Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH)

Simbolismo, o elo perdido
Estudo da Ciência das Letras no sufismo

Tese de doutorado em Filosofia

Autora:
Sylvia Virgínia Andrade Leite
e-mail: sylvia.a.leite@gmail.com

Orientadora:
Olgária Chaim Féres Matos

São Paulo
2009

A Linguagem, como o universo, é um mundo de chamadas e respostas; fluxo e refluxo, união e separação, inspiração e expiração. Umas palavras se atraem, outras se repelem e todas se correspondem. A fala é um conjunto de seres vivos, movidos por ritmos semelhantes aos que regem os astros e as plantas.

Octávio Paz¹

¹*El Arco y La Lira*, p. 51.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a colaboração de dezenas de profissionais, familiares e amigos que de uma ou outra forma contribuíram para que este trabalho se concretizasse:

Aglaé Fontes de Alencar, por ter me introduzido – por meio do contato com a música, o teatro, o folclore e as artes plásticas – no mundo intermediário da imaginação;

Ricardo Rizek, por ter me proporcionado o primeiro contato com o simbolismo sufi;

Regina Machado e Samuel Napolitano, pelas vivências com histórias da tradição oral.

Bia Machado e todo o pessoal do grupo de estudos do Ibn ‘Arabī, pelas leituras compartilhadas.

Virgínia Finzetto, pelas trocas constantes nos estudos sobre O Simbolismo dos Padrões Geométricos da Arte Islâmica, que me levaram à Ciência das Letras.

Mamede Mustafa Jarouche, orientador da minha dissertação de mestrado, por tudo que me ensinou sobre cultura e língua árabe, pelas dicas, pelo apoio.

Pablo Beneito e Pilar Garrido, pelas indicações bibliográficas e pelas obras que traduziram do árabe para idiomas ocidentais, que constituem uma parte significativa das citações desta tese.

Ana Silvia Barreiros, Daniela Massari, Lourdes Vieira, Lúcia Bicudo e Márcia Zaia, pelo suporte.

Dora Florentino, Lúcia Bicudo, Louris Esper, Martha Virgínia e Nêle Azevedo pela leitura crítica de todo o material e pelas sugestões.

Safa Jubran pela ajuda, desde a época do mestrado, na transliteração das palavras árabes e nas questões linguísticas.

Cleris Nogueira, Eduardo Machado, Hilda Liberman, Margot Soliani, Marici Bonafé, Sérgio Rizek e Vera Fernandes pelas dicas e livros.

Bárbara Schwair, Silvia Pedrosa, Míriam Giovanardi e Leandra Yunis, pela ajuda com as traduções do francês, do inglês e do espanhol.

Olgária Matos, minha orientadora, pela importante ajuda, mas especialmente por ter apostado em um projeto com tema aparentemente tão estranho à academia.

Minha família e meus amigos, pela torcida e pelo incentivo.

ÍNDICE

RESUMO

- Palavras-chave e resumo.....6

INTRODUÇÃO

- Conversa inicial8

CAPÍTULOS

- 1- A perda do elo.....13
- 2- O mundo como linguagem.....37
- 3- A Ciência das Letras.....51
- 4- Os Nomes ou Atributos divinos.....129
- 5- O mundo imaginal.....156

CONCLUSÃO

- Considerações finais.....179

BIBLIOGRAFIA

- Obras consultadas185

ABREVISTURAS E SIGLAS

- Obras citadas mais de uma vez.....190

TRANSLITERAÇÃO

- Tabela árabe/português.....191

RESUMO

Palavras-chave

Simbolismo – linguagem – sufismo – mundo imaginal – saberes tradicionais

Resumo

No mundo ocidental moderno [com o perdão pela generalização, e sem deixar de levar em conta as raríssimas exceções que se engajam em um movimento contrário], convivemos com o confronto entre duas posições opostas e aparentemente excludentes. De um lado, a crença em um Deus que rege o mundo material, mas com o qual esse mundo não interage, tendo em vista a sua condição de absoluto e inatingível. Do outro, a convicção racional de que só é aceitável cientificamente aquilo que se consegue comprovar materialmente o que, em tese, nega a existência de uma instância divina, confinando-a ao plano do imaginário. Esta tese propõe um resgate das instâncias intermediárias entre os mundos invisível e visível como forma de recuperar a integridade do pensamento e da vida do homem de nosso tempo. Baseia-se, para isso, no estudo da Ciência das Letras – o sistema simbólico adotado pelo sufismo (*taṣawwuf*), ou mística islâmica, que converte as realidades espirituais em símbolos compreensíveis aos seres humanos – e na idéia de imaginação, ou faculdade imaginal, que é a capacidade de realizar essa integração.

Keywords

Symbolism – language – sufism – imaginal world – traditional knowledge

Abstract

In the modern occidental world, with rare exceptions that are located primarily in currents of Philosophy, Psychology, Mysticism and Physics, we face a confrontation between two opposite and apparently contradictory positions. On one side, the belief in a God which reigns the material world, but with whom this same world does not interact due to this God's condition of absolute unattainability. On the other side, the rational conviction that the only scientifically acceptable facts are the ones that can be materially proved – which, theoretically, denies the existence of a divine instance, confining it to the imaginary ground. This thesis proposes a recapture of the intermediary instances between the visible and the invisible worlds as a way to recuperate the integrity of contemporaneous man's thought. Thus this work is based in the study of the Science of Letters, the symbolic system adopted by Sufism (*taṣawwuf*) or Islamic esotericism, which converts the spiritual realities in symbols that are comprehensible for human beings, and also in the idea of an imaginal world, that shelters this passage.

Conversa inicial

A ciência moderna não é a única explicação possível da realidade e não há sequer qualquer razão científica para a considerar melhor que as explicações alternativas da metafísica, da astrologia, da religião, da arte ou da poesia.

Boaventura de Souza Santos²

O desafio comum a toda comunicação – de garantir que o conteúdo da mensagem seja compreendido por aqueles a quem ela se dirige – torna-se infinitamente mais radical quando precisamos utilizar uma linguagem lógica, sequencial e analítica, como o discurso acadêmico, para transmitir um conjunto sintético de idéias que brigam para ocupar a mesma posição, tanto no tempo, como no espaço.

Por outro lado, a combinação desses dois tipos de realidade pode constituir uma chave para as respostas que estão sendo buscadas por este trabalho ou, numa formulação mais realista, para as perguntas que este trabalho quer propor.

Combinação, aliás, talvez seja a palavra mais adequada para nomear o universo do símbolo, uma realidade irremediavelmente marcada pelo sentido de união. Quando falo em combinar, me refiro não apenas a colocar lado a lado, ou simplesmente alternar, mas a fazer existir conjuntamente e em permanente relação.

² *Um discurso sobre as ciências*, p. 83.

A idéia de combinação será o fio condutor que nos ajudará a caminhar a partir de agora até a última página. A começar pela própria linguagem. Embora eu esteja defendendo uma tese, o que “em tese” deveria ser feito por meio de raciocínios lógicos distintivos, tomei a liberdade de compor um mosaico bicolor que alternará, por um lado, a dissertação convencional – com argumentos e citações – e, por outro, analogias, metáforas, fábulas e poemas, além de ilustrações, fotos e tabelas, com o fim de permitir também a visualização das informações. Isto é: parte do conteúdo será apresentada de forma analítica e outra parte, que talvez perdesse sua força se expressa de modo racional, será transmitida de forma sintética, ou seja, por meio de imagens, gráficas e metafóricas.

Outro traço deste trabalho é a constante menção de conteúdos que já foram apresentados e serão tratados adiante levando o leitor a percorrer, caso deseje, um caminho de idas e vindas. Esse movimento surgiu como necessidade natural e pode ser considerado reflexo formal do conteúdo da tese que vai discorrer sobre a idéia de mundo como linguagem e como rede de relações.

Ao lado, portanto, de um discurso que eu acredito mais jornalístico que acadêmico, dada a minha formação e prática profissional de mais de duas décadas nessa área, desenha-se outro que se funda nas imagens, sejam elas metafóricas, gráficas ou geométricas no sentido mais abstrato do termo, como as que serão traçadas no vaivém da leitura. Tudo isso na esperança de que a Ciência da Letras no sufismo, que é o tema deste trabalho, e seu entendimento como sistema simbólico capaz de estabelecer um elo entre as realidades visíveis e invisíveis, possam ser apreendidos não apenas pelo intelecto, mas também pelas faculdades intuitivas.

Ibn ‘Arabī, mestre sufi do século XII, escreveu em sua principal obra, *Al-Futuhāt al-Makkiyya*³ (*As Iluminações de Meca*), ao discorrer sobre as Ciências das Letras:

O objetivo deste livro é manifestar, tais como clarões e alusões cintilantes, alguns segredos da existência. Se nós falássemos abertamente dos mistérios dessas letras e do que implicam suas realidades essenciais, a mão seria empobrecida, esgotada, o cálamo enfraquecido, a tinta ressecada.⁴

Em outra passagem, ele deixa clara a necessidade de integração das duas percepções (lógica e intuitiva) e, conseqüentemente, das duas linguagens (analítica e sintética), ao apresentar a hierarquia das letras. Segundo se pode depreender do discurso do *al-šayḥ al-akbar*⁵, os que possuem os dois tipos de visão são capazes de enxergar a realidade total, enquanto os que se limitam à racionalidade ficam enclausurados em uma visão parcial:

Eles não consideram a divisão suplementar [da hierarquia das letras], incapazes que são de perceber o que é

³ Na língua árabe não existem letras maiúsculas, mas optei por usá-las, na transliteração, em nomes próprios e no início das frases.

⁴ Ibn ‘Arabī. *La Science des Lettres* (trad. Denis Gril), in *Les Illuminations de la Mecque* (seleção de textos de *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, principal obra do autor. Vários tradutores, coordenação de Michel Chodkiewicz), p. 452. Texto em francês: “Le but de ce livre est de manifester, telles des lueurs et des allusions cintillantes, quelques secrets de l’existence. Si nous parlions ouvertement des mystères de ces lettres et de ce qu’impliquent leurs réalités essentielles, la main serait vite épuisée; le calame, émoussé; l’encre, asséchée.”

⁵ *Al-šayḥ al-akbar* é um título atribuído a Ibn ‘Arabī por seus seguidores. Significa o maior dos mestres.

verdadeiramente, porque eles são subjugados por seus intelectos...⁶

A busca pelo reconhecimento e integração dessa forma de percepção e de linguagem – que é capaz de produzir ou de captar “clarões e alusões cintilantes” – não significa um movimento contra a racionalidade. Muito pelo contrário. Para que a integração se concretize, a racionalidade precisa continuar sendo levada em conta e terá seu horizonte ampliado na medida em que não será mais considerada apenas em si, mas também em sua relação com a percepção intuitiva.

Tudo o que está contido nesta tese remete a duas questões fundamentais no simbolismo sufi e, até onde foi possível constatar, no simbolismo da maioria das tradições: a relativização das verdades, na medida em que vamos percorrendo diferentes pontos de vista, e a conciliação de todas elas, a partir da consciência de que essas diferenças ou oposições constituem apenas aspectos de uma mesma realidade essencial – esta, sim, absoluta.

O elo perdido a que me refiro é justamente a capacidade que nós, ocidentais modernos, se assim podemos generalizar, fomos esquecendo ao longo dos últimos séculos, condicionados por um pensamento dominante tanto nas ciências como nas religiões, que nos levou a apenas distinguir e separar, deixando de lado a possibilidade de unir, integrar e sintetizar.

No primeiro capítulo, apresento um breve histórico da perda do ‘elo’, entendido aqui como o conjunto dos símbolos. Os três capítulos seguintes trazem uma visão do simbolismo adotado pelos sufis, que enxerga o mundo como

⁶ Ibn ‘Arabī. *Science*, in *Illuminations*, op. cit., p. 451. Texto em francês: “Ils n’envisagent pas de division supplémentaire, incapables qu’ils sont de percevoir ce qu’il en est vraiment, car ils sont subjugués par leurs intellects [...]”

linguagem divina, estabelecendo relações entre todos os seus elementos, e destes com as realidades invisíveis.

O objetivo desse resgate é oferecer um vislumbre das possibilidades de integração, riqueza de experiência, e mesmo de desenvolvimento mental, que esse tipo de visão de mundo é capaz de proporcionar ao ser humano e, a partir disso, defender a incorporação, na cultura global, dos saberes adquiridos por meio da contemplação e da intuição.

O último capítulo apresenta a faculdade por meio da qual os sufis acreditam que podemos acessar as realidades invisíveis, a imaginação, e a instância onde essa faculdade se localiza, o mundo imaginal. Nele, de acordo com os sufis, encontram-se os símbolos, os sonhos e a poesia.

A perda do elo

Na realidade, a ciência dos símbolos é a mais exata das ciências, a ciência por excelência, a ciência da interpretação das ciências.

Pablo Beneito⁷

A idéia de simbolismo como elo perdido está intimamente relacionada à transformação semântica pela qual passou a palavra símbolo, ao longo dos séculos, se compararmos o seu sentido etimológico, de união, ao sentido usual que lhe é atribuído hoje, e que está mais próximo de convenção arbitrária, isto é, de representação dissociada do objeto que representa.

O substantivo grego *symbolon*, do qual deriva, é composto por um radical que vem do verbo grego “*bállo*”, e significa lançar, combinado com o prefixo “*syn*” – equivalente ao prefixo latino “*com*” – que expressa a idéia de reunião, junção⁸. Assim, a palavra símbolo pode ser compreendida, com base no ponto de vista etimológico, como referente a uma realidade que está unida ao seu veículo de representação.⁹

O sentido atual, diferentemente, admite seu uso, também e principalmente, para nomear um veículo que é substituto arbitrário de uma realidade. Isso ocorre, por exemplo, quando chamamos de símbolos ao logotipo de uma empresa, à marca

⁷ Prefácio ao livro *O Simbolismo dos Padrões Geométricos da Arte Islâmica*, de minha autoria, p. 17. Pablo Beneito Arias é professor de Filologias Integradas na Universidade de Sevilla, Espanha, e arabista especializado nos estudos do sufismo ou espiritualidade islâmica.

⁸ Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* e Anatole Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*.

⁹ O antônimo de *symbolon* é *diábolon*, palavra formada pela combinação do verbo “*bállo*”, o mesmo que está presente na palavra *symbolon*, com o prefixo “*diá*”, que significa “através de, no meio de”, expressa a idéia de separação ou divisão. (fontes citadas na nota anterior).

de um produto ou aos componentes de um sistema criado aleatoriamente para um tipo específico de comunicação.

Naturalmente não pretendo questionar a utilidade ou a legitimidade de tais representações, e sim propor uma distinção entre um veículo que traz consigo a realidade representada e outro cujo vínculo entre os dois termos se dá apenas por uma convenção.

Se, para efeito de compreensão, tomarmos emprestada a terminologia da Linguística, poderemos dizer que em seu sentido etimológico, a palavra símbolo é um significante que carrega consigo a realidade do significado ao contrário do sentido atual pelo qual o significante cumpre apenas o papel de representar o significado por meio de uma determinação arbitrária.

No sufismo acredita-se que o *alif*, por exemplo, na condição de primeira letra do alfabeto árabe, traz em si as qualidades do número um, do início, da Essência, e várias características que se relacionam ao fato de ser a primeira. Já o sistema de cores usado pelas companhias de trens metropolitanos para identificar as diferentes linhas é apenas uma convenção. Em São Paulo, por exemplo, a cor e o nome “azul” atribuídos à linha que faz ligação entre as regiões Norte e Sul da cidade não carregam em si a essência daquela linha. A cor escolhida poderia ser o amarelo, roxo ou o marrom sem que isso fizesse a menor diferença.

Ou seja, símbolo, em seu sentido etimológico, é uma representação que traz consigo o representado e, dessa forma, o “presentifica” abarcando, com isso, dois planos de realidade: o do “significado”, que em Ibn ‘Arabī, e no sufismo de modo geral, corresponde à essência (*ḡāt*) ou realidade oculta de uma coisa, e o do “significante”, que é a sua realidade manifesta.

A dissociação dessas duas instâncias, no entanto, não se restringe apenas ao âmbito da palavra símbolo, da categoria de linguagem que ela nomeia, ou dos estudos simbólicos em geral. Ao contrário, a separação que acabamos de descrever decorre de uma ruptura análoga e muito mais abrangente, ocorrida juntamente com a modernização, na mentalidade do homem moderno, como relata o arabista espanhol Pablo Beneito:

Na mentalidade de muitas correntes do processo “modernizador”, caracterizado, entre outras coisas, pela industrialização, massificação, quantificação exacerbada e simplificação, se produziu uma fratura, em muitos casos insolúvel, entre pensamento moderno e tradicional.¹⁰

O cerne dessa fratura a que se refere Beneito é o não reconhecimento, pelos “modernos”¹¹, da existência de instâncias intermediárias entre os mundos visíveis e invisíveis, instâncias essas que são responsáveis pela ligação entre ambos e, segundo mestres sufis como Ibn ‘Arabī e estudiosos do tema como William Chittick, constituem o berço dos símbolos, dos sonhos e da poesia¹².

Ao ignorar as instâncias intermediárias, o homem de nosso tempo separa em lados opostos e incomunicáveis as realidades espirituais e as realidades materiais, lidando diretamente com essas últimas e relegando as primeiras a patamares longínquos do pensamento. O fenômeno ocorre por motivações

¹⁰ Pablo Beneito, prefácio a *Simbolismo*, op. cit., p. 18.

¹¹ A generalização simplificadora implícita na utilização de palavras como “moderno” e “modernizador” tem o propósito exclusivo de facilitar a compreensão do raciocínio apresentado.

¹² William Chittick. *Mundos Imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*, passim.

diversas, e muitas vezes até antagônicas, que variam desde o desprezo até a exaltação exacerbada das instâncias divinas.

Por mais divergentes que possam parecer, essas visões equivalem-se em um ponto fundamental: a dissociação que desencadeiam – seja no âmbito microcósmico da realidade humana, seja no macrocósmico, do universo – entre os diversos aspectos da existência, sem o reconhecimento de nada que possa reconciliá-las. Evidentemente, muitas dessas correntes, tanto entre as científicas como entre as religiosas, ou de qualquer outra natureza, ignoram não apenas os mundos intermediários, mas também as instâncias invisíveis. Estas, no entanto, acabam se impondo a qualquer visão de mundo, ainda que seja pela negação.

Uma das características desse novo pensamento adotado pelo “homem moderno” – diferentemente do “tradicional”, no qual ambos os aspectos caminham juntos – é o privilégio da quantidade em detrimento da qualidade, como explica René Guénon.

[...] esse ponto de vista caracteriza-se antes do mais pelo desejo em reduzir todas as coisas à quantidade, deixando de lado aquilo que não se deixa reduzir a ela, e que, de certo modo se considera inexistente; chegou-se já a pensar e a dizer correntemente que tudo o que não pode ser “numeralizado”, isto é, expresso em termos puramente quantitativos, é desprovido de qualquer valor “científico”, e esta opinião não se aplica só à física no sentido comum desta palavra, mas a todo

conjunto de ciências admitidas oficialmente nos nossos dias, pois [...] ela é extensiva até ao domínio psicológico.¹³

Embora falando de outra perspectiva de saber e a partir de fundamentos distintos dos de Guénon, Boaventura de Souza Santos coincide com ele ao afirmar que para o pensamento científico moderno “conhecer é quantificar” e que as qualidades intrínsecas dos objetos são desqualificadas em favor das quantidades que eventualmente possam traduzi-las. Santos vai além ao reconhecer nisso uma simplificação que ele relata com certa ironia:

O que não é qualificável é cientificamente irrelevante. O método científico assenta na redução da complexidade. O mundo é complicado e a mente humana não o pode compreender completamente. Conhecer significa dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou.¹⁴

A cisão entre quantidade e qualidade é sustentada por uma mentalidade que, se simplificarmos os fatos históricos para favorecer nossa compreensão, poderemos dizer que foi esboçada na Grécia, no final do século VII antes de Cristo, pelos primeiros representantes do que hoje chamamos Filosofia. Ao buscarem uma nova forma de entender os fenômenos que envolvem a origem do mundo, dos seres e das coisas, os pensadores da época negaram os mitos, cujas

¹³ René Guénon, *O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos*, p. 69.

¹⁴ Souza Santos, *Discurso*, op. cit., p. 28.

respostas já não lhes eram mais suficientes, e descobriram a reflexão, como nos faz recordar Marilena Chauí:

Sem dúvida, a religião, as tradições e os mitos explicavam todas essas coisas, mas suas explicações já não satisfaziam aos que interrogavam sobre as causas da mudança, da permanência, da repetição, da desapareição e do ressurgimento de todos os seres. Haviam perdido força explicativa, não convenciam nem satisfaziam a quem desejava conhecer a verdade sobre o mundo.¹⁵

Embora a busca por um pensamento racional tenha se manifestado já na Grécia Antiga, o pensamento tradicional – que reconhecia tanto a existência de realidades divinas como a de instâncias capazes de fazer sua ligação com o mundo material – se manteve vivo ainda por muitos séculos no mundo civilizado, como nos lembra o orientalista Titus Burckhardt:

A consciência de que a realidade compreende inumeráveis graus de existência era comum a todas as culturas da Antiguidade e Idade Média, fosse ela expressada de forma mitológica ou filosófica. A idéia de que a realidade se compõe somente do mundo material perceptível para nossos cinco sentidos é uma opinião muito recente e no fundo contraditória a todo conhecimento de si mesmo. Pois o homem comprova,

¹⁵ Marilena Chauí. *Filosofia*, p. 25.

sem o menor esforço, que a alma é feita, digamos, de uma “matéria” diferente da que compõe o seu corpo. [...] A alma [...] não é, por outro lado, o único estado incorpóreo do ser humano pois ela, com sua constante transformação, é em si mesma objeto do conhecimento, e isto supõe que exista algo comparável a um olho interior, que vê a alma sem estar, ele mesmo, sujeito a mudanças; este algo é o espírito.¹⁶

Na própria Grécia, em que pese a escolha de respostas racionais para as indagações sobre a existência e seus fenômenos, posição que privilegiava a reflexão em detrimento das imagens, fossem elas sensoriais ou simbólicas, permanecia o reconhecimento e a legitimidade das instâncias invisíveis.

Além disso, lado a lado com os filósofos de tendência mais racionalizante, como Aristóteles, conviviam outros como Platão, que, embora fossem filósofos e não poetas-rapsodos, embora adotassem o discurso filosófico no lugar do mito e usassem a razão para organizar suas idéias, adotavam um modo de percepção da realidade que talvez pudéssemos chamar de intuitivo.

A sobrevivência do simbolismo durante a Idade Média se deveu, em grande parte, ao contexto social vigente na península Ibérica durante a ocupação árabe, que possibilitava o reconhecimento das instâncias intermediárias entre os mundos

¹⁶ Titus Burckhardt. *La civilización hispano-árabe*, p. 160. Texto em espanhol: “La conciencia de que la realidad comprende innumerables grados de existencia era común a todas las culturas de la Antigüedad y Edad Media, igual que la expresasen en forma mitológica o filosófica. El que toda realidad se componga sólo del mundo material perceptible para nuestros cinco sentidos es una opinión muy reciente e en el fondo contradictoria a todo conocimiento de si mismo. Pues el hombre comprueba, sin el menor esfuerzo, que el alma está hecha, como quien dice, de outra ‘matéria’ que su cuerpo. [...] El alma[...] no es, sin embargo, el único estado incorpóreo del ser humano pues el alma, con su constante cambio, es en si misma objeto del conocimiento, y esto supone que haya algo comparable a un ojo interior, que vê al alma sin estar, el mismo, sujeto a cambio; este algo es el espíritu.”

formal e informal. Nessa época, as três grandes religiões do tronco abraâmico conviveram harmonicamente e a região experimentou um dos maiores florescimentos culturais de sua história, alcançando o que hoje poderíamos chamar de justiça social.¹⁷

A vida tinha seu sentido na orientação para o eterno e precisamente isto conferia ao aqui e agora toda sua plenitude inalterável. [...] Os homens possuíam uma integridade psíquica como só um modo de viver unitário em espírito e forma poderia proporcionar.¹⁸

Essa sobrevivência pode ser creditada, ainda, segundo o próprio Burckhardt, aos filósofos árabes e persas, que mesclaram a filosofia aristotélica com a platônica. Embora amplamente criticados por isso¹⁹, eles teriam tido, segundo Burckhardt, o mérito de reconciliar, em suas obras, o pensamento racional com a percepção intuitiva:

[...] todos combinaram o pensamento rigorosamente metódico do Estagirita²⁰, que procede de demonstração em

¹⁷ Titus Burckhardt, *Civilización*, op. cit., passim e Louis Cardaillac (organização), *Toledo, séculos XII-XIII, Muçulmanos, cristãos e judeus: o saber e a tolerância*, passim.

¹⁸ Titus Burckhardt, *Civilización*, p. 74. Texto em espanhol: “La vida tenía su sentido en su orientación hasta lo eterno, y precisamente esto confería al ahora y aquí toda su plenitude inalterable [...] Los hombres poseían una integridad psíquica como solo la puede proporcionar un modo de vivir unitario en espíritu y forma.”

¹⁹ De acordo com Burckhardt, os críticos alegavam enganos dos árabes em relação à autoria de algumas obras, o que de fato teria ocorrido. O arabista alega, no entanto, que o que preocupava os filósofos árabes não era tanto a autenticidade de cada escrito atribuído a Platão ou Aristóteles, mas a que pontos de vista correspondiam os pensamentos de um e de outro filósofo.

²⁰ Referente a Aristóteles, nascido em Estagira, antiga cidade da Macedônia.

demonstração, com a visão direta da essência das coisas, própria de Platão [...] pois estavam convencidos de que os grandes sábios da Antiguidade não haviam construído simplesmente edifícios de idéias, mas que haviam se baseado em uma visão direta da realidade, de forma que não podiam contradizer-se a não ser ao modo dos pintores quando pintam o mesmo objeto a partir de diferentes pontos de observação.²¹

O impulso decisivo para a consolidação de um pensamento racional e materialista, em detrimento da compreensão de mundo que vigorou nos primeiros tempos, e continua a vigorar nas sociedades tradicionais, foi dado nos séculos XVI e XVII. Podemos considerar como seu ponto de partida a contestação, por Nicolau Copérnico, da visão geocêntrica de mundo, que até então era adotada por Ptolomeu²², por livros sagrados como a Torah e a Bíblia, e pelas cosmologias de diversas tradições esotéricas, entre as quais, o sufismo.

O anúncio dessa descoberta não ecoou apenas nos estudos de astronomia, mas repercutiu em todas as áreas de saber além de provocar mudanças profundas na mentalidade das gerações seguintes. Em paralelo aos inegáveis benefícios que representou para o desenvolvimento da astronomia, e que não são tema deste

²¹ Titus Burckhardt, *Civilización*, op. cit., p. 159. Os filósofos a quem Burckhardt se refere são o árabe *Al Kindī*, os persas *Al-Fārābī* (Alpharabius) e *Ibn Sīnā* (Avicena), e seus sucessores espanhóis *Ibn Gabirol* (Avicebron) e *Ibn Bāyya* (Avempace). Texto em espanhol: “[...] todos combinaron el pensamiento rigurosamente metódico del Estagirita, que procede de demostración en demostración, com la visión directa de la esencia de las cosas, propia de Platón [...] pues estaban convencidos de que los grandes sábios de La Antigüedad no habían edificado simplemente edificios de ideas, sino que se habían basado en una visión directa de la realidad, de modo que no podían contradecirse de otro modo que dos pintores que pintan el mismo objeto desde distintos puntos de observación.”

²² Cientista grego da era helenística e autor de um tratado de Astronomia intitulado *Almagesto*.

trabalho, a divulgação da concepção heliocêntrica do mundo teve o efeito de invalidar a cosmovisão simbólica que vigorava até então.

O que talvez não tenha ficado claro, naquela época nem posteriormente, é que a concepção simbólica do cosmos adotada por Ptolomeu tinha como referência o ponto de vista humano, ou microcósmico. Portanto, não era preciso que fosse sumariamente anulada para fazer valer uma descoberta que, ao contrário, tinha como referência o ponto de vista macrocósmico, como argumenta Burckhardt:

A descoberta do sistema heliocêntrico, que corresponde a um desenvolvimento possível e homogêneo, mas muito particular, do conhecimento do mundo sensível, evidentemente nunca poderia provar nada contra a posição central do ser humano no cosmos [...]²³

De acordo com Burckhardt, a divulgação do heliocentrismo poderia ter sido entendida pelos pensadores da época apenas como uma inversão de ponto de vista, que é um fenômeno próprio do esoterismo – como teremos oportunidade de constatar ao longo deste trabalho – o que a faria ser considerada complementar e não oposta ao geocentrismo. Mesmo porque, em última análise, o sistema geocêntrico de Ptolomeu nunca deixou de atribuir uma posição central ao sol que, em seu mapa cosmológico, encontra-se equidistante da Terra e do Trono –

²³ Titus Burckhardt. *Clave espiritual de la astrologia musulmana*, p. 11. Texto em espanhol: “El descubrimiento del sistema heliocêntrico, que corresponde a un desarrollo posible e homogêneo, pero muy particular, del conocimiento empírico del mundo sensible, evidentemente nunca podría probar nada contra la posición central del ser humano en el cosmos [...]”

respectivamente, a primeira e a última esferas do mundo criado, ou o inverso, a depender do ponto de vista.²⁴

Burckhardt vai ainda mais longe nessa argumentação ao levantar a hipótese de que os pitagóricos já conheciam o sistema heliocêntrico, o que colocaria Copérnico na condição de mero divulgador da nova visão. Segundo o orientalista, há indícios que permitem fazer essa suposição, um dos quais ele apresenta a seguir:

Aristóteles, em seu livro “Del cielo”, disse que “os filósofos latinos, a quem chamamos de pitagóricos, são de um parecer contrário ao da maioria dos físicos, pois afirmam que o centro do mundo está ocupado pelo fogo, enquanto a Terra, que é uma das estrelas, se move em círculo ao redor desse centro, provocando assim, o dia e a noite.”²⁵

A instalação definitiva do “reino da quantidade”, para usar uma expressão de René Guenon, ocorre no período que se convencionou chamar de Grande Racionalismo Clássico. Como relata Marilena Chauí, aquela foi uma época marcada pelo pensamento de conhecidos filósofos como Galileu Galilei, que ratificou a tese heliocêntrica de Copérnico e disseminou a visão matemática do mundo, abrindo caminho para a visão mecanicista das ciências:

²⁴ Ver gráfico na página 115.

²⁵ Titus Burckhardt, *Clave*, nota 2, p. 11.

A realidade, concebida como sistema racional de mecanismos físico-matemáticos, deu origem à ciência clássica, isto é, à mecânica, por meio da qual são descritos, explicados e interpretados todos os fatos da realidade: astronomia, física, psicologia, política, artes são disciplinas cujo conhecimento é do tipo mecânico, ou seja, de relações necessárias de causa e efeito entre um agente e um paciente.²⁶

A existência de elementos matemáticos na tessitura profunda e invisível do universo é uma formulação comum tanto a Platão como à cosmovisão simbólica do esoterismo. A diferença é que na via mística, assim como em Platão, os números são considerados tanto em seu aspecto quantitativo como no qualitativo, enquanto o sistema de Galileu reconhecia apenas aquilo que podia ser medido, isto é, as quantidades.

Talvez o golpe definitivo na cosmovisão simbólica tenha sido a formulação do dualismo entre espírito e matéria proposta por René Descartes e sintetizada na famosa frase “penso, logo existo”. Com base em seus fundamentos, Isaac Newton desenvolveu a mecânica que instalou as bases do novo pensamento.

Os mundos invisíveis, e suas qualidades divinas, não foram negados por esses filósofos, mas estavam radicalmente excluídos da ciência, da filosofia e de qualquer tipo de conhecimento reconhecido, como relata Guenon:

A noção de um universo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela noção do mundo como se ele fosse uma

²⁶ Marilena Chauí. *Filosofia*, op. cit., p. 47.

máquina [...] A ciência do século XVIII baseou-se num novo método de investigação, defendido vigorosamente por Francis Bacon, o qual envolvia a descrição matemática da natureza e o método analítico de raciocínio concebido pelo gênio de Descartes.²⁷

O distanciamento da ação intermediária do símbolo foi se aprofundando na medida em que os novos pensadores mergulhavam, cada vez mais, no *logos* em detrimento do *myhtos*, para usar uma terminologia própria dos filósofos gregos.

Marilena Chauí mostra como esse processo foi intensificado a partir do século XVIII, com a filosofia da ilustração, e do século XIX, com a filosofia da história de Hegel e o positivismo de Comte:

Essa separação temporal e evolutiva de duas mentalidades de pensamento fazia com que se julgasse a presença, em nossas sociedades, de explicações míticas (isto é, as religiões, a literatura, as artes) como uma espécie de “resíduo” ou “resto” de uma fase passada da evolução da humanidade, destinada a desaparecer com a plena evolução da mentalidade científica e tecnológica.²⁸

Com a cisão entre matéria e espírito, corpo e mente, mundo físico e Deus, as duas visões ainda possíveis, se assim podemos simplificar, refugiaram-se em pólos opostos e passaram a conviver pacificamente, porém sem qualquer interlocução

²⁷ René Guenón, *Reino*, op. cit., p. 93.

²⁸ Marilena Chauí, *Filosofia*, op. cit., p.160.

concreta, provocando com isso – no senso comum que vigoraria dali em diante – a extinção radical das instâncias intermediárias assim como das possibilidades de interação entre os extremos que elas poderiam concretizar. Embora diametralmente afastadas, religião e ciência comungavam, à distância, a mesma visão separadora, que acabaria direcionando o modo de pensar do homem ocidental. Mais que isso, podiam coexistir no pensamento de uma mesma pessoa sem jamais se tocarem:

O fato de o conhecimento tradicional e o conhecimento científico poderem estar presentes num único sujeito, de modo algum demonstra a existência de alguma ponte entre ciência e Tradição. Por exemplo, pode-se ser praticante da cabala e brilhante biólogo e, ao mesmo tempo, recusar-se a reconhecer qualquer vínculo entre a cabala e a biologia.²⁹

Jocelin Godwin mostra como, do mesmo modo que os cientistas, os religiosos aboliram os mundos intermediários e, com eles, a visão de imanência da divindade, própria do esoterismo e capaz de estabelecer a integração, em lugar da convivência paralela, entre ciência e religião:

[...] a religião declinou de ouvir os teósofos como Plotino, Mestre Eckart e Boehme, e com isso caiu numa estagnação exotérica. Apenas no seio de uma estrutura duplamente esotérica, estas duas culturas poderão reconciliar-se.³⁰

²⁹ Basarab Nicolescu, *Ciência, Sentido e Evolução*, p. 116.

³⁰ Jocelin Godwin, Prefácio a *Ciência*, op. cit., p. 21.

A dicotomia colocada por Godwin nos remete a um tema importante no sufismo: a distinção entre exoterismo – ou via externa, constituída pelas leis dirigidas à comunidade (*šarīʿa*) – e o esoterismo ou via interna, constituída pelo caminho espiritual.³¹ Da mesma forma, diz respeito aos conceitos de imanência e transcendência, se usarmos os termos da filosofia, ou proximidade e incomparabilidade, se falarmos a partir do sufismo – sendo o primeiro a presença de Deus nos seres, coisas e eventos do mundo manifesto, e o último o seu distanciamento. No sufismo, assim como na maioria das correntes místicas, exoterismo e esoterismo, transcendência e imanência convivem harmoniosamente, desempenhando papéis complementares. Na mentalidade que foi se constituindo ao longo de séculos, assim como nas religiões que eliminaram o pensamento e a prática esotéricos, a realidade divina foi confinada à transcendência, perdendo sua ligação com a realidade manifesta, ou mundo físico, da qual passava a ser um oposto irreconciliável.

Instalado esse dualismo, estava feito o alicerce para a disseminação de uma cultura da fragmentação introduzida pela Revolução Industrial, e reforçada pelas etapas seguintes do capitalismo e da própria Ciência, que trouxeram uma especialização cada vez maior do trabalho e do conhecimento.

Como já foi dito anteriormente, não se trata, aqui, de questionar a validade ou reduzir a importância de tais acontecimentos para campos específicos da

³¹ Embora o sufismo se constitua como esoterismo islâmico, há uma clara distinção entre o pensamento religioso do Islã, que se identifica com o exoterismo, e o pensamento sufi, que entende o esoterismo e o exoterismo como duas faces de uma mesma moeda e, portanto, inseparáveis. Em situações de conflito entre as duas visões, os sufis priorizam a via interna – razão pela qual são muitas vezes rechaçados, e acusados de ateísmo pelos teólogos exotéricos.

ciência, mas apenas de apontar suas implicações na perda do elo entre as realidades ocultas e manifestas, aqui representadas pelo simbolismo.

Amparado pela industrialização, e por suas consequências imediatas³² – tanto no que se refere a fatos históricos como ao processo de mudanças na mentalidade – esse pensamento domina, até hoje, a ciência moderna, tendo sido, como atesta Fritjof Capra, amplamente assimilado pelo senso comum, se fazendo notar em todos os aspectos da nossa vida.

A crença de que todos esses fragmentos – em nós mesmos, em nosso ambiente e em nossa sociedade – são efetivamente isolados pode ser encarada como a razão essencial para a atual série de crises sociais, ecológicas e culturais. Essa crença tem nos alienado da natureza e dos demais seres humanos, gerando uma distribuição absurdamente injusta de recursos naturais e dando origem à desordem econômica e política, a uma onda crescente de violência (espontânea e institucionalizada) e a um meio ambiente feio e poluído, no qual a vida não raro se torna física e mentalmente insalubre.³³

Mas embora ainda hegemônica, especialmente nos meios acadêmicos, a mentalidade mecanicista convive desde as primeiras décadas do século XX com uma incômoda realidade: descobertas de cientistas unanimemente reconhecidos, entre os quais Albert Einstein, apontaram limitações na teoria de Newton:

³² Como está descrito por Pablo Beneito em citação na página 2 desta introdução.

