o que há de maior” (*wa dhikr Allāhi akbar*) evoca e parafraseia as seguintes palavras da Prece Canônica: “Deus é maior” ou “o maior” (*Allāhu akbar*) e isso indica uma conexão misteriosa entre Deus e Seu Nome; indica também uma certa relatividade – do ponto de vista da gnose – dos ritos exteriores,

palavra, nossa realização dos ritos é considerada ardente ou morna de acordo com o grau de nossa lembrança de Deus ao realizá-los. Assim, quando se perguntou ao Profeta que caminhantes espirituais receberiam a maior recompensa, ele respondeu: os que lembraram mais de Deus. E quando a prece e a esmola e a peregrinação e as doações caridosas foram mencionadas, ele disse de cada uma: o mais rico na lembrança de Deus é o mais rico em recompensa.” (*shaykh Ahmad Al-‘Alawī* em seu tratado *Al-Qawl al-Ma‘rūf*).

¹⁹ Este é o ponto de vista de todas as disciplinas invocatórias, como a *japa-yoga* hindu, ou o *nembutsu (buddhanusmrīti)* amidiótico. Essa *yoga* é encontrada em *jnana* como em *bhakti*: “Repita o Sagrado Nome da Divindade”, disse Shankaracharya em um de seus hinos.

²⁰ “Deus e Seu Nome são idênticos”, como disse Ramakrishna; e ele certamente não foi o primeiro a dizê-lo.

que são, contudo, indispensáveis, em princípio e na maioria dos casos. Sobre esta conexão, poderíamos também citar o seguinte *hadīth*: Um dos Companheiros disse ao Profeta: “Oh Mensageiro de Deus, as prescrições do Islã são numerosas para mim; diga-me algo a que possa me prender firmemente.” O Profeta respondeu: “Deixa tua língua sempre ágil (em movimento) com a menção (relembração) de Deus.” Este *hadīth*, como o versículo já citado, expressa por alusão (*ishārah*) o princípio da inerência de toda a *sharī‘ah* no *dhikr* apenas.

“No Enviado tendes um formoso exemplo para os que esperam em Deus e no último Dia e recordam a Deus com freqüência” (Sura dos Confederados, 21). “Os que esperam em Deus”: os que aceitam o Testemunho, a *shahādah*, não meramente com sua mente, mas também com seu coração; isto se expressa pela palavra “espera”. Ora, a fé em Deus implica por conseqüência a fé em nossas finalidades últimas; e agir em conseqüência é quintessencialmente “relembra Deus”; é fixar o espírito no Real, em vez de dissipá-lo no que é ilusório; e é encontrar paz nessa fixação, de acordo com o versículo citado acima: “Não é na relembração de Deus que os corações encontram a paz?”.

“Deus confirma os que crêem com a palavra inamovível na vida terrena e na outra vida” (Sura Ibrāhīm, 27). A “palavra inamovível” (*al-qawl ath-thābit*) é ou a *shahādah*, o Testemunho, ou o *ism*, o Nome, sendo a natureza da *shahādah* a priori intelectual ou doutrinal, e a do *ism* existencial ou alquímica; mas não de maneira exclusiva, porque cada uma das Palavras Divinas participa na outra, sendo o Testemunho, à sua maneira, um Nome Divino, e sendo o Nome implicitamente um Testemunho doutrinal. Por essa duas Palavras, o homem se enraíza no Imutável, neste mundo como no próximo. A “firmeza” da Palavra Divina se refere quintessencialmente ao Absoluto, que em linguagem islâmica é o Um; além disso, a parte afirmativa da *shahādah* – as palavras *ill’Allāh* – é chamada “algo que consolida” (*ithbāt*), o que indica reintegração na Unidade imutável.

A doutrina integral do *dhikr* emerge destas palavras: “Invocai-Me (*Allāh*): lembrar-Me-ei de vós (*fadhkurūnī adhkurkum*)” (Sura da Vacca, 152). Essa é a doutrina da reciprocidade mística, como aparece no seguinte provérbio da Igreja primitiva: “Deus tornou-se homem para que o homem se torne Deus”; a Essência tornou-se forma a fim de que a forma se torne Essência. Isso pressupõe, na Essência, uma potencialidade para a forma; e, na forma, uma misteriosa imanência da Realidade essencial; a Essência une porque é una.

Todo caminho compreende estágios sucessivos que podem ser, ao mesmo tempo, modalidades simultâneas; são as “estações” (*maqāmāt*; singular: *maqām*) do sufismo. As estações fundamentais são em número de três: “Temor” (*makhfafah*), “Amor” (*mahabbah*) e “Conhecimento” (*ma‘rifah*); o número – a princípio indeterminado – das outras estações é obtido pela subdivisão das três estações fundamentais, seja através do ternário sendo refletido em cada uma delas, seja por cada uma sendo polarizada em duas estações complementares, cada uma das quais pode, por sua vez, compreender vários aspectos, e assim por diante. Além disso, as “estações” também são manifestadas como “estados” passageiros (*ahwāl*; singular: *hāl*), que são antecipações das anteriores ou determinam que uma estação já obtida participe em outra ainda inexplorada.

Parece óbvio e fácil imaginar que cada um dos três modos fundamentais de perfeição se repita ou reflita nos outros dois; logo, não buscaremos descrever aqui essas reverberações recíprocas. Entretanto, devemos dar conta de uma subdivisão que não é auto-explicativa, e que resulta da bipolarização de cada modo, em razão da lei universal da complementaridade; por exemplo, isso é expresso de maneira fundamental pelos Nomes Divinos “O Imutável” (*Al-Qayyūm*) e “O Vivente” (*Al-Hayy*). Logo, podemos distinguir dentro da *makhāfah* um pólo estático, Abstenção ou Renúncia (*zuhd*), e um pólo dinâmico, Realização ou Esforço (*jahd*); o primeiro pólo realiza a “Pobreza” (*faqr*), sem a qual não há obra válida, e o segundo dá origem à “relembração” (*dhikr*), que é obra no mais elevado sentido da palavra, e que contém eminentemente todas as obras; não do ponto de vista das necessidades ou oportunidades mundanas, mas das fundamentais demandas de Deus.

Na *mahabbah*, igualmente, há fundamentos para distinguir entre um pólo passivo ou estático e um pólo ativo ou dinâmico: o primeiro é Contentamento (*ridā*) ou Gratidão (*shukr*), e o segundo, Esperança (*rajā*) ou Confiança (*tawakkul*). O último, além disso, implica em Generosidade (*karam*), assim como o Contentamento por sua vez implica, ou exige, Paciência (*sabr*); essas virtudes são necessariamente relativas, logo condicionais, exceto para com Deus.²¹

²¹ Damos aqui apenas os “arquetipos” ou “chaves” das virtudes – ou “estações” – que resumem suas derivações múltiplas. A *Risālah* de Qushairi ou o *Mahāsīn al-Majālis* de Ibn Al-‘Arīf, e outros tratados desse gênero, contém enumerações e análises dessas subdivisões, que foram estudadas por vários arabistas.

Ma'rifah, por seu lado, compreende um pólo objetivo que se refere à transcendência e um pólo subjetivo que se refere à imanência: de um lado há a "Verdade" (*haqq*) ou Discernimento do Um (*tawhīd*), e, de outro, há o "Coração" (*qalb*) ou União com o Um (*itihād*).

As três fórmulas do rosário sufi rememoram os três planos ou graus fundamentais: o "Pedido de perdão" (*istighfār*) corresponde ao "Temor"; a "Bênção ao Profeta" (*salāt 'alā' n-nabī*) ao "Amor"; o "Testemunho de Fé" (*shahadah*), ao "Conhecimento". Os planos mais elevados sempre incluem os inferiores, enquanto estes antecipam ou prefiguram aqueles, seja até mesmo apenas por abrir-se para eles, por ser a Realidade uma, na alma como no Universo. Além disso, a Ação reúne-se ao Amor na medida em que é desinteressada; e reúne-se ao Conhecimento na medida em que se acompanha de uma consciência de que Deus é o verdadeiro Agente; e o mesmo se aplica à Abstenção, o *vacare Deo*, que também só pode ter sua origem em Deus, no sentido de que o vazio místico prolonga o Vácuo principal.

De fato, o sufismo clássico tem uma tendência a tentar obter resultados cognitivos por meios volitivos, mais do que tentar obter resultados volitivos por meios cognitivos, ou pelo que são evidências intelectuais;²² as duas atitudes devem, na verdade, ser combinadas, principalmente desde que, no Islã, o mérito decisivo e supremo é a aceitação de uma verdade e não uma atitude moral. Inquestionavelmente, suas virtudes profundas predispõem ao Conhecimento e podem, em casos de chamado ao heroísmo, até mesmo ocasionar seu desabrochar, mas não é menos verdade, para dizer o mínimo, que quando a Verdade é bem assimilada, produz as virtudes, na própria proporção dessa assimilação, ou, o que equivale ao mesmo, dessa qualificação.

O Corão cita repetidamente os nomes dos primeiros Profetas e conta suas histórias; isto deve ter um significado para nossa vida espiritual, como o Corão, aliás, deixa claro. Pode, na verdade, acontecer que um sufi seja ligado, dentro da própria estrutura do Caminho Muhammadiano – que é o dele por definição – a algum Profeta pré-islâmico; em outras palavras, o sufi se posiciona sob o símbolo, influência, direção afetiva, de um Profeta que personifique uma vocação congenial. O Islã vê em Cristo – *Sayyidnā 'Isā* – a personificação da renúncia, da interiorização, da santidade solitária e contemplativa, e União; e mais de um sufi reclama essa filiação espiritual.

²² Como era entendida pelo melhor dos gregos, a palavra "filosofia" implicava para eles virtude através da sabedoria.