³³ Fritjof Capra, *O Ponto de Mutação*, p. 26.

Dois desenvolvimentos separados – o da teoria da relatividade e o da Física atômica – esfacelaram os principais conceitos da visão newtoniana do mundo: a noção de tempo e espaço absolutos, as partículas sólidas elementares, a natureza estritamente causal dos fenômenos físicos e o ideal de uma descrição objetiva³⁴ da natureza.³⁵

Comparar tais descobertas com o pensamento esotérico não é objeto deste trabalho, mas é possível estabelecer alguns paralelos esclarecedores, especialmente com a teoria da relatividade. Ao vincular tempo e espaço em um “continuum quadridimensional”, Einstein estava reintegrando, no pensamento científico, o que nunca esteve desintegrado na realidade objetiva e tampouco na percepção intuitiva e simbólica.

Talvez o ponto mais significativo para nossa compreensão seja a própria noção de relatividade, cuja formulação central, como nos relata Capra, derruba a afirmação newtoniana de que há um fluxo universal do tempo:

Observadores diferentes ordenarão diferentemente os eventos no tempo se se moverem com velocidades diferentes relativamente aos eventos observados. Nesse caso, dois eventos que são vistos simultaneamente por um observador, podem ocorrer em diferentes sequências temporais para outros

³⁴ A palavra “objetiva” é usada aqui com o sentido usual de material, racional e mecânico. No sufismo, diferentemente, objetividade significa a realidade absoluta do Universo, enquanto todas as realidades do mundo formal são tidas como subjetivas, por dizerem respeito a um único entre os inumeráveis pontos de vista.

³⁵ Fritjoj Capra, *O Tao da Física*, p. 53.

observadores. Todas as medições que envolvem espaço e tempo perdem assim seu significado absoluto.³⁶

A relatividade descoberta por Einstein pode ser vista em relação análoga com um dos traços centrais da cosmologia sufi e que alguns teóricos preferem chamar de plasticidade. Essa visão relativiza tudo o que existe ou acontece no mundo criado, atribuindo a condição de absoluto apenas à Unidade divina. Da mesma forma que no exemplo do espaço-tempo citado por Capra, todo e qualquer evento depende, aos olhos dos sufis, do ponto de vista ou do referencial a partir do qual ele está sendo observado. O que pode harmonizá-los é o reconhecimento de sua complementaridade, expressa por relações de simetria ou proximidade, que presentificam, mundo manifesto, a Unidade divina.

Várias contos da tradição sufi ilustram essa multiplicidade de ângulos de visão que interagem compondo um sistema de relações harmônicas. Embora não possam provar nada a partir de premissas racionais, muitas dessas histórias procuram mostrar, por meio de analogias, não apenas que a visão unilateral é incompleta e incapaz de anular outras, obtidas a partir de pontos de vistas distintos, mas ainda que o todo não se resume à soma das partes, devendo-se levar em conta, também, as suas múltiplas relações de complementaridade e interdependência, o que se coloca em situação de analogia com a física atômica. A mais conhecida dessas histórias talvez seja O Elefante no Escuro:

Um elefante pertencente a uma mostra ambulante fora colocado num estábulo perto de uma cidade que até então

³⁶ Fritjof Capra, *Tao*, op. cit. p. 54.

nunca tinha visto um elefante. Tendo ouvido falar na maravilha escondida, quatro cidadãos curiosos foram tentar vê-la antes dos outros. Chegados ao estábulo, verificaram que não havia luz. A investigação, portanto, teve de ser feita no escuro. Um deles, tocando-lhe a tromba, supôs a criatura parecida com uma mangueira de água; o segundo apalpou-lhe uma orelha e concluiu que era um leque. O terceiro, pegando uma perna, comparou-as a um pilar vivo; e o quarto, tendo posto a mão no dorso do animal, convenceu-se de que era uma espécie de trono. Nenhum deles pôde formar uma imagem completa; e, partindo da parte com que cada um tomou contato, só puderam referir-se ao animal em termos de coisas que já coheciam. O resultado da explicação foi uma confusão. Cada qual tinha certeza de ter razão; e nenhum dos outros habitantes da cidade compreendeu o que acontecera nem o que os investigadores haviam, de fato, experimentado.³⁷

Sem cristalizar o conteúdo da história em uma interpretação particular – o que iria contra todo o raciocínio desenvolvido até aqui – mas apenas extraindo um sentido entre tantos possíveis, o que faltou aos investigadores para que entendessem “o todo” do elefante talvez pudesse ser facilmente materializado caso eles vivessem em um mundo com mentalidade integrativa, em que a única verdade

³⁷ O Elefante no escuro é considerada uma história da tradição oral do sufismo. Aparece no Livro III do Masnavi, de Jalāluddīn Rūmī. Em algumas versões, as pessoas que tentam identificar o elefante são cegas. A versão apresentada aqui foi extraída de *Os Sufis*, de Idries Shah, p. 62.

absoluta fosse a inter-relação entre todas as coisas e a unidade que as permeia. O próprio Capra afirma que a unidade não constitui apenas uma característica central da experiência mística, mas é também uma importante revelação da física subatômica:

Essa unidade torna-se evidente no nível do átomo e se manifesta com crescente intensidade à medida que penetramos mais fundo na matéria, rumo ao reino das partículas subatômicas. [...] os diversos modelos da Física subatômica [...] expressam, com freqüência, e sob diversas formas, o mesmo *insight*, segundo o qual os componentes da matéria e os fenômenos básicos que os envolvem acham-se todos interligados, em mútua interação e interdependência; em outras palavras, não podem ser entendidos como entidades isoladas, mas unicamente como partes integrantes do todo.³⁸

A Unidade de todas as coisas, redescoberta pela física que estuda o interior dos átomos, aproxima a ciência da visão esotérica, especialmente a do sufismo, em um ponto fundamental: a concepção do mundo não como um conjunto de coisas e seres, mas como uma rede de relações que, ao mesmo tempo, os integra e compõe. Isto quer dizer que, na Física subatômica, assim como na visão dos sufis, mesmo os mais concretos seres, coisas ou eventos não passam de conjuntos de relações internas que os fazem existir como tal. E essas coisas, seres ou eventos, por sua vez,

³⁸ Fritjof Capra, *Tao*, op. cit., p. 104.

estabelecem novas relações externas que os tornam elementos integrantes de outros organismos – ou redes de relações – maiores, e assim sucessivamente.

As relações se dão, dessa maneira, tanto no sentido horizontal, entre elementos de um mesmo reino, ou plano de realidade, como no sentido vertical, entre realidades de patamares distintos. E, ainda, tanto entre elementos reconhecidamente semelhantes, a exemplo de duas partículas, como entre elementos aparentemente opostos, caso das partículas e seus movimentos que estão inseparavelmente relacionados. A descoberta dessa realidade mostra que quanto mais nos aproximamos da origem, menos podemos contar com definições ou certezas, que dissolvem-se em meras probabilidades. Isso significa, segundo Capra, que não é possível prever onde se encontrará uma partícula em determinado momento, nem a forma como ocorrerá um processo qualquer. O que se pode fazer é prever as possibilidades. E isso, segundo o físico, integra a própria natureza do universo atômico:

É importante compreender que a formulação estatística das leis da Física atômica e subatômica não reflete nossa ignorância da situação, como ocorre com o uso das probabilidades pelas companhias de seguro ou pelos jogadores. Na teoria quântica, somos levados a reconhecer a probabilidade como uma característica fundamental da realidade atômica, que governa todos os processos e até mesmo a existência da matéria.³⁹

³⁹ Fritjof Capra. *Tao*, op. cit., p. 105.

A noção de probabilidade, na Física subatômica, pode ser vista em condição análoga a uma questão central no *taṣawwuf*, que é a das infinitas possibilidades contidas na Unidade – ou multiplicidade na Unidade – antes que se definam e ganhem existência. Essa idéia será tratada com maior aprofundamento no capítulo 4, sobre os Nomes Divinos ou Protótipos universais e pode ser muito bem ilustrada pela afirmação de *Ibn ‘Abbās* citada pelo mestre sufi *Amir ‘Abd al-Kadir*:

Nenhum pássaro bate suas asas no céu sem que isso tenha sido inscrito no Livro de Deus.⁴⁰

A Física quântica figura, então, como o início de um processo de resgate que avança a cada dia. Marilena Chauí mostra como a antropologia social e a neurologia salvaram o pensamento simbólico do estigma de compreensão primitiva da realidade. A primeira, ao contestar a concepção evolutiva e resgatar o mito, a segunda, ao mostrar que o cérebro de qualquer ser humano possui dois hemisférios: um que abriga a linguagem e o pensamento simbólico, e outro que abriga o pensamento e a linguagem conceituais.⁴¹

Certas pessoas, como os artistas, desenvolvem mais o hemisfério simbólico, enquanto outras, como os cientistas, desenvolvem mais o hemisfério conceitual e lógico. [...] Assim, a predominância de uma ou outra forma de pensamento

⁴⁰ *The Spiritual Writings of ‘Amir ‘Abd al-Kader*, Trad: Michel Chodkiewicz, p. 162. Texto em inglês: “No bird flutters its wings in the sky without our being able to find it inscribed in the Book of *Allāh*.”

⁴¹ Naturalmente essa divisão não significa que um hemisfério seja apenas sintético e o outro apenas analítico e sim que há, em cada um deles, o predomínio de uma linguagem ou de outra.

depende, por um lado, das tendências pessoais e da história da vida dos indivíduos e, de outro lado, do modo como uma sociedade ou uma cultura recorrem mais a uma do que a outra forma para interpretar a realidade, intervir no mundo e explicar-se a si mesma.⁴²

Boaventura de Souza Santos identifica um paradigma, emergente nas ciências, que abriga pensamentos tão diversos como o de Fritjof Capra – baseado no paralelo entre Taoísmo e a Física – e o de Gregory Bateson, que fala de uma “mente mais ampla [...] da qual a mente humana é apenas uma parte”, e que permeia tanto os sistemas sociais como os planetários. Todos, sejam pensadores individuais, correntes, ou disciplinas, com a característica comum de superar a fragmentação cultivada durante os séculos anteriores.

O conhecimento do paradigma emergente tende assim a ser um conhecimento não dualista, um conhecimento que se funda na superação das distinções tão familiares e óbvias que até pouco tempo considerávamos insubstituíveis, tais como natureza e cultura; natural e artificial; vivo e inanimado; mente e matéria; observador e observado; coletivo e individual; animal e pessoa.⁴³

Independentemente dos efeitos que cada uma dessas correntes de pensamento possa causar; do estágio em que se encontrem atualmente; da parcela

⁴² Marilena Chauí. *Filosofia*, op. cit., p. 160.

⁴³ Boaventura de Souza Santos. *Discurso*, op. cit., p. 64.

da população que possa ter sido sensibilizada por essas ou aquelas idéias; ou, ainda, das oscilações que o próprio desenvolvimento tecnológico proporciona em direção contrária na composição do pensamento global, sua simples existência revela um movimento em direção a uma abordagem mais unificada do homem e do universo:

A ciência descobriu, por seus próprios meios, a existência de níveis de Realidade. Estávamos em perigo de morte, sob a influência de pensadores que preconizavam um único nível de realidade, horizontal, no qual tudo gira em círculo e gera inevitavelmente o caos, a anarquia, a autodestruição. Estamos passando por uma época de “perigo de vida”, devido ao reconhecimento de diferentes níveis de Realidade que abrem uma dimensão ontológica, vertical, múltipla, polifônica.⁴⁴

Nada disso, no entanto, foi ainda o suficiente para que se conceda ao mundo informal, ou invisível, uma verdadeira integração no pensamento do homem, das escolas, dos governos de nosso tempo, o que significaria, em si mesmo, o resgate das realidades intermediárias e, portanto, dos símbolos. Mesmo este texto, que tem a clara intenção de resgatar essa integridade, tateia igualmente no reino da dicotomia ao oscilar entre uma linguagem e outra sem conseguir integrá-las. O que vivemos hoje, neste sentido, talvez possa ser comparado a duas imagens planas que buscam fundir-se naquele ponto que é o único capaz de promover o salto que as transformará em uma única imagem tridimensional.

⁴⁴ Basarab Nicolescu. *Ciência*, op. cit., pp. 159.

O mundo como linguagem

Se alguém te perguntar o que quiseste
dizer com um poema, pergunta-lhe o que
Deus quis dizer com este mundo.

Mário Quintana⁴⁵

Coerente com o significado de união contido na etimologia da palavra que o denomina⁴⁶, o simbolismo de modo geral, e o sufi em particular, tem como fundamento básico a presença da essência na contingência, ou da essência na forma. Longe de ser um conjunto de imagens esvaziadas de sentido, como ocorre hoje em diversos dogmas, constitui um sistema cosmogônico e cosmológico complexo, que põe o mundo na condição de linguagem e permeia o pensamento e a vida dos integrantes do *taṣawwuf*.

Esse sistema instaura uma visão “lingüística” do universo, que leva as idéias de relação, combinação e interdependência às suas últimas conseqüências, numa gramática fundada na “ambigüidade”⁴⁷, que se desdobra em múltiplas facetas, tendo sempre como pano de fundo a Unidade essencial (*tawḥīd*).

Na base da ambigüidade estão as qualidades divinas de imanência e transcendência, que constituem a dualidade ontológica repetida analogamente em todos os planos de realidade. Deus é ao mesmo tempo próximo e incomparável,

⁴⁵ Do poema “As indagações”.

⁴⁶ A etimologia da palavra símbolo é apresentada no início do Capítulo 1.

⁴⁷ A questão da ambigüidade no esoterismo islâmico será retomada no capítulo 5, dedicado ao conceito de Mundo Imaginal.

dependendo do ângulo pelo qual o olhamos, e a nossa percepção sobre ele só pode ser completa se conseguirmos conciliar essas duas visões.

Um dos principais reflexos dessa dança de opostos complementares está no entendimento de que o discurso divino chega ao mundo da manifestação sob dois aspectos distintos: o mundo e o Livro revelado, o Corão. Embora constituam aspectos diversos da mensagem divina, ambos se relacionam, na medida em que carregam em si o mesmo universo de significados, como atesta J.A. Antón Pacheco:

Deus se revelou mediante dois livros: a Escritura e a Natureza [...] A hermenêutica da Escritura vale para a hermenêutica da Natureza [...] A escritura é um *speculum*, um espelho que reflete e projeta todos os seus conteúdos sobre o mundo.⁴⁸

O homem concretiza essa ambigüidade na medida em que é, ao mesmo tempo, destinatário e elemento do discurso da divindade. Por um lado, é a ele que os dois livros se dirigem e é também ele o único ser com condições de decifrar suas linguagens. Por outro lado, é personagem da Escritura e parte constituinte da Natureza.

⁴⁸ J.A. Anton Pacheco. *Symbolica Nomina. Introducción a la hermenêutica espiritual del Libro*. Barcelona, Symbolos, 1988. Citado por Pilar Garrido Clemente em *Estudio, Traducción y Edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: La ciência de las letras en el sufismo*, p. 252. Texto em espanhol: “Dios se há revelado mediante dos libros: la Escritura y la Naturaleza [...] La hermenêutica de la Escritura vale para la hermenêutica de la Naturaleza [...] La escritura es um speculun, un espejo que refleja y proyecta todos sus contenidos sobre el mundo.”

Além de conciliar, dentro de si, as condições de símbolo e destinatário da linguagem cósmica, o ser humano participa de pelo menos mais uma condição de ambigüidade: é elemento ou unidade constituinte das macro-relações que integram o universo e, ao mesmo tempo, é um conjunto completo, se considerarmos as micro-relações que o compõem. Sua divisão nas instâncias de corpo, alma e espírito comporta novas divisões, como o conjunto de órgãos que formam o corpo que, por sua vez, são compostos por conjuntos de células e assim sucessivamente.

Da mesma ambigüidade – de ser tanto elemento de um conjunto como conjunto formado por vários elementos – participam também os outros seres, coisas e eventos, já que todos, em si, também são constituídos por relações (*nisab*).

Nessa perspectiva dual, o mundo é linguagem porque seus elementos (seres e eventos) se articulam em uma gramática capaz de levar ao conhecimento do homem a Realidade divina. Mas é linguagem, também, porque no edifício de sua cosmologia há degraus ocupados pelas letras e pelas palavras.

Trata-se, segundo Pierre Lory, da fusão do Ser e do Logos em uma mesma entidade, o que ele define como “ontologia no sentido estrito”:

O ato da Criação de Deus não é distinto [...] do seu ato verbal, pois uma solidariedade orgânica liga esses dois modos de ser. Deus, por sua Palavra, traz à existência a multiplicidade

indeterminada de criaturas e essas criaturas tornam-se “palavras” no imenso discurso divino que é o universo.⁴⁹

A visão do mundo como linguagem divina está expressa, desde o século VII – em um *ḥadīṭ qudsī*⁵⁰, ou dito do profeta Muḥammad, muito citado por autores sufis, que diz:

Eu era um Tesouro Oculto e quis dar-me a conhecer. Assim, criei as criaturas para que Me conheçam.⁵¹

Aqui, no nascimento do Islã, o cosmos já é tratado como Revelação, ou discurso divino imbuído da missão de levar aos homens a realidade de Allāh⁵². Nos séculos seguintes⁵³, a idéia do mundo como linguagem passa a ser cada vez mais desenvolvida e aprofundada nos ensinamentos de inúmeros mestres sufis, entre os quais Sahl al-Tustarī, do *Huzistān* (Irã), Ibn Masarra, de Córdoba e

⁴⁹ Pierre Lory. *Le Science des Lettres en Islam*, p. 123. Texto em francês: “L’acte de création chez Dieu n’est pas distinct chez lui [Ibn ‘Arabī] de son acte de parole, une solidarité organique relie ces deux modes d’être. Dieu instaure dans l’être une multitud indéfinie de créatures par une parole, et ces créatures deviennent des “mots” de l’immense discours divin qu’est l’univers.”

⁵⁰ *Ḥadīṭ* é o nome dado aos ditos do profeta Muḥammad que narram revelações divinas. A palavra *qudsī* significa sagrado. O *ḥadīṭ* é considerado *qudsī* se foi relatado diretamente pelo profeta Muḥammad.

⁵¹ Esse *ḥadīṭ qudsī* não é considerado autêntico por alguns tardicionistas, mas Ibn ‘Arabī, mestre sufi do século XII – que será apresentado a seguir, e cujo pensamento norteará esta tese – garante a sua autenticidade e afirma em sua principal obra: “Este *ḥadīṭ* é válido por revelação, mas não foi estabelecido por transmissão” (*Fut. II*, p. 399, 1.28). V. Pablo Beneito, *El secreto de los nombres de Dios*, p. 99, nota 3.

⁵² É interessante notar que embora o *ḥadīṭ* não apresente isso literalmente, o “cosmos discursivo” ou “discurso cósmico” é claramente dirigido ao homem, na medida em que ele é o único ser dotado da capacidade de compreensão.

⁵³ O século VIII marca o surgimento dos textos esotéricos do Islã, que se alinharam em duas correntes: a primeira, conhecida como *símia*, tinha um caráter mágico-alquímico e se dedicava a revelar os segredos das leis do universo; a segunda, conhecida como *Ciência das Letras*, buscava um conhecimento da Realidade divina por meio da interpretação e da contemplação das letras.

Ibn ‘Arabī, de Murcia (ambas na Espanha), indo compor o corpus teórico do que se conhece no sufismo como Ciência das Letras (*‘ilm al-ḥurūf*)⁵⁴, e que é tema central deste trabalho.

De acordo com esse pensamento, todas as coisas, seres e eventos, tanto celestes como terrestres, são dotados de uma qualidade lingüística que convida o homem a lê-los e decifrá-los. Ao mesmo tempo, as letras e seus sons assumem uma posição de destaque na hierarquia da criação, podendo figurar, a depender do autor, como princípio ou veículo de manifestação, como veremos adiante.

O Tratado das Letras (*Risalat al-ḥurūf*) de Sahl al-Tustarī⁵⁵, provavelmente o mais antigo entre esses textos, descreve a criação como linguagem divina atribuindo uma qualidade geradora à letras do alfabeto árabe. Para Sahl al-Tustarī, as letras não são apenas elementos de linguagem, mas princípios matriciais, assim como as coisas e os seres não são apenas entidades existentes, mas elementos do discurso divino. A comunhão ou simbiose entre existência e linguagem, coisas e letras, fica clara já no primeiro parágrafo da *Risālāt al-ḥurūf*.

Deus, por Sua sabedoria, fez das letras a origem a partir da qual se constitui a linguagem verbal (*qawl*). A linguagem verbal se compõe de muitas partes (*aqsām*), cada uma das quais se divide em termos ou denominações (*musammayāt*) que, por sua vez, se compõem de letras (*ḥurūf*). As letras se

⁵⁴ A expressão ‘letra’ será usada neste trabalho tanto para referir-se aos grafemas, como para referir-se aos fonemas e sons e, ainda, às três instâncias lingüísticas ao mesmo tempo, seguindo a postura adotada pelos autores que constituem fontes originais sobre o tema e que não realizam a diferenciação requerida pela Lingüística de nossos dias.

⁵⁵ Abu Muhammad b. ‘Abd Allāh b. Yūnus b. ‘Isā b. ‘Abd Allāh b. Rafīf foi um mestre sufi nascido em Tustar, no Ḥuzistān e enterrado em Basra.

distribuem na Poeira [ou Substância] primordial (*al-habā'*) e são a origem de [todas] as coisas.⁵⁶

Esse pensamento que atribui às letras a condição de princípio ou matéria primordial de todas as coisas – e que explica o processo de criação como articulação da linguagem divina – toma como um de seus pilares a afirmação corânica⁵⁷ de que Deus criou as coisas e os seres do mundo ao pronunciar perante eles a expressão “Seja” (*kun*)⁵⁸.

Segundo a cosmogonia sufi, tudo o que há no mundo já se encontrava em potência e de forma indiferenciada na Unidade divina, ou eternidade (*azal*), e passa a existir no cosmos por meio da ordem (*amr*), ou *kun* que lhe corresponde, isto é, no momento em que é nomeado por Deus, distinguindo-se do todo.

Ao ganharem definição e manifestarem-se, as coisas e seres estariam assumindo a condição de signos de sua própria existência em Deus e, portanto, tornando-se símbolos no sentido etimológico da palavra, como nos explica Tustarī:

Quando a palavra existenciadora de Deus – enaltecido seja – diz a alguma coisa que seja (*kun*) isto ou aquilo, de maneira

⁵⁶ Sahl al-Tustarī. *El Tratado de Las Letras (La Risālat al-I'tibār)*, traduzido por Pilar Garrido Clemente em *Estudio*, op. cit., p. 95. Texto em espanhol: “Dios, por Su sabiduría, ha hecho de las letras el origen a partir del cual se constituye el lenguaje verbal (*qawl*). El lenguaje verbal (*qawl*) se compone de muchas partes (*aqṣām*), cada una de las cuales se divide en términos o denominaciones (*musammayāt*) que, a su vez, se componen de letras (*ḥurūf*). Las letras (*ḥurūf*) se distribuyen en el Polvo [o Sustancia] primordial (*al-habā'*) y son el origen de [todas] las cosas.”

⁵⁷ “Ele é Quem dá a vida e dá a morte. Então, quando decreta algo, diz-lhe apenas: ‘Seja’, então é. Corão 40:68. Texto em espanhol: “El es Quien da la vida y la muerte. Y cuando decide algo, le dice tan solo: ‘¡sé!’ y es.” A mesma afirmação aparece nos seguintes versos: 2: 117, 3:47, 3: 59, 7: 44, 15: 98, 16: 40, 19:35, 36:82, 39:66.

⁵⁸ Os significados simbólicos da palavra *kun* e das letras que a compõe – *kāf*, *wāw* e *nūn* – serão estudados no capítulo 3, dedicado à Ciência das Letras.

que a coisa ganha existência, [o que assim existe] não é senão a forma [ou imagem] da coisa (*ṣūrat al- šay'*), uma entidade espiritual (*rūḥāniyya*) – composta de faculdades e espírito – que se separou do “Seja” Supremo [a Suprema Ordem Existenciadora] que Deus dirige ao todo (*al-kull*).⁵⁹

É importante perceber que além de atribuir às coisas existenciadas a qualidade de imagem de sua própria realidade essencial contida no todo, Tustarī informa que essa entidade espiritual – classificada por ele como forma ou imagem – possui dois aspectos: o espírito, que diz respeito ao universo da Essência, e as faculdades, que são próprias do homem.

Ibn Masarra amplia a visão de Tustarī sobre a ordem distintiva *kun*, ao atribuir-lhe não apenas a qualidade existenciadora, mas também a condição de modelo prototípico do cosmos (*miṭāl al-‘ālam*). De acordo com o mestre cordobês, *kun* é modelo porque todas as coisas sensíveis passam a existir a partir das letras *kāf* (ك) e *nūn* (ن), que a compõem, como veremos no capítulo 3.

Essa qualidade prototípica, aliada à capacidade de existenciar, coloca o *kun* em uma posição duplamente intermediária, ao constituir tanto veículo como modelo para a criação. Ao mesmo tempo, reforça a característica tridimensional do imperativo.

⁵⁹ Sahl al-Tustarī, Tratado, in *Estudio*, op. cit., p. 97. Texto em espanhol: “Cuando la palabra existenciadora de Dios – enaltecido sea – dice a alguna cosa que sea (*kun*) esto o lo outro, de manera que la cosa cobra existencia, [lo que así existe] no es sino la forma [o imagen] de la cosa (*ṣūrat al- šay'*), una entidad espiritual (*rūḥāniyya*) compuesta de facultades y espíritu que se há separado del “Sé” Supremo [la Suprema Orden existenciadora] que Dios dirige al todo (*al-kull*).”

Segundo o próprio Ibn Masarra, no *kun* residem o ser interno (*kiyān*) de todas as coisas, sua forma (*ṣūra*) e seu protótipo (*miṭāl*), portanto três aspectos. O termo *kiyān*, segundo explica a tradutora, Pilar Clemente Garrido⁶⁰, se refere aqui à “condição original e interior dos seres, sua dimensão espiritual”. A partir disso, é possível supor que a *ṣūra* represente a dimensão material dos seres e *miṭāl*, os seus protótipos – instância que realiza a passagem entre os dois primeiros.

A Ciência das Letras ganha sua expressão máxima no início do século XIII, na obra do pensador espanhol Ibn ‘Arabī⁶¹, considerado o mestre maior (*al-ṣayḥ al-akbar*) do sufismo ou mística islâmica (*taṣawwuf*). Também em seus escritos, o surgimento das letras está diretamente relacionado à palavra *kun* como imperativo existenciador. A diferença é que para Ibn ‘Arabi as letras não são entidades primordiais e sim intermediárias entre as esferas celestes e o mundo material:

As esferas celestes, em consequência da emissão da ordem (*Kun!*) instauradora, produzem por sua rotação as letras que vão formar e constituir os mundos inferiores.⁶²

A ênfase maior do *al-ṣayḥ al-akbar*, dessa forma, parece estar na posição que as letras assumem no universo, que ora antecedem ao homem por serem

⁶⁰ *Estudio*, op. cit., p. 333.

⁶¹ Ibn ‘Arabī viveu no século XIII, em Múrcia, Espanha, e escreveu mais de 400 obras, das quais *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (*As Iluminações de Meca*), com 560 capítulos, é considerada a mais importante pelos especialistas.

⁶² Pierre Lory, *Lettres*, op. cit., p.117. Texto em francês: “Les sphères celestes, issues de la profération de l’ordre (*kun!*) instaurateur, produisent par leur rotation les lettres qui vont informer et constituer les mondes inférieurs.”

tratadas como anteriores à criação dos mundos inferiores nos quais o ser humano se inclui, ora se equivalem a ele na medida em que ambos constituem, sob outro ponto de vista, instâncias intermediárias entre *Allāh* e o mundo criado.

As variações em torno da localização das letras no edifício cosmológico do sufismo ocorrem não apenas entre autores distintos, como também entre diferentes perspectivas adotadas por um mesmo autor, como veremos no próximo capítulo. Trata-se de uma mobilidade própria da mística, para a qual só há uma realidade absoluta que corresponde à instância divina. Tudo o que foi criado é relativo e depende do ponto de vista pelo qual é observado. Sachiko Murata nos ajuda a entender a relatividade das coisas criadas:

Como não existe “absoluto” dentro da criação, as coisas podem ser entendidas unicamente em seu relacionamento com Deus e com as outras coisas. Existem dois pólos extremos representados por espírito e corpo, luz e escuridão, sutileza e densidade. Entre esses dois pólos se localiza um espectro de coisas criadas que são, de alguma maneira, qualitativamente ambivalentes.⁶³

⁶³ Sachiko Murata. *The Tao of Islam*, p. 132. Texto em inglês: “Since there are no absoluts within creation, things can be understood only in their relationships with God or with other things. There are two extreme poles, represented by spirit and body, light and darkness, heaven and earth, subtly and density. Between the two poles stands a spectrum of created things that are in some ways qualitatively ambivalents.”

A relatividade do reino da manifestação é cantada nos versos do mestre sufi persa, Jalāluddīn Rūmī:

No mundo, não há veneno nem antídoto

Que não seja pé para um e grilhão para outro; [...]

O veneno das serpentes é vida para as serpentes;

Em relação à espécie humana, é morte.

Para as criaturas do mar, o mar é um jardim.

Para as criaturas da terra, ele é fatal.

Da mesma forma, o homem considera com inteligência

As relações dessas coisas em sua infinita variedade.⁶⁴

Tendo em vista a relatividade do mundo criado e a sua condição de intermediárias entre o princípio criador e as criaturas, as letras constituem instâncias de passagem tanto do invisível para o visível, isto é, o processo de manifestação, como na direção contrária, de retorno à Unidade, ou iluminação, como fica claro no discurso de Lory:

Assim como a palavra constitui a principal “descida” do divino sobre a terra, ela também torna-se a ponte que permite às almas ter acesso às dimensões espirituais. Como se sabe, a

⁶⁴ Jalāluddīn Rūmī, *Masnavi*, p. 215.

repetição das orações litúrgicas, dos Nomes divinos etc. constitui o rito por excelência nas correntes místicas muçulmanas (sufis).⁶⁵

Essas repetições (*ḍikr*), que serão vistas de forma mais detalhada no próximo capítulo, são similares aos mantras hindus tanto pelo papel que a vibração sonora exerce em suas constituições, como pela intenção que, nos dois casos, é a busca da Unidade essencial. No sufismo, pelo menos duas vias de acesso coexistem em todo ritual: a recordação do divino por meio do conteúdo da recitação, e o engano da mente pela monotonia da repetição, até que se dissolva na Unidade, integrando, assim, palavra e som, conteúdo e forma.

Uma passagem do Corão, citada por Ibn Masarra no *Livro dos Significados das Letras, suas realidades e seus fundamentos*, atribui à rememoração constituída pelo *ḍikr* a função de possibilitar a reflexão por parte dos homens, sobre o conteúdo da revelação:

A ti [também] te fizemos descer a Rememoração (*ḍikr*), para que clareies aos homens o que lhes foi revelado e talvez assim reflitam (*yatafakkarūn*).⁶⁶

⁶⁵ Pierre Lory, *Lettres*, op. cit., p.10. Texto em francês: "De même que la parole constitue la principale "descente" du divin sur la terre, de même elle devient aussi le pont, l'échelle permettant aux âmes d'accéder aux dimensions spirituelles. Comme on le sait, la répétition de prières litaniques, de Noms divins etc constitue le rite par excellence dans les courants mystiques musulmans (soufis)."

⁶⁶Corão 16:44. Citado por Ibn Masarra no *Libro de los significados de las letras, sus realidades e fundamentos* (*Kitāb Ḥawāṣṣ al-Ḥurūf wa-Ḥaqā 'iqī-hā wa-uṣūli-hā*), in *Estudio*, op. cit., p. 275. Texto em espanhol: "A ti [también] te hemos hecho descender la Rememoración (*ḍikr*), para que aclares a los hombres lo que se les ha revelado, y tal vez, así, reflexionen". Julio Cortés traduz a palavra árabe *ḍikr* como Amonestación, ou as Escrituras reveladas, ou ainda, o Corão, o que de um certo ponto de vista modifica o sentido apresentado por Ibn Masarra, de Rememoração."

Embora o estudo comparado da Ciência das Letras no sufismo com sistemas semelhantes de outras tradições não seja objeto deste estudo, é interessante constatar, a título de ilustração, como os Guarani, por exemplo, fundem os mesmos elementos em sua cosmologia:

O ser humano é percebido como “alma-palavra” – é o que se expressa mediante a linguagem e por meio do pensamento. Ser e som têm o mesmo sentido. Para essa percepção é preciso ampliar o nosso conceito de som para além da vibração sonora, percebê-lo como corpo-vida, princípio dinâmico da luz cuja forma denominamos “consciência”.⁶⁷

Interpretar as letras, refletir sobre elas e contemplá-las, reconhecendo em seu sentido literal uma possibilidade de acesso ao seu sentido transcendental, levaria o homem a encontrar um caminho para o conhecimento das Realidades espirituais. E essa prática nada mais é, segundo os sufis, que o cumprimento da recomendação corânica de usar o intelecto para compreender os signos de Deus, como atesta Ibn Masarra:

Deus – exaltado e louvado seja – deu a seus servos intelectos (*‘uqūl*) – que são luz de Sua Luz – unicamente para que possam considerar Sua ordem (*amr*) e por meio deles tenham conhecimento de Seu segredo (*qadar*) [...] Ele nos mandou

⁶⁷ Kaká Verá Jecupé, *Tupã Tenondé*, p. 56.

interpretar (*i'tibār*) tudo isto e indicou alusivamente como iniciar a reflexão a partir dos versículos que são alusivos à terra [...]⁶⁸

São freqüentes no sufismo, e mesmo no próprio Corão, as referências à questão da interpretação dos signos divinos, numa clara alusão à condição de linguagem atribuída ao mundo, como fica claro no discurso de Ibn Masarra:

[...] Todas as criaturas e os signos do cosmos são degraus (*daraj*) pelos quais ascendem os que se dirigem, interpretando, aos signos supremos de Deus que estão nas alturas.⁶⁹

Nesse processo de interpretação dos símbolos divinos, o Corão figuraria por um lado como fonte de conhecimento, por outro como um guia por meio do qual o homem tem acesso à leitura do mundo, como propõe Pierre Lory:

Se o Corão é Revelação, Palavra divina por excelência, é porque apresenta uma mensagem acessível de imediato à

⁶⁸ Ibn Masarra, *Epistola de la Interpretación (Risālat al-I'tibār)*, in *Estudio*, op. cit., p. 160. Texto em espanhol: “Dios – exaltado y alabado sea – únicamente há dado a sus servos intelectos (*'uqūl*) – que son luz de Su Luz – para que puedan considerar [el dominio de] Su orden (*amr*) y, por médio de ellos, tengan conocimiento de Su secreto (*qadar*) [...] El nos há mandado interpretar (*i'tibār*) todo esto y há indicado alusivamente cómo iniciar la reflexión a partir de la aleyas que se refieren a la tierra [...]”

⁶⁹ Ibn Masarra, *ibid*, p. 164. Texto em espanhol: “[...] todas las criatuars e los signos del cosmos son peldaños (*daraj*) por los que ascienden los que se dirigen, interpretando, hacia los signos supremos de Dios que están en lo más alto.”

mente humana. É, pois, a chave do Conhecimento, mas seu papel é também o de conduzir o crente à exegese do Livro da Criação – mensagem total, e não limitá-la unicamente aos 6.226 versículos que compõem o texto sagrado.⁷⁰

Assim, as letras, os seres e as coisas constituem os elementos da gramática pela qual a realidade divina se manifesta. O significado de cada letra e as relações que elas estabelecem entre si e com os outros elementos dos mundos visíveis e invisíveis serão estudados no próximo capítulo.

⁷⁰ Pierre Lory, *Letras*, Artigo publicado na revista *Alif Nun*. Texto em espanhol: “Si el Corán es Revelación, Palabra divina por excelência, es que presenta um mensaje accesible de inmediato a la mente humana. Es pues, la llave del Conocimiento, pero su papel es también el de conducir el creyente a la exégesis del Libro de la Creación – mensaje total – y no limitarla únicamente a los 6.226 versículos que componen el texto sagrado.”

A ciência das letras

A Ciência das Letras (*‘ilm al-ḥurūf*) constitui um dos modos de expressão mais sintéticos e alusivos do esoterismo islâmico porque ela representa a difícil passagem do inexprimível ao exprimível.

Denis Gril⁷¹

Segundo Ibn ‘Arabī, existem apenas duas vias de realidade: uma delas inclui tudo o que pode ser isolado pelo intelecto – como as qualidades físicas e os seres. A outra é composta por aquilo que só existe de forma indefinida, e em potência, no seio da Unidade. O que faz a ligação entre elas é a Ciência das Letras.

Essa definição, ainda que possa parecer simplista diante da complexidade do tema, traz uma chave fundamental para a compreensão da Ciência das Letras: sua caracterização como sistema simbólico capaz de trazer ao homem o conhecimento das realidades divinas.

Na condição de elo, a Ciência das Letras só pode ser entendida se, ao estudá-la, levarmos em conta as três instâncias que ela é capaz de abarcar com suas propriedades de ligação, isto é: o mundo intermediário, no qual se insere; o mundo invisível, divino ou da potência, que abriga o sentido; e o mundo visível, humano ou da manifestação, onde se encontra a forma. A própria ciência das letras nos oferece três níveis de compreensão, que constituem reflexos desses três patamares de realidade, como descreve René Guénon:

⁷¹ *Science*, in *Illuminations*, op. cit., p. 385.

[...] entendida em seu sentido superior, [a Ciência das Letras] é o conhecimento de todas as coisas no próprio princípio, enquanto essências eternas além de toda manifestação; no sentido que se poderia dizer médio é a cosmogonia, ou seja, o conhecimento da produção ou da formação do mundo manifestado [no qual está inserido o nascimento das letras, como foi visto no Capítulo 2]; finalmente, no sentido inferior, é o conhecimento das virtudes dos nomes e dos números, enquanto exprimem a natureza de cada ser, conhecimento que permite, a título de aplicação, exercer por seu intermédio, e em razão dessa correspondência, uma ação de ordem “mágica” sobre os próprios seres e sobre os acontecimentos que lhes dizem respeito.⁷²

A distinção apresentada por Guénon nos dá a medida da mobilidade e da riqueza de significados que podemos alcançar por meio dos símbolos. De igual maneira, expõe a fragilidade dos pontos de vista unilaterais, já que para existirem como tais precisam excluir outros níveis de entendimento. Isso ocorre, por exemplo, quando a Ciência das Letras é considerada apenas em seu aspecto de aplicação, o que a faz ser entendida como “magia”, como veremos adiante.

⁷² René Guénon, *Símbolos*, op. cit., p. 42.

1. O simbolismo das letras

De todos os inícios possíveis para o estudo da Ciência das Letras, talvez o mais “inaugural” seja o levantamento do simbolismo das 28 entidades que compõem o alfabeto árabe. Não apenas porque facilitará a compreensão de tudo o que virá a seguir, mas principalmente porque constitui a sua instância principal. Dentro dessa instância, o primeiro degrau é o *alif* (ا), que corresponde à letra latina “a”.⁷³ É ele que combinado com a segunda letra – denominada *bā’* (ب), e correspondente à letra latina “b” – dá origem às outras 26 letras, segundo descreve Ibn ‘Arabī:

Saiba que na origem de todas essas letras e escrituras há dois traços e nada mais. Todas as letras são formadas entre as duas e a partir delas, até suas últimas derivações, da mesma forma que toda a humanidade vem à existência a partir de dois seres: Adão e Eva.⁷⁴

O *alif* também pode ser relacionado ao Intelecto primeiro, ou Cálamo, e o *bā’* à tábua guardada onde a pena essencial imprime sua escrita. Do mesmo ponto de vista, mas envolvendo elementos distintos, podemos associar o *alif* ao Corão

⁷³ No simbolismo, a distinção entre letra (como grafema), fonema e som, pode ou não ser caracterizada, a depender da situação, já que a letra é vista em sua totalidade, abrangendo os três aspectos. Ao longo deste trabalho, emprego várias vezes a palavra letra para me referir a uma dessas três instâncias, a duas delas ou às três conjuntamente.

⁷⁴ Ibn ‘Arabī. *Rasa’il*. III -144-145. Citado por Denis Gril em *Illuminations*, op. cit., p. 418. Texto em francês: “Sache qu’il y a à l’origine de toutes ces lettres et écritures deux traits sans plus. Tous les lettres sont formées entre eux deux et a partir d’eux, jusqu’à leurs ultimes derivations, de meme que l’humanité entière est venue à la existence a partir de deux êtres: Adam et Ève.”

celeste e o *bā'* ao Corão cosmológico, do qual é a primeira letra como se vê em sua frase inicial, conhecida pelo nome *basmala* (بِسْمِلة)⁷⁵:

Bismillāh ar-Raḥmān ar-Raḥīm

Em nome de Deus, o Compassivo, o Misericordioso.

Ao falar em nome de *Allāh*, a frase coloca o Livro na condição de lugar de manifestação da palavra divina, posição igualmente ocupada pelo *bā'*, que lhe dá início; pela tábua; e pelo mundo, incluindo tudo que o integra, de modo especial, o homem. O que caracteriza essa relação é a partícula “em” (*bī*) constituída pela letra *bā'*, que antecede a palavra nome (*ism*). Nessa perspectiva, o *alif* está situado em uma instância anterior à manifestação do livro, isto é, em sua essência.

Como símbolo da essência, o *alif* tem forma vertical e reta, diferenciando-se assim, de todas as outras, enquanto o *bā'*, lugar de manifestação cósmica dessa essência, é escrita ao longo da linha horizontal e apresenta a forma curva que estará presente em todas as outras 26 letras.⁷⁶

A condição do *alif* entre as letras é análoga à de *Allāh* perante as criaturas: Ele está em todas elas e constitui sua origem, mas Ele mesmo não se apresenta enquanto criatura. Segundo Ibn ‘Arabī: “tudo é dependente Dele ao passo que ele

⁷⁵ A palavra *basmala* (بِسْمِلة) é uma espécie de abreviatura dessa frase inicial e compõe-se de letras que estão contidas em suas três primeiras palavras (*bī* (em) *ismi* (nome de) *Allāh*), acrescidas da ‘*t*’ *matbuta* (ة), letra que determina o gênero feminino.

⁷⁶ É importante chamar a atenção para a inversão que ocorre aqui. Nas linhas que compõem os traçados geométricos, os traços retos ou medidas lineares são considerados, dentro do mesmo simbolismo, como próprios da terra e as curvas ou medidas angulares como próprias dos céus. Esse tipo de inversão é comum no simbolismo e em geral constitui uma variação de pontos de vista, isto é do ângulo pelo qual as coisas são observadas.

não é dependente de ninguém”⁷⁷. O mestre espanhol apresenta, assim, a descrição do *alif* que afirma ter recebido da divindade em forma de revelação:

Ele disse a mim: “O *alif* é silencioso enquanto as letras falam. O *alif* é pronunciado nas letras, mas as letras não são pronunciadas no *alif*.⁷⁸ As letras são constituídas do *alif*, e o *alif* sempre as acompanha sem que elas estejam conscientes disso.”⁷⁹

O silêncio do *alif* não tem caráter apenas metafórico, podendo ser constatado gramaticalmente. No meio e no final das palavras, o *alif* assume o som da vogal ‘a’, que incide sobre a consoante anterior, caracterizando-se como vogal longa. No início das palavras, só tem existência juntamente com o ataque vocalico *hamza* e/ou marcado por uma das três vogais, que irão emprestar-lhes seus sons.

Outra característica do *alif* relacionada à divindade é a regra que define a ligação entre as letras na escrita. O *alif* não se liga a nenhuma letra. O que pode ocorrer é a letra anterior ligar-se a ele, como se pode constatar na palavra

⁷⁷ Ibn ‘Arabī. *Kitāb al alif*, p. 12. Citado por Pablo Beneito em *The seven days of the Heart*, p. 164.

⁷⁸ Do ponto de vista da fonética, isso não faz sentido. Pode-se supor, porém, que Ibn ‘Arabī pensa no *alif* como uma espécie de princípio de vocalização.

⁷⁹ *Mashāhid al-asrār*, cap. 5, p. 50, original em árabe citado por Pablo Beneito e Stephen Hirstenstein em *Days*, op. cit., p. 164. Texto em inglês: “He said to me: “The *alif* is silent whilst the letters speak. The *alif* is pronounced in the letters, but the letters are not pronounced in the *alif*. The letters are constituted of the *alif*, and the *alif* always accompanies them without them being aware for it”.

Raḥmān (escrita da direita para esquerda). A terceira letra, o *mīm* (م)⁸⁰, se liga ao *alif* (ا) mas ele não se liga à quinta letra, o *nūn* (ن):

رحمان

O *alif*, ao qual a letra que o segue não pode ser ligada, é portanto isolado na escrita, como o é a Essência transcendente e não qualificada.⁸¹

A condição essencial do *alif* volta a aparecer na relação que as letras do alfabeto árabe estabelecem com os números por meio de um sistema conhecido como *ABJaD* – sigla formada pelas quatro primeiras letras do alfabeto árabe: *alif*, *bā'*, *jīm* e *dāl*⁸². De acordo com esse sistema alfanumérico, o *alif* corresponde ao número um, o *bā'* ao número dois, o *jīm* ao número três e o *dāl* ao número quatro e assim por diante, como mostra a tabela abaixo. Algumas letras estabelecem correspondências distintas nas tabelas oriental e ocidental.

⁸⁰ O *mīm*, quando escrito isoladamente, tem a forma م. A forma م é usada quando a letra encontra-se dentro da palavra. Optei por grafar da segunda forma ao citá-lo isoladamente no texto para facilitar sua identificação com o *mīm* que se encontra dentro da palavra *Raḥmān*.

⁸¹ Denis Gril, *Science*, in *Illuminations*, op. cit., p. 394. Texto em francês: “L’*alif* – auquel la lettre qui le suit ne peut être attaché – est donc isolé dans l’écriture, comme l’est l’Essence transcendante et non qualifiée.”

⁸² A ordem considerada aqui é a antiga, que leva em conta a sequência numérica correspondente.

Letra árabe	Nome da letra	Nº	Letra árabe	Nome Da letra	Nº	Letra Árabe	Nome letra	Nº
ا	<i>Alif</i>	1	ك	<i>kāf</i>	20	ش	<i>šīn</i>	300 (OR) ou (OC)
ب	<i>bā'</i>	2	ل	<i>lām</i>	30	ت	<i>tā'</i>	400
ج	<i>Jīm</i>	3	م	<i>mīm</i>	40	ث	<i>ṭā'</i>	500
د	<i>Dāl</i>	4	ن	<i>nūn</i>	50	خ	<i>ā'</i>	600
ه	<i>hā'</i>	5	س	<i>sīn</i>	60 (OR) Ou 30 (OC)	ذ	<i>ḏāl</i>	700
و	<i>Wāw</i>	6	ع	<i>‘ayn</i>	70	ض	<i>ḏād</i>	800 (OR) ou
ز	<i>Zāy</i>	7	ف	<i>fā'</i>	80	ظ	<i>ẓāh</i>	900 (OR) ou 800 (OC)
ح	<i>ḥā'</i>	8	ص	<i>ṣād</i>	90	غ	<i>ḡayn</i>	1.000 (OR) ou 900 (OC)
ط	<i>ṭāh</i>	9	ق	<i>qāf</i>	100			
ي	<i>yā'</i>	10	ر	<i>rā'</i>	200			

Os gramáticos atuais adotam outra ordem para a apresentação das letras, que obedece o critério de semelhança gráfica:

alif (ا), *bā'* (ب), *tā'* (ت), *ṭā'* (ث), *jīm* (ج), *ḥā'* (ح), *ḥā'* (خ), *dāl* (د), *ḏāl* (ذ), *rā'* (ر), *zāy* (ز), *sīn* (س), *šīn* (ش), *ṣād* (ص), *ḏād* (ض), *ṭāh* (ط), *ẓāh* (ظ), *‘ayn* (ع), *ḡayn* (غ), *fā'* (ف), *qāf* (ق), *kāf* (ك), *lām* (ل), *mīm* (م), *nūn* (ن), *hā'* (ه), *wāw* (و), *yā'* (ي).

É interessante notar que, no *ABJaD*, a sequência é análoga à ordem cosmogônica. O *alif* traz consigo as qualidades do número 1 e vice versa: ambos são os primeiros de seus reinos e possuem características que os diferenciam do

restante. Entre essas características destaca-se o fato de o *alif* estar presente em todas as outras letras, assim como o um está presente em todos os outros números.

Como vimos há pouco, a presença do *alif* em todas as letras é explicada, no sufismo, pelo fato dele não possuir som. De acordo com Ibn ‘Arabī, os sons das letras são acidentes produzidos pela interrupção do hálito (expiração) em um determinado ponto de articulação. Assim, elas se sucedem, ao longo do aparelho fonador, e as que estão mais próximas dos lábios contêm as que estão mais próximas da glote. O *alif*, que é suporte da *hamza* ou ataque vocálico (também considerado uma parada glotal), vem do tórax sem nenhuma interrupção de seu som e, por isso, está contido em todas as letras.⁸³

Já o número um está presente nos restantes porque todos os números existentes, sem exceção, são formados por uma determinada quantidade de números um. Dois, por exemplo, é o resultado da soma de 1+ 1. Três é resultado da soma de 1+1+1. Quatro é resultado da soma de 1+1+1+1, e assim por diante.

Da mesma maneira, o ‘dois’ representa, no universo dos números, o que o *bā’* representa no universo das letras. É uma passagem entre a instância essencial, identificada com a unidade; e a instância material, identificada com a multiplicidade.

O *jīm* corresponde ao três que, no simbolismo de várias tradições marca a entrada dos números na multiplicidade. Três é a cifra correspondente ao filho que procede da união do homem com a mulher e à síntese que resulta da relação da tese com a antítese. Na língua árabe, está diretamente relacionado ao início da

⁸³Como veremos adiante, acredita-se, no sufismo, que o *alif* também está presente em algumas letras por meio dos pontos. Para os gramáticos, no entanto, a única razão da existência dos pontos é diferenciar entre si as letras que possuem traçados idênticos.

multiplicidade na medida em que a flexão de número admite três variações: singular, dual e plural, como teremos oportunidade de verificar com maior detalhe ainda neste capítulo. Além disso, em todas as gramáticas árabes, o *jīm* (ج) é usado para indicar o plural.⁸⁴

As propriedades dos números 1, 2 e 3 em relação à soma e à multiplicação ilustram bem a distinção entre essas três instâncias tanto no reino das letras como no reino dos números. O resultado da soma do número um com ele mesmo é maior que o resultado de sua multiplicação: $1 + 1 = 2$ e $1 \times 1 = 1$. O resultado da soma do número dois com ele mesmo é igual ao resultado de sua multiplicação: $2 + 2 = 4$ e $2 \times 2 = 4$. Já o resultado da soma do número três com ele mesmo é menor que o resultado de sua multiplicação: $3 + 3 = 6$ e $3 \times 3 = 9$. E essa característica do número 3 é comum a todos os números maiores que ele, isto é, a todos que se inserem na multiplicidade, como o nove, por exemplo: $9 + 9 = 18$ e $9 \times 9 = 81$.

Se pensarmos o *alif* dentro do conjunto das três vogais longas, ou semi consoantes da língua árabe, podemos considerá-lo como relacionado ao mundo invisível, ou da essência, enquanto o *yā'* corresponde ao mundo visível, ou da contingência e *wāw* é a ligação entre os dois. Ibn 'Arabī deixa clara a diferença entre o *alif* e as outras duas letras:

O significado do *alif* é eterno, enquanto que o *wāw* ou *yā'*,
vocalizados ou não, vêm à existência.⁸⁵

⁸⁴ O *ABJaD* e o simbolismo não são reconhecidos, atualmente, pela gramática oficial dos países árabes. A explicação dos gramáticos para o fato do *jīm* ser usado como marca do plural é que se trata de uma abreviatura. De fato, a palavra plural em árabe [jam' (جمع)] começa por *jīm*.

⁸⁵ Ibn 'Arabī. *Science*, in *Illuminations*, .op. cit., p. 466. Texto em francês: "Le signifié de l'*alif* est éternel, tandis que le *wāw* ou *yā'*, vocalisés ou non, viennent à l'existence."

De acordo com Sahl al-Tustarī, *alif*, *wāw* e *yā'* são as letras mais nobres e elevadas do alfabeto árabe. A primeira é o *alif*, seguida do *wāw* e depois do *yā'*. O mestre do *Huzistān* atribui cinco faculdades ao *alif*, sete ao *wāw* e sete ao *yā'*:

O *alif* corresponde à faculdade intelectual (*alquwwa al-nāfiqa*) [...] Esta [faculdade intelectual correspondente ao *alif*] contém [por sua vez] cinco faculdades: o intelecto (*'aql*), a memória (*ḍikr*), a compreensão (*fahm*), a reflexão (*fikr*) e a imaginação (*taḥyīl*) [...] Ao *wāw* correspondem as seguintes faculdades: a visual (*al-bāṣira*), a auditiva (*al-sāmi'a*), a olfativa (*šamma*), a gustativa (*al-ḍā'iqa*), o tato (*al-lāmisā*), a irascibilidade (*al-ḡaḍabiyya*) e a força motriz (*al-muḥarrika*). [...] [A letra *ya'*] tem as seguintes faculdades: a faculdade respiratória (*nāṣiqa*), a faculdade preênsil ou retentiva (*māsika*), a força excretora ou impulsora (*dāfi'a*), a faculdade partitiva (*qāsima*), a faculdade traslativa (*'ādiyya*), a faculdade formadora (*muṣawwira*), a faculdade engendradora (*muwallida*).⁸⁶

⁸⁶ Sahl al-Tustarī. *Tratado*, in *Estudio*, op. cit., pp.104/105. Texto em espanhol: “El *alif* correspond a la facultad intelectual (*alquwwa al-nāfiqa*) [...] Esta [facultad intelectual correspondiente al *alif*] contiene [a su vez] cinco facultades: el intelecto (*'aql*), la memoria (*ḍikr*), la comprensión (*fahm*), la reflexión (*fikr*) e la imaginación (*taḥyīl*) [...] A la *wāw* corresponden las siguientes facultades: la facultad visual (*al-bāṣira*), la auditiva (*al-sāmi'a*), la olfativa (*šamma*), la gustativa (*al- ḍā'iqa*), el tacto (*al-lāmisā*), la irascibilidad (*al-ḡaḍabiyya*) y la fuerza motriz (*al-muḥarrika*). [La letra *ya'*] tiene las siguientes facultades: la facultad respiratoria (*nāṣiqa*), la facultad prensil o retentiva (*māsika*), la fuerza excretora o impulsora (*dāfi'a*), la facultad partitiva (*qāsima*), la facultad traslativa (*'ādiyya*), la facultad formadora (*muṣawwira*), la facultad engendradora (*muwallida*).”

O status atribuído por Tustarī ao *alif* ao *wāw* e ao *yā'* é compartilhado por Ibn 'Arabī, como demonstra a relação que ele estabelece entre a hierarquia das letras e a hierarquia espiritual apresentada por Denis Gril:

O *alif* corresponde ao *quṭb* (“Pólo”) desconhecido, mas cuja presença é difundida no mundo ao qual ele sustenta por meio de sua energia espiritual (*himma*). [...] Na propagação do som, o *alif*, como o *quṭb*, é auxiliado por dois *imāmes*, as semi-vogais⁸⁷ *wāw* e *yā'* (‘u’ e ‘i’ longos). Essas três letras, às quais se juntam o *nūn*, constituem os quatro “pilares” (*awṭād*); essas mesmas, às quais se juntam o *tā'*, o *kāf* e o *hā'*, equivalem aos sete *abdāl*. Essas sete letras representam os elementos dinâmicos da língua árabe. O *wāw* e o *yā'* realizam o essencial das mutações morfológicas. O *alif*, o *wāw* e o *yā'*, e seus correspondentes vocálicos, ‘a’, ‘u’ e ‘i’, assim como o *nūn*, são signos do número, da conjugação e das desinências causais, portanto da sintaxe. Essas mesmas letras e as três outras garantem o conjunto da função pronominal.⁸⁸

⁸⁷ Em geral, gramáticos e lingüísticos classificam a letra *alif* como semi-consoante e as letras *yā'* e *wāw* como semi-vogais.

⁸⁸ Denis Gril. *Science*, in *Illuminations*, p. 400. Texto em francês: “L’*alif* correspond au *quṭb* (‘Pôle’) ⁸⁸ inconnu, mais dont la présence est diffuse dans ce monde et qui le soutient par son énergie spirituelle (*himma*). [...] Dans la propagation du son, l’*alif*, comme le *quṭb* est assisté par deux *imāmes*, les semi-voyelles *wāw* et *yā'* (‘u’ et ‘i’ longs). Ces trois lettres, auxquelles s’adjoint le *nūn* constituent les quatre ‘piliers’ (*awṭād*); les memes, auxquels s’ajoutent le *tā'*, le *kāf* et le *hā'* equivalent aux sept *abdāl*. Ces sept lettres représentent en effet les elements dynamiques de la langue arabe. Le *wāw* et le *yā'* mettent en jeu l’essentiel des mutations morphologiques. L’*alif*, le *wāw* et le *yā'* et leurs correspondants vocaliques: ‘a’, ‘u’ e ‘i’, ainsi que le *nūn* sont les signes du nombre, de la conjugaison et des desinences causelles, donc de la syntaxe. Ces mêmes lettres et les trois autres assurent l’ensemble de la fonction pronominal.”

Por mais obscuras que pareçam, essas comparações podem ser facilmente iluminadas se trilharmos um caminho simples e óbvio, buscando conhecer, ainda que de forma introdutória, os degraus espirituais do sufismo e os fatos da gramática árabe. Michel Chodkiewicz nos ajuda nessa compreensão ao descrever a condição do santo que pelo seu grau espiritual está livre das limitações de tempo e espaço, mas por outro lado se insere nessas duas dimensões em decorrência das posições hierárquicas que assume:

O Santo é, em certo sentido, filho de ninguém: ele tem com Deus uma relação sem intermediário [...] Ele se inscreve [...] em uma duração que traduz, de modo explícito, sua vinculação a uma genealogia iniciática (*silsila*) [...] Seu “lugar” é o “não-lugar”, mas ele ocupa um lugar estritamente determinado em um teatro cósmico cuja hierarquia dos santos é o princípio ordenador. A tipologia, aqui, torna-se topologia.⁸⁹

Essa organização topográfica está distribuída ao longo de um eixo vetical, do qual o *qutb* é o topo. É o mestre maior de uma época, para onde converge e de onde é emitida toda a energia espiritual. Embora exerça influência sobre todo o mundo manifesto, não é conhecido como tal a não ser pelos que já atingiram os

⁸⁹ Michel Chodkiewicz. *Le Sceau des Saints*. pp. 111-112. Texto em francês: “Le Saint est, en un sens, ‘fils de personne’: il a avec Dieu une relation sans intermédiaire [...].. il s’inscrit [...] dans une durée, ce que traduit de façon explicite son appartenance à une généalogie initiatique (*silsila*) [...] Son ‘lieu’ est le ‘non-lieu’ [...] mais il occupe cependant une place strictement déterminée dans un theater cosmique don’t la hiérarchie des saints est le principe ordonnateur. La typologie deviant ici topologie.”

mais altos graus da hierarquia espiritual.⁹⁰ Michel Chodkiewicz apresenta a seguinte descrição do pólo:

O Pólo é ao mesmo tempo o centro do círculo do universo e sua circunferência. Ele é o espelho de Deus. É sobre ele que gira o mundo. Ligações sutis se estendem a partir dele em direção aos corações de todas as criaturas e levam o bem e o mal, sem que um se sobreponha ao outro. Mas do ponto de vista do Pólo, as coisas não são e não se tornarão boas ou más senão em função do receptáculo que as receba.⁹¹

O *alif* é comparado ao Pólo em seu aspecto essencial e, portanto, sem som. Trata-se daquele *alif* que serve de suporte à hamza e é vocalizado por uma das vogais breves, grafadas por meio dos sinais diacríticos *fatha* (a), *kasra* (i) ou *ḍamma* (u). Mas é o aspecto do *alif* que o constitui como vogal longa ou semi consoante – e, portanto, com som de ‘a’ emprestado da *fatha* que o antecede – que recebe auxílio do *wāw* e do *yā’* para realizar as mutações morfológicas, como veremos adiante.

⁹⁰ Chodkiewicz chama a atenção para o caráter polêmico dessa configuração hierárquica e da terminologia que a exprime. Deixa claro, no entanto, que a oposição vem de pensadores ligados ao exoterismo, como é o caso de Ibn Taymiyya, conhecido entre os sufis por suas críticas a Ibn ‘Arabī.

⁹¹ Ibn ‘Arabī. *Kitāb manẓanil al-quṭb*, p. 2. Citado por Michel Chodkiewicz em *Sceau*, op. cit., p. 122. Texto em francês: “Le Pôle est [à la fois] le centre du cercle de l’univers et sa circumference. Il est le Miroir de Dieu. C’est sur lui que pivote le monde. Des liens subtils s’entendent à partir de lui vers le cœurs de tous les créatures et apportent le bien ou le mal, sans que l’un l’emporte sur l’autre. Mais, du point de vue du Pôle, ces choses ne sont et ne deviennent bonnes ou mauvaises qu’en fonction du réceptacle qui les reçoit.”

As ligações sutis que o pólo estende até as criaturas – conforme citação de Chodkiewicz – podem ser comparadas às linhas formadas a partir do *alif* na seguinte perspectiva: o ponto que vemos embaixo do *bā'* e em várias outras letras do alfabeto árabe é, segundo Ibn 'Arabī, o *alif* visto de cima. Do ponto de vista da geometria, se o *alif* é um ponto⁹², ele é parte de toda e qualquer linha.

Assim, além de estar contido nas linhas que formam todas as outras 27 letras, o *alif* é relacionado, também, aos pontos colocados abaixo ou acima das letras e que servem para diferenciá-las nos casos em que duas ou mais entre elas possuem a mesma forma como *bā'* (ب), *tā* (ت) e *ṭā* (ٹ); *sīn* (س) e *šīn* (ش); *ṣād* (ص) e *dād* (ض); *ḥā* (ح), *jīm* (ج) *ḥā'* (خ); entre outras.

De acordo com Ibn 'Arabī, o *alif* essencial, assim como o pólo em relação às criaturas, estende suas ligações sutis a todas as entidades linguísticas e lhes fornece, na mesma medida, colorações similares ao bem e ao mal. E da mesma forma como acontece com as criaturas, a qualidade dessas ligações vai depender das entidades linguísticas que as recebem.

Esse talvez seja um dos grupos de analogias mais complexos da obra akbariana porque sua compreensão exige um conhecimento mínimo de vários aspectos da gramática árabe e uma compreensão não convencional desses aspectos.

⁹² Segundo Rajab Borsi, citado por Pierre Lory em *Ciência* (op.cit.), o *alif* é formado por três pontos que dão origem às outras 27 letras.

O quṭub e os dois imāmes: mutações morfológicas (letras: alif, wāw, yā')

Na hierarquia espiritual, o *quṭb* é nomeado '*abd Allāh* (servo de Deus) e relacionado ao profeta *Idrīs*, ocupante do quarto céu, que se encontra em uma posição central na hierarquia celeste e é regido pelo sol. O *imāmes* da esquerda é nomeado servo do senhor ('*abd al-rabb*). A ele cabe velar pelo equilíbrio do mundo (*ṣalāḥ al-ālam*). O *imāmes* da direita é nomeado servo do rei ('*abd al-malik*). A ele cabe velar pelo mundo dos espíritos ('*ālam al-arwāḥ*). Um deles é relacionado a Jesus, que ocupa o sexto céu, regido por Mercúrio. O outro a Elias, que se encontra na terra.

Awtād: número/ conjugação/ desinências (letras: alif, wāw, yā', nūn)

Ao pólo e aos dois *imāmes* junta-se um quarto personagem, chamado apenas de pilar, função que passa a ser atribuída, também, aos outros três. Por um deles *Allāh* protege o Oriente, por outro o Ocidente, por outro o Sul e por outro o Norte. Os quatro pilares, ou *awtād*, são relacionados a *alif*, *wāw*, *yā'* e *nūn*, que no universo das letras atuam no estabelecimento da sintaxe, expressa aqui pelo número, pela conjugação e pelas desinências causais.

A flexão de número, em árabe, tem duas variações: o plural, como na maioria dos idiomas, e o dual, que se refere a duas coisas, ou duas pessoas. Apenas o *alif*, o *yā'* e o *nūn* entram na formação do dual, que é constituído a partir dos sufixos *āni* (أني...) para nominativo e *ayni* (أني...) para acusativo e genitivo.

Já o plural pode ser feito tanto por sufixação como por meio de alterações na vocalização, o chamado plural irregular, ou fracto. Os sufixos são formados com *alif*, *wāw* e *yā'*. Palavras masculinas no caso nominativo recebem o sufixo *ūna* (ون...) e nos casos acusativo e genitivo recebem o sufixo *īna* (ين...). Palavras femininas no caso nominativo recebem o sufixo *ātun* (ت...) e nos casos acusativo e genitivo recebem o sufixo *ātin* (ت...). O *tā'* (ت), que se junta às quatro letras correspondentes aos pilares, é, na maioria das vezes, apenas uma transformação de uma letra que já existia no singular, na condição de sufixo que determina o feminino: a *tā'*marbuta (ة).⁹³

O plural fracto, forma pela qual se flexiona a maioria das palavras em árabe, é considerado extremamente complexo pela sua enorme variedade e, como explica F. Corriente, “não bastam regras morfológicas para prever qual das distintas formas possíveis de plural terá um nome (uma palavra)”⁹⁴. Por isso, ele considera que a formação do plural em árabe é uma questão léxica, isto é, determinada pelos dicionários. As diversas fórmulas (ou temas) de composição do plural correspondem a trocas ou mudanças de posição das vogais longas [*alif* (ا), o *wāw* (و), o *yā'* (ي)] presentes nas palavras, como mostram os exemplos da tabela⁹⁵:

⁹³ No singular, a maioria das palavras femininas possui um sufixo formado por essa letra, o ‘*tā'* marbuta (ة), que é uma variação do *tā'* (ت). Na passagem para o plural, a ‘*tā'* marbuta (ة) é transformada no *tā'* (ت) que aparece nos dois sufixos [*ātun* (ت...) e *ātin* (ت...)].

⁹⁴ F. Corriente. *Gramática Árabe*, p. 82.

⁹⁵ Além das alterações incluindo vogais longas, há ainda troca ou inserção de vogais curtas. No caso da palavra ‘casa’, por exemplo, a primeira letra tem uma *fatha*, que no plural é substituída por uma *damma*, e a segunda tem um *sukūn*, que marca ausência de vocalização, e no plural ganha uma *damma*. Optei por não mostrar essas mudanças na tabela. A maneira usada para grafar as fórmulas também não é a usual. Criei uma convenção que utiliza números para representar as letras que compõem a palavra no singular (sejam ou não parte da raiz). Para representar as vogais longas, utilizei os mesmos sinais da transliteração. O objetivo de todas essas simplificações é facilitar a leitura e também a compreensão para os que não têm familiaridade com o árabe.

Palavra no singular	Tradução	Fórmula Inicial	Fórmula Final	Mudança	Palavra árabe no plural
بيت	Casa	123	12ū3	Inclui <i>wāw</i> (ū) Entre as letras 2 e 3.	بيوت
خبر	notícia	123	‘12ā3	Inclui um <i>alif</i> com <i>hamza</i> no início (‘) e um <i>alif</i> (ā) entre as letras 2 e 3	أخبار
رجل	homem	123	12 ā3	Inclui um <i>alif</i> entre as letras 2 e 3.	رجال
مدرسة	escola	1234t	12ā34	Inclui um <i>alif</i> entre as letras 2 e 3 e elimina o ‘t’ marbuta (ة).	مدارس
كاتب	escritor	1ā23	12 ā3	Muda o <i>alif</i> de lugar.	كتاب

Na conjugação, o *alif* (ا), o *wāw* (و), o *yā’* (ي) e o *nūn* (ن) têm a função de trazer as ações do passado para o presente, já que em árabe é o tempo passado, na terceira pessoa do singular, que faz papel de infinitivo, dando nome ao verbo⁹⁶. No caso do imperativo, o *alif* aparece no início, como suporte da *hamza* e marcado pela *kasra*, portanto com som de ‘i’.

⁹⁶ Na verdade, o verbo árabe tem dois tempos: perfectivo, ou completo, que corresponde às ações que se concluíram; e imperfectivo, ou incompleto, para as ações que não se concluíram. Para formar o futuro, usa-se o prefixo *sa* (س).

Pessoa ou voz	Completo	Incompleto	Imperativo
3ª do singular Masculino	فعل	يفعل	
Ativa	فعل	يفعل	
Passiva	فعل	يفعل	
masculino singular			افعل
feminino singular			افعلي
Dual			افعلا
masculino lural			افعلوا
feminino plural			افعلن

As desinências causais correspondem à declinação, isto é, indicam a posição sintática do nome na frase a partir dos mesmos sinais diacríticos usados para determinar os sons vocálicos ‘a’, ‘i’ e ‘u’. Quando os nomes são indefinidos, eles ganham um sinal denominado *tanwīn* (ou nunação) que tem o som da letra *nūn* (ن), completando, assim, os quatro pilares. O *tanwīn*, na verdade, não é um sinal em si, mas a duplicação da *fatha*, da *kasra* ou da *damma*. Assim, o *tanwīn* genitivo é grafado (ٍ) e soa como ‘in’; o acusativo é (ً) e soa como ‘an’; nominativo é (َ) e soa como ‘un’.

Abdāl X pronomes (letras: *alif, wāw, yā’, nūn, hā’, kā, tā’*)

A relação feita por Ibn ‘Arabī entre os *abdāl* e os pronomes diz respeito diretamente à função de permutação (*ibdāl*) assumida por ambos em seus reinos respectivos. Enquanto na gramática os pronomes têm a função de substituir o nome, na hierarquia espiritual cabe a cada *badal* (singular de *abdāl*) assegurar e manter a renovação do mundo como explica Denis Gril:

[...] a noção de *badal*, “substituição” de uma letra, de uma palavra, de um ser por outro nos permite compreender a continuidade e a renovação perpétua da existência.⁹⁷

E a terra sempre me aparece como um Paraíso.

A cada momento, uma nova forma, uma nova beleza,

De modo que o tédio desaparece ante essas visões sempre frescas.

Vejo o mundo cheio de bênçãos,

Água fresca sempre a brotar de novas fontes.⁹⁸

⁹⁷ Denis Gril. *Science in Illuminations*, p. 401. Texto em francês: “[...] la notion de *badal*, “remplacement” d’une lettre, d’un mot ou d’un être par un autre permet de faire comprendre la continuité et le renouvellement perpétuel de l’existence.”

⁹⁸ Jalāluddīn Rūmī. *Masnavi*, op. cit., p. 258.

As sete letras que correspondem aos sete *abdāl* [*alif* (ا), *wāw* (و), *yā'* (ي), *nūn* (ن ou ن), *hā'* (ه), *kā* (ك), *tā'* (ت)] dão conta de todos os pronomes pessoais no singular. No dual, eles recebem a ajuda do *mīm* (م)⁹⁹. No plural, além do *mīm* (م) aparece também o *hā'* (ه), como mostra a tabela.

PESSOAIS						
SINGULAR		DUAL			PLURAL	
أنا 'anā	Eu				نحن naḥnu	nós
أنت 'anta	você masculino	أنتما 'antumā	vocês dois / vocês duas		أنتم 'antum	vocês masculino
أنت 'anti	você feminino				أنتن 'antunna	vocês feminino
هو Huma	Ele	هما humā	eles dois / elas duas		هم Hum	eles
هي Hiya	Ela				هن hunna	elas

Nos pronomes demonstrativos, as letras relacionadas aos *abdāl* recebem a ajuda do *lām* (ل), do *ḍāl* (ذ) e do *lām-alif* (لا), que para *al-šhayḥ al-akbar* constitui também uma letra, embora não esteja inclusa em seu mapa cosmológico.

⁹⁹ Novamente, para facilitar a identificação, opto por grafar as letras, ao citá-las no texto, da maneira como elas aparecem nas tabelas demonstrativas, ou seja, dentro da palavra, e não em sua forma isolada como seria correto do ponto de vista gramatical.

DEMONSTRATIVOS			
PROXIMIDADE		AFASTAMENTO	
هذا <i>háḍā</i>	este	ذلك <i>ḍālika</i>	Aquele
هذه <i>haḍhi</i>	esta	تلك <i>Tilka</i>	Aquela
هؤلاء <i>haū'lā'</i>	estes ou estas	أولئك <i>'ulā'ka</i>	aqueles ou aquelas

Os relativos repetem a situação dos demonstrativos, isto é, as letras relacionadas aos *abdāl* recebem a ajuda do *lām* (ل), do *ḍāl* (ذ) e do *lām-alif* (لا).

RELATIVOS					
SINGULAR		DUAL		PLURAL	
الذي <i>allaḍī</i>	o que	الذان - الذين <i>āllaḍān - āllaḍīn</i> ¹⁰⁰	os dois que	الذين <i>Āllaḍīna</i>	os que
التي <i>allatī</i>	a que	التان - التين <i>allatān - āllatayn</i>	as duas que	الواتي - الاتي <i>āllawātī - āllātī</i>	as que

¹⁰⁰ Como o árabe é escrito da direita para a esquerda, e a transliteração no sentido inverso, nos quadros com duas palavras, a correspondência entre a palavra árabe e a transcrição deve ser vista em diagonal.

Os pronomes possessivos não são palavras como no Português, e sim sufixos derivados dos pronomes pessoais. Sua constituição envolve quase exclusivamente as letras relacionadas aos *abdāl*, recebendo ajuda apenas do *mīm*.

Entre os pronomes possessivos, Ibn ‘Arabī destaca, especialmente, a primeira pessoa do singular (meu, ou de mim mesmo – *ني / ي*) que é constituído apenas pela letra *yā’* ou pelo *nūn seguido de yā’*, e nasce do pronome pessoal ‘*anā* نا) – que significa ‘eu’.

POSSESSIVOS						
SINGULAR		DUAL			PLURAL	
ني / ي <i>nī / ī</i>	meu				نا <i>Nā</i>	nosso
ك ka	teu masculino	كما <i>kumā</i>	de vocês dois / de vocês duas		كم <i>Kum</i>	teus masculino
كي Ki	teu feminino				كن <i>kunna</i>	teus feminino
ه <i>Hū</i>	dele	هما <i>humā</i>	deles dois / duas		هم <i>Hum</i>	deles
ها <i>hā</i>	dela				هن <i>Hunnā</i>	delas

- A letra *nūn*

[...] O *nūn* é o tinteiro (*al-dawāt*) a partir do qual se escreve a rememoração (*dīkr*).¹⁰¹

Embora todas as letras, pela própria condição de símbolo, guardem em si uma qualidade intermediadora, algumas delas exercem essa função de forma mais exacerbada. Caso do *lām*, do *wāw*, do *nūn*, entre outras. Dentre essas, *nūn* talvez seja a que mais personifica a intermediação. A começar pela sua forma circular, na qual, de acordo com Ibn ‘Arabī a metade superior se mantém invisível, correspondendo ao mundo não manifesto, enquanto a metade inferior e o centro, ambos aparentes, correspondem à manifestação. Isto é, uma forma que, a exemplo de todo instrumento ou canal de intermediação, contém em si as qualidades das duas instâncias que intermedeia.