A série de grandes Profetas Semitas compreende só uma mulher, *Sayyidatnā Maryam*; sua dignidade profética – mas não legisladora – torna-se clara pela maneira que o Corão a apresenta, assim como do fato de que ela é mencionada, na Sura dos Profetas, junto com outros Mensageiros. Maryam encarna a pureza inviolável, a que se junta a fecundação divina;²³ ela também personifica recolhimento espiritual e abundância de graças,²⁴ e, de maneira totalmente geral e *a priori*, Feminilidade, Pureza, Beleza, Misericórdia celestiais. A Mensagem da Virgem Abençoada foi Jesus, Jesus não como fundador de uma religião, mas o Menino Jesus;²⁵ não tal e qual *rasūl*, mas o *rasūl* como tal, que contém todas as formas proféticas possíveis em sua indiferenciação universal e primordial. Então, a Virgem é considerada, por alguns sufis, como por autores cristãos, a Mãe-Sabedoria, ou como a Mãe da Profecia e de todos os Profetas; por isso o Islã a chama *siddiqah*, a "sincera" – não sendo a sinceridade nada que não a total conformidade à Verdade – o que é indicado pela identificação de Maria com a Sabedoria ou com a Santidade em si mesma.

O sufi denomina-se, de boa vontade, "filho do Momento" (*ibn al-waqt*); isto é, ele situa-se no Presente de Deus sem fazer caso do ontem e do amanhã, e esse Presente não é nada senão uma reflexão da Unidade; o Um projetado no tempo torna-se o "Agora" de Deus, que coincide com a Eternidade. O sufi não pode chamar-se "filho do Um", porque essa expressão evoca uma terminologia cristã, que o Islã deve excluir por causa de sua perspectiva; mas poderia denominar-se "filho do Centro" – de acordo, dessa vez, com um simbolismo espacial – e o faz indiretamente por sua insistência nos mistérios do Coração.

A totalidade do sufismo, parece-nos, resume-se nestas quatro palavras: *haqq*, *qalb*, *dhikr*, *faqr*: "Verdade", "Coração", "Relembração", "Pobreza". *Haqq* coincide com a *shahādatan*, o duplo Testemunho: a

²³ "E Maryam, filha de Imram, que manteve sua virgindade intacta; e Nós (*Allāh*) soprámos nela de Nosso Espírito (*Rūh*)" (*Sura do Banimento*, 12).

²⁴ De acordo com o Corão, Maria passou sua juventude no "nicho da oração" (*mīhrab*) do Templo; era alimentada af pelos anjos. Quando Zacarias lhe perguntou de onde vinha seu alimento, a Virgem respondeu: "Vem de Deus, Deus alimenta, sem conta, a quem quer." (*Sura da Família de Imram*, 37). A imagem do "nicho de oração" – ou do retiro espiritual (*khalwah*) – encontra-se no seguinte versículo: "E recorda no Livro quando Maryam se afastou de sua família (do mundo) para um lugar do Oriente (para a Luz). E tomou, longe deles, um véu." (*Sura Maryam*, 16 e 17).

²⁵ "E Nós (*Allāh*) fizemos do Filho de Maryam e de sua Mãe um signo (*āyāh*)." (*Sura dos Crentes*, 50). Observa-se que o "signo" não é apenas Jesus, mas ele e sua Mãe.

Verdade escatológica, mística, cosmológica e metafísica. *Qalb* significa que esta Verdade deve ser aceita, não pela mente apenas, mas com o “Coração”, logo, com tudo que somos. *Dhikr*, como sabemos, é a realização permanente, por meio da palavra sacramental, dessa Fé ou Gnose; enquanto *faqr* é a simplicidade e a pureza de alma, o que torna possível essa realização, ao conferir-lhe a sinceridade sem a qual nenhum ato é válido.²⁶

As quatro fórmulas mais importantes do Islã, que correspondem em certo sentido aos quatro rios do Paraíso, jorrando de debaixo do Trono de *Allāh* – sendo a Caaba o reflexo terreno desse trono –, são a primeira e a segunda *shahādah*, a Consagração e o Louvor: a *basmallah* e a *hamdallah*. A primeira *shahādah*: “Não há divindade, exceto a (única) Divindade”; a segunda *shahādah*: “Muhammad é o Mensageiro de Deus (ou da única Divindade)”; a *basmallah*: “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso”;²⁷ a *hamdallah*: “Louvado seja Deus, o Senhor dos Mundos”.

²⁶ “Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus” (Mateus, V, 8).

²⁷ Deus é clemente e misericordioso em Si Mesmo, no sentido de que a Bondade, a Beleza e o Amor estão compreendidos em Sua própria Essência (*dhāt*) e que, portanto, Ele os manifesta necessariamente no e através do mundo; isto é expresso pelo Nome *Rahmān*, que é quase sinônimo do Nome *Allāh*. E Deus é, além disso, bom para o mundo no sentido que Ele manifesta Sua bondade para com as criaturas concedendo-lhes subsistência e todos os dons possíveis, incluindo eminentemente a salvação; é isto que é expresso pelo Nome *Rahīm*.