O ponto do *nūn*, de acordo com Ibn ‘Arabī, é lugar onde se fixa (*markaz*) o *alif* inteligível que determina o diâmetro da circunferência e constitui, portanto, o elemento de ligação entre os dois níveis de realidade, estabelecendo a correspondência entre os planos divino e humano.

¹⁰¹ Ibn ‘Abbas. Citado por Al-Tustarī no *Anexo Sobre las Letras Aisladas en el Tafsīr*, in *Estudio*, op. cit., p. 124. Texto em espanhol: “La *nūn* es el tintero (*al-dawāt*) a partir del cual se escribe la rememoración (*dīkr*). “

A realização total do *nūn* (integrando seus aspectos visível e invisível) corresponde, segndo *al-šhayḥ al-akbar*, à perfeição da Existência – patamar atingido por aqueles que conseguem alcançar o mais alto grau de realização espiritual. Nesse nível, o buscador assume a condição de Homem perfeito ou Homem universal, identificado, no sufismo, com o profeta Muḥammad.

Ao integrar os planos visível e invisível, a letra *nūn* traz em si o segredo da eternidade e, com ele, a noção de Eternidade humana (*al-azal al-insān*). Trata-se, de acordo com Ibn ‘Arabī, da realidade do homem – na condição de potência, e em seu estado de imutabilidade (*fī ḥāl tubūtihi*) – inserida como entidade essencial (*‘ayn*) na ciência divina. Por encontrar-se escondida na Eternidade divina e não atingir o mundo manifesto, a eternidade humana é ignorada pelo senso comum, o mesmo ocorrendo com sua expressão gráfica: as letras da palavra *azal* (*alif*, *zāy*, *lām*) que se encontram ocultas na metade inferior do *nūn* – primeira letra do degrau humano, como será visto adiante¹⁰².

¹⁰² Os degraus das letras serão apresentados na parte deste capítulo que se dedica à cosmologia.

A seguir, o šayh descreve a maneira pela qual a palavra *azal* se inscreve na letra *nūn* [os desenhos ilustrativos estão ao longo da tradução]¹⁰³:

Suponhamos que o *alif* se levante de sua posição deitada; ele se fixará sobre o *nūn* e então aparecerá a letra *lām*.

A metade do *nūn* representa um *zāy*.

Tendo em conta a existência do *alif*, [e, portanto, do *lām*], o *nūn* significa, desse ponto de vista, “a eternidade humana” (*al-azal al- insānī*), da mesma forma que o *alif*, o *zāy* e o *lām* já expressaram a eternidade divina.¹⁰⁴

¹⁰³ As ilustrações que mostram o surgimento das letras *alif*, *zāy* e *lām* a partir do *nūn* foram reproduzidas do livro *Les Illuminations de la Mecque*, op cit., p. 437.

¹⁰⁴ Ibn ‘Arabī. *Science*, in *Illuminations*, op. cit., p. 444. Texto em francês: “Supposons que l’*alif* se releve de sa position allongée, il se fichera sur le *nūn* et alors apparaîtra la lettre *lām*. La moitié du *nūn* représente un *zāy*; compte tenu de l’existence de l’*alif* (et donc du

A riqueza simbólica do *nūn* e de sua condição intermediária vão além da forma gráfica e do que ela esconde internamente. *Nūn* é a décima quarta letra árabe na sequência estabelecida pela correspondência entre letras e números (*ABJaD*), situando-se, portando, na metade do alfabeto. Seu valor, que é 50, reduzido torna-se 5 – número relacionado ao homem, que é considerado mediador entre o céu e a terra, por sua condição central entre o ‘um’ e o ‘dez’.

Nº	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
Letra	<i>‘alif</i>	<i>bā’</i>	<i>jīm</i>	<i>dāl</i>	<i>hā’</i>	<i>wāw</i>	<i>Zāy</i>	<i>Ṭā’</i>	<i>ṭāh</i>	<i>yā’</i>	<i>kāf</i>	<i>lām</i>	<i>mīm</i>	<i>nūn</i>
Valor	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20	30	40	50

De acordo com F. Corriente¹⁰⁵, a palavra *nūn*, além de ser o nome da letra ن, pode significar, também, baleia ou peixe enorme, animais que em diversas tradições assumem a função de conduzir algum tipo de passagem entre dois ciclos. Dentro do próprio *taṣawwuf*, considera-se o uso do vocábulo com esse sentido, como demonstra o título de *Dūn-Nūn* atribuído ao profeta Jonas (*Yūnus*) que pode ser traduzido como Senhor do Peixe ou Senhor da Baleia. Jonas é chamado assim em alusão ao episódio bíblico recontado no Corão, no qual ele foi engolido por uma baleia, e permaneceu três dias e três noites dentro dela, depois de ter fugido na missão que recebera de Deus, de levar uma advertência ao povo da cidade de Nínive. Ao sair, estava decidido a cumprir a missão.

René Guénon relaciona a letra *nūn*, e o significado de peixe ou baleia atribuído a seu nome, a duas passageens, também escriturais, das tradições hindu e bíblica. Nelas, como na história de Jonas, o peixe assume um papel de elo na

lām), le *nūn* signifie de ce point de vue “l’éternité humaine” (*al-āzal al-insānī*), de même que l’*alif*, le *zāy* et le *lām* ont déjà exprimé l’éternité divine.”

¹⁰⁵ F. Corriente, *Diccionario Arabe-Español*.

passagem entre dois estados de existência ou dois ciclos. A diferença mais evidente é que, tanto na história de Noé como no mito hindu, a passagem se dá em nível macrocósmico e, no episódio de Jonas, em nível microcósmico:

[...] Vishnu, ao se manifestar sob a forma de peixe (Matsya), ordena a Satyavrata¹⁰⁶, o futuro *Manu Vaivasvata*, que construa a arca na qual deverão ser encerrados os germes do mundo futuro, e que, sob essa mesma forma, ele guie a seguir a arca sobre as águas durante o cataclismo que marca a separação de dois Manvantaras sucessivos¹⁰⁷. O papel de Satyavrata é aqui semelhante ao de *Sayyidunā Nūh* (nosso Senhor Noé), cuja arca contém de igual modo todos os elementos que servirão à restauração do mundo após o dilúvio; pouco importa que a aplicação que dele se faz seja diferente, no sentido de que o dilúvio bíblico, em sua significação mais imediata, parece marcar o início de um ciclo mais restrito que o Manvabara. Mas se não for o mesmo acontecimento, são pelo menos dois acontecimentos análogos em que o estado anterior do mundo é destruído para dar lugar a um novo estado.¹⁰⁸

¹⁰⁶ No mito hindu, Satyavrata era um sábio que foi convocado a conduzir a passagem para a era seguinte. Ver Aghorananda Saraswati (Sérgio Clark). *Mitologia Hindu*, pp. 116.

¹⁰⁷ René Guénon. *Símbolos*, op. cit., pp.136 -137.

Embora as formas do peixe e da arca sejam incomparáveis de um certo ponto de vista, por constituírem elementos de diferentes reinos (animado e inanimado), a correspondência simbólica entre eles é evidente. Primeiro por representarem, nas três histórias, os papéis análogos, e já comentados, de condutores entre duas modalidades de existência. Depois, por terem a mesma forma côncava, semelhante à semi-circunferência da letra *nūn* que, como salienta Guénon, alude ao cálice e ao seu sentido de matriz.

Outra evidência, relacionada ao sentido matricial incorporado pela semi-circunferência, é o fato de cada um deles abrigar, em seu interior, ou em sua curvatura, a ‘semente do devir’, representada, no mito hindu, pelos germes do mundo futuro; na parábola bíblica, pelos casais de animais que reconstituirão as espécies depois do dilúvio; na história de Jonas pelo próprio Jonas que renascerá dele mesmo; e na letra *nūn* pelo seu ponto, que como já vimos há pouco, constitui, para os sufis, o *alif* visto de cima – o mesmo *alif* que faz a passagem entre a Essência e a criação; entre a palavra divina ou Corão celeste e o Corão cosmológico que começa pela letra *bā’* (ب).

Nesse sentido, Guénon atribui aos germes hindus, aos casais da arca, a Jonas e ao ponto do *nūn* o significado de “núcleo indestrutível que escapa a todas as dissoluções exteriores”, ou de “caroço” contido na matriz.

- O alif e o lam

Deus fez com que eu cntemplasse a divindade ao aparecer a estrela de *Lām-alif*.¹⁰⁹

O encontro do *alif* com o *lām* é um evento constante na língua árabe e pode ocorrer de duas formas: na primeira, o *alif* vem antes e cada uma das letras permanece independente. A ocorrência mais comum é no artigo definido e invariável – único para masculino, feminino, singular, dual e plural – ‘al’ (أل). Na segunda forma, quem vem antes é o *lām*, constituindo o que se conhece como *lām-alif* (لا).

Para os gramáticos e linguistas, esse encontro é apenas um fato ortográfico, mas para o simbolismo trata-se da combinação entre a Realidade divina, representada pelo *alif* (ا), e as criaturas, representadas pelo *lām* (ل), e demonstra a interdependência entre essas duas realidades, como explica o mestre sufi ‘Abd al-Qādir:

De certo ponto de vista, são duas letras distintas e, de outro ponto de vista, uma única letra. Da mesma forma, a divina Realidade e as formas das criaturas são duas coisas distintas a partir de um ponto de vista e uma e mesma coisa a partir de outro ponto de vista. [...] Assim como a forma da letra que é chamada de *Lām-Alif* não pode ser manifestada por cada uma das letras que a constituem independentemente da outra,

¹⁰⁹ Ibn ‘Arabī. *Las Contemplaciones de Los mistérios*. Tradução de Suad Hakim e Pablo Beneito, p. 105. Texto em espanhol: “*Hizo Dios que yo contemplara la divinidad al aparecer la estrella de Lām-alif.*”

também é impossível que a divina Realidade ou a criação se manifestem independentemente uma da outra. Deus sem a criação é não manifesto e a criação sem Deus é desprovida de ser.¹¹⁰

Esse encontro entre *alif* et le *lām*, ou entre a Essência e a contingência, inspira imagens poéticas como a que Ibn ‘Arabī faz a seguir, ao descrever a relação entre as duas letras como um encontro amoroso entre a divindade e o homem:

Quando o *alif* e o *lām* se mantêm em companhia, cada um deles experimenta uma inclinação pelo outro. Essa inclinação é ao mesmo tempo paixão amorosa e interesse. Portanto não acontece a inclinação sem movimento amoroso (*haraka‘išqiyya*). O movimento do *lām* é então essencial e aquele do *alif*, contingente. O poder do *lām* se exerce sobre o *alif* para provocar nele um movimento.¹¹¹

¹¹⁰ ‘Abd al-Qādir. *Writings*, Trad: Micheal Chodkiewicz, .op.cit., p.100. Texto em inglês: “From a certain point of view these are two distinct letters and, from another point of view, one single letter. In the same way, the divine Reality and the forms of creatures are two distinct things from a certain point of view and one and the same thing from another point of view.”¹¹⁰ [...] just as the form of the letter which is called the *Lām-Alif* cannot be manifested by one of the letters which constitute it independently of the other, so also is impossible that the divine Reality or the creation manifest independently of each other. God without the creation is non-manifested and the creation without God is deprived of being.”

¹¹¹ Ibn ‘Arabī, *Science*, in *Illuminations*, op. cit., p. 475. Texto em francês: “Lorsque l’*alif* et le *lām* se tinrent en compagnie, chacun d’entre eux éprouva un penchant pour l’autre. Ce penchant est à la fois de la passion amoureuse et de l’intérêt. Or il n’est pas de penchant sans mouvement amoureux (*haraka ‘išqiyya*). Le mouvement du *lām* est donc essentiel et celui de l’*alif*, contingent. Le pouvoir du *lām* s’exerça sur l’*alif* pour provoquer en lui le mouvement.”

Na gramática, o *lām-alif* pode aparecer de duas maneiras que comportam significações e pronúncias distintas: ele soa como *lā* e constitui uma palavra, que significa ‘não’, quando o *alif* exerce a função dele próprio formando o *lām-alif* da prolongação. Soa *la’a*, ou *li’a*, ou *la’i*, ou *la’u* quando o *alif* (ا) exerce a função de suporte para a *hamza* (ء) e se torna *lā*. Nesse caso, o *lām-alif* é apenas uma sílaba.

O *lām-alif* está presente na palavra *Allāh* e aparece quatro vezes na *šahāda*, a afirmação fundamental do Islã, *Lā ilāha illā Allāh*, que significa “Não há deus senão o Deus”. Duas dessas aparições têm forma negativa e se escrevem e duas têm forma positiva e não se escrevem como se pode visualizar no quadro abaixo.¹¹²

لا إله إلا الله

Lā	i- la -ha	Il-lā	Al- lā -h
لا	إله	إلا	الله
1	2	3	4
Não há	um deus	Se não	o Deus

¹¹² O que se quer dizer com a afirmação de que o *lām-alif* não é escrito, é que ele não se concretiza na grafia como fusão das duas letras na medida em que, nas palavras *ilāha* e *Allāh*, o *alif* é grafado por cima das letras, como se fosse um sinal diacrítico.

Como o *alif* é relacioando à essência e o *lām* à contingência, como vimos há pouco, o encontro dessas duas letras caracteriza, no sufismo, as diferentes formas de relacionamento entre as instâncias divina e humana.

- As 14 letras misteriosas

A Ciência das Letras volta-se, em maior ou menor medida (a depender do autor), para o estudo das ‘letras isoladas’ ou ‘letras luminosas’ do Corão. Elas são também chamadas de misteriosas ou enigmáticas porque não há texto ou tradição na *šarī‘a*¹¹³ (شريعة) que apresente explicitamente a razão de sua existência e o significado de cada uma delas, nem do seu conjunto, razão pela qual essas letras foram tema de intensos debates entre os representantes do exoterismo.

Os mestres esotéricos que escreveram sobre essas letras dizem tê-lo feito a partir de revelações ou de percepção intuitiva e afirmam que seus significados não podem ser alcançados pela via exotérica. No plano do esoterismo, essas letras constituem uma ponte para os segredos do Livro e do mundo, como afirma Denis Gril:

Elas são a chave (*miftāḥ*) de todos os Nomes divinos, estando elas mesmas na origem do começo do mundo. A *Fātiḥa*¹¹⁴,

¹¹³ *Šarī‘a* é o nome dado ao conjunto de textos que integram a lei islâmica: o Corão e os *ḥadīṭ* do profeta *Muḥammad*.

¹¹⁴ A *Fātiḥa*, primeira sura do Corão, é considerada chave porque, segundo os sufis, constitui um resumo do livro sagrado. De acordo com esse pensamento, a *Fātiḥa* também estaria resumida em sua primeira frase e esta, por sua vez, estaria resumida em sua primeira letra, o *bā’*. Afirmar-se, ainda, que o *bā’* está sintetizado no ponto que é foi colocado embaixo dele para diferenciá-lo do *tā’* (ت) e do *ṭā* (ٹ).

que inaugura o Livro do Mundo, sendo ela mesma uma chave, não começa, por esta razão, pelas letras isoladas.¹¹⁵

Trata-se de 14 letras entre as 28 do alfabeto árabe, *alif – lām – mīm – šād – rā’ – kāf – hā’ – yā’ – ‘ayn – ṭāh – sīn – ḥā’ – qāf – nūn*, que aparecem no início de 29 suras, isoladamente ou em grupos de duas a cinco, mas sem formar palavras, como mostra a tabela a seguir:

Sura	Letras		Sura	Letras
2	<i>Alif-lām-mīm</i>		30	<i>alif-lām-mīm</i>
3	<i>Alif-lām-mīm</i>		31	<i>alif-lām-mīm</i>
7	<i>Alif-lām-mīm-šād</i>		32	<i>alif-lām-mīm</i>
10	<i>Alif-lām-rā’</i>		36	<i>yā’-sīn</i>
11	<i>Alif-lām- rā’</i>		38	<i>šād</i>
12	<i>Alif-lām- rā’</i>		40	<i>ḥā’ – mīm</i>
13	<i>Alif-lām-mīm- rā’</i>		41	<i>ḥā’ – mīm</i>
14	<i>Alif-lām- rā’</i>		42	<i>ḥā’ - mīm /</i>
15	<i>Alif-lām- rā’</i>		(1-2)	<i>‘ayn-sīn-qāf</i>
19	<i>Kāf-hā’-yā’-‘ayn-šād</i>		43	<i>ḥā’ – mīm</i>
20	<i>ṭāh –hā’</i>		44	<i>ḥā’ - mīm</i>
26	<i>ṭāh -sīn-mīm</i>		45	<i>ḥā’ – mīm</i>
27	<i>ṭāh –sīn</i>		46	<i>ḥā’ – mīm</i>
28	<i>ṭāh-sīn-mīm</i>		50	<i>qāf</i>
29	<i>Alif-lām-mīm</i>		68	<i>Nūn</i>

As significações simbólicas atribuídas a essas letras, em conjunto ou isoladamente, são tão variadas e numerosas que seria preciso no mínimo uma tese

¹¹⁵ Denis Gril. *Science*, in *Illuminations*, op. cit., p. 409. Texto em francês: “Elles sont la clé (*miftāh*) de tous les Noms divins, eux-mêmes à l’origine du commencement du monde. La *Fātiḥa* qui inaugure Le Livre Du Monde, étant elle-même une clé, ne debute pas pour cette raison par des lettres isolées.”

inteira apenas para esgotá-las. Algumas, no entanto, conseguem sintetizar as qualidades e as funções dessas letras enquanto ‘chaves’ – como define Gril – capazes de proporcionar ao homem a compreensão do Livro e do mundo. Essa síntese está presente, também, em análises feitas por mestres sufis.

Ibn Masarra, por exemplo, apresenta uma divisão das letras isoladas em duas partes¹¹⁶, baseada na ordem em que elas aparecem nas suras do Corão. De acordo com Pilar Garrido, o mestre cordobês relaciona a metade inicial às realidades transcendentais e a final às realidades imanentes:

Ibn Masarra explica que estas cinco [primeiras] letras da primeira parte são os sublimes Signos supremos (*al-āyāt al-kubrā*), os cinco princípios que correspondem ao mundo do Mistério, enquanto as letras isoladas da segunda parte do Corão, compreendidas entre o *kāf* e o *nūn* do mandato divino *Kun*, correspondem logicamente ao mundo da manifestação.¹¹⁷

A primeira inclui as letras *alif*, *lām*, *mīm*, *sād* e *rā*’ que aparecem nas suras 2, 3, 7, 10, 11, 12, 13, 14 e 15. Na segunda estão 13 letras: as anteriores, à exceção de *rā*’, além de todas as restantes, *kāf*, *hā*’, *yā*’, *’ayn*, *ṭāh*, *sīn*, *ḥā*’, *qāf*, *nūn* que se encontram nas outras 20 suras: 19, 20, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 38, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 50 e 68. Nessa segunda parte estão as quatro aparições da letra *mīm*

¹¹⁶ Na tabela, a divisão está assinalada por cores, sendo a primeira parte preta e a segunda azul.

¹¹⁷ Pilar Garrido Clemente, *Estudio*, op. cit., pp. 265-266. Texto em espanhol: “Ibn Masarra explica que estas cinco [primeras] letras de la primera parte son los sublimes Signos supremos (*al-āyāt al-kubrā*), los cinco principios que corresponden al mundo del Mistério, mientras que las letras aisladas de la segunda parte del Corán, comprendidas entre la *kāf* y la *nūn* del mandato divino *Kun*, corresponden lógicamente al mundo de la manifestación.”

que Ibn Masarra relaciona com os anjos portadores do Pedestal divino ¹¹⁸, enquanto na primeira parte estão as quatro aparições do *mīm* relacionadas pelo mestre andaluz aos anjos portadores do Trono.¹¹⁹

Pilar chama a atenção, ainda, para o fato de que o *rā'*, única das primeiras cinco letras que não se repete na segunda parte, é relacionado por Ibn Masarra, em suas seis aparições, aos seis dias da criação. Isso pode ser visto como mais uma inversão, já que as letras da primeira parte são relacionadas à essência e não ao plano cósmico.

A separação das letras isoladas em duas partes feita por Ibn Masarra é relacionada, por Pilar Garrido, ao “*ḥadīṭ* em que Deus mesmo explica que a *Fātiḥa* (sura inicial do Corão) contém duas partes¹²⁰: a primeira – com três versículos de louvor – pertence ao Senhor, enquanto a segunda – com três versículos de súplicas – corresponde ao servo”.

Deus [enaltecido e exaltado seja] disse: “Dividi a oração em duas metades entre Mim e Meu servo; e Meu servo obterá o que pede”. Quando o servo diz: “**Louvado seja Deus, o Senhor dos Mundos**”, Deus diz: “Meu servo me louvou”. Quando diz: “**O Clemente, o Misericordioso**”, Deus diz: “Meu servo me louvou”. Quando diz: “Rei do dia do Juízo”, Deus diz: “Meu servo Me glorificou”. (Em outra ocasião, o profeta disse “Meu servo se entregou a Mim”). Quando diz:

¹¹⁸ Como pode ser facilmente constatado na tabela, o *mīm* aparece 13 vezes na segunda parte, mas somente em quatro dessas aparições é relacionado, por Ibn Masarra, aos anjos do Pedestal.

¹¹⁹ De acordo com um dos mapas cósmicos traçado por Ibn ‘Arabī (fig. pp.117), o Pedestal e o Trono são as instâncias superiores do mundo criado.

¹²⁰ Pilar Garrido Clemente, *Estudio*, op. cit., p. 97.

“A Ti adoramos e a Ti pedimos ajuda”, Deus diz: “Isto é entre Meu servidor e Eu, e meu servidor obterá o que pedir”.

Cuando diz: “Guia-nos pelo caminho reto, caminho daqueles a quem favoreceu, que não são objeto da tua cólera, e não são extraviados”¹²¹, Deus diz: “Isto diz resprito a Meu servidor e Meu servidor obterá o que pedir”.¹²²

Ibn ‘Arabī faz uma divisão distinta da de Ibn Masarra, acrescentando um patamar de ligação entre a parte divina e a parte humana. No primeiro degrau dessa divisão tripartite encontra-se a *basmala*, que abre praticamente todas as suras, com exceção de apenas uma – *Em nome de Deus, o Compassivo, o Misericordioso* – e os dois primeiros versículos propriamente ditos, todas referentes a Deus. A parte intermediária possui apenas um versículo: “A Ti te adoramos e a Ti pedimos ajuda” que segundo *al-šayḥ al-akbar*, trata de Deus no início e do servo no final. A terceira parte é formada pelos três últimos versículos, que referem-se somente ao servidor.

Al-šayḥ al-akbar relaciona o número 29 – quantidade de suras antecidas pelas letras isoladas – aos dias do mês lunar e à perfeição da forma,

¹²¹ No *ḥadīṭ*, os dois últimos versículos da *Fātiḥa* são apresentados de forma contínua: “Guíanos por el camino recto” e “camino de aquéllos a los que há favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados”, dando a impressão de ser um só.

¹²² Ibn ‘Arabī. *Ḥadīṭ* 31. *El Tabernáculo de las luces*. Editorial Sufi. Madrid, 1998. Texto em espanhol: “Dios [ensalzado y exaltado sea] há dicho: “He dividido la oración en dos mitades entre Mí y Mi siervo, y Mi servo obtendrá lo que pide.” Cuando el siervo dice: “Alabado sea Dios, el Señor de los mundos”, Dios dice: “Mi siervo Me ha alabado”. Cuando dice: “El Clemente, El Misericordioso”, Dios Dice: “Mi siervo Me ha alabado”. Cuando dice: “Rey del día del Juicio”, Dios dice: “Mi siervo Me há glorificado”. (En otra ocasión, el profeta dijo: “Mi siervo se há entregado a Mí”). Cuando dice: “A Ti te adoramos y a Ti pedimos ayuda”. Dios dice: “Esto es entre Mi servidor y Yo, y mi servidor obtendrá lo que pida”. Cuando dice: “Guíanos por el camino recto, camino de aquéllos a los que há favorecido, que no son objeto de tu enojo y no son los extraviados”¹²², Dios dice: “Esto atañe a Mi servidor y Mi servidor obtendrá lo que pida”.

isto é, o Homem Universal, identificado no *taṣawwuf* ao profeta Muḥammad¹²³.

Já o total de letras isoladas – que somam 78, incluindo as repetições – é comparado às ramificações da fé, com base no seguinte *ḥadīṭ*:

A fé comporta 78 ramificações (*ṣhu‘ab*) (ou 68). A mais excelente é *lā ilāha illā allāh [...]*¹²⁴

É interessante perceber que para o mestre Ibn ‘Arabī essas comparações não se limitam ao âmbito metafórico, mas constituem correspondências efetivas capazes de produzir efeitos iniciáticos, como demonstra a afirmação a seguir:

[...] um servidor não terá penetrado perfeitamente todos os segredos da fé enquanto não houver conhecido as realidades essenciais de cada uma dessas letras em suas suras respectivas.¹²⁵

¹²³ De outro ponto de vista, o Homem Universal identifica-se com Adão.

¹²⁴ Citado por Denis Gril em *Illuminations*, op. cit. nota 238, p. 623. Texto em francês: “La foi comporte 78 ramifications (*shu‘ab*) (ou 68). La plus excellente est de dire *lā ilāha illā allāh*[...]”

¹²⁵ Ibn ‘Arabī. *Science*, in *Illuminations*, op. cit., p. 459. Texto em francês: “[...] un serviteur n’aura pas pénétré parfaitement tous les secrets de la foi tant qu’il n’aura pas connu les réalités essentielles de chacune de ces lettres dans leurs sourates respectives.”

Embora as 14 letras isoladas constituam apenas metade do alfabeto árabe, com elas começam cerca de dois terços dos 99 nomes divinos¹²⁶. Somente a letra *mīm* aparece no início de 26 Nomes.

LETRAS	NOMES
<i>alif / hamza</i>	<i>Allāh / Awwal / Aḥad / Āḥir</i>
<i>Lām</i>	<i>Laṭīf</i>
<i>Mīm</i>	<i>Mālīk / Mālīk al-Mulk / Mānī / Mafīn / Majīd / Mājīd / Muʿaddir / Mwbdī / Muḍill / Muḡnī / Muhaymin / Muḥṣī / Muḥyī / Muʿīd / Muʿizz / Muʿmīn / Mumūt / Muntaqim / Muqaddim / Muqīt / Muqsiṭ / Muḡhātādir / Muṣāwwir / Mutaʿālī / Mutakābir / Mujīb</i>
<i>ṣād</i>	<i>Ṣabūr / Ṣamad</i>
<i>Rāʾ</i>	<i>Rabb / Rāfiʿ / Raḥīm / Raḥmān / Raqīb / Rašīd / Raʿūf / Razzāq</i>
<i>Kāf</i>	<i>Kabīr / Karīm</i>
<i>hāʾ</i>	<i>Hādī</i>
<i>yā</i>	-----
<i>ʿayn</i>	<i>ʿAdl / ʿAfū / ʿAlī / ʿAlīm / ʿĀlim / ʿAllām / ʿAẓīm / ʿAzīz /</i>
<i>hā</i>	-----
<i>sīn</i>	<i>Sajī / Salām / Samīʿ</i>
<i>ḥā</i>	<i>Ḥafīẓ / Ḥakam / Ḥakīm / Ḥalīm / Ḥamīd / Ḥaqq / Ḥasīb / Ḥayy</i>
<i>Qāf</i>	<i>Qābiḍ / Qādir / Qaḥḥār / Qawī / Qayyūm / Quddūs</i>
<i>nūn</i>	<i>Nāfi / Nūr</i>

Os mestres sufis comparam as 14 letras isoladas com aquelas mansões da lua que estão sob a luz do sol. Como veremos ao estudar a Ciência das Letras em sua perspectiva cosmológica, as 28 mansões lunares estão relacionadas às letras,

¹²⁶ Os nomes que aparecem na tabela integram as duas listas feitas por Ibn ʿArabī e, em decorrência das diferenças entre uma e outra, somam um total de 106. *Secreto*, pp. 381-382-383-384.

aos signos e aos Nomes divinos. Essa comparação traz à tona, novamente, a questão dos mundos invisíveis e visíveis, como fica evidente no comentário de Sahl al-Tustarī:

Assim como das [vinte e oito] mansões da lua catorze são manifestas y catorze ocultas, assim também há entre as letras [as que correspondem à] ocultação (*ḡayb*), que são as que aparecem [isoladas no início de certas suras] no Corão, e há letras que são externas, que são o resto das letras. Quando se combinam [nas seqüências corânicas] compõem um total de vinte e nove formas (*ṣūra*) que correspondem ao número dos dias do mês lunar (*ṣahr*).¹²⁷

As letras isoladas são tema central da obra de Tustarī que confere a elas a condição de fundamento da criação primeira. De acordo com o mestre sufi, essas letras expressam a Vontade divina no momento em que as coisas são trazidas à existência. Em seu *Tafsīr*, Tustarī descreve as letras luminosas como juramentos feitos por *Allāh* antes de iniciar 29 dos 114 capítulos de sua Escritura. Assim, ao virmos a letra *alif* no início de uma sura, devemos lê-la como se ali estivesse escrito

¹²⁷ Sahl al-Tustarī, *Tratado*, in *Estudio*, op.cit., p.112. Texto em espanhol: “Asi como de las [veintiocho] mansiones de la luna catorce son manifestas y catorce ocultas, así también hay entre las letras [las que corresponden a la] ocultación (*ḡayb*) que son las que aparecen [aisladas em los comienzos de ciertas azoras] em el Corán, y hay letras que son externas, que son el resto de las letras. Cuando se combinan [em las secuencias corânicas] resulta un total de veintinueve formas (*ṣūra*) que corresponden al número de los días del mês lunar (*ṣahr*). Obs: esta última frase se refiere às letras isoladas.”

“em nome do *alif*”, e proceder da mesma forma aos nos deparar com as outras 13 letras luminosas.¹²⁸

Como já foi visto anteriormente, Tustarī atribui às letras isoladas a condição de chave, cuja função reveladora pode levar o homem que as conhece à compreensão dos segredos não apenas do Corão, mas de si mesmo e também do Universo, ou seja, à iluminação:

Assim como são catorze as mansões da lua [crescente] que recebem [progressivamente] a luz até que se torna lua cheia e se assemelha ao sol, da mesma forma [são catorze as moradas da] plenitude da alma e sua iluminação, até que se converte em puro entendimento (*aql*).¹²⁹

Como vimos na tabela, o primeiro conjunto de letras isoladas a aparecer no Corão é formado por *alif-lām-mīm* ou *ALM*. Segundo Tustarī, essas três letras resumem o conjunto das 14. Embora o mestre não explique diretamente o que isso significa, não é difícil perceber que sua estrutura tríplice, assim como os significados a ela atribuídos, apontam para uma situação de completude.

A estrutura do grupo *ALM* pode ser relacionada à *basmla*, que reúne os nomes *Allāh* (possuidor de todos os outros), *Raḥmān* (a misericórdia incondicional

¹²⁸ Ver Pilar Garrido Clemente, *Estudio*, op.cit., pp.78 e 112.

¹²⁹ Sahl al-Tustarī. *Tratado*, in *Estudio*, op. cit., p. 113. Texto em espanhol: “Así como son catorce las mansiones de la luna [crescente] que reciben progresivamente] la luz hasta que se torna luna llena y se asemeja al sol, así mismo [son catorce las moradas de] la plenitud del alma y su iluminación , hasta que se convierte en puro entendimiento (*aql*).” A tradutora adverte que não devemos entender o termo ‘aql’ como mente ou razão discursiva e sim como “puro intelecto o inteligência espiritual, equivalente a *Noûs*”.

e criadora) e *Raḥīm* (a misericórdia condicional e iluminadora). Remete-nos, ainda, à formulação inicial deste capítulo, segundo a qual existem dois tipos de realidade e a ligação possível entre elas é a ciência das letras.

O mestre sufi apresenta várias interpretações para *ALM*, a maioria delas, senão todas, baesadas nessa composição ternária que reúne uma realidade superior, uma realidade inferior e uma ligação entre as duas, como a que vemos a seguir, na perspectiva do relacionamento entre o homem e a divindade:

O *alif* significa *Allāh*, o *lām* significa o servo e o *mīm* significa *Muḥammad* – Deus o bendiga e salve. Assim, o servo está vinculado a seu Senhor a partir do lugar (*makān*) de sua profissão da Unidade e do acompanhamento de seu Profeta.¹³⁰

A relação entre dois níveis de realidade intermediada por uma instância de ligação se repete em interpretações de *ALM* feitas por outros mestres sufis, entre os quais Ibn Masarra. O mestre cordobês compara *alif* com a Essência além das qualificações, designada apenas pelo pronome Ele (*Huwa*), compara *lām* com *Allāh* (que corresponde ao Deus cósmico – caracterizado pela intermediação) e compara *mīm* com a criação, designada pela palavra *Mulk*, que ele explica como o reino das potências angélicas¹³¹. Ibn Masarra relaciona essas três instâncias divinas com as instâncias constitutivas do ser humano:

¹³⁰ Sahl al-Tustarī. *Tratado*, in *Estudio*, op. cit. p. 103. Texto em espanhol: “El *alif* significa *Allāh*, la *lām* significa el siervo y la *mīm* significa *Muḥammad* – Dios le bendiga y salve –. Así, el siervo está vinculado a su Señor desde el lugar (*makān*) de su profesión de la Unidad y del seguimiento de su Profeta.”

¹³¹ Isso significa que a instância inferior, nesse caso, ainda é uma instância além do físico.

A perfeição do conhecimento de Deus (*ma'rifa*) se cifra no conhecimento dos três nomes que indicam estas [três] letras¹³², assim como o conhecimento pleno do ser humano (*insān*) consiste nessas três coisas: (1) O conhecimento de sua alma (*nafs*), que está oculta em seu corpo e é sua própria essência; (2) O conhecimento de seu espírito (*rūḥ*), no qual está sua capacidade de ação (*quwwa fa'āla*) e sua vida¹³³; (3) O conhecimento de seu corpo (*jism*), já que o ser humano não é mais que estas três coisas: a alma, o espírito e o corpo.¹³⁴

Ibn 'Arabī, a partir de uma concepção semelhante à de seus antecessores, atribui a *ALM* a condição de símbolo do 'todo', onde as realidades transcendentais (*alif*) e imanentes (*mīm*) são ao mesmo tempo ligadas e separadas por um intermediário (*lām*). *Al-šhayḥ al-akbar* descreve em detalhes a escritura das três letras, que são grafadas da direita para a esquerda, portanto na direção contrária à que é adotada pelas escritas ocidentais.

¹³² Entende-se que ele está falando de *Huwa*, *Allāh* e *Mulk*.

¹³³ Essa citação deixa claro que Tustarī usa a palavra alma para nomear a Essência, e a palavra Espírito para nomear a instância intermediária. Em Ibn 'Arabī, a nomeação é inversa.

¹³⁴ Ibn Masarra, *Significados*, in *Esudio*, op.cit., p. 309. Texto em espanhol: "La perfección del conocimiento de Dios (*ma'rifa*) se cifra en el conocimiento de los tres nombres que indican estas [três] letras¹³⁴, así como el conocimiento pleno del ser humano (*insān*) consiste en estas três cosas: (1) El conocimiento de su alma (*nafs*), que está oculta en su cuerpo y es su propia esencia; (2) El conocimiento de su espíritu (*rūḥ*), en el cual está su capacidad de acción (*quwwa fa'āla*) y su vida; (3) El conocimiento de su cuerpo (*jism*), ya que el ser humano no es más que estas três cosas: El alma, el espíritu y el cuerpo." Obs:

Primeiro compara a descida do *alif* (ا) com um *ḥadīth* do profeta *Muḥammad* que diz: “Nosso Senhor desce até o céu inferior”. Conta que o *lām* (ل) foi mediador, reunindo, ao mesmo tempo, as qualidades do Criador e das criaturas. Portanto, o *lām*, da mesma forma que o *alif*, parte da Unidade, mas não pode parar na linha, para que ambos não fiquem no mesmo patamar. O *lām*, então, desce além dela descrevendo uma curva que representa diretamente o hemisfério sensível, mas também alude ao hemisfério inteligível. O *mīm* (م), que parte de cima da linha e também a atravessa, representa o universo e todos os seus seres.

Ibn ‘Arabī faz questão de frisar que a criação se deu em seis dias, de domingo a sexta-feira e acrescenta, em seguida, que o sábado foi “consagrado às transferências de estado a estado, de estação à estação e às transmutações de ser a ser, segundo uma ordem imutável, ininterrupta e insubstituível, apontando, assim para uma dinâmica de passagens e intermediações.”¹³⁵

A completude atribuída às letras *ALM* faz com que sua recitação tenha um efeito totalizante sobre o crente:

Alif-lām-mīm torna-se por si só uma esfera envolvente (*muḥīṭ*); aquele que realiza o ciclo conhece a Essência, os Atributos, os Atos e seus objetos. O que recita *alif-lām-mīm*,

¹³⁵ Ibn ‘Arabī, *Sicence*, in *Illuminations*, op. cit., p. 462.

segundo essa realidade essencial e esta revelação, está presente pelo Todo, para o Todo e com o Todo.¹³⁶

As letras *ALM* são também interpretadas por Tustarī e por Ibn Masarra, como o Nome Supremo de Deus (*ism Allāh al-a‘zam*), que na mesma medida das letras isoladas é considerado um segredo divino revelado apenas àqueles que alcançam as mais altas estações espirituais, como veremos adiante.

- Yā’-sīn’

Outro grupo que merece um comentário específico é *yā’-sīn*. As duas letras aparecem dessa forma apenas na sura 36, à qual não apenas antecedem, mas também nomeiam. No seu *Livro dos Significados das Letras*, onde comenta sobre todas as fórmulas que aparecem antes das suras, Ibn Masarra diz apenas que as letras *yā’-sīn’* “são uma designação (*kināya*) dele” – referindo-se, segundo Pilar Garrido, ao anjo Rafael (*Isrāfīl*)¹³⁷, em cujo nome as duas letras estão presentes.

Já Tustarī, apresenta um comentário bem mais longo, limitando-se, no entanto, a exaltar as qualidades da sura que elas nomeiam e antecedem. De acordo com o mestre sufi do Huzistān, a sura *yā’-sīn* é o coração do Corão e nela há um nome da ciência de Deus.

¹³⁶ Ibn ‘Arabī, *ibid.* Texto em francês: “*Alif-lām-mīm* devint donc à lui seul une sphère enveloppante (*muḥīt*); celui qui en accomplit le cycle connaît l’Essence, les Attributs, les Actes et leurs objects. Celui qui recite *alif- lām-mīm* selon cette réalité essentielle et ce dévoilement est présent par le Tout, pour le Tout, avec le Tout.”

¹³⁷ Ibn Masarra. *Significados* in *Estudio*, op. cit., p. 359.

Disse o enviado de Deus – Deus o bendiga e salve: “Todas as coisas têm um coração e a sura *Yā’-sīn* é o coração do Corão”. Isto há de bastar para que entendas sua excelência (*šaraf*) e o enorme poder dos nomes que [esta sura] contém. [...] A força que contém o coração é a mais excelente das faculdades, pois vivifica o corpo e é a fonte da vida, a respiração e o calor. [...] Deste modo, [o coração] é, em relação ao corpo do ser humano, como o sol em relação ao mundo, pois graças ao sol se dão a plenitude da vida e a vegetação, a difusão e o movimento. [...] No sol há vida para tudo quanto há na terra e no ar, [para] a luz da lua e o esplendor do céu, e na sura *Yā’-sīn* se encontra o Nome [da qualidade] que há no sol. Disse O enviado de Deus – Deus o bendiga e salve: “Toda coisa tem um coração e [a sura] *Yā’-sīn* é o coração do Corão”. Isto há de bastar para que entendas sua excelência (*šaraf*) e o enorme poder dos nomes que [ela] contém. [...] A força que o coração possui é a mais excelente das faculdades, pois vivifica o corpo e é a fonte da vida, da respiração e do calor [....] Deste modo, [o coração] é, em relación ao corpo do ser humano, como o sol em relação ao mundo, pois graças ao sol se dão a plenitude da vida e a vegetação, a difusão e o movimento. [...] No sol há vida para tudo quanto há na terra e no ar, [para] a luz da lua e o esplendor do céu, e na sura *Yā’-sīn* se encontra o Nome [da qualidade] que há no sol.¹³⁸

¹³⁸ Sahl al-Tustarī, *Tratado*, in *Estúdio*, op. cit., pp. 116/117. Texto em espanhol: “Há dicho el enviado de Dios – Dios lo bendiga y salve: ‘Toda cosa tiene um corazón y [la azora] *Yā’-*

De acordo com Tustarī, a presença do nome secreto na sura *Yā’-sīn* confere a ela a elevação (*šaraf*) e a nobreza (*karam*) próprias desse nome e, conseqüentemente, também o seu poder, como veremos ao final do capítulo, no comentário sobre as aplicações da ciência das letras. Ainda no mesmo texto, Tustarī, faz referência a Gabriel ao discorrer sobre as qualidades do sol e os efeitos de sua luz sobre a terra:

Se sua luz se difunde sobre a terra, vivifica quanto há sobre ela e a põe em movimento, mas se sua luz se afasta dela o horizonte escurece e todos os seres vivos repousam e dormem. E estas duas forças [pelas quais a luz se retira e se difunde] são semelhantes aos dois sopros que dará o anjo Rafael (*Isrāfīl*) fazendo soar a corneta.¹³⁹

Embora isso não esteja escrito literalmente em nenhum dos textos, é clara a condição intermediária e intermediadora que Ibn Masarra e Tustarī imprimem ao conjunto de letras *yā’-sīn*. O anjo Rafael, a quem o grupo *yā’-sīn* é relacionado pelos dois mestres, é citado no Livro de Tobias, Antigo Testamento, como o anjo

sīn es el corazón del Corán’. Esto há de bastarte para entender su excelência (*šaraf*) y el enorme poder de los nombres que contiene. [...] La fuerza que contiene el corazón es la más excelentende las facultades, pues vivifica el cuerpo y es la fuente de la vida, la respiración y el calor. [...] De este modo, [el corazón] és, com relación al cuerpo del ser humano, como el sol com relación al mundo, pues gracias al sol se dan la plenitude de la vida y la vegetación, la difusión y el movimiento. [...] En el sol hay vida para todo cuanto hay en la tierra y en el aire, [para] la luz de la luna y el esplendor del cielo, y en la azora *Yā’-sīn* se encuentra el Nombre [de la cualidade] que hay en el sol.”

¹³⁹ Sahl al-Tustarī. *Tratado*, in *Estudio*, op. cit., p. 116. Texto em espanhol: “Si su luz se difunde sobre la tierra, vivifica cuanto hay sobre ella y lo pone en movimiento, mas si su luz se aparta de ella el horizonte se oscurece y todos los seres vivos reposan y duermen. Y estas dos fuerzas [por las cuales la luz se retira y se difunde] son semejantes a los dos soplos que dará el ángel *Isrāfīl* haciendo sonar el cuerno.”

que cura o pai do profeta com o fel de um peixe. Na tradição islâmica, Rafael é tido como o anjo que anunciará o Juízo Final por meio de dois sopros de corneta.

O simbolismo do peixe, como já vimos, está relacionado, em várias tradições, a situações de passagens entre dois ciclos. O número dois, referente aos dois sopros, é por si só um número de intermediação, na medida em que representa a passagem da unidade (1) para a multiplicidade (3), e é dotado, ao mesmo tempo, de qualidades próprias às duas instâncias que intermedeia, ora unindo, ora separando. Por fim, o Juízo Final marca a transição entre “os tempos” e a eternidade.

A intermediação, na verdade, não é característica apenas de Rafael, mas dos anjos de modo geral. Apenas para dar mais um exemplo, o anjo Gabriel tem um papel de mensageiro em toda a tradição abraâmica, seja no Novo Testamento, como agente da Anunciação, seja no próprio Corão, como veículo da Revelação:

Diz [Muḥammad]: “Se há alguém inimigo de Gabriel – ele é quem, autorizado por Deus, o revelou [o Corão] a teu coração, em confirmação às mensagens anteriores [da Torah], como direção e boa nova para os crentes –, se há alguém

inimigo de Deus, de Seus anjos, de Seus enviados, de Gabriel e de Miguel, Deus, por Sua vez, é inimigo dos infieis.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Corão 2: 97-98. Texto em espanhol: “Di: ‘Si hay alguien enemigo de Gabriel – él es quien, autorizado por Dios, lo reveló a tu corazón, en confirmación de los mensajes anteriores, como dirección y buena nueva para los creyentes –, si hay alguien enemigo de Dios, de Sus ángeles, de Sus enviados, de Gabriel y de Miguel, Dios, a Su vez, es enemigo de los infieles’.”

O fato dos mestres considerarem a sura *yā'-sīn* o coração do Corão também imprime nela, assim como nas letras que a nomeiam e antecedem, uma condição de intermediação. O coração, como veremos no Capítulo 5, é considerado por Ibn 'Arabī o órgão da percepção imaginal – faculdade que possibilita a apreensão, pelo homem, das realidades superiores, isto é, o órgão que permite o trânsito dos significados do mundo invisível para o mundo visível¹⁴¹. Outra evidência da condição intermediária de *yā'-sīn* é a quantidade de letras que a compõe, já que o número dois é a passagem por excelência, como já vimos neste texto em mais de uma ocasião.

O número dois aparece novamente quando levamos em conta as correspondências das duas letras no distema *ABJaD*. Enquanto o *yā'* está relacionado unicamente ao número 10, o *sīn* possui duas correspondências distintas nas tabelas oriental (60) e ocidental (30), o que leva '*yā'-sīn*' a duas somas distintas: 7 ($10+60=70 = 7$) e 4 ($10 +30=40=4$) que, se somadas, encontram novamente o número 2 ($7=4=11 / 1+1= 2$).

Tanto o número 4 como o número 7, em perspectivas distintas, podem ser considerados os primeiros depois da criação. O quatro vem depois do três, número que conclui a passagem da unidade para a multiplicidade. Já o sete, é o primeiro depois do período de seis dias no qual a divindade efetivou a criação. Olhando de outra maneira, podemos dizer que quatro é a instância intermediária entre as três etapas da manifestação e o homem, este último representado pelo cinco. Já o sete seria a passagem entre os seis dias da criação e a instância do equilíbrio, ou do caminho espiritual, representado pelo oito.

¹⁴¹ William Chittick, *Mundos*, op. cit., p. 116.

Instância anterior	Instância Intermediária	Instância posterior
Números de 1 a 3 Processo de manifestação	Número 4	Número 5 O Homem
Números de 1 a 6 Os dias da Criação	Número 7	Número 8 Equilíbrio, infinito, caminho espiritual.

Pelo processo de redução dos números a seus correspondentes na casa das unidades ($10 \rightarrow 1$, $20 \rightarrow 2$, $30 \rightarrow 3$, e assim por diante), podemos relacionar o *yā'*, letra vinculada ao 10, à letra *alif*, que é vinculada ao 1. Dessa forma, não seria incorreto pensar que *yā'* é o reflexo de *alif* em outra instância. E esta interpretação está de acordo com o simbolismo das duas letras, já visto anteriormente, em que *alif* é relacionado à essência, enquanto *yā'* é relacionado ao mundo sensorial.

O *sīn*, por sua vez (que vale 60 na tabela oriental e 30 na tabela ocidental), pode ser considerado um reflexo do *wāw* (6) ou do *jīm* (3) em outra instância. O primeiro identifica-se com a ligação e o segundo com a multiplicidade. Basta lembrar que a letra *wāw*, no árabe, corresponde à nossa preposição ‘e’ enquanto a letra *jīm* (ج) é usada, no árabe, para designar o plural, como já se discutiu.

Na cosmologia de Ibn ‘Arabī, que veremos a seguir, *yā'* é análogo ao nome “Senhor” (*Rabb*) e ao primeiro céu, ou céu de Abraão, isto é, o início do mundo visível, o que poderia ser entendido como o reflexo da essência na manifestação. O *sīn*, por sua vez, é relacionado ao nome “O que dá a Vida” (*Muḥyī*) e à esfera da água, a última antes da terra, numa alusão à água inicial, sobre a qual está pousado o trono, primeira instância da criação.

2. O lugar das letras no edifício cosmológico (nível cosmogônico)

[...] As almas são tão variadas quanto as letras de *Alif* a *Yā*'.

Nessa diversidade de letras parece haver desordem, embora elas, na verdade, se harmonizem numa unidade integral.¹⁴²

Como foi visto na primeira parte deste capítulo, e também no capítulo anterior, os mestres sufis, de modo geral, conferem às letras posições de honra na hierarquia da existência. Entre outras qualificações, elas são consideradas chaves para a compreensão do Livro sagrado e assumem funções, na gramática árabe, que são análogas àquelas atribuídas aos iniciados dentro da hierarquia espiritual do sufismo. Mais que isso: segundo os mestres, as letras situam-se na origem do mundo.

Essa condição, ao mesmo tempo cosmogônica e cosmológica, já que a ordem de nascimento do mundo constitui, também, sua organização hierárquica, confere às letras posições muito precisas no processo de criação.

De acordo com Ibn 'Arabī, as letras são engendradas pelo movimento de rotação e interação dos graus celestes – mais especificamente de 261 deles – que acoplam as qualidades físicas (calor, frio, secura e umidade), dando origem aos quatro elementos: água, terra, fogo e ar. Dessa forma, assinala Gril, a Ciência das Letras não pode ser devidamente compreendida se não levarmos em conta os astros e os ciclos cósmicos, como iremos verificar a partir de agora.

A hierarquia das letras na cosmogonia sufi é apresentada por Ibn 'Arabī a partir de duas perspectivas. Uma, segundo o *ṣayḥ*, é a divisão inferior e constitui a visão daqueles que estão subjugados por seus intelectos (*al-‘uqalā*) e por isso são incapazes de perceber as coisas como elas são verdadeiramente. Essa perspectiva

¹⁴² Jalāluddīn Rūmī, *Masnavi*, op. cit., p. 63.

divide as letras em quatro degraus. A outra é a visão superior, isto é, a perspectiva dos que experimentam a realidade das coisas, são subjugados pela Verdade e recebem um desvelamento que não beneficia os primeiros (*al-muḥaqqiqūn*). Nela, as letras são repartidas em seis degraus.

A divisão inferior

Na primeira divisão, as letras estão relacionadas à Presença divina que impõe a Lei, ao homem, aos *djins* e aos anjos. As três letras da Presença divina – *alif*, *zāy* e *lām* – trazem mais uma vez o tema do ‘elo’ na medida em que representam as realidades fundamentais para a apreensão do divino pelo homem: a Essência, o Atributo e a Relação que liga a qualidade ao qualificador. Nesse sentido, ressalta Denis Gril:

...os Atributos e Nomes divinos são a expressão das relações (*nisab*) entre o Ser absoluto e o ser condicionado ou contingente.¹⁴³

Ao mesmo tempo, dentro de uma ambiguidade que é bem própria da mística, elas assumem um significado oposto, ao formar a palavra *azal* (Eternidade), isto é, a instância além das instâncias, a duração além das durações, o que elimina qualquer forma de relação.

¹⁴³ Denis Gril, *Science*, in *Illuminations*, op. cit., p. 388. Texto em francês: “[...] les Attributs et Noms divins sont l’expression des relations (*nisāb*) entre l’Être absolu et l’être conditionné ou contingent.”

As três letras da Presença divina se refletem sobre as letras correspondentes ao homem que, como elas, também são três: *nūn* (ن), *ṣād* (ص) e *ḍād* (ض). A primeira delas, como já vimos anteriormente, abriga dentro de si a palavra *azal*, trazendo, para o plano humano, a eternidade que é própria do plano divino. Aparentemente, o que diferencia essas duas instâncias é o fato das letras divinas serem engendradas pelo movimento de sete esferas celestes, enquanto as letras do homem nascem a partir de oito esferas. Mas a natureza de todo simbolismo é marcada pela integração e, portanto, as diferenças quantitativas encerram também qualidades, como nos ajuda a entender o próprio Ibn ‘Arabī:

... Deus se distingue dos homens por sua eternidade (*qidam*) tanto como os homens se distinguem Dele por seu ‘vir a ser’ adventício (*ḥudūt*). Não se pode dizer que Deus se distingue dos homens por sua ciência porque a esfera da ciência é una: ela é eterna com o eterno, contingente com o contingente. As duas presenças têm em comum o fato de serem percebidas pelo intelecto em razão de três realidades essenciais: essência, qualidade e ligação entre a qualidade e o qualificado.¹⁴⁴

O comentário de Denis Gril sobre as letras do plano humano complementam a explicação de *al-ṣhayḥ al-akbar*:

¹⁴⁴ Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 443. Texto em francês: “[...] Dieu se distingue des hommes par son éternité (*qidam*) tout comme les hommes se distinguent de Lui par leur venu à l’être adventice (*ḥudūt*). On ne peut dire que Dieu se distingue des hommes par sa science car la sphère de la science est une; elle est éternelle avec l’éternel, contingente avec le contingent. Les deux présences ont en commun d’être saisies par l’intellect du fait de trois réalités essentielles: essence, qualité et lien entre la qualité et le qualifié.”

Elas são diferentes daquelas do plano divino como a servidão (*‘ubūdiyya*) da senhoria (*rubūbiyya*), mas seu número idêntico recorda que o homem foi criado à imagem ou segundo a forma de Deus, ou ainda, que ele é “como Ele” (*ka-huwa*).¹⁴⁵

Assim, ao mesmo tempo em que abrigam duas faces da teofania – a transcendência (*al-tanzīh*) e a similitude (*al-tašbīh*) – as letras ‘divinas’ e as letras ‘humanas’ afirmam também, por meio da relação que estabelecem entre si, a unidade indiferenciada do Ser.

Vimos no início do capítulo que o *nūn*, primeira letra humana, expressa – por sua forma gráfica e geométrica, – a integração entre o Princípio (parte superior e invisível da circunferência) e sua manifestação (parte inferior e visível da circunferência).

Da mesma forma, o *alif*, primeira letra divina, expressa por sua forma e ação – ao mesmo tempo transcendente (quando é apenas um ponto visto de cima), e imanente (quando é um traço vertical), silenciosa (quando serve de suporte à *hamza*) e sonora (quando constitui a vogal longa *ā*) – a integração entre a ciência divina e o livro, já que o Corão começa pela letra *bā*. É importante

¹⁴⁵ Denis Gril, *ibid*, p. 388. Texto em francês: “Elles sont différents de celles du plan divin, comme la servitude (*‘ubūdiyya*) de la seigneurie (*rūbūbiyya*), mais leur nombre identique rappelle que l’Homme a été créé à l’image ou selon la forme de Dieu, ou encore qu’il est “comme Lui” (*ka-huwa*).”

lembrar, ainda, que segundo Ibn ‘Arabī o ponto do *nūn* é o *alif* visto de cima. E também aí o *alif* ocupa uma posição integrativa e intermediária.¹⁴⁶

O *ṣād* (ص) e o *ḍād* (ض) também são relacionados ao círculo. *Ṣād* é o nome de uma sura do Corão cujos versículos relatam as provas a que são submetidos os profetas. Essa reconstituição cíclica, segundo assinala Gril, está em relação com a forma e significação das duas letras, que se diferenciam apenas por um ponto.

Na mesma medida do *nūn*, ou de maneira ainda mais acabada e estabelecida, como afirma Ibn ‘Arabī, o *ṣād* e o *ḍād* representam a integração das instâncias humana e divina. Um dos sinais dessa integração é o fato de esconderem em seus círculos, da mesma forma que o *nūn*, as três letras que, além de pertencerem à instância divina, formam a palavra eternidade, refletindo, assim, a relação que o homem mantém com Deus:

O homem está [...] “localizado” (na ciência divina) pela via de dependência (*bi al-taba‘iyya*). Em razão disso, a eternidade continua escondida nele [...]¹⁴⁷

No que diz respeito às qualidades físicas, as três letras do plano humano se identificam com o *zāy* e o *lām* do plano divino: são secas e quentes. O *alif*, por sua natureza essencial, pode ser quente, frio, seco ou úmido, a depender da posição que ocupe.

Depois dos patamares da Presença divina e do homem, vem o grau dos *djins* (ou gênios), constituídos de fogo. Esse degrau cósmico é formado por quatro letras

¹⁴⁶ Cf. p. 73.

¹⁴⁷ Ibn ‘Arabī. *Science*, in *Illuminations*, op. cit., p. 445. Texto em francês: “L’homme est [...] ‘localisé’ (dans la science divine) par voie de dépendance (*bi al-taba‘iyya*). En raison de cela l’éternité reste cachée en lui. [...]”

que apresentam apenas duas formas gráficas [as que são idênticas diferenciam-se por meio de pontos: ‘*ayn* (ع), ‘*gayn* (غ), *sīn* (س) e *šīn* (ش)]. Cada uma dessas letras é engendrada pelo movimento de nove esferas e define uma das quatro direções do espaço, que correspondem aos pontos cardeais.

Ibn ‘Arabī explica que isso ocorre porque as quatro letras dos *djins* são mantidas sempre no mesmo plano, sem a possibilidade de ascender ou descender, situação que alude ao quadrado pela estabilidade de sua forma geométrica. Esse plano refere-se também ao quadrado em seu aspecto numérico, traduzido pelo fato de as quatro letras possuírem apenas duas formas que se repetem (2²). As quatro letras relativas aos *djins* relacionam-se, ainda, segundo o *šayḥ al-akbar*, com o seguinte versículo corânico:

Hei de atacá-los pela frente e por trás, pela direita e pela esquerda [...] ¹⁴⁸

Nessa perspectiva de uma divisão em pares, como já vimos na comparação com o quadrado, metade das letras do degrau dos *djins* apresenta qualidades físicas opostas às da outra metade: enquanto *sīn* e *šīn* repetem as qualidades dos degraus anteriores, o calor e a secura, ‘*ayn* e ‘*gayn* são frias e secas.

As 18 letras restantes – *bā’* (ب), *tā’* (ت), *ṭā’* (ث), *jīm* (ج), *ḥā’* (ح), *ḫā’* (خ), *dāl* (د), *ḏāl* (ذ), *rā’* (ر), *ṭāh* (ط), *ẓāh* (ظ), *fā’* (ف), *qāf* (ق), *kāf* (ك), *mīm* (م), *hā’* (ه), *wāw* (و), *yā’* (ي) – pertencem ao degrau dos anjos. Ibn ‘Arabī relaciona o número de letras contidas nesse patamar àquele verificado nas presenças divina e humana, elaborando a seguinte equação: se cada uma das presenças comporta três letras ou

¹⁴⁸ Corão 7:17. Texto em Espanhol: “He de atacarles por delante y por detrás, por la derecha y por la izquierda[...]”.

degraus (superior, inferior e intermediário), compostos, por sua vez, por três aspectos (exterior, interior e intermediário), chegamos ao número nove para cada uma das presenças e a 18 como resultado de sua soma. $\{[3.(1+1+1) + 3.(1+1+1)] = 18\} / \{[3.(3) + 3.(3)] = 18\} / \{[9 + 9] = 18\} / \{[18] = 18\}$.

O número de letras próprias dos anjos seria, então, o reflexo do movimento de intermediação ocorrido nas presenças divinas e humanas, confirmando, de acordo com Denis Gril, a função cosmológica do mundo das potências angélicas (*malakūt*), como intermediário entre o mundo espiritual (*jabarūt*) e o mundo físico (*mulk*).¹⁴⁹

Por outro lado, o produto dos níveis de cada presença por suas instâncias ($3 \times 3 = 9$) é igual ao número de esferas celestes: os sete céus planetários, o pedestal (*al-kursī*) e o trono (*al-‘arš*) como veremos, adiante, no mapa do céu proposto por Ibn ‘Arabī.¹⁵⁰

As 18 letras dos anjos são engendradas pelo movimento de dez esferas e a maioria delas é quente e seca. Somente quatro letras diferenciam-se, neste degrau, em relação às qualidades físicas: *ḥā* (ح) e *ḥā* (ح), que são frias e secas, assemelhando-se a *‘ayn* e *ḡayn*; e *hā* (ه) e *hamza* (ء), que são frias e úmidas e, do ponto de vista das qualidades, não se assemelham a nenhuma outra.

Denis Gril explica que a combinação calor e umidade não pertence a nenhuma letra porque ela é própria do ar que instaura a vida, como demonstra a afirmação de Ibn ‘Arabī:

¹⁴⁹ Esta classificação dos mundos varia dentro da própria obra de Ibn ‘Arabī, pois na maioria das vezes ele inverte a ordem, colocando *jabarūt* na condição de intermediário. Trata-se de um assunto extremamente técnico que extrapola o âmbito desta tese.

¹⁵⁰ Nos dois mapas que apresento aqui (um deles em formato de tabela) Ibn ‘Arabī inclui mais duas instâncias entre os céus planetários e as esferas do pedestal e do trono: o céu das estrelas fixas e o céu sem estrelas. Em um deles há, também, outras etapas além do trono. Ver páginas 112 e 115.

[...] o ar se forma do calor e da umidade: ele é o sopro vital (*nafas*), que anima a vida sensível; pelo seu sopro ele move toda coisa, a água, a terra e o fogo; pelo seu movimento se movem as coisas, porque ele é a vida e o movimento, o efeito e a vida.¹⁵¹

Por constituírem, juntos, o gérmen da vida, o calor e a umidade não podem restringir-se a um degrau ou a uma quantidade limitada de letras. Caso essas qualidades estivessem encerradas em um degrau específico, assinala Gril, a vida acabaria junto com a conclusão daquele ciclo.

Mas como é próprio da plasticidade da mística, a partir de outra perspectiva considera-se que o ar – e, portanto, a combinação do calor com a umidade – procede da mesma esfera que as letras *dāl* (د), ‘*ayn* (ع), *zāy* (ز), *ṣād* (ص), *wāw* (و), além de do círculo do *ḥā’* (ح)¹⁵², da cabeça do *fā’* (ف), da curva do *ḥā’* (خ) e a metade superior do *ḥā’* (ح) [ou *há’* (ه)].¹⁵³

Da mesma esfera que gera a terra – composta de frio e secura – vêm as letras *tā’* (ت), *tā’* (ث), *tāh* (ط), *dāl* (د), *mīm* (م), *nūn* (ن), além do corpo de *jīm* (ج), a metade da curvatura do *lām* (ل), a cabeça do *ḥā’* (خ) e as duas hastes do *hā’* (ه).

A água – formada pela combinação do frio com a umidade – procede da mesma esfera que as letras *ṣīn* (ش), *ḡayn* (غ), *tā’* (ت ou ط), *hā’* (ه ou ح), *ṣād* (ض),

¹⁵¹ Ibn ‘Arabī, *Science*, in *Illuminations*, op.cit., p. 448. Texto em francês: “l’air se forme de la chaleur et de l’humidité; Il est le souffle vital (*nafas*) qui anime la vie sensible; par son souffle Il meut tout chose, l’eau, la terre et le feu, par son mouvement se meuvent les choses, parce qu’il est la vie et son mouvement, l’effet de la vie.”

¹⁵² Como o tradutor translitera as letras *ḥā’* (ح) e *hā’* (ه) de forma idêntica (como *hā’*), é impossível saber a qual das duas ele se refere. O mesmo ocorre com *tā’* e *ṭā’*. Há outros momnetos em que ocorre o mesmo problema, mas a identificação é possível graças a outras referências, como correspondência numérica, ordem de aparição no alfabeto árabe ou descrição física da letra.

¹⁵³ O detalhamento dessas relações como, por exemplo, os motivos que levam Ibn ‘Arabī a colocar partes de uma letra em uma determinada esfera e o resto em outra tem explicações extremamente técnicas que fogem ao âmbito deste trabalho.

além da cabeça do *bā'* (ب) e seu ponto, o corpo do *fā'* (ف), a cabeça e uma parte da curva do *qāf* (ق) e a metade inferior do círculo do *zāh* (ظ).

O fogo – que nasce da junção do calor com a secura – procede da mesma esfera que as letras *hamza* (ء), *kāf* (ك), *bā'* (ب), *sīn* (س), *rā'* (ر), além da cabeça do *jīm* (ج), do corpo do *yā'* (ي), o meio do *lām* (ل) e o corpo do *qāf* (ق).

	Letras inteiras	Partes das seguintes letras
Ar	ذ - ع - ز - ص - و	ه - ف - خ - ظ
Terra	ث - ت - ط - د - م - ن	ل - ج - خ ou ه - ك
Água	ش - غ - ت - ط - ه - ou - خ - ض	ب ف ق ظ
Fogo	ء - ك - ب - س - ر	ج - ي - ل - ق

O *alif*, aqui, é relacionado a um quinto elemento (ou quintessência) do qual, segundo Ibn 'Arabī, procederiam todos os elementos assim como dele procedem todas as letras.

A divisão superior

Em que pese a sua complexidade, que escapa, inclusive, a um entendimento mais profundo, como acabamos de constatar, a divisão em quatro graus é para *Ibn 'Arabī* apenas a maneira mais simples de olhar para as letras. Limitar-se a ela seria um equívoco próprio daqueles que não conseguem ir além do que podem captar por meio de seus intelectos. O ponto de vista superior, ou visão intuitiva, que é alcançado por meio do coração (o elo entre as realidades espirituais e

físicas), divide as letras em seis degraus: Deus, o homem, os *djins*, os animais, as plantas e os minerais.

O número de esferas correspondentes aos dois primeiros degraus está diretamente relacionado aos nomes das letras que os compõem, mais precisamente à quantidade de letras contidas nesses nomes. O primeiro degrau é binário, porque a letra que o integra – o *nūn* – é formada por apenas duas letras: o próprio *nūn* e o *wāw* que, por sua vez, também contém apenas duas letras: *wāw* e *alif*. Já o degrau do homem é ternário porque sua letra – o *mīm* – é composta por ela própria e pelo *yā'* que, por sua vez, é formado por três letras: *yā'*, *alif* e *hamza*.

Degrau	Letra	Translit.	Letras compõem seu nome	Letras compõem a primeira letra	Letras compõem segunda letra	Número de letras que compõem a segunda letra
Divino	ن	<i>Nūn</i>	ن و ن	ن و ن	و ا و	2
humano	م	<i>mīm</i>	م ي م	م ي م	ي ا ء	3

A condição binária das letras divinas e a ternária das letras humanas coincidem com as diferenças que Ibn ‘Arabī identifica entre o Criador e as Criaturas:

O servidor é submisso a três estados: um estado com ele mesmo exclusivamente, é o instante em que seu coração adormecido não percebe mais nenhum outro; um estado com *Allāh* e, enfim, um estado com o mundo. O criador é nisso

distinto de nós porque ele não tem senão dois estados. Um para ele mesmo e outro para suas criaturas.¹⁵⁴

O terceiro degrau, ocupado pelos *djins*, é quaternário porque a ele correspondem quatro letras: *jīm* (ج), *wāw* (و), *kāf* (ك) e *qāf* (ق). É interessante notar essa diferença. Enquanto aqui o que define o grau como quaternário é o número de letras que se encontram nele, nos degraus anteriores, divino e humano – cada um deles com apenas uma letra – as condições de binário e ternário, respectivamente, são definidas pela quantidade de letras que vão aparecendo em planos sucessivos, nos nomes das letras que o compõem. Isto, é, conta-se o número de letras contido nas letras.

Semelhante ao terceiro degrau, o quarto, patamar dos animais, é considerado quinquenário também pelo número de letras, mas aqui aparece um novo dado: as letras são tomadas apenas em suas formas básicas – sem levar em conta os pontos – de modo que *ṣād* (ص) e *ḍād* (ض) são consideradas apenas uma letra, assim como *dāl* (د) e *ḍāl* (ذ), *‘ayn* (ع) e *ḡayn* (غ), *sīn* (س) e *šīn* (ش). A quinta letra é *zāy* (ز).

No quinto degrau, dos vegetais, temos um critério semelhante ao usado nos dois primeiros: ele é sextenário, embora comporte apenas três letras: *alif* (ا), *ḥā’* (ح) e *lām*. O número considerado aqui corresponde, então, à soma das letras que compõem os nomes de cada uma dessas três letras. Ou seja: *alif* (ا), *lām* (ل) e

¹⁵⁴ Ibn ‘Arabī. *Science*, in *Illuminations*, op. cit., p. 443. Texto em francês: “Le serviteur, lui, est soumis à trois états: un état avec lui-même exclusivement: c’est l’instant où son cœur endormi ne perçoit plus rien d’autre; un état avec *Allāh*, et enfin un état avec le monde. Le créateur est en cela distinct de nous, car il n’a que deux états: l’un pour lui-même, l’autre pour ses créatures.”

fā' (ف); que formam o *alif*; *ḥā'* (ح), *alif* (ا) e *hamza* (ء), que formam o *ḥā'*; *lām* (ل), *alif* (ا) e *mīm* (م), que formam *lām*.

A diferença em relação aos dois primeiros degraus é que aqui o número de letras é contado em conjunto e não se levam em conta as repetições, razão pela qual destaquei cada letra apenas uma vez.

No sexto degrau, considerado septenário, volta o critério usado no terceiro. As letras, aqui, são: *bā'* (ب), *tā'* (ت) *tā'* (ث), que compartilham a mesma forma; *ṭāh* (ط) e *zāh* (ظ), que compartilham outra. As restantes são: *ḥā'* (ح), *hā'* (ه), *fā'* (ف), *yā'* (ي), *rā'* (ر).

A divisão das letras em quatro ou seis degraus é apenas um dos ângulos pelos quais Ibn 'Arabī as classifica na hierarquia do universo. De acordo com o mestre sufi, os graus cósmicos que acabamos de estudar são as determinações da Expiração universal e macrocósmica, enquanto os 28 sons do alfabeto árabe são as determinações da expiração humana e microcósmica. Com base nisso, ele relaciona cada mansão a um som, a um grau cósmico, um nome divino e um signo, determinando como início do ciclo astrológico a mansão que segue o equinócio de primavera e como início do ciclo fonético o hiato *hamza*, indo dos sons guturais aos labiais.¹⁵⁵

A *hamza* (أ), que aparece aqui – e na maioria de suas ocorrências na língua árabe – suportada pelo *alif* (ا), corresponde à primeira mansão lunar e ao Nome divino البديع (*al-Badī'*), comumente traduzido como 'O Incomparável' e registrado o mapa celeste do mestre sufi¹⁵⁶ como Essência divina¹⁵⁷. Corresponde, ainda, ao

¹⁵⁵ A sequência elaborada por Ibn 'Arabī, que mostro a seguir, coincide, de modo geral, com a sequência apresentada pelo gramático árabe do século VIII *Sibawayh*, havendo entre elas uma quantidade mínima de divergências. Em relação àquelas adotadas pelos linguistas modernos, há um número um pouco maior de divergências.

¹⁵⁶ Ver mapa na página 112.

número 1 e ao Intelecto primeiro ou Cálamo, com o qual é escrito o discurso divino.

A segunda mansão corresponde à letra *hā'*, e seu respectivo som, e ao nome divino الباعث (*al-Bā'it*), “O que ressuscita”. Está relacionada também ao número 2 e à Alma Universal ou tábua preservada.¹⁵⁸ As correspondências são estabelecidas para todas as letras-sons conforme pode ser constatado na tabela a seguir:

Nº DA MANSÃO	LETRA SOM FONEMA	NOME DIVINO	TRADUÇÃO	GRAU CÓSMICO	SIGNO
1	أ (<i>alif/hamza</i>) ¹⁵⁹	<i>al-Badi'</i>	O Incomparável - Essência divina	Intelecto primeiro ou Cálamo	Áries
2	ه	<i>al-Bā'it</i>	O Que Ressuscita	Alma Universal – Tábua Preservada	Áries
3	ع	<i>al-Bātin</i>	O Oculto	Natureza Universal	Áries e Touro
4	ح	<i>al-Aḥir</i>	O Último	Substância Universal	Touro
5	غ	<i>al-Zāhir</i>	O Manifesto	Corpo Universal	Touro e Gêmeos
6	خ	<i>al-Ḥakīm</i>	O Sábio	Forma	Gêmeos
7	ق	<i>al-Muḥīt</i>	O que tudo cerca	Trono divino	Gêmeos
8	ك	<i>al-Šhakūr</i>	O Agradecido	Pedestal	Câncer
9	ج	<i>al-Ġanī</i>	O Rico, Independente, suficiente	Céu sem estrelas (zodíaco)	Câncer
10	ش	<i>Al-Muqtadir</i>	O Poderoso	Céu de Estrelas Fixas	Câncer e Leão
11	ي	<i>al-Rabb</i>	O Senhor	Primeiro Céu – morada de	Leão

¹⁵⁷ Veremos, adiante, que a incomparabilidade de Deus, em Ibn ‘Arabī, assim como na maioria dos pensadores místicos da tradição islâmica, representa apenas um dos pontos de vista sob os quais se vê a divindade. Diferentemente dos teólogos, que interpretam o Corão do ponto de vista exotérico e literal, os seguidores do *taṣawwuf* ou esoterismo islâmico consideram Deus incomparável em sua Essência, mas semelhante ou próximo em sua manifestação.

¹⁵⁸ O número 2 corresponde, no sistema *ABJaD*, à letra *bā'*, que é a segunda do alifato. E em alguns textos do próprio *ṣayḥ*, o *bā'* é relacionado também à tábua que recebe a escrita do cálamo.

¹⁵⁹ O *alif* não tem som. Assim, o que se considera na primeira linha da tabela é a *hamza*.

				Saturno e de Abaão	
12	ط	<i>al-‘Alīm</i>	O que conhece	Segundo céu, morada de Júpiter e de Moisés	Leão e Virgem
13	ل	<i>al-Qahār</i>	O Vitorioso, O Opressor	Terceiro céu – morada de Marte e de Aarão	Virgem
14	ن	<i>al-Nūr</i>	A Luz	Quarto céu – morada do Sol e de Hermes	Virgem
15	ر	<i>Al-Mūṣawwir</i>	O doador das Formas	Quinto céu – morada de Vênus e de José	Libra
16	ط	<i>al-Muḥṣī</i>	O Contador	Sexto céu – morada de Mercúrio e de Jesus	Libra
17	د	<i>al-Umdīll</i>	O que Humilha	Sétimo céu – Morada da Lua e de Adão	Libra e Escorpião
18	ت	<i>al-Qābiḍ</i>	O que Constringe	Esfera do éter e dos meteoros (corresponde ao fogo)	Escorpião
19	ز	<i>al-Ḥayy</i>	O Vivente	Ar	Escorpião e Sagitário
20	س	<i>al-Muḥyī</i>	O Doador da Vida	Água	Sagitário
21	ك	<i>al-Mumīt</i>	O que mata	Terra	Sagitário
22	ق	<i>al-‘Azīz</i>	O Triunfador, O Caro	Metais e minerais	Capricórnio
23	ث	<i>al-Razzāq</i>	O Perceptor, o que Constringe	Plantas	Capricórnio
24	ح	<i>Al-Muḍīll</i>	O que Humilha	Animais	Capricórnio e Aquário
25	ف	<i>al-Qawī</i>	O Forte	Anjos	Aquário
26	ب	<i>al-Laṭīf</i>	O Sutil	Gênios	Aquário e Peixes
27	م	<i>al- Jāmi’</i>	O que Reúne, O que Sintetiza	Homem	Peixes
28	و	<i>Rafī’ al-darajāt</i>	O que Eleva Por níveis	Os graus hierárquicos de existência, não sua manifestação	Peixes

Titus Burckhardt chama a atenção para o fato de que a *hamza* não é um som, e sim um intervalo entre o silêncio e a elocução. Isso faz com que a série de sons que se atribui às mansões lunares comece com o *hā'* e termine com o *wāw*, que juntas formam o nome divino¹⁶⁰ Ele (*huwa*), palavra ritual e símbolo da essência una e idêntica a si mesma.

Outra curiosidade é o fato de todas as letras que se localizam a partir do Equinócio de primavera serem lunares (*alif*, *hā'*, *'ayn*, *ḥā'*, *ḡayn*, *ḥā'*, *qāf*), enquanto todas as que se localizam a partir do Equinócio de outono são solares (*rā'*, *ṭāh*, *dāl*, *tā'*, *zāy*, *sīn*, *sād*). O mesmo espelhamento ocorre entre os Solstícios de verão e de inverno. O primeiro tem três letras lunares (*kāf*, *jīm* e *yā'*) e quatro solares (*ṣīn*, *ḏād*, *lām* e *nūn*), enquanto o segundo tem três solares (*zā'*, *ṭā'* e *dāl*) e quatro lunares (*fā'*, *bā'*, *mīm*, *wāw*).

Um mapa mais simplificado também é traçado por Ibn 'Arabī com apenas 15 graus hierárquicos dispostos concentricamente. Nele, o Sol aparece claramente como centro do mundo, com sete níveis acima e sete níveis abaixo, embora o ponto de fixação esteja na terra, o grau inferior e central.

O mundo invisível, que no mapa anterior tem oito níveis, aqui abarca apenas o Trono e o Pedestal, sendo o Trono a instância superior. O pedestal, sobre o qual estão colocados “os pés Daquele que senta no trono”, representa, de acordo com Titus Burckhardt¹⁶¹, a primeira polarização ou determinação distintiva em direção à manifestação formal. Determinação essa que implica uma ‘afirmação’ e uma ‘negação’ às quais correspondem, no Livro revelado, o mandato (*al-amr*) e a proibição (*an-naḥī*).

¹⁶⁰ Embora *Huwa* seja tratado aqui como nome divino, não aparece em nenhuma das listas de 99 nomes, como veremos no próximo capítulo.

¹⁶¹ Titus Burckhardt, *Clave*, op. cit., p. 14.

O céu sem estrelas é o céu das 12 torres ou signos zodiacais e o céu das estrelas fixas é o céu das 12 constelações zodiacais (em relação ao ser humano integral, o lugar dos arquétipos). No primeiro estão as determinações virtuais e no segundo as constelações físicas. O primeiro é o limite entre a duração pura e o mundo da geração e da corrupção, enquanto o segundo é o limite entre o mundo das determinações espaciais e o mundo do espaço indiferenciado.

3. A aplicação da ciência das letras

Se eu não tivesse me comprometido por juramento a jamais provocar um efeito a partir de uma das letras, eu os iria fazer ver maravilhas.¹⁶²

Esse desabafo de Ibn ‘Arabī, no *al-Futūḥāt al-Makiyya*, sua principal obra, nos dá uma noção do poder atribuído às letras e às palavras no sufismo. Ao localizá-las na origem do universo ou em patamares muito próximos, Ibn ‘Arabī e outros mestres sufis atribuem a elas uma origem divina, diferenciando-se assim, de forma fundamental, dos gramáticos, linguistas e outros pensadores ou estudiosos das letras que as enxergam como convenções determinadas pelo homem, ignorando a distinção, feita pelos místicos, entre linguagem humana e linguagem divina.

Essa maneira de enxergar as letras – coerente com um sistema de pensamento como o sufismo, que contempla tanto quantidade e ordem como qualidade – não diz respeito apenas à sua posição cosmológica, mas também à sua composição, como demonstra o raciocínio desenvolvido por *Ibn Ḥaldūn* e apresentado por René Guénon:

[...] as fórmulas escritas, sendo compostas dos mesmos elementos que constituem a totalidade dos seres, têm, por

¹⁶² Ibn ‘Arabī, citado por Denis Gril em *Illuminations*, op. cit., p. 407. Texto em francês: “Si je ne m’étais engagé par serment à ne jamais provoquer un effet (*athar*) à partir d’une lettre, je leur aurais fait voir merveille.”

isso, a faculdade de agir sobre eles. É por isso também que o conhecimento do nome de um ser, expressão de sua própria natureza, pode proporcionar um poder sobre ele. Esta aplicação é habitualmente designada com o nome de *sīmiā*.¹⁶³

No *al-Futuḥat al-Makiyya*, a idéia de que as letras são compostas pelos mesmos elementos que os seres é expressada por Ibn ‘Arabī em duas passagens já mencionadas neste texto. Uma delas explica a origem das letras a partir das mesmas esferas que originam as qualidades físicas (frio, calor, umidade e secura). A outra localiza sua origem junto com a dos quatro elementos: terra, água, fogo e ar.

Já a influência das letras sobre as criaturas, e a crença de que o conhecimento do nome de um ser acarreta poderes sobre ele talvez esteja relacionado ao fato do centésimo Nome de Deus não ser conhecido do ser humano comum, permanecendo como um segredo acessível apenas aos que atingem os mais altos graus da *walaya’ou* santidade¹⁶⁴. É interessante lembrar que na Tradição hebraica, o nome da divindade, ou criador, *Yahwahu*, embora conhecido, é considerado impronunciável, por isso se faz referência a ele por meio de suas letras *Yod Hé Waw Hé*¹⁶⁵.

A *sīmiā*, a que Ibn Ḥaldūn se refere, é o nome dado a uma das aplicações da Ciência das Letras ou a seu conjunto, a depender da corrente, e se baseia em cálculos realizados a partir dos valores numéricos de cada letra no sistema de

¹⁶³ René Guénon, *Símbolos*, op. cit., p. 43.

¹⁶⁴ No sufismo há uma aparente especulação sobre o centésimo nome. As hipóteses mais conhecidas são: *al-Rabb* (o Senhor) , e *Huwa* (Ele). A explicação para a divergência, segundo os próprios sufis, é que o centésimo nome é um para cada santo.

¹⁶⁵ Embora o estudo da Cabala não faça parte deste trabalho, é interessante registrar que algumas correntes dessa escola de pensamento defendem a idéia de que o som do nome era conhecido dos seres humanos, mas esse conhecimento se perdeu com o tempo.

correspondências *ABJaD*, como foi rapidamente comentado no início deste capítulo. Por meio dessas operações seria possível tanto fazer previsões como interferir nos acontecimentos.

A cura de enfermidades está entre as inúmeras questões contempladas pela aplicação da Ciência das Letras. Fórmulas compostas por letras, levando em conta seu significado simbólico e correspondência numérica, são usadas em dia e hora específicos, combinados com aromas, cores (especialmente verde ou vermelho) ou materiais, para eliminar desde uma doença grave até um mal estar passageiro.

Essas fórmulas, geralmente organizadas em quadrados, são conhecidas como *ta'wīḍ* – palavra que significa magia. A fórmula seguinte, por exemplo, apresentada pelo *ṣayḥ* Hakim Moinuddin, da ordem *Chisti*¹⁶⁶, repete seis vezes a invocação ‘oh Deus’ (*yā Allāh*), e é passada no pescoço para aliviar dores de cabeça.

٦٨٧

يَا الله	يَا الله	يَا الله
يَا الله	يَا الله	يَا الله
يَا الله	يَا الله	يَا الله

Os mestres sufis costumam tratar essas fórmulas com bastante cautela, seja porque as consideram sagradas, seja porque temem as conseqüências de sua utilização de forma mal intencionada ou simplesmente sem a precisão e o cuidado

¹⁶⁶ Shaykh Hakim Moinuddin Chisti. *The Book of Sufi Healing*, p. 136

necessários. Esta, provavelmente, é a razão pela qual os rituais correspondentes a cada fórmula não costumam ser descritos pelos mestres em livros ou em qualquer outra forma de publicação.

Os poderes da *sīmiā* e de outras aplicações semelhantes tornam a Ciência das Letras polêmica dentro e fora do Islã, porque aqueles que não conhecem sua essência confundem-na com uma manipulação arbitrária de energias. Por outro lado, como explica René Guénon, o poder das letras pode ser usado de forma legítima:

Quando essa ação [da *sīmiā*] se exerce apenas no mundo sensível, trata-se do grau mais inferior, e é nesse caso que se pode falar propriamente em “magia”. Mas é fácil conceber que se trata de uma coisa de ordem inteiramente distinta quando uma ação tem repercussão em mundos superiores. Neste último caso, estamos por certo na ordem iniciática, no sentido estrito da “palavra”.¹⁶⁷

Ao mesmo tempo, portanto, em que admite a possibilidade de se fazer operações de magia a partir do conhecimento das letras, Guénon deixa claro que existem aplicações da Ciência das Letras que se dão em uma perspectiva iniciática, isto é, em um plano superior. Novamente nos deparamos com a diferença entre uma ação separada da essência – no caso, a magia – e aquela que, usando os mesmos elementos – letras e números –, opera de forma integrada. Nesse sentido,

¹⁶⁷ René Guénon, *Símbolos*, op. cit., p. 44.

convém voltarmos à etimologia das palavras símbolo e diabo, no início do Capítulo 1 – a primeira com sentido de união e a segunda com sentido de divisão.

Segundo Guénon, para que um buscador consiga operar a Ciência das Letras em todos os mundos, é preciso que ele tenha alcançado o patamar do “ enxofre vermelho” (*Al-kabrīt al-aḥmar*) isto é, o nível mais alto do caminho espiritual.¹⁶⁸ Isso, aliado às transformações que podem ser produzidas a partir da Ciência das Letras, deixa clara, segundo ele, a sua correspondência com a Alquimia:

Com efeito, essas duas ciências, entendidas em seu sentido profundo, são, na realidade, apenas uma. E o que uma e outra exprimem, sob aparências tão diferentes, nada mais é que o próprio processo de iniciação e, além disso, reproduz rigorosamente o processo cosmogônico.¹⁶⁹

A correspondência entre a Ciência das Letras e a Alquimia pode ser vista sob distintos ângulos. Um dos mais evidentes, como destaca Guénon, é a estreita relação que ambas estabelecem com o processo de criação.

Outra coincidência entre as duas ciências é a ação que realizam dentro de uma estrutura ternária. Na Ciência das Letras, essa estrutura é traduzida como mundo superior, mundo inferior e a ligação entre eles. Já na Alquimia, a primeira fase é caracterizada como negra ou sem cor; a segunda fase, como branca ou da pureza; e a terceira fase, como vermelha ou da cor pura. Titus Burckhardt

¹⁶⁸ Uma das divisões da obra alquímica é a que designa as etapas por meio de cores: negra, branca e vermelha, como veremos adiante. A vermelha representa “a essência da cor, seu ponto culminante e sua forma máxima”. Titus Burckhardt, *Alquimia*, op. cit., p. 175.

¹⁶⁹ René Guénon, *Símbolos*, op. cit., p. 44.

compara as etapas da Alquimia aos três movimentos básicos da matéria prima na cosmologia hindu:

[...] o negro se associa ao movimento que se afasta da luz original e que simbolicamente se dirige para baixo (*tamas*), o branco representa a ascensão em direção à luz da origem (*sattva*), e o vermelho assinala a tendência à expansão no plano da própria manifestação (*rajas*).¹⁷⁰¹⁷¹

A força atribuída às letras e às palavras é o fundamento das orações, dos mantras, das fórmulas mágicas nas mais diversas tradições e até mesmo de terapias modernas como, por exemplo, a Neurolinguística. No *taṣawwuf*, as recitações são denominadas *ḍikr* ou rememoração e constituem a invocação de *Allāh* por meio da repetição de um dos seus 99 Nomes ou Atributos divinos; de frases rituais como *lā ilāha illā allāh* (não há Deus senão Deus), ou de outros nomes também considerados divinos embora não integrem nenhuma lista dos 99, como é o caso de *Huwa*¹⁷² (هو), que significa Ele.

¹⁷⁰ Titus Burckhardt, *Alquimia*, op. cit., p.176. Texto em espanhol: “[...] el negro se associa al movimiento que se aparta de la luz original y que simbolicamente se dirige hacia abajo (*tamas*), el blanco representa la ascensión hacia la luz del origen (*sattva*), y el rojo señala la tendencia a la expansión en el plano de la manifestación misma (*rajas*).”

¹⁷¹ Burckhardt estranha o fato da ordem de cores ser diferente da que encontramos na alquimia, isto é, de não ser o branco (ascendente) que constitui a última etapa. Essa ordem que ele reivindica corresponderia a uma visão cosmogônica, que contempla o descenso como início do ciclo, a expansão como etapa intermediária e ao ascenso como conclusão. Mas é interessante também adotarmos um ponto de vista restrito ao mundo manifesto, no qual o resultado das transformações alquímicas passa a ser a integração entre o superior e o inferior, entre o descenso e o ascenso. Nesse caso, o vermelho e horizontal poderia estar localizado na conclusão do ciclo pelo fato de representar a síntese entre o negro vertical descendente e o branco vertical ascendente. Sobre o tema, ver Heinrich Zimmer. *Mitos e Símbolos na Arte*. Palas Athena, São Paulo 1989 e *Civilização da Índia e Folosofias da Índia*, Palas Athena, São Paulo, 1986.

¹⁷² No sufismo, é comum se pronunciar apenas *Hū*, mas o pronome Ele, em árabe, é *Huwa*. Note-se que *Hū* é a forma oblíqua do possessivo, na terceira pessoa do singular.

O *ḍikr*, assim como os mantras, caracteriza-se pela recitação ritmada, que de acordo com René Guénon é capaz de colocar o homem em contato com seus estados angélicos e constitui uma forma operacional da Ciência das Letras que tem caráter iniciático:

Trata-se de fórmulas cuja repetição tem por objetivo produzir uma harmonização dos diferentes elementos do ser e de determinar as vibrações capazes de estabelecer, por sua repercussão [...], uma comunicação com os estados superiores, o que é, aliás, de modo geral, a razão de ser essencial e primordial de todos os ritos.¹⁷³

Guénon relaciona o *ḍikr* à linguagem dos pássaros, metáfora presente em diversas tradições e culturas. Por meio de associações sucessivas ele mostra que, assim como o *ḍikr*, a linguagem dos pássaros também constitui uma forma de comunicação com níveis mais elevados.

...heróis vencedores do dragão, como Siegfried na lenda nórdica, compreendem também a linguagem dos pássaros [...]
De fato, a vitória sobre o dragão tem como consequência imediata a conquista da imortalidade, representada por algum objeto que o dragão defendia de qualquer aproximação. Essa conquista da imortalidade implica essencialmente a reintegração no centro do estado humano,

¹⁷³ René Guénon, *Símbolos*, op. cit., p. 47.

isto é no ponto em que se estabeleceu a comunicação com os estados superiores do ser.¹⁷⁴

Mas o *dikr* é apenas uma das inúmeras formas de aplicação das letras. De acordo com o *šayḥ* Hakim Moinuddin Chisti¹⁷⁵, as três posturas principais de oração dos muçulmanos representam uma espécie de vivência corporal do nome Adão (*Ādam*), formado pelas letras *alif* (ا), *dāl* (د) e *mīm* (م).¹⁷⁶ O *alif* corresponde à postura denominada *qawma* (elevação), que deve durar aproximadamente seis segundos, depois dos quais se recita *Allāhu akbar* (*Deus é o maior*). Nessa postura, que é a quarta de uma seqüência de oito, o crente fica em pé com os braços caídos ao longo do corpo:

Os efeitos benéficos dessa postura, segundo o mestre *Chisti*, são o relaxamento e a liberação de tensão, assim como a liberação de toxinas. Esse último benefício deve ser visto em relação à postura anterior – da qual falo em

¹⁷⁴ René Guénon, *Símbolos*, op. cit., p. 45.

¹⁷⁵ Os sufis organizam-se em diversas escolas cujos nomes são usados por eles como sobrenomes. *Chisti* é uma dessas escolas.

¹⁷⁶ Shaykh Hakim Moinuddin Chisti. *Healing*, pp. 103-104.

seguida – quando, segundo o mestre *chisti*, o sangue fresco é levado para a parte superior do tronco.

A segunda letra, *dāl*, é comparada à postura *rukū‘* (reverência), na qual o crente dobra o corpo de forma que o tronco fique paralelo às pernas e poussa as mãos sobre os joelhos. Essa postura, terceira da seqüência, dura 12 segundos durante os quais se repete três vezes a fórmula ritual *Subhāna Rabbī al-‘Azīm* (Exaltado seja meu Senhor Magnífico).

Seus benefícios, segundo o *šayḥ*, são o alongamento dos músculos da parte baixa das costas (lombar), das coxas e das panturrilhas e a tonificação dos músculos do estômago, abdômen e rins. Além disso, o sangue é bombeado até a parte superior do torso. Segundo o mestre *chisti*, “com o tempo essa postura melhora a personalidade, gerando uma doce amabilidade e harmonia interna.

A terceira letra, o *mīm*, é relacionada pelo *šayḥ* à postura *sajdah* (prostração), que dura 12 segundos, enquanto se recita, três vezes seguidas, a fórmula *Subhāna Rabbī al-‘Ala* (Exaltado seja meu Senhor, o Altíssimo). Nela, que é a quinta postura da seqüência, o crente se põe de joelhos e abaixa o corpo tocando o solo com a testa e as mãos.

Entre os efeitos benéficos dessa postura estão, segundo o mestre, o incremento do fluxo de sangue nas regiões superiores do corpo, especialmente a cabeça, permitindo a eliminação das toxinas mentais; redução da tensão arterial nas pessoas hipertensas; aumento da elasticidade das articulações. De acordo com *Chisti*, essa postura também aumenta a paciência, além de eliminar, gradativamente, o egoísmo e a vaidade.

Embora isso não seja apontado pelo *šayḥ*, é fácil perceber que as outras cinco posturas (*rak'āt*) que compõem as orações (*ṣalāt*) feitas cinco vezes ao dia pelos muçulmanos, também se assemelham às letras *alif*, *dāl* e *mīm*. Na primeira e na segunda – *niyya* (intenção) e *qiyām* (elevação), respectivamente –, o crente fica ereto, portanto na mesma posição da terceira postura que foi descrita poucos parágrafos atrás, mudando apenas as posições dos braços e das mãos. Na sexta e na oitava – ambas denominadas *qu'ūd* (sentado) ou *tašahhud* (testemunho) – o fiel se senta sobre as pernas, fazendo um ângulo reto entre o tronco e a parte inferior do corpo, semelhante portanto, embora encurtada, à terceira postura, que

corresponde ao *dāl*. A sétima postura repete a quinta, recebendo, inclusive, o mesmo nome: *sajdah* (prostração).¹⁷⁷

¹⁷⁷ Os nomes das posturas, assim como sua classificação e a correspondência com algumas letras pode variar de escola para escola, ou de ordem para ordem. Há mestres, por exemplo, que consideram posturas semelhantes como sendo uma só. As posições e sua sequência, no entanto, são sempre as mesmas.

A presença do nome de Adão nas posturas do *salāt* pode nos trazer, ainda, uma relação com os significados simbólicos contidos em sua função profética. A Adão –assim como a Muḥammad, a partir de outro ponto de vista – é atribuída a condição de Homem perfeito, ou Homem universal, qualidade que o coloca na condição de espelho e de califa (*ḥalīfa*) de Deus, como fica claro na fala de Ibn ‘Arabī:

Allāh reuniu Suas duas mãos para a criação de Adão unicamente para mostrar sua excelência. [...] É por isso que Adão é Califa. Só o Homem Perfeito é digno do califado porque o Mais Alto constituiu sua (de Adão) forma exterior a partir das realidades essenciais do mundo e a partir de suas [do mundo] formas, e sua (de Adão) forma interior segundo Sua própria Forma.¹⁷⁸

Podemos entender, então, que ao escrever o nome Adão por meio dos movimentos que executa em suas orações, o homem está entrando em contato com uma instância intermediária capaz de conectá-lo a *Allāh*. Adão é o primeiro profeta, a quem foi concedido o conhecimento dos Nomes divinos que, segundo Lory, “são de alguma forma os “módulos” que determinam a formação dos mundos e dos seres ao nível mais elevado”.¹⁷⁹

¹⁷⁸ Ibn ‘Arabī. *Le Livre des Chatons des Sagesses*, p. 56. Texto em francês: “*Allāh* reuni Sés deux Mains pour la création d’*Adam* uniquement en vue de monter son excellence; [...] C’est pour cela que *Adam* est Calife. [...] Seul l’Homme Parfait est digne du califat car le Très-Haut a constitué sa forme extérieure à partir des réalités essentielles du monde et à partir de ses formes, et sa forme intérieure selon Sa propre Forme.”

¹⁷⁹ Pierre Lory. *Lettres*, op. cit., p. 48. Texto em francês: “Ces noms sont en quelque sorte les “modules” déterminant la formation des mondes et des êtres, au plus haut niveau.”

Do ponto de vista das correspondências alfa-numéricas do sistema *ABJaD*, o nome Adão está relacionado ao número 8, que simboliza o caminho espiritual ($alif \rightarrow 1 + dāl \rightarrow 4 + mīm \rightarrow 4 = 44 \rightarrow 4 + 4 = 8$), a intermediação entre a condição humana no mundo manifesto e o retorno à origem.¹⁸⁰

A própria recitação do Corão pode ser considerada uma das formas operativas das letras como deixa clara a afirmação de Tustarī sobre a sura *Yā Sīn*:

A quem quer que recite esta sura rogando [a Deus] por meio dela, se estiver preocupado (*mahmūm*) Deus o alivia de sua preocupação (*hamm*); se estiver se afogando, se salva; se estiver preso, é libertado; se estiver com fome, fica satisfeito; se tiver sede, fica saciado; e se tiver medo se sente seguro. [Esta sura] não é recitada sobre um morto sem que seja reduzida a prova [que este há de passar] na tumba. Tudo isso se deve à elevação (*šaraf*) e à nobreza (*karam*) do Nome que se encontra nela.¹⁸¹

Podemos ir ainda um pouco mais longe se considerarmos a manifestação, que ocorre quando a divindade profere a palavra Kun, como a forma essencial de operacionalidade da ciência das letras. Como vimos nos capítulos anteriores, para que cada coisa ou ser venha à existência, é preciso que a divindade os nomeie, por

¹⁸⁰ Há outras relações entre posturas de oração e letras que resultam em nomes. Uma das mais conhecidas é a que forma a frase ‘Ele Deus’, ao relacionar a postura *niyyat* ao *hā’* (هـ), a postura *ruqū* ao *wāw* (و), e postura *qāuma* ao *alif* (ا) e a postura *sajdah* ao nome Allāh (الله). É importante observar, no entanto que a palavra ele, Huwa, não se escreve com *alif* e sim com ‘a’ breve.

¹⁸¹ Sahl al-Tustarī, *Tratado*, in *Estudio*, op. cit., p. 117. Texto em espanhol: “A quienquier que recite esta azora rogando [a dios] por medio de ella, se esta preocupado (*mahmūn*) Dios le alivia de su cita (*hamm*), si se está ahogando se salva, si está preso es liberado, si está hambriento queda satisfecho, si tiene sed se sacia de beber, y si tiene medo se encuentra seguro. [Esta azora] no se recita sobre un muerto sin que se aligere la prueba [que éste há de pasar] en la tumba. Todo ello se debe a la elevación (*šaraf*) y la nobleza (*karam*) del Nombre que se encuentra en ella.”

meio de seu ‘kun’ específico. É, portanto, o ato de nomear que retira os seres de sua condição potencial, no seio da unidade, distinguindo-os e dando-lhes existência.

O que foi apresentado neste capítulo certamente não é mais que um vislumbre da Ciência das Letras (*‘Ilm al-ḥurūf*), cujo conjunto de significados, segundo Ibn ‘Arabī, é um segredo revelado apenas aos que alcançaram as estações mais elevadas do caminho espiritual, isto é, os profetas e os santos.

Saiba pois – que Deus lhes conceda alcançá-lo –, que a ciência das letras é uma das mais elevadas entre as ciências guardadas nos tesouros de Deus. É parte da ciência preservada com a qual se distinguem os profetas (*anbiyā’*) e os aproximados¹⁸² (*awliyā’*) que têm corações puros.¹⁸³

Para avançar um pouco mais nesse vislumbre é necessário estudar, também, os Nomes divinos ou protótipos universais, o que faremos no próximo capítulo.

¹⁸² A palavra ‘aproximado’ é usada, no sufismo, para designar os iniciados no caminho espiritual.

¹⁸³ Ibn ‘Arabī, *Le Livre Du Mim*. Citado por Pilar Garrido em *Estúdio*, op.cit., p. 40. Texto em espanhol: “Sabed pues – que Dios os conceda lograrlo –, que la ciencia de las letras es una de las más elevadas de entre las ciencias guardadas en los tesoros de Dios. Es parte de la ciencia preservada con la cual se distingue a los profetas (*anbiyā*) y a los allegados (*awliyā*) que tienen corazones puros.”

Os nomes divinos ou protótipos universais

Toda forma que vê tem seu arquétipo
no mundo sem-lugar. Se a forma
esvanece, não importa, permanece o
original.

Jalāluddīn Rūmī¹⁸⁴

Para a compreensão sufi e de outras tradições esotéricas, o mito platônico da caverna, fartamente usado pela filosofia racional para demonstrar a superioridade da razão, é veículo de uma mensagem inteiramente distinta: a de que a realidade que vivemos no mundo manifesto não passa de uma pálida imagem da realidade objetiva¹⁸⁵ assim como as sombras projetadas nas paredes da caverna ofereciam apenas o vislumbre das “coisas reais” que existiam do lado de fora.

Na cosmovisão do *taṣawwuf*, a saída da caverna representa a libertação dos limites do mundo da matéria e das sensações, e a conseqüente conquista de uma compreensão mais ampla que abarca tanto o que está dentro como o que está fora da caverna, assim como os instrumentos capazes de interligar esses dois mundos.

A resistência dos outros habitantes em aceitar as descobertas feitas pelo morador que se soltou das correntes, saiu da caverna e conheceu a realidade essencial das “coisas”, por sua vez, seria análoga à de quem concebe o mundo

¹⁸⁴ *Poemas Místicos*, op. cit., p. 107.

¹⁸⁵ A palavra objetiva é usada aqui, com o significado atribuído a ela no sufismo, de realidade absoluta, divina, invisível.

como um sistema fechado, sem possibilidade de comunicação e interação com outros mundos e para quem uma ampliação desse universo mental parece ameaçadora.

Como as sombras projetadas na parede da caverna, as realidades materiais e sensoriais com as quais convivemos em nosso dia a dia não passariam de projeções dos protótipos universais, isto é, os nomes ou atributos divinos – entidades primeiras das quais os seres e coisas existenciados constituiriam apenas “sombras”. Outra maneira de definir os protótipos seria atribuindo-lhes a condição de realidade oculta de um ser (*bāṭin*) que dá sustentação a sua forma visível (*ẓāhir*).

Os nomes, de acordo com Ibn ‘Arabī, são o veículo pelo qual a Unidade se dá a conhecer ao homem, no reino da multiplicidade, constituindo, assim, a razão primeira da manifestação. Em sentido inverso, representam o fim supremo de toda ciência sagrada, por tratar-se da única forma de conhecimento possível da Divindade, como explica Titus Burakhardt.

[...] as qualidades universais são, de certo modo, o conteúdo distintivo da Essência divina, enquanto a Essência divina em Si mesma nunca poderia ser objeto de ciência, quer dizer, objeto de um conhecimento que implique uma distinção qualquer.¹⁸⁶ Diferentemente do que seria lógico supor – já

¹⁸⁶ Titus Burckhardt, *Clave*, op. cit., p. 48. Texto em espanhol: “[...] las cualidades universales son, em cierto modo, el contenido distintivo de la Esencia divina, mientras que la Esencia divina en Si misma nunca podría ser objeto de ciencia, es decir, objeto de un conocimiento que implique todavía una distinción cualquiera.”

que pela sequência natural das coisas as letras¹⁸⁷ existem antes das palavras – os Nomes divinos parecem não ocupar uma posição posterior às letras na cosmogonia sufi, como testemunham estes versos de Ibn ‘Arabī que colocam os nomes já na primeira instância do mundo criado:

Contempla o Trono (‘*arš*) sobre cujas águas
vai uma Arca (*safīna*) navegando com Seus Nomes.¹⁸⁸

Se olhados como instâncias intermediárias entre Deus e o mundo, os Nomes situam-se em posição análoga à das letras. Se olhados como aspectos da divindade, eles encontram-se fora da manifestação e, portanto, antes do movimento das esferas celestes que as engendra. A afirmação de Chittick, a seguir, deixa claro que o Nome *Ar-Raḥmān* (O Misericordioso) antecede as letras e as palavras:

[...] toda coisa criada é uma letra ou uma palavra articulada
no Hálito do Misericordioso [...] ¹⁸⁹

¹⁸⁷ Mais uma vez utilizo a palavra ‘letra’ para me referir, como é usual na mística, ao conjunto formado por grafema, fonema e som, distintamente da Lingüística, na qual essas três instâncias são tratadas separadamente. É interessante lembrar que a palavra *ḥarf*, que significa letra, possui semelhante abrangência mesmo quando considerada fora do contexto do *taṣawwuf*. Significa grafema, fonema e também partículas gramaticais.

¹⁸⁸ Ibn ‘Arabī. *Mawāq‘ al-nujūm*. Citado por Pablo Beneito em *El Lenguaje de las Alusiones*, pp. 199. Texto em espanhol: Contempla el Trono (‘*arš*) sobre cuyas águas va un Arca (*safīna*) navegando com Sus Nombres.

¹⁸⁹ William Chittick, *Mundos*, op.cit., p. 93. Texto em espanhol: “[...] toda cosa creada es una letra o una palabra articulada en el Hálito del Misericordioso [...]”

De acordo com a maioria dos mestres sufis que deixaram obras sobre o tema, os nomes de Deus são incontáveis, mas o homem conhece apenas 99, que resumem todos os outros. Cada um desses nomes constitui um aspecto da divindade e produz diferentes efeitos na criação. Ibn ‘Arabī relaciona 28 deles aos graus de existência que, por sua vez, correspondem aos 12 signos do zodíaco, às 28 mansões lunares e às 28 letras do alfabeto, como acabamos de ver no capítulo anterior.¹⁹⁰ Já Ibn Masarra compara os nomes divinos com as suras do Corão, que são 114:

O número de graus do Paraíso (*darajāt al-janna*) corresponde ao número dos versículos do Corão e, da mesma forma, ao número de Nomes [divinos]. Cada um dos graus do Paraíso se divide, por sua vez, em diversos graus, assim como cada um dos Nomes de Deus tem em si mesmo diversos estágios (*marātib*), à exceção do Nome Supremo que integra a totalidade dos nomes e sublimes atributos e é o que difunde a graça (*mufīd al-raḥma*) sobre todas as criaturas. A ele estão, pois, vinculados todos os seres engendrados (*mukawwanāt*), é o fim da gnose (*ma‘rifā*) e a meta final do desejo [espiritual].¹⁹¹

¹⁹⁰ P. 112.

¹⁹¹ Ibn Masarra, *Significados in Estúdio*, op.cit., p. 279. Texto em espanhol: “El número de grados del Paraíso (*darajāt al-janna*) corresponde al número de las aleyas del Corán y, asimismo, al número de Nombres [divinos]. Cada uno de los grados del Paraíso se divide a su vez em diversos grados, así como cada uno de los Nombres de Dios tiene en si mismo diversos estádios (*marātib*), a excepción del Nombre Supremo que integra la totalidad de los nombres y sublimes atributos y es el que difunde la gracia (*mufīd al-raḥma*) sobre todas las criaturas. A él están, pues, vinculados todos los seres engendrados (*mukawwanāt*), es el fin de la gnosis (*ma‘rifā*) y la meta final del deseo [espiritual].”

O Nome Supremo a que Ibn Masarra se refere poderia ser comparado ao centésimo nome, que segundo os gnósticos é a essência de Deus. Por isso, está reservado àqueles que chegam ao último grau do caminho espiritual e só pode ser conhecido por meio da percepção direta. Por seu caráter essencial, e portanto indefinido, o Nome Supremo pode ser um para cada iniciado.

A relação entre uma instância superior unificadora e os aspectos que a compõem traz de volta as noções de *unidade na multiplicidade* e *multiplicidade na unidade*. Aqui, a primeira se expressa pela presença do Nome supremo em todos os outros, unificando-os; e a última pela própria existência de nomes distintos dentro do Nome supremo.

Estamos diante, também, de uma oposição complementar entre a condição cósmica e distintiva e a condição essencial e unitiva, como fica claro na comparação feita por Ibn Masarra entre a diversidade dos nomes e unidade do Nome Supremo:

Todos os demais nomes além deste [quer dizer, do Nome Supremo] têm em si mesmos estágios (*marātib*) e graus (*darajāt*). Têm também uma relação de] separação (*infīṣāl*) ou conexão (*ittiṣāl*) em razão da receptividade das criaturas com respeito a eles. Têm [da mesma forma] uma condição geral (*‘umūm*) e uma condição particular (*ḥuṣūṣ*) em virtude de sua distinção (*šaraf*), e têm [além disso] um modo de manifestação

(*izhār*) e um modo de ocultação (*iḥfa'*), segundo sua sutileza (*lutf*) com relação à totalidade dos nomes.¹⁹²

Embora Ibn Masarra não entre em detalhe sobre esses níveis, ou variações de aspectos, é possível perceber que elas constituem movimentos comuns a todo símbolo. Por sua condição intermediária, os nomes estão impregnados, ao mesmo tempo, das qualidades próprias às duas realidades que eles intermedeiam, o que explica, por exemplo, que oscilem entre ocultação e manifestação. Por outro lado, constituem relações estando, portanto, sujeitos à transformação e ao movimento.

As mudanças de aspecto a que estão sujeitos os nomes divinos são distintas a depender do ponto de vista pelo qual são vistos, por isso é comum apresentarem variações quando analisados por diferentes autores ou de acordo com as mudanças de enfoque de um mesmo autor.

Uma das variações propostas por Ibn ‘Arabī, por exemplo, diz respeito aos três níveis de relação que o buscador estabelece com cada atributo: de dependência, de adoção e de realização. Essa tripla perspectiva é considerada na apresentação do significado de cada um dos 99 nomes divinos em sua obra *Kitāb kašf al-ma‘nā ‘an sirr asmā’ Allāh al-ḥusnā* (Develação do significado do segredo dos mais belos Nomes de Deus).

¹⁹² Ibn Masarra, *Significados*, in *Estudio*, op. cit., p. 281. Texto em espanhol: “Todos los demás nombres aparte de este [es decir, del Nombre Supremo] tienen en sí mismos estádios (*marātib*) y grados (*darajāt*). Tienen [también una relación de] separación (*infiṣāl*) o conexión (*ittiṣāl*) en razón de la receptividad de las criaturas con respecto a ellos. Tienen [asimismo] una condición general (*‘umūm*) y una condición particular (*ḥuṣūṣ*) en virtud de su distinción (*ṣaraf*), y tienen [además] un modo de manifestación (*izhār*) y un modo de ocultación (*iḥfa'*), según su sutileza (*lutf*) con relación a la totalidad de los nombres.”

Embora eu não tenha encontrado, nas obras do *al-šayḥ al-akbar* a que tive acesso, uma explicação direta sobre o significado de cada um desses níveis, podemos ter uma idéia, ainda que aproximada, dessas distinções recorrendo a Abū Madyan Šu‘ayb – mestre sufi anterior ao *al-šayḥ al-akbar* que adotou a mesma classificação¹⁹³:

Nos nomes de *Allāh* – Enaltecido seja – há três aspectos: relação de dependência (*ta‘alluq*), adoção (*taḥaluq*) e realização (*taḥaqquq*). O *ta‘alluq* é a apreensão (*šu‘ūr*) do significado do nome, o *tajalluq* consiste em que subsista [ou se manifeste] em ti o significado do nome, e o *taḥaqquq* consiste em que te aniquiles em seu significado.¹⁹⁴

Se tomarmos como exemplo o Nome O Sábio (*al-Ḥakīm*), no livro *Develación del significado del secreto de los más bellos nombres de Allāh (kitāb kašf al-ma‘nà ‘an sirr asmā’ Allāh al-ḥusnà)*¹⁹⁵, veremos que, no nível da Dependência, o servo estabelece uma relação em certo sentido superficial com o Nome que implica na aquisição de sua habilidade característica. Isso talvez possa ser entendido no sentido de uma dependência, como expressa a própria tradução da palavra *ta‘alluq*, ou também no sentido de assimilação de qualidades, proposta por

¹⁹³ De acordo com Pablo Beneito, embora somente os dois mestres citados aqui tenham usado essa nomenclatura, todos os tratados sobre o tema focalizam uma ou duas dessas perspectivas. Em alguns casos, as duas são abordadas de forma conjunta, em outros, separadamente. *Secreto*, op. cit. pp. XVII.

¹⁹⁴ Abū Madyan Šu‘ayb. *Uns al-wahīd wa-nuzhat al-murīd*. Aforismo 163. Citado por Pablo Beneito em *Secreto*, p. XVI. Texto em espanhol: “En los nombres de *Allāh* – Enaltecido sea – hay três aspectos: relación de dependência (*ta‘alluq*), adopción (*tajaluq*) y realización (*taḥaqquq*). El *ta‘alluq* es la prehensión (*šu‘ūr*) del significado del nombre, el *tajalluq* consiste en que subsista [o se manifeste] em ti el significado del nombre, y el (*taḥaqquq*) em que te aniquiles em su significado.”

¹⁹⁵ Traduzido para o espanhol por Pablo Beneito em *Secreto*, op. cit., p. 186.

Abū Madyan Šu‘ayb. De qualquer forma, trata-se de uma transferência de atributo:

Tens necessidade Dele – Glorificado seja – para que te proveja *da habilidade* e para por as coisas nos lugares (*mawḍi‘*) que lhes correspondem e de ordenar (*tartīb*) as questões em seus respectivos postos, tempos e lugares.¹⁹⁶

No nível da Realização, Ibn ‘Arabī se refere à sabedoria, que segundo ele, não se restringe a saber ordenar, mas implica também em entender o que está por trás desse ordenamento, isto é, as relações e correspondências entre as coisas, o que determina uma mudança de patamar. Tendo em conta a descrição de Abū Madyan para este nível, de que subsiste no servo a qualidade do nome, podemos pensar que aqui a habilidade de ordenar não é mais uma qualidade emprestada, mas parte de uma condição já adquirida – a do conhecimento dessas relações – como sugere a própria descrição do šayḥ:

Este nome se refere por um lado ao Decreto (*qaḍā’*) [...] e, por outro, à sabedoria (*ḥikma*), que consiste na habilidade de ordenar (*tartīb*) as coisas em suas convenientes posições (*mawḍi‘*) e no conhecimento essencial (*ma‘rifa*) das relações e

¹⁹⁶ Ibn ‘Arabī, *Secreto*, op. cit., p. 186. Texto em espanhol: “Tienes necesidad de Él – Glorificado sea – para que te provea *de la habilidad* de poner las cosas em los lugares (*mawḍi‘*) que les corresponden y de ordenar (*tartīb*) todas las questiones em sus respectivos puestos, tiempos y lugares.”

correspondências (*munāsabāt*) que há entre as distintas coisas.¹⁹⁷

No nível da adoção (*taḥaqquq*), a descrição de Ibn ‘Arabī para o atributo *al-Hakīm* abrange não apenas a habilidade de ordenar as coisas e o conhecimento da diferença entre as coisas que determina essa ordenação, como outras ciências mais profundas, entre as quais a de escolher o Nome adequado para invocar Deus em cada situação. Esse aprofundamento da relação do servo com o nome talvez possa ser entendido como o aniquilamento nesse nome proposto por Abū Madyan. Tudo isso fica mais claro ao lermos o texto da adoção:

Aquele a quem é dado conseguir o conhecimento (*ma‘rifa*) dessas coisas, tanto pelo que se refere à *aquisição das ciências* (*‘ulūm*) como à *atitude para ensiná-las* (*ta‘līm*) e a capacidade de realizar as obras (*a‘māl*) que delas derivam, assim como a habilidade de invocar Deus escolhendo o nome adequado (*ism munāsib*), que corresponde de modo específico (*taḥṣīṣ*) a cada necessidade particular, tal servo adotou então os traços característicos desse nome.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Ibn ‘Arabī, *Secreto*, p. 186. Texto em espanhol: “Este nombre se refiere por um lado al Decreto (*qaḍā’*) [...] y, por outro lado, a la sabiduría (*ḥikma*), que consiste na *habilidad de ordenar* (*tarṭīb*) las cosas en sus convenientes posiciones (*mawḍi’*) y en el conocimiento esencial (*ma‘rifa*) de las relaciones y (*munāsabāt*) que hay entre las distintas cosas.”

¹⁹⁸ Ibn ‘Arabī, *ibid*, pp. 186-187. Texto em espanhol: “Aquel a quien es dado conseguir El conocimiento (*ma‘rifa*) de estas cosas, tanto por lo que se refiere a la *aquisición de las ciencias* (*‘ulūm*) como a la *aptitud para enseñarlas* (*ta‘līm*) y a la capacidad de realizar las obras (*a‘māl*) que de ellas se derivan, así como la habilidad de invocar a *Allāh* escogiendo el nombre o nome adecuado (*ism munāsib*), que a cada necesidad em particulae corresponde de modo específico (*taḥṣīṣ*), tal siervo há adoptado entonces los rasgos característicos de este nombre.”

As gradações de níveis ocorrem não apenas internamente, em cada um dos nomes, mas também externamente, entre atributos que compõem agrupamentos semânticos e constituem, dentro desses agrupamentos, níveis de uma mesma qualidade, embora estejam apresentados como nomes independentes.

Talvez o mais significativo seja o grupo dos nomes que se referem ao perdão: “o Velador” (*al-Ġaffār*) e “o muito Perdoador ou o Que Tudo Perdoa” (*al-Ġafūr*), e “o Absolvedor” (*al-‘Afū*), que são assim descritos por Ibn ‘Arabī, no *kitāb kašf*,¹⁹⁹ a partir da perspectiva da dependência:

Al-Ġaffār: Tua necessidade Dele consiste em *que Ele te cubra com um véu protetor (sitr) que te preserve da desventura eterna*.²⁰⁰

Al-Ġafūr: Tens necessidade Dele – Glorificado seja – para que deixe cair o véu (*isbāl al-sitr*) protetor do perdão – *que cobre as faltas* – de modo geral, entre tu e todo dano (*ḍarar*) cujo efeito recaia sobre ti, e o estenda sobre *tudo* aquilo que se torne censurável, que pôs em execução em ti, seja no plano sensível ou no plano inteligível.²⁰¹

¹⁹⁹ Ibn ‘Arabī, *Develación*, in *Secreto*, op. cit

²⁰⁰ Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 85. Texto em espanhol: “Tu necesidad de Él consiste em que te cubra com un velo protector (*sitr*) que te preserve de la desdicha eterna.”

²⁰¹ Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 145. Texto em espanhol: “Tienes necesidad de Él – Glorificado sea – para que deje caer el velo (*isbāl al-sitr*) protector del perdón – *que cubre las faltas* – de modo general, entre tu y todo daño (*ḍarar*) cuyo efecto recaiga sobre ti, y lo tienda sobre *tudo* aquello, de cuanto resulte censurable, que há puesto en ejecución en ti, ya sea em el plano de lo sensible o em el plano de lo inteligible.”

Al-‘Afū: tens necessidade Dele – Glorificado seja – para que te absolva, pois Ele é indulgente e ama a indulgência (*‘afw*).²⁰²

Como é possível perceber nas descrições acima, os três nomes apresentam distintos níveis de perdão: no primeiro, a falta é coberta por um véu para que o seu autor se livre da desventura eterna, isto é, o véu esconde de Deus a falta cometida pelo crente. No segundo, a falta é escondida não apenas de Deus, mas também dos homens e protege o crente das conseqüências que seus erros podem gerar tanto na Eternidade como no reino da manifestação. No terceiro nível, há uma absolvição. É interessante registrar que no árabe moderno, *‘afw* significa anistia.

No *Šarḥ al-asmā’ al-ḥusnà* (Comentário aos mais belos nomes divinos), que integra o 558º capítulo do *al-Futūḥāt al-makkiyya* (As Iluminações de Meca), o *šayḥ* apresenta conjuntamente os nomes *al-Ġaffār*, *al-Ġafūr* e um terceiro que não aparece na lista do *kitāb kašf al-ma‘nā ‘an sirr asmā’ allāh al-ḥusnà*. Esse atributo é o Dispensador (*al-Ġāfir*), que o mestre sufi descreve como o nome a quem “se refere a afável amabilidade.”

Classificação dos Nomes:

Ibn ‘Arabī classifica os nomes divinos em três tipos: nomes de essência, nomes de qualidades e nomes de atos. Atributos como “A Paz” (*al-Salām*) e “A

²⁰² Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 268. Pablo Beneito chama a atenção, em nota publicada na página seguinte, para o fato de que esse comentário é uma paráfrase so *ḥadīth* que diz “*Él es Bello y ama la Belleza*”. Texto em espanhol: “Tienes necesidad de El – Glorificado sea – para que te absuelva, pues Él es indulgente (*‘afū*) y ama la indulgencia (*‘afw*).”

Luz” (*al-Nūr*), por exemplo, são considerados nomes de essência; enquanto “o Sábio” (*al-Ḥakīm*) e “o Amoroso” (*al-Wadūd*) são da categoria das qualidades. Entre os nomes de atos estão “o Guia” (*al-Ḥādī*), “o Criador” (*al-Bāri*) e “o Modelador” (*al-Muṣawwir*). Mas como tudo no universo simbólico, essa distinção é relativa, isto é, o mesmo nome pode ser classificado de forma diferente a depender do aspecto para o qual estejamos olhando. Ibn ‘Arabī toma como exemplo o atributo “o Senhor” (*ar-Rabb*):

... O nome Senhor (*Rabb*) que significa o “Imutável” (*Thābit*) marca a Essência; mas quando ele significa o “Retificador” (*Muṣlih*), se refere aos Nomes de Atos; e quando significa o “Possuidor” (*Mālik*), interessa à categoria dos Nomes de Qualidades.²⁰³

Para se ter uma noção do alcance da mobilidade que Ibn ‘Arabī imprime à classificação dos nomes de Deus, o atributo *Rabb*, destacado como exemplo na citação acima, não consta da lista de nomes que o próprio *ṣayḥ* apresenta em *Kitāb kaṣf* (*Develação..*), citada anteriormente, que é a mais extensa entre as duas dedicadas especificamente à descrição de cada um dos 99 atributos²⁰⁴. Em seu lugar, como quarto colocado da lista, aparece o atributo o *al-Malik*²⁰⁵, que na citação é apresentado como um dos aspectos de *Rabb*. Já no *Šarḥ al-asmā’ al-*

²⁰³ Ibn ‘Arabī. *Le livre de la production des cercles*, p. 34. Texto em francês: “[...] Le nom Seigneur (*Rabb*) qui signifie ‘l’Immuable’ (*Thābit*) relève de l’Essence; mais quand il signifie ‘le Rectificateur’ (*Muṣlih*), il a trait aux Noms d’Acts; et lorsqu’il signifie ‘le Possesseur’ (*Malik*), il intéresse la catégorie des Noms de Qualités.”

²⁰⁴ Com já foi dito anteriormente, as duas listas foram traduzidas para o espanhol por Pablo Beneito e editadas sob o título *El secreto de los nombres de Dios* (op.cit).

²⁰⁵ Esse atributo significa Rei e é escrito com ‘a’ breve ou *faṭḥa* (*Malik*) enquanto o que integra a citação anterior significa Possuidor e é grafado com ‘a’ longo ou *alif* (*Mālik*).

ḥusnà (Comentário..), os dois nomes aparecem em sequência: *al-Rabb* em quarto lugar e *al-Malik* em quinto.²⁰⁶

Se, por um lado, as duas listas divergem, por outro se identificam, diferenciando-se, no entanto, de listas apresentadas por outros mestres. Talvez o exemplo mais relevante desse tipo de ocorrência seja a inclusão do nome *Allāh* na relação dos 99 atributos. Para mestres como al-Gazālī e Tosun Bayrak, o primeiro nome é *ar-Raḥmān*, que nos textos de Ibn ‘Arabī (tanto o *Develação* como o *Comentário*) aparece em segundo lugar. No Livro *da Produção dos Círculos*, o *al-ṣayḥ al-akbar* explica assim essa inclusão:

Nós começamos esta tabela dos Nomes por Ele (*Allāh*) entre os existentes (*mawjūdāt*), pois ele é o Primeiro sem anterior enquanto todas as coisas (*ašyā’*) são inexistentes (*ma’dūma*).²⁰⁷

Ao entrar na tabela e nas listas de 99 Atributos divinos, o nome *Allāh* passa a ser visto em uma condição intermediária análoga à que tem o *alif* entre as letras e o *um* entre os números, isto é: embora possuam características essenciais (como a ausência de som no *alif*, ou sua presença em todas as outras letras, por exemplo), os três fazem parte de universos (ou reinos) inseridos na multiplicidade. Nessa perspectiva, o nome *Allāh*, assim como seus reflexos *alif* e *um*, abarca todos os elementos de seu reino, como explica Stephen Hirtenstein:

²⁰⁶ As diferenças entre as duas listas não param aqui, mas não é objeto deste trabalho discorrer sobre elas.

²⁰⁷ Ibn ‘Arabī, *Cercles*, op. cit., p. 35. Texto em francês: “Nous avons commencé ce tableau des Noms par Lui (*Allāh*) parmi les existants (*mawjūdāt*), puisqu’il est le Premier sans antérieur alors que toutes choses (*ašyā’*) sont inexistantes (*ma’dūma*)”.

Deve-se salientar aqui que o que Ibn ‘Arabī chama de Deus (*Allāh*) é o Nome que conecta todos os outros Nomes, a “totalidade dos Nomes que são contrários entre si”. É como uma ligação entre todas as possíveis relações do Ser e a Própria Realidade essencial.²⁰⁸

Para esclarecer a relação dos outros nomes com *Allāh*, Hirtenstein recorre a uma analogia que envolve o nome de batismo e as qualidades de um ser humano, mostrando que características como compassivo, conhecedor ou capaz constituem apenas aspectos de um determinado homem enquanto seu nome, João, abarca e unifica toda a realidade desse homem. No capítulo 558 do *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, Ibn ‘Arabī deixa clara essa relação ao mostrar que qualquer Nome leva a *Allāh*:

[...] quando alguém diz , “Oh *Allāh*”, olhe o estado que o incitou a fazer o chamado e considere qual Nome Divino é especificamente conectado com esse estado. Esse nome específico (*al-ism al-khāṣṣ*) é o que o chamador está chamando com suas palavras “Oh *Allāh*”.²⁰⁹

Sahl al-Tustarī faz um jogo de espelhos para mostrar a relação que existe entre o Nome *Allāh* e o nome Ele (*huwa*). Esse último não está contemplado em

²⁰⁸ Stephen Hirtenstein. *O Compassivo ilimitado, A vida e o Pensamento de Ibn ‘Arabī*, pp. 41- 42.

²⁰⁹ Ibn ‘Arabī. *Divine Names and Theophanies*, trad: William Chittck, in *Illuminations*, pp. 111. Texto em inglês: “[...] when someone says, “Oh Allah”, look at the state wich incited him to make this call and consider wich Divine Name is specifically connected to that state. That specific Name (*al-ism al-khāṣṣ*) is what the caller is calling in with his words, “Oh *Allāh*”. OBS: embora com título e edição franceses, esse livro, coordenado por Michel Chodkiewicz, reúne traduções de trechos ou capítulos do *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, de Ibn ‘Arabī; algumas para o francês e outras para o inglês.

nenhuma das listas dos 99 atributos, mas é usado com frequência para se referir a Deus e para invocá-lo em recitações (*dikr*):

A *Allāh* correspondem todos os atributos que o Criador se atribuiu, descrevendo-se a Sí mesmo [por meio da Revelação]. [...] O primeiro atributo é [o pronome] ‘Ele’ (*huwa*) [que corresponde à Ipseidade ou Identidade Suprema (*huwiyya*), a Essência divina]. Um segundo [atributo] é aquele pelo qual faz, dá existência e se oculta, e pelo qual foi chamado *Allāh*. Não vês que todos os atributos dependem [do nome] *Allāh* e este remete a ‘Ele’ (*huwa*) e ‘Ele’ compreende todos os atributos?²¹⁰

Poderíamos, então, enxergar o Nome *Allāh* como o aspecto cósmico, ou imanente, da divindade enquanto o centésimo nome ou Nome Supremo seria Seu o aspecto transcendente. A partir dessa perspectiva, a primeira qualidade distintiva da divindade seria a expiração divina criadora o mundo, isto é, "o Compassivo (*al-Raḥman*), que está em segundo lugar na lista de Ibn ‘Arabī, logo depois do Atributo *Allāh*. Para atingir o centésimo, as criaturas, em seu caminho espiritual, teriam que superar até o nonagésimo-nono atributo: “o Paciente”(*al-Ṣabūr*).

²¹⁰ Sahl al-Tustarī, *Tratado*, citado por Pilar Garrido Clemente em *Estudio*, op.cit., p. 75. Texto em espanhol: “A *Allāh* corresponden todos los atributos que el Criador se ha atribuido, describiéndose a Sí mismo [por medio de la Revelación]. [...] El primer atributo es [el pronombre] ‘Él’ (*huwa*) [que corresponde a la Ipseidad Suprema (*huwiyya*), la Esencia divina]. Um segundo [atributo] es aquel por el cual hace, da existencia y se oculta, y por el cual ha sido llamado *Allāh*. ¿No vês que todos los atributos dependen [Del nombre] *Allāh* y este remite a ‘Él’ (*huwa*) y ‘Él’ comprende la totalidad de los nombres y atributos?”

Ainda desse ponto de vista, o Compassivo (*al-Raḥmān*) e o Misericordioso (*al-Raḥīm*)²¹¹ podem ser relacionados, respectivamente, aos caminhos de descida, ou manifestação, que vai em direção à multiplicidade; e o de retorno para aniquilação na Unidade. De acordo com Ibn ‘Arabī:

Ele [*al-Raḥmān*] é o que tem misericórdia neste mundo e no próximo, enquanto a misericórdia de *Raḥīm* é específica do próximo mundo.²¹²

Ambos integram, junto ao nome *Allāh*, a primeira frase do Corão, conhecida como *basmala* e considerada como o seu resumo: Em nome de Deus, o compassivo, o misericordioso (*bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*)²¹³. Nela está sintetizado, segundo os sufis, não apenas o Corão, mas o próprio mundo, composto pelo ciclo de descenso (ou manifestação), representado por *al-Raḥmān* e de ascenso (ou iluminação), representado por *al-Raḥīm*.

O primeiro, como foi dito acima, é identificado com o sopro de Misericórdia divina, tendo, portanto, um caráter abrangente, incondicional e descendente, e constituindo a passagem da eternidade para o mundo do devir. Ibn ‘Arabī diz:

²¹¹ Nas listas de Ibn ‘Arabī os dois nomes ocupam, respectivamente, o segundo e o terceiro lugares. Nas listas de outros mestres, *al-Raḥmān* é o primeiro e *al-Raḥīm* é o segundo.

²¹² Pablo Beneito. *The Presence of Superlative Compassion (Raḥamūt) On the Names al-Raḥmān al-Raḥīm and Other Terms with the Lexical Root R–Ḥ–M in the Work of Ibn ‘Arabī*. Artigo publicado originalmente no volume XXIV do Journal of the muhyiddin Ibn ‘Arabī Society (1998). Texto em inglês: “[...] He [the *Raḥmān*] is the one Who has mercy in this world and in the Next, whilst the mercy of the *Raḥīm* is specific to the Next World.”

²¹³ Na correspondência alfanumérica do sistema ABJAD, a *basmala* corresponde ao número 786. Por isso os sufis costumam gravar esse número no início de textos ou documentos, especialmente quando por algum motivo não podem registrá-la com palavras.

Tens necessidade (*iftiqār*) deste nome para atualizar (*taḥṣīl*) o nome que o mundo da criação (*‘ālam al-ḥalq*) ignora de ti, sem que o ignore o Mundo do Mandato (*‘ālam al-amr*).²¹⁴

O segundo está relacionado à misericórdia que é dirigida a cada ser humano de acordo com seus atos, o que lhe dá uma conotação restrita, condicional e ascendente, podendo configurar uma ponte para a iluminação. Segundo Ibn ‘Arabī:

Tens necessidade deste nome para obter a graça especial (*raḥma ḥāṣṣa*) que consiste na felicidade eterna.²¹⁵

Na qualidade de graça geral que tudo cria, isto é, de veículo da criação, *ar-Raḥmān* contém todos os nomes²¹⁶ e, portanto, abarca todas as coisas. Nesse sentido, poderia ser a palavra proferida pela divindade no momento da existencição. Pablo Beneito nos ajuda a entender, à luz do pensamento de Ibn ‘Arabī, a relação que o termo *raḥma* (misericórdia), mantém com a existência:

Por um lado, no pensamento Akbariano, o termo *raḥma* conserva o significado que ele tem em linguagem ordinária,

²¹⁴ Ibn ‘Arabī, *Develaciones*, in *Secreto*, p. 37. (O trecho citado corresponde à perspectiva da dependência). Texto em espanhol: “Tienes necesidad (*iftiqār*) de este nombre para atualizar (*taḥṣīl*) el nombre que de ti ignora el mundo de la creación (*‘ālam al-ḥalq*) sin que lo ignore el Mundo del Mandato (*‘ālam al-amr*).”

²¹⁵ Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 47 (O trecho citado corresponde à perspectiva da dependência). Texto em espanhol: “Tienes necesidad de este nombre para obtener la gracia especial (*raḥma ḥāṣṣa*) que consiste en la felicidad eterna.”

²¹⁶ Parece obvio que o nome *Allāh*, mesmo pertencendo a duas listas de Ibn ‘Arabī, não esteja incluído nessa consideração. Até porque está localizada em primeiro lugar, antecedendo, portanto, *ar-Raḥmān*, que nesses dois casos específicos passa da primeira para a segunda posição.

onde é associado a piedade (*šafaqa*), benevolência (*ra'fa*) etc. Nesse sentido se poderia dizer que Deus tem compaixão nas essências (*a'yān*) as quais desejam ser manifestadas na existência atual. Em outro sentido – que não pode ser dissociado do primeiro – Ibn Arabī, como assinalou S. *Hakim*, “assimila *rahma* em seu efeito, e dado que o efeito da compaixão de Deus para as essências é existência atual, *rahma* é existência (*wujūd*)”.²¹⁷

Al-šhayh al-akbar identifica a misericórdia (*rahma*) com a própria vida:

Então, Deus “fez do sol radiante claridade” para a existência do espírito da Vida em todo o mundo. E pela Vida o mundo foi misericordiado, tendo em vista que a Vida é a Esfera da Compaixão (*falak a-rahma*) a qual engloba tudo. Da mesma maneira, a atribuição da Vida à Divina Essência é a premissa de todo outro relacionamento atribuído a Deus [...] desde que [Vida] é Compaixão essencial (*al-rahma al-dātiyya*) que inclui todos os Nomes, e isto é a claridade da luz essencial e a

²¹⁷ Pablo Beneito, *Compassion*, op. cit. Texto em inglês: “On the one hand, in Akbarian thought the term *rahma* retains the meaning which it has in ordinary language, where it is associated with pity (*šafaca*), benevolence (*ra'fa*) etc. In this sense one could say that God has compassion on the essences (*a'yan*) which yearn to be manifested in actual existence. In another sense – which cannot be dissociated from the previous one – Ibn ‘Arabī, as S. *Hakīm* has pointed out, “assimilates *rahma* to its effect of the compassion of God for the essences is actual existence, *rahma* is existence (*wujūd*)”.

sombra do véu da atribuição, dado que não se pode ter um entendimento da divindade exceto por meio desses relacionamentos [...]²¹⁸

Embora não sejam apresentados diretamente como tais, nem nas obras de Ibn ‘Arabī nem em tratados de outros autores, é visível que os atributos *al-Raḥmān* e *al-Raḥīm* estabelecem uma relação de complementaridade e que esta se repete ao longo dos 99 atributos. Esses outros casos, num total de sete, são ressaltados pelo *al-ṣayḥ al-akbar* que os apresenta agrupados aos pares e comenta suas qualidades de forma conjunta²¹⁹, embora mantenha numerações distintas para cada um deles:

23 e 24 – “o que Rebaixa” (*al-Ḥāfīḍ*) e “o que Eleva” (*al-Rāfī*):

O Degradador-Exaltador é o que faz descer as balanças (*mawāzīn*) dos felizes (*su‘adā*) com sua carga (*ṭiqḷ*) ao aumentar o peso de suas obras para o mais baixo (*asfal*) para

²¹⁸ Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt al-Makiyya*. XII: 470, citado por Pablo Beneito em *Compassion*, op. cit.. Texto em inglês: “Then God “made of the Sun radiant clarity” for the existence of the spirit of Life in all the world. And by Life the world was mercified, since Life is the Sphere of Compassion (*ḥalāk a-raḥma*) wich embraces everything. In the same way, the attribution of Life to the Divine Essence is the premiss of every other relationship wich is attributed to God [...] since [Life] is essential Compassion (*al-raḥma al-ḡāṭiyya*) wich includes all the Names, and it is the clarity of essential light and the shadow oh the veil of attribution, given that one cannot have any understanding of divinity except by means of these relationships [...]”

²¹⁹ Os comentários apresentados a seguir são feitos pelo *ṣayḥ* a partir da perspectiva da realização. Escolhi essa perspectiva porque é a que fornece informações mais genéricas e abrangentes sobre cada atributo, já que o objetivo aqui é dar uma idéia da complementaridade presente nos pares e não estudar detalhadamente o significado de cada nome.

elevá-los em seus graus (*darajāt*) até os ‘*Illīyyūn*²²⁰ e faz descer a balança dos desgraçados (*ašqiyā*) com a leveza (*hiffa*) de suas obras em direção às alturas (*a‘lā*) para abater-los logo no *Sijjīn*²²¹ em direção “ao mais baixo do baixo (*asfal sāfilīn*)”²²²

25 e 26 – “o que Honra” (*al-Mu‘izz*) e “o que Humilha” (*al-Muḍill*):

O Ennobrecedor é quem confere honra (*mufīd al-‘izz*) a quem se apoia nele, por humilde e baixo (*ḍalīl*) que seja; e O Humilhador é o que veste de ignomínia (*mulbis al-ḍill*) ao que se torna presunçoso com ele, por mais poderoso e destacado (*‘azīz*) que seja.²²³

27 e 28 – “o que Vê” (*al-Samī‘*) e “o que Ouve” (*al-Baṣīr*):

O Ouvidor absoluto (*al-Samī‘ al-muṭlaq*) é o que percebe (*mudrik*) tudo que é audível (*masmū‘*) onde quer que seja, e o

²²⁰ Em nota, Pablo Beneito explica que *Illīyyūn* é um termo escatológico do Corão, e apresenta a seguinte citação: “¡No!, La Escritura de los justos está, ciertamente, em *Illīyyūn* [...]” Corão 83:18. *Secreto*, op. cit., p. 119.

²²¹ Nota do tradutor: “[...] se menciona em el Corán como nombre propio em contraposición a ‘*Illīyyūn* [...] El nombre de acción de la misma raíz, asjín, significa “encarcelamiento, prisión”, segundo DAE (F. Corriente), donde se traduce el adjetivo *Sijjīn* por “perpetuo, violento”. *Secreto*, p. 120

²²² Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 117. Texto em espanhol: “El Degradador-Exaltador es el que hace descender las balanzas (*mawāzīn*) de los felices (*su‘adā*) con su carga (*tiql*) al aumentar el peso de sus obras hacia lo más bajo (asfal) para elevarlos em sus grados (*darajāt*) hacia ‘*Illīyyūn*’ y hace ascender las balanzas de los desgraciados (*ašqiyā*) con la ligereza (*hiffa*) de sus obras hacia lo más alto (*a‘lā*) para abaterlos luego em *el Sijjīn* hacia “lo más bajo de lo bajo (*asfal sāfilīn*)”.

²²³ Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 121. Texto em espanhol: “El Ennoblecido es quien confiere honor (*mufīd al-‘izz*) a quien se apoia en Él, por humilde y bajo (*ḍalīl*) que sea; y el Humillador es el que viste de ignomínia (*mulbis al-ḍill*) a quien se vuelve engreído com él, por muy poderoso e distinguido (*‘azīz*) que sea.”

Vedor absoluto é o que percebe tudo o que é visível (*mubṣar*) onde quer que seja, sem nenhum limite determinado (*ḥadd ma'lūm*) de proximidade ou de distância, tanto no plano da existência (*wujūd*) como no plano da inexistência (*‘adam*).²²⁴

71 e 72 – “o que Adianta” (*al-Muqaddim*) e “o que Atrasa” (*al-Mu’aḥḥir*):

O Adiantador-Retardador (*al-Muqaddim al-Mu’aḥḥir*) é o que se adianta ou faz que o outro se adiante até algo em particular, e o que se retarda ou retarda a outro com respeito a algo.²²⁵

73 e 74 – “o Primeiro” (*al-awwal*) e “o Último” (*al-Āḥir*):

O primeiro de que se trata aqui é aquele cuja Existência (*wujūd*) não tem princípio que a inaugure (*muftataḥ*), e o Último é aquele cuja Existência não tem fim que a conclua (*nihāya*)....²²⁶

75 e 76 – “o Manifesto” (*al-Zāhir*) e “o Oculto” (*al-Bāṭin*):

²²⁴ Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 124. Texto em espanhol: “El Oidor absoluto (*al-Samī al-muṭlaq*) es el que percibe (*mudrik*) todo lo audible (*masmū‘*) dondequiera que sea, y el Vedor absoluto es el que percibe todo lo visible (*mubṣar*) dondequiera que sea, sin ningún límite determinado (*ḥadd ma'lūm*) de proximidad o lejanía, tanto en el plano de la existencia (*wujūd*) como en el plano de la inexistencia (*‘adam*).”

²²⁵ Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 253. Texto em espanhol: “El Adelantador-Retardador (*al-Muqaddim al-Mu’aḥḥir*) es el que se adelanta o hace que otro se adelante hacia algo en particular, y el que se retarda o retarda a outro com respecto a algo.”

²²⁶ Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 256. Texto em espanhol: “El primero del que aqui se trata es aquél cuya Existência (*wujūd*) no tiene principio que la inaugure (*muftataḥ*), y el Último es aquél cuya Existência no tiene fin que la concluya (*nihāya*) [...]”.

Ele é o Manifesto (*al-Zāhir*) por Seus efeitos (*āṭār*) e Seus atos (*afʿāl*) e o Oculto (*al-Bāṭin*) por Sua Essência; é o Exterior (*al-Zāhir*) na função de Sua divindade (*ulūhiyya*) e o Interior (*al-Bāṭin*) em Sua realidade essencial (*ḥaqīqa*).²²⁷

88 e 89 – “o Rico” (*al-Ġanī*) e “o Enriquecedor” (*al-Muḡnī*):

O Rico é quem é independente e auto-suficiente (*ḡanī*) por si mesmo e não por outro; e O Enriquecedor é o que enriquece a outro fazendo com que este não tenha necessidade alguma que lhe ocupe, distraíndo-o Dele, pois sabendo que todo o necessário está em Sua mão, não tem nenhuma necessidade particular.²²⁸

91 e 92 – “o que Prejudica” (*al-Ḍārr*) e “o Benfeitor” (*al-Nāfiʿ*):

O Prejudicador (*al-Ḍārr*) é o que dispõe o dano (*muʿṭḍarar*) – especialmente o que implica dor (*alam*) – e suas causas secundárias (*asbāb*), tanto se sua causa é prazerosa (*mustaladd*) como se não é. O Benfeitor (*al-Nāfiʿ*) é o que propicia o proveito (*naḥʿ*) – especialmente o que implica gozo

²²⁷ Ibn ʿArabī, *ibid*, p. 260. Texto em espanhol: ‘El es el Manifesto (*al-Zāhir*) por Sus efectos (*āṭār*) y Sus actos (*afʿāl*) y el Oculto (*al-Bāṭin*) por Su Esencia; es el Exterior (*al-Zāhir*) en la función de Su divinidad (*ulūhiyya*) y El Interior (*al-Bāṭin*) en Su realidad esencial (*ḥaqīqa*).’

²²⁸ Ibn ʿArabī, *ibid*, p. 289. Texto em espanhol: “El Rico es quien es independiente y autosuficiente (*ganī*) por si mismo y no por outro; y el Enriquecedor es el que enriquece a outro haciendo que éste no tenga necesidad alguna que le ocupe *distrayéndole de Él*, pues sabiendo que todo lo necesario está em Su mano, no tiene ninguna necesidad particular.”

– e suas causas, seja a causa dolorosa ou não.²²⁹ Tudo isso tanto no plano do sensível como no plano do inteligível.

O atributo “o Sutil” (*al-Laṭīf*) não possui um par que a ele se oponha em significado, mas reúne em si os dois primeiros atributos complementares, como se pode constatar no comentário de *al-ṣayḥ al-akbar*:

[...] sob este nome estão incluídos os nomes o Omnicompassivo (*al-Raḥmān*) e o Misericordioso (*al-Raḥīm*) e o que ambos contêm.²³⁰

É interessante perceber que Ibn ‘Arabī trata os pares de variadas maneiras, como se quisesse demonstrar, com isso, os diferentes graus ou diferentes naturezas das oposições que presentificam. Enquanto “o Benfeitor” e “o que Prejudica” são descritos separadamente e em parágrafos distintos, os pares “o que Atrasa” / “o que Adianta” e “o que Degrada” / “o que Eleva” são apresentados conjuntamente, separados apenas por hífen. Para o par “o Manifesto” e “o Oculto” ele cria uma situação ainda mais radical, ao tratá-los por *El* (singular), sem sequer citar os dois nomes, como se quisesse eliminar qualquer distinção

²²⁹ Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 293. Texto em espanhol: “El Prejudicador (*al-Ḍārr*) es el que dispone el daño (*mu‘ḍḍarar*) – especialmente el que implica dolor (*alam*) – y sus causas secundárias (*asbāb*), tanto si su causa es placentera (*mustaladḍ*) como si no es. El Benefector (*al-Nāfi‘*) es el que propicia el provecho (*naḥ*) – especialmente el que implica gozo – y sus causas, ya sea la causa dolorosa o no sea. Todo ello tanto en el plano sensible como en el plano inteligible.”

²³⁰ Ibn ‘Arabī, *ibid*, p. 134. Texto em espanhol: “[...] bajo este nombre están incluídos los nombres El Omnicompassivo (*al-Raḥmān*) y el Misericordioso (*al-Raḥīm*) y lo que ambos contienen.”

externa, deixando permanecer apenas uma distinção relativa a aspectos e, portanto, interna.

Os pares de atributos complementares trazem à tona uma questão interessante: embora todos os atributos sejam aspectos de Deus, muitos deles poderiam ser classificados como qualidades maléficas, característica que é própria do politeísmo e nunca do monoteísmo. Por outro lado, a existência de qualidades negativas entre os atributos divinos é coerente com a tese de que *Allāh* possui duas faces: uma incomparável ou transcendente (Sua Essência), que é alcançável pelo homem apenas por meio da contemplação; e outra próxima ou imanente (Suas qualidades), que é alcançável por meio da razão. Mais ainda: a reconciliação das oposições constitui uma das principais características do caminho espiritual. O poema de Jalāluddīn Rūmī, intitulado *O homem de Deus*, ilustra bem essa condição:

O homem de Deus está ébrio sem vinho,
o homem de Deus está saciado sem carne.
O homem de Deus está aturdido e perplexo,
o homem de Deus não tem fome nem sono.

O homem de Deus é um rei coberto de andrajos,
o homem de Deus é um tesouro em meio às ruínas.
O homem de Deus não é do ar nem da terra,
o homem de Deus não é do fogo nem da água.

O homem de Deus é um oceano sem limites,
 o homem de Deus faz chover pérolas sem nuvens.
 O homem de Deus possui cem luas e céus,
 o homem de Deus tem a luz de cem sóis.

O homem de Deus é sábio pela verdade,
 o homem de Deus não se instruiu pelos livros.
 O homem de Deus está além do ateísmo e da crença,
 o homem de Deus está além da certeza e do erro.

O homem de Deus está muito além do não-ser.
 O homem de Deus é gloriosamente servido.
 O homem de Deus está oculto, ó Šams-ud-Din.
 Vai, coração, busca e encontra o homem de Deus!²³¹

Embora distintos e em muitos casos opostos, os nomes se harmonizam na divindade. William Chittik compara essa harmonia àquela que as cores experimentam ao se integrarem na luz:

“Os nomes divinos representam as cores primárias que se encontram na luz infinita do *wujūd* [existência]. Muitas destas cores se contradizem mutuamente. Da mesma maneira que a luz pode ser percebida em uma série de tons opostos como o vermelho e o verde, também o *wujūd* se manifesta como

²³¹ Jalāluddīn Rūmī. *Poemas*, op. cit., p. 107.

Perdoador e Vengador, Misericordioso e Iracundo, Doador de Vida e doador de morte, Degradador e Exaltador.²³²

O estudo dos 99 Atributos divinos não poderia ser esgotado em um capítulo, sequer em uma tese. Como é possível depreender do relato de Pablo Beneito, a pesquisa semântica dos termos empregados por Ibn ‘Arabī – sejam Nomes divinos ou outros – é uma tarefa bastante complexa na medida em que os significados se renovam incessantemente a cada nova formulação, estabelecendo uma analogia com a própria criação que se repete a cada instante. Mas, de acordo com o próprio Beneito, é possível olhar para essas incertezas de uma outra perspectiva:

[...] isso pode ser chamado uma ascendente progressão de significados, que ligam e unem, como degraus em uma escada, os níveis de significação.²³³

A condição intermediária dos Atributos e os diversos níveis de significação que eles oferecem nos ajudam a perceber o papel dos Mais Belos Nomes na intermediação entre as realidades invisíveis e as visíveis e, portanto, a sua condição de símbolo.

²³² William Chittick. *Mundos*, pp. 84-85. Texto em espanhol: “Los nombres divinos representan los colores primários que se hallan en la luz infinita del *wujūd* [existência]. Muchos de estos colores se contradicen mutuamente. De la misma manera que la luz puede percibirse em uma serie de tonos opuestos como el rojo y el verde, también el *wujūd* se manifiesta como Perdonador y Vengador, Misericordioso e Iracundo, Donador de Vida y dador de muerte, Degradador y Exaltador.”

²³³ Pablo Beneito. *Compassion*, op. cit.. Texto em inglês: “[...] it could be called an ascending progression of the meaning, which links and unities, like steps on a ladder, all the levels of significance.”

No sufismo, as instâncias intermediárias entre as realidades divinas e humanas, ou invisíveis e visíveis não apenas são reconhecidas, como sistematizadas – se é possível falar assim sobre um conhecimento intuitivo em muitos casos difundido por meio da transmissão oral. As características dessas instâncias intermediárias e a maneira como realizam a integração entre os dois níveis de patamar que intermedeiam serão estudados no próximo capítulo.

O mundo imaginal

O conhecimento perfeito requer conhecer Deus por meio da razão e enxergá-lo por meio da imaginação.

William Chittick²³⁴

Vimos, ao longo dos quatro capítulos anteriores, como a integração das realidades invisíveis e visíveis, seja em nível macrocósmico (entre Deus e o mundo); ou microcósmico, (entre o espírito e o corpo do próprio ser humano), é possibilitada pela ação de instâncias intermediárias. Chittick nos mostra que no sufismo, especialmente no pensamento de Ibn ‘Arabī, esses patamares de ligação são basicamente dois: o dos espíritos, ou anjos, e o da imaginação, ou mundo imaginal, que estudaremos neste capítulo. É nele que se localiza a linguagem e, portanto, os símbolos, os sonhos e a poesia.

Para entender o que significa mundo imaginal é preciso esquecer tudo quanto sabemos sobre a palavra imaginação, que em seu significado corrente está relacionada ao imaginário e, portanto, tem o sentido de ilusão ou fantasia. No pensamento do *al-šayḥ al-akbar*, a imaginação possui múltiplos aspectos, como veremos ao longo deste capítulo, mas quando considerada em seu sentido microcósmico, isto é, no universo humano, é a capacidade interna que o homem possui de relacionar-se com as realidades superiores contidas nos reinos invisíveis.

Já o mundo imaginal é a instância, também invisível, na qual essa relação se concretiza. Trata-se de um lugar de passagem, onde os conteúdos superiores

²³⁴ William Chittick, *Mundos*, op. cit., p. 139. Texto em espanhol: “El conocimiento perfecto requiere conocer a Dios por medio de la razón y verlo por medio de la imaginación.”

convertem-se em imagens com o fim de tornarem-se compreensíveis a nós. É como se Deus fosse um poeta, um emissor de símbolos ou produtor de imagens oníricas, que se utilizasse de metáforas para comunicar realidades que não podem ser descritas pela linguagem racional.

Como foi demonstrado algumas vezes ao longo deste trabalho, as instâncias intermediárias têm como principal característica a ambigüidade por carregarem em si realidades dos dois mundos que intermedeiam. No capítulo 3 vimos como o *nūn*, na qualidade de intermediário entre os mundos manifesto e não manifesto, possui uma metade visível, que inclui sua meia circunferência inferior e o pontinho ao centro; e uma metade invisível, composta pela meia circunferência superior.

Da mesma forma que o *nūn*, ele mesmo um símbolo e, portanto, procedente do mundo imaginal, todas as outras imagens²³⁵ – estejam elas em forma de símbolo, sonho ou poesia – também possuem, cada a uma à sua maneira, elementos dos dois mundos que intermedeiam, constituindo, assim, uma dupla qualificação para a mensagem imaginal. Ela é Realidade superior porque seu conteúdo provém da instância espiritual ou da própria instância divina; mas é também realidade sensorial, porque se expressa por meio de imagens perceptíveis aos sentidos como assinala Chittick:

²³⁵ É importante atentar para o fato de que a palavra imagem, aqui, não nomeia apenas as representações visuais, mas também as imagens lingüísticas, como fazemos, por exemplo, nas metáforas.

A imaginação permite que as realidades invisíveis se descrevam como se tivessem atributos próprios do mundo visível, como quando se diz que os anjos têm asas.²³⁶

Embora os olhos com os quais se vê essas imagens não sejam os olhos físicos, a imaginação é também chamada, por Ibn ‘Arabī, de ‘lugar superior de visão’,²³⁷ (*manāẓir al-‘ulā*)²³⁸. Mais que isso. De acordo com o *al-ṣayḥ al-akbar*, o Mundo Imaginal é um mundo sensorial. Nele as coisas e as idéias são apreendidas por meio de uma percepção interna que, além de visual, pode ser auditiva, tátil, gustativa ou olfativa, o que o diferencia do mundo racional, que está totalmente desprovido de sensações.

Chittick contrapõe a faculdade imaginal (*ḥayāl*) à faculdade racional (*‘aql*), mostrando que a imaginação experimenta a realidade enquanto a racionalização encadeia conceitos ou idéias e leva a mente a tirar conclusões, em um processo que Ibn ‘Arabī denomina de reflexão (*fikr*).

Uma das diferenças entre ‘idéias’ e “lugares de visão” (ou imagens) consiste em que as primeiras são coisas pensadas,

²³⁶ William Chittick, *Mundos*, op. cit., p. 136. Texto em espanhol: “La imaginación permite que las realidades invisibles se describan como si tuvieran atributos propios del mundo visible, como cuando se dice que los ángeles tienen alas.”

²³⁷ A existência de um ‘lugar superior de visão’ é tratada de modo especial, por Ibn ‘Arabī, na obra (*Dahā’ir al-a‘lāq*), em que comenta o poema de sua própria autoria (*Tarjumān al-aṣwāq*), como veremos ao final deste capítulo.

²³⁸ A palavra *manāẓir* vem da raiz árabe N Z R, que significa olhar, contemplar, perceber com os olhos.

enquanto as últimas se vêem, ouvem, tocam, saboreiam e cheiram.²³⁹

Outra importante distinção entre a faculdade racional (*‘aql*) e a faculdade imaginal (*hayāl*) é que a primeira diferencia, distingue e, portanto, separa, enquanto a segunda une.

A imaginação e as imagens funcionam por meio da união de dois aspectos, diferente da razão e da abstração que separam e estabelecem diferenças.²⁴⁰

Na prática, no entanto, a separação absoluta entre razão e imaginação obviamente não existe – e este trabalho é o exemplo mais imediato disso – tendo em vista a ambigüidade que é própria de toda mensagem revelada, como já vimos em outros capítulos e relembremos mais adiante. O que há, conforme esclarece Chittick, é a predominância de uma das qualidades:

Naturalmente, Ibn ‘Arabī reconhece que não pode haver uma imaginação ou uma razão puras, e que toda mensagem revelada combina ambas modalidades de compreensão. Não obstante, quando domina a imaginação, se percebe mais

²³⁹ William Chittick, *Mundos*, op. cit., p. 134. Texto em espanhol: “Una de de las diferencias entre “ideas” y “lugares de visión” (o imágenes) consiste en que las primeras son cosas pensadas, mientras que a las últimas se las vê, oye, toca, saborea e huele.”

²⁴⁰ William Chittick, *ibid*, p. 144. Texto em espanhol: “La imaginación y las imágenes funcionan por médio de la unión de dos aspectos, a diferencia de la razón y la abstracción, que separan y establecen diferencias.”

claramente a semelhança que a diferença. O predomínio da semelhança no texto revelado²⁴¹ permite que o leitor sinta a presença de Deus de uma maneira especial.²⁴²

Quanto ao ser humano, o *šayḥ* deixa muito claro que devem buscar o equilíbrio entre as duas linguagens:

Os que são capazes de combinar razão e imaginação em um equilíbrio apropriado são os verdadeiros testemunhos da retirada dos véus entre eles e Deus: o povo da Revelação²⁴³

Barzah

As ações opostas, e ao mesmo tempo complementares, de separar e unir, estão, segundo o ponto de vista sufi (esotérico), na raiz de sua divergência com os teólogos islâmicos (exotéricos) acerca do significado da palavra *barzah* (برزخ), ou istmo²⁴⁴, que no sufismo pode ser considerada como sinônimo de mundo imaginal.

²⁴¹ Sem dúvida, Chittick se refere, aqui, ao Corão, ou livro sagrado; mas, como para o pensamento sufi o Corão e o mundo são exatamente a mesma coisa, a menção do Corão certamente contém essa ambigüidade.

²⁴² William Chittick, *Mundos*, op.cit., p.145. Texto em espanhol: “Naturalmente, Ibn ‘Arabī reconhece que no puede haber una imaginación o una razón puras, y que todo mensaje revelado combina ambas modalidades de comprensión. No obstante, cuando domina la imaginación, se percibe más claramente la semejanza que la diferencia. El predomínio de la semejanza em el texto revelado permite que el lector sienta la presencia de Dios de una manera especial.”

²⁴³ Chittick, *Mundos*, op. cit., p. 51.

²⁴⁴ Segundo o *Diccionario Árabe-Español* de F. Corriente, *barzah* quer dizer ‘istmo’, ‘intervalo’, ‘intermisión’.

Baseado no pensamento de Henri Corbin²⁴⁵, pensador francês e estudioso da obra de Ibn ‘Arabī, Salman Bashier faz um resumo claro da divergência acerca do *barzah*:

Os teósofos e os sufis, de acordo com ele [Corbin], defendem a noção do Mundo do *Barzah* o qual designa uma entidade intermediária que relaciona Deus com o mundo²⁴⁶, enquanto os filósofos e teólogos rejeitam essa noção sob o pretexto de que isso não está de acordo com os requisitos da teoria racional e dos argumentos lógicos.²⁴⁷

A compreensão dessa divergência torna-se mais fácil quando procuramos identificar os dois pontos de vista diretamente nas frases corânicas que contêm a palavra *barzah*. De suas três aparições, a primeira ocorre no versículo 100 da Sura dos Crentes (*al-Mu’minūn*):

[...] atrás deles [os renegadores da Fé] há uma barreira (*barzah*) até o dia que ressuscitarem.²⁴⁸

²⁴⁵ Filósofo francês que trouxe o conceito de Mundo Imaginal para o Ocidente, sob o nome latino *Mundus Imaginalis*. Ver Henri Corbin. *L’Imagination Créatrice dans le Soufisme d’Ibn Arabi*.

²⁴⁶ Salman Bashier. *Ibn al-‘Arabī’s Barzakh*, p. 11. Aqui Bashier leva em conta, no pensamento dos sufis e dos teósofos, apenas o aspecto de união que é atribuído à palavra *barzah* (برزخ) e, por isso, acredita que a visão de Ibn ‘Arabī sobre o tema apresenta uma solução à divergência, na medida em que ele considera também o aspecto da incomparabilidade.

²⁴⁷ Salman Bashier. *ibid*, p. 11. Texto em inglês: “The theosophists and the *Ṣūfīs*, according to him [Corbin], defended the notion of the World of the *Barzah* which designates an intermediate entity that relates God with the world, while the philosophers and the theologians rejected this notion on the grounds that it did not accord with the requirements of rational theory and logical argument.”

²⁴⁸ Corão 23:100. Texto em espanhol: “[...] detras de ellos hay una barrera (*barzah*) hasta el día que sean resucitados.”

Nessa sura, a palavra *barzah* já é traduzida diretamente como barreira e refere-se ao estágio, ou divisória, levantada entre a morte e a Ressurreição. Segundo o pensamento *akbarī*, a palavra pode significar, também, ligação ou passagem (entre a vida que terminou e a Ressurreição). A segunda referência a *barzah* aparece na ‘Sura do Critério’, ou ‘Sura da Distinção’ (*al- Furqān*):

E foi Ele Quem fez fluir as duas grandes massas de água:
uma doce, agradável; outra salobra, amarga. Colocou entre
elas uma barreira e limite infranqueável.²⁴⁹

Aqui, o próprio nome da sura já anuncia o sentido de separação e o texto fala em uma separação intransponível entre as duas massas de água. Mas a palavra traduzida como barreira é *barzah*, ou ‘istmo’, que abriga em si as duas possibilidades de sentido.

De acordo com Titus Burckhardt, os dois mares²⁵⁰ podem simbolizar, no sufismo, a essência e as qualidades, o não manifesto e o manifesto, o conhecimento intuitivo e o conhecimento teórico ou quaisquer outros pares de graus, mais ou menos elevados, porém consecutivos, da hierarquia do ser. Sendo assim, a relação entre os dois termos deve ser vista a partir dos pontos de vista de ambos, isto é, tanto de baixo para cima como de cima para baixo, e quando isso ocorre não podemos atribuir à palavra istmo apenas o sentido de barreira:

²⁴⁹ Corão 15: 53. Texto em espanhol: “El es Quien há hecho que las dos grandes masas de agua fluyan: una, dulce, agradable; otra, salobre, amarga. Há colocado entre ellas una barrera y limite infranqueable.”

²⁵⁰ Embora o uso da palavra ‘mar’ em referência às duas massas de água que o ‘istmo’ separa seja imprecisa, do ponto de vista gramatical, na medida em que uma é salgada, mas a outra é doce, é adotado por alguns tradutores, entre os quais Titus Burckhardt.

Quando se considera [o *barzah*] pelo aspecto de sua situação ontológica, se assim podemos dizer, [ele] só pode aparecer como uma simples barreira do ponto de vista do grau de menor realidade, ao passo que, quando é visto “de cima”, deve ser [considerado] o mediador entre os dois mares. Ele poderia ser comparado com um prisma que decompõe a luz integral de um mundo superior nas várias cores do mundo inferior.²⁵¹

Mesmo se considerarmos que nessa sura a palavra *barzah* assume um significado de distinção, tendo em vista a referência a uma barreira e a um limite infranqueável, é possível argumentar que o conceito de distinção não significa precisamente separação no sentido de romper com qualquer relação²⁵². Além disso, no que diz respeito ao significado da palavra *barzah* podemos atribuir a essa sura uma condição de complementaridade em relação à sura ‘O Compassivo’ (*al-Raḥmān*), cujo nome já traz em si o sentido de união.

Como vimos no capítulo 4, *al-Raḥmān* é o primeiro nome divino depois de *Allāh* e representa, ou presentifica, o Hálito de Misericórdia divina que cria o mundo. Essa condição de instrumento do ato criador o coloca em uma situação intermediária entre a divindade e o mundo manifesto e, como tal, está diretamente

²⁵¹ Titus Burckhardt. *Símbolos*, pp. 77. Texto em espanhol: “Cuando se lo considera desde el aspecto de su situación ontológica, si puede decirse, sólo puede aparecer como simple barrera desde el punto de vista del grado de menor realidad, mientras que, visto “desde arriba”, há de ser el mediador mismo entre los dos mares. Se lo podría comparar, pues, com um prisma que descompone la luz íntegra de um mundo superior em los colores vários del mundo inferior.”

²⁵² De acordo com o pensamento sufi, quando uma coisa é nomeada e com isso se distingue ganhando existência individual, isso não a separa definitivamente de sua essência que existe de forma potencial e indiferenciada na Unidade, como vimos no capítulo 3.

associado à idéia esotérica de *barzah*, que atribui ao istmo a dupla qualidade de ponte e barreira. Na sura que carrega esse nome, é possível identificar a mesma ambigüidade. O versículo 19 fala de união:

Deixou fluir as duas massas de água que se encontram [...] ²⁵³

Já no versículo 20, fala de separação:

[...] mas as separa uma barreira que não ultrapassam. ²⁵⁴

O contraponto que a sura *Al-Rahmān* faz à sura *Al-Furqān* por si só já leva a uma ambigüidade no significado de *barzah*. Além disso, deixa claro que a interpretação da palavra ‘istmo’ apenas como barreira fica aquém de suas possibilidades semânticas.

É importante lembrar que a divergência de significados que a palavra ‘istmo’ assume na visão exotérica (dos teólogos) e na esotérica (dos sufis) é análoga àquela que as duas correntes mantêm em relação à própria compreensão da instância divina. *Barzah* significa limite ou separação para aqueles que enxergam Deus apenas em seu aspecto da incomparabilidade, isto é, os teólogos; e é ao mesmo tempo separação e união para os que reconhecem na divindade não apenas esse aspecto incomparável, mas também a sua similaridade, ou seja, os sufis.

Há ainda outra divergência semântica que envolve o conceito de *barzah*, nesse caso em seu significado metafórico. Para os teólogos, a palavra ‘istmo’, no

²⁵³ Corão 55:19. Texto em espanhol: “Há dejado fluir las dos grandes masas de agua, que se encuentran [...]”

²⁵⁴ Corão 55:20. Texto em espanhol: “pero las separa una barrera que no rebasan.”

Corão, se refere apenas ao estado entre a morte e a ressurreição, enquanto para os sufis significa qualquer estágio intermediário entre dois mundos ou entre dois graus consecutivos de existência.

Esse é um ponto fundamental do conceito de *barzah* pois contém um alto grau de flexibilidade, o que torna sua compreensão extremamente complexa tendo em vista a variação que pode haver na definição desses níveis. Se considerarmos, por exemplo, Deus e a criação, *barzah* é a instância que ao mesmo tempo nos une e nos separa da divindade. Já se decomposermos a criação em dois mundos, o da matéria e do espírito, *barzah* pode ser tanto o istmo que une e separa esses dois mundos como o ‘istmo’ que une e separa, dentro de nós, o espírito e a matéria.

O que o define, como já vimos, é o fato de intermediar duas instâncias consecutivas e possuir características de ambas. Nesse sentido, segundo Ibn ‘Arabī, tudo que não é Deus pode ser considerado *barzah* por constituir um estágio intermediário entre o ser absoluto (Deus) e o nada absoluto, a não existência. Ou seja, desse ponto de vista, o cosmos também é imaginação, como nos explica Chittik:

Se afirmamos que Deus ‘existe’ não podemos dizer o mesmo, com o mesmo significado, acerca do cosmos, de modo que devemos considerá-lo como algo ‘inexistente’. Não obstante, sabemos que o cosmos existe em algum aspecto, do contrario não estaríamos aqui para falar dele. Como resultado, o

universo não é existente nem inexistente; ou é ao mesmo tempo existente e inexistente.²⁵⁵

Para facilitar nossa compreensão, talvez seja útil lembrar que se Deus criou o mundo para ser conhecido, como afirma o *ḥadīṭ* apresentado no capítulo 2, o cosmos é sua auto-revelação ou auto-manifestação, ou seja, é símbolo Dele e, como tal, reúne em si a Sua realidade e a realidade do universo no qual Ele está representado ou, para falar de modo mais preciso, está presentificado. De acordo com Chittick, é principalmente por essa ambigüidade contida no mundo que Ibn ‘Arabī o considera *barzakh*:

...quando o *ṣayḥ* chama o universo de “imaginação” tem em mente o estado ambíguo de tudo o que existe a parte de Deus e o fato de que o cosmos mostra Deus, da mesma forma que uma imagem em um espelho mostra a realidade do que se olha no espelho.²⁵⁶

²⁵⁵ William Chittick, *Mundos*, p. 135. Texto em espanhol: “Si afirmamos que Dios “existe” no podemos decir lo mismo com El mismo significado acerca del cosmos, de modo que debe considerarse como algo “inexistente”. No obstante, sabemos que sí existe em algun aspecto, o de lo contrario no estaríamos aquí para hablar de ello. Como resultado, El universo no es existente ni inexistente; o es a la vez existente e inexistente.”

²⁵⁶ William Chittick, *ibid*, p. 135. Texto em espanhol: “[...] cuando el *Ṣayḥ* llama “imaginación” al universo, tiene en mente el estado ambíguo de todo lo que existe aparte de Dios y el hecho de que el cosmos muestra a Dios, igual que una imagen en un espejo muestra la realidad del que se mira em el espejo.”

O coração (qalb)

O tema do espelho nos ajuda a introduzir um ponto também de grande importância em nosso tema, que é o órgão por meio do qual os seres humanos têm acesso à imaginação, isto é, o coração (*qalb*). Não se trata, evidentemente, do músculo que bombeia o sangue para todo o corpo, nem dos aspectos emocionais atribuídos a ele. Ou melhor, é esse mesmo coração, sim, mas considerado em seu aspecto sutil.

Paralelamente às batidas físicas, esse coração invisível realiza os movimentos espirituais complementares de expansão e contração e, por meio deles, permite ao homem assimilar as imagens também duais do *barzah*.

Mas em que isso se aproxima de um espelho? A resposta se funda inicialmente no estudo da raiz verbal da palavra *qalb*, *Q L B*, que nos traz o sentido de inversão. No árabe, as palavras procedem de raízes verbais, em geral trilíteras, que dão origem a inúmeras palavras, muitas vezes de significados distintos. Na interpretação sufi, essa distinção é apenas aparente e as idéias semânticas contidas na raiz continuam presentes em todas as palavras nascidas dela. Assim, se *QLB* tem sentido de inversão, esse significado está contido em *qalb*.

A qualidade inversora do coração é ressaltada, no sufismo, a partir de diversas metáforas. Uma delas procede da forma do coração físico que sugere um triângulo com a ponta virada para baixo. Outra é a idéia, repetida com frequência pelos mestres, de que o discípulo precisa polir o seu coração para que nele se reflita a realidade divina. Há ainda uma terceira que afirma que o sufi, isto é, o homem que consegue conectar suas realidades materiais e espirituais, está no mundo de ‘cabeça para baixo’.

Por mais ilógica que possa parecer a idéia de que o coração é o órgão de percepção das realidades espirituais, ela não se restringe ao sufismo, como demonstra a afirmação de Rudolf Steiner, criador da Antroposofia:

O coração pode ser apresentado como o órgão do sentido, o qual [...] percebe o conteúdo moral-espiritual de nossos impulsos volitivos tal como estes se imprimem no sangue [...]²⁵⁷

O coração nos traz de volta questões abordadas no capítulo 3, como o conceito de pólo, de Homem Perfeito e a fórmula ou afirmação fundamental do Islã, *Lā ilāha illā Allāh*, conhecida como *Šahāda*, que significa “Não há deus senão o Deus”. O pólo, que aqui pode ser confundido com o Homem Perfeito²⁵⁸, é análogo ao coração porque representa para a humanidade, com seu papel de instrumento de acesso às realidades divinas, o que o coração representa dentro do ser humano. Pode ser considerado, ainda, o principal reflexo de Deus no cosmos.

Já a semelhança do coração com a *Šahāda* vai além da sua condição de *barzah* e de reflexo pelo fato dessa fórmula trazer dentro de si mesma um jogo de espelhamentos. Como vimos no capítulo 3, a frase *Lā ilāha illā Allāh* é formada por duas negações e duas afirmações. Além disso, a partícula ‘*lā*’ também aparece quatro vezes, duas de forma positiva (2 e 4) e duas de forma negativa (1 e 3).

²⁵⁷ Rudolf Steiner. Citado por Alfred Baur em *O Sentido da Palavra*, p. 56.

²⁵⁸ O homem perfeito é aquele que reúne em si todos os Nomes ou qualidades divinas. É considerado o intermediário por excelência e costuma ser relacionado a Muḥammad ou a Adão. Num sentido mais inferior pode também ser relacionado àqueles que chegaram aos mais alto grau na hierarquia espiritual, ocupando, em sua época, a posição de pólo.

Lā ilāha illā Allāh
1 2 3 4

Se entendermos o espelho como um instrumento que permite a passagem de imagens em ambas as direções, na medida em que o ser originador da imagem que ele reflete tem a possibilidade de recebê-la de volta, isto é, de enxergá-la, temos aí mais uma analogia entre o espelho e o *barzah*. Isso porque, de acordo com Chittick, o fluxo entre patamares superiores e inferiores, e que tem como veículo a imaginação, se dá não apenas no sentido descendente, mas também no ascendente, isto é, as realidades do mundo físico podem ser convertidas em imagens no Mundo Imaginal.

[...] (a faculdade imaginal) corporifica as coisas espirituais sabidas com o coração, dando-lhes aspecto e forma [...] e espiritualiza as coisas corpóreas.²⁵⁹

Esse “caminho de volta” não é bem esclarecido em nenhum dos autores aos quais tive acesso, mas está de acordo com uma afirmação comum entre mestres sufis segundo a qual os sentimentos e sensações humanas, por exemplo, como ciúme ou a inveja, ganham forma no mundo imaginal. Em certo sentido, continua sendo algo do mundo invisível que ganha forma, já que sentimentos e sensações não são perceptíveis por nossos sentidos a não ser por meio de suas conseqüências, como quando o rosto de uma pessoa se transfigura pela dor, pelo ciúme ou pela inveja. Talvez a maior diferença seja o fato de que as imagens dessas sensações ou

²⁵⁹ William Chittick, *Mundos*, op. cit., p. 43.

sentimentos não são perceptíveis pelo homem comum, permanecendo restritas àqueles que atingiram os mais altos graus espirituais.

Alma (*nafs*)

A flexibilidade que acompanha o conceito de imaginação faz com que ela se torne móvel, podendo estar, como já vimos, entre duas instâncias muito específicas ou entre blocos formados por outras instâncias menores. Mais que isso, pode constituir uma passagem de cima para baixo, mas também de baixo para cima, contrariando, até certo ponto e apenas em um sentido, a idéia de *barzah* como barreira que impede o inferior de subir. Diante de tantas variações torna-se necessário, de tempos em tempos, ou de páginas em páginas, reorganizarmos as idéias de uma forma mais esquemática.

De acordo com Chittick, Ibn ‘Arabī entende que em todos os níveis de existência é perceptível a auto-revelação de Deus e que os seres humanos têm acesso a todos eles. O ser humano percebe o mundo visível por meio dos seus cinco sentidos externos, mas para apreender o cosmos inteiro, que inclui corpo, alma e espírito, ele precisa utilizar faculdades internas que podem ser sintetizadas na imaginação. Esta, por sua vez, e apenas em certo sentido, pode ser vista como a própria alma. Em outro, a imaginação pode ser a faculdade, ou elemento ativo, enquanto a alma é o lugar onde essa ação ocorre e, nesse sentido, a alma pode ser confundida com o mundo imaginal, como talvez se possa depreender da afirmação de Chittick:

O armazém da imaginação da alma está cheio de imagens derivadas do mundo exterior e do interior. Cada imagem é uma mistura de sutileza e densidade, de luminosidade e escuridão, de claridade e trevas.²⁶⁰

Em um terceiro sentido, alma, imaginação e mundo imaginal podem confundir-se, constituindo, ao mesmo tempo, o elemento ativo e o passivo, isto é, a faculdade e o lugar de transformação de uma realidade em imagem.

Mesmo se não chegarmos ao extremo de fundir os três conceitos em um só, a alma pode ser relacionada ao mundo imaginal e à imaginação seja por sua posição intermediária, seja porque é ela quem, impregnada por elementos das realidades espiritual e material, é capaz de animar o corpo e de trazer o espírito ao mundo da existência.

A fusão de elementos distintos ou até opostos em um único elemento é mostrada por Ibn ‘Arabī no seguinte trecho de poema que, por coincidência, fala da alma:

Com minha alma (*nafs*)

eu me desposei

e era meu marido,

sendo minha mulher.²⁶¹

²⁶⁰ William Chittick, *Mundos*, p. 138. Texto em espanhol: “El ‘almacen de la imaginación’ del alma está lleno de imágenes derivados del mundo exterior y del interior. Cada imagen es una mezcla de sutileza y densidad, de luminosidad y oscuridad, de claridad y *tenieblas*.”

²⁶¹ Ibn ‘Arabī, *al-Diwan al-kabir*, Ed. Bombay, p. 25. Citado por Pablo Beneito em *Alusiones*, op. cit., p.163.

Símbolos e Semelhanças

Como pudemos constatar no decorrer deste trabalho, os símbolos, a ciência das letras e o mundo imaginal, em que pese suas especificidades, desempenham o mesmo papel, isto é, de intermediários entre a realidade divina e o cosmos. Se olharmos para eles com a relatividade com que acabamos de comparar a alma com a imaginação e o mundo imaginal podemos dizer que todos eles, inclusive a alma, são exatamente a mesma coisa. O que os diferencia, na verdade, é que os símbolos são elementos contidos em todos os outros, assim como estão contidos, também, nos sonhos e na poesia. Nessa perspectiva, os símbolos podem ser identificados, também, com as semelhanças pelas quais se produzem as imagens do mundo imaginal.

Essas semelhanças (*'amtāl*, singular: *maṭāl*)²⁶² diferenciam-se do que conhecemos pelo mesmo nome no mundo ocidental moderno – isto é, as relações analógicas, de vizinhança ou de proporcionalidade – em um único ponto: seu estabelecimento, de acordo com o Corão, só pode se dar a partir do próprio Deus ou de um contato com a realidade divina.

Não estabeleçais semelhanças para Deus. Sem dúvida Ele sabe e vós não sabeis²⁶³.

Ibn 'Arabī relativiza a proibição, pois entende que ela se restringe ao homem comum. Estaria além desse impedimento todo aquele a quem Deus ensina

²⁶² Ambas derivam da mesma raiz que a palavra *mitāl* (imagem).

²⁶³ Corão 16:74. Citado por Chitick. *Mundos*, op. cit., p. 146.

a estabelecer semelhanças e que, portanto, passa a fazê-lo com base no Conhecimento:

[...] ninguém estabelece semelhanças exceto quem conhece Deus: aqueles de cujo ensinamento Deus se encarregou. São os profetas e os amigos de Deus, e esta é uma etapa além da etapa da faculdade racional.²⁶⁴

Os poetas, como veremos adiante, estão relacionados entre os amigos de Deus – título normalmente atribuído apenas aos iniciados nas ordens esotéricas, ou sufis – portanto são autorizados a estabelecer semelhanças. De acordo com Ibn ‘Arabī, eles, os profetas e os sufis têm essa permissão porque são testemunhas das semelhanças que já foram estabelecidas por Deus:

Ao ser testemunha [o amigo de Deus] vê o que é que une a semelhança e aquilo em virtude do qual ela se estabelece.²⁶⁵

Toda essa restrição se deve ao fato de que, assim como os símbolos, e muitas vezes se confundindo com eles, as semelhanças não podem ser apenas representações fortuitas, mas precisam conter em si mesmas os elementos que

²⁶⁴ Ibn ‘Arabī, citado por William Chittick, *Mundos*, op. cit., p. 146. Texto em espanhol: “[...] nadie establece semejanzas excepto quienes conocen a Dios: aquellos de cuya enseñanza se há encargado Dios. Son los profetas y los amigos de Dios, y esta es una etapa más allá de la etapa de la facultad racional.”

²⁶⁵ Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt*, III 345.3. Citado por Chittick, *Mundos*, op. cit., p. 147. Texto em espanhol: “Al ser testigo, ve qué es lo que une la semejanza y aquello para lo cual se establece.”

unem. E não é excessivo lembrar que a corporificação imaginal dos significados na linguagem, feita por meio de semelhanças, é uma forma de revelação.

Sonhos

Ibn ‘Arabī afirma que as revelações divinas podem ser concretizadas de duas formas: durante o sono, quando são chamadas de revelações em sonhos, e durante a vigília quando são chamadas de imaginação. Ambas compartilham a característica de expressar, com figuras e formas, as realidades suprasensoriais.

Embora faça essa clara distinção entre um e outro, há momentos em que o *šayḥ* mescla as duas instâncias, o que nos faz supor que, a depender do ângulo pelo qual se olhe, ambas podem ser tomadas como duas facetas ou dois nomes de uma única realidade, como na afirmação a seguir:

O sonhador vê significados na forma de objetos sensoriais, já que a realidade da imaginação consiste em corporificar aquilo que não é propriamente um corpo.²⁶⁶

Em outras situações, coloca o sonho como veículo de acesso à imaginação:

Deus pôs o sonho no mundo animado somente para que todos pudessem ser testemunhas da presença da Imaginação e saber que existe outro mundo similar ao mundo sensorial.²⁶⁷

²⁶⁶ *Al-Futūḥāt*, II 379.3, citado por William Chittick, *Mundos*, op. cit., p. 105. Texto em espanhol: “El soñador ve significados com forma de objetos sensoriales, ya que la realidad de la imaginación consiste en corporeizar aquello que no es propriamente um cuerpo”.

Mesmo considerando o universo dos sonhos como um mundo real onde o homem pode ter acesso a revelações, os sufis não possuem, até onde foi possível constatar, a prática sistemática de interpretá-los como corre em algumas correntes terapêuticas. Provavelmente por entenderem que, tratando-se de processos iniciáticos, essas revelações assumem diferentes formas para cada crente.

Poesia

Outra expressão do mundo imaginal – como já vimos desde o início do capítulo – é a linguagem poética. De acordo com Chittick, Ibn ‘Arabī não chegou a teorizar sobre a relação entre a imaginação cósmica e a imaginação poética como fez com os símbolos e os sonhos, mas faz alusões ao tema em várias passagens de seus mais de 400 títulos.

Além disso, como também já vimos, sugere que os poetas estão entre aqueles a quem, juntamente com os profetas, é permitido estabelecer semelhanças, ou seja, os Amigos de Deus. Octávio Paz, em seu livro “O Arco e a Lira”, nos ajuda a compreender o quão especial é a relação do poeta com as palavras e a vislumbrar as razões pelas quais eles são considerados amigos de Deus:

A poesia vive nas camadas mais profundas do ser, enquanto
as ideologias e tudo que chamamos idéias e opiniões

²⁶⁷ *Futūḥāt*, II 198.23, citado por William Chittick, *Mundos*, op. cit., p. 50. Texto em espanhol: “Dios puso el sueño em el mundo animado sólo para que todos pudieran ser testigos de la presencia de la Imaginación y saber que existe outro mundo similar al mundo sensorial”.

constituem os estados mais superficiais da consciência²⁶⁸ [...]

Cada vez que nos servimos das palavras, as mutilamos. Mas o poeta não se serve das palavras. É seu servidor. Ao servi-las, as devolve a sua plena natureza, as faz recobrar seu ser.²⁶⁹

Uma das evidências da inclusão dos poetas entre aqueles que estão autorizados a estabelecer semelhanças, segundo Chittick, seria o seguinte trecho da obra *Ḍahā'ir al-a'lāq* – que é um comentário feito pelo próprio Ibn-‘Arabī a uma de suas antologias poéticas, *Al-Tarjumān al-ašwāq* (Intérprete dos desejos):

O poeta compara Deus com o “*qamar*” que é um estado entre a lua cheia [*badr*] e a crescente [*hilāl*]. Este é um lugar de testemunho imaginal, formal, parecido com um ‘istmo’, percebido pela imaginação.²⁷⁰

Outra alusão estaria no *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*, sua principal obra, em que o filósofo sufi descreve a ascensão da alma através dos céus, ou das esferas planetárias, até a Presença divina. De acordo com a descrição, em cada um desses céus o viajante encontra um profeta, e recebe dele a sua ciência. O conhecimento sobre o Mundo da Imaginação é adquirido no terceiro céu, onde habita o profeta José, e de onde os poetas receberiam sua inspiração como explica o próprio Ibn ‘Arabī:

²⁶⁸ Octávio Paz, *Lira*, op. cit., p. 41.

²⁶⁹ Octávio Paz, *ibid*, p. 47.

²⁷⁰ Ibn ‘Arabī. *Ḍahā'ir al-a'lāq*, pp. 143-44 e *Tarjumān al'ašwāq*, p. 98. Citado por William Chittick, *Mundos*, op. cit., p. 151. Texto em espanhol: “El poeta compara a Dios com el “*qamar*” que es um estado entre la luna llena [*badr*] y la luna creciente [*hilāl*]. Este es um lugar de testimonio imaginal, formal, parecido a um istmo, percibido por la imaginación.”

Esta é a esfera celestial da completa concessão de formas e da ordem harmoniosa [*niẓām*].²⁷¹ Desta esfera deriva a assistência aos poetas. Daqui também procedem a ordem, a modelação apropriada e as formas geométricas dentro dos corpos corpóreos [...]²⁷²

Mas o maior indício de reconhecimento da poesia como instrumento imaginal de veiculação da Realidade divina talvez seja o fato de o próprio Ibn-‘Arabī ter se expressado com tanta freqüência por meio dela, ajudando a torná-la um dos veículos de difusão do pensamento sufi:

adota todas as formas: pasto para gazelas, e monastério para o monge.

É um templo para os ídolos, a Kaaba do peregrino, as tábuas da Tora, o livro do Corão.

Sigo somente a religião do amor, e me dirijo em direção ao lugar onde estão seus ginetes, pois o amor é minha única fé e religião [...].²⁷³

²⁷¹ *Niẓām*, traduzido por Chittick como “disposição harmoniosa”, é o nome de uma virgem de 14 anos que inspirou o *shayḥ* a escrever seu livro-poema *Tarjumān al-aṣwāq*. De acordo com o autor, *Niẓām* desempenha no *Tarjumān* um papel parecido com o de Beatriz na obra de Dante.

²⁷² Ibn ‘Arabī. *Al-Futūḥāt al-Makiyya*. II 275.13. Citado por William Cittick, *Mundos*, op. cit., p. 154. Texto em espanhol: “Ésta es la esfera celestial de la completa concesión de formas y del orden armonioso [*niẓām*]. De esta esfera se deriva la asistencia a los poetas. De aquí también proceden el orden, el modelado apropiado y las formas geométricas dentro de los cuerpos corpóreos...”

²⁷³ Ibn ‘Arabī, Poema *Los Espíritus se Dan de Frente*, in *Tarjūmān*, op. cit., p. 124. Texto em espanhol: “[...] Mi corazón adopta todas las formas. Unos pastos para las gacelas y un monasterio para el monje. (El) es um templo para los ídolos, La Kaaba del peregrino, las tablas del Tora y el Libro del Corán. Sigo solo na religión del amor, e hacia donde van sus jinetes me dirijo, pues es el amor mi sola fe y religión.”

Seja pela poesia, pelos sonhos ou pelos símbolos – que no sentido estudado aqui está presente nos dois anteriores – a imaginação é, em suma, segundo Ibn ‘Arabī, a faculdade por meio da qual o ser humano estabelece a integração das realidades, ou seja, o elo que acreditamos perdido em consequência do processo de racionalização do pensamento. Uma vez estabelecido esse elo, que em um ponto de vista é apenas um – e constitui a ligação entre as instancias visível e invisível – e em outro ponto de vista se decompõe em vários outros – responsáveis pela ligação entre mundos ou patamares consecutivos – é possível identificá-lo em todos os universos, reinos ou áreas de conhecimento.

Considerações finais

Escuta a flauta de bambu como se queixa,
Lamentando seu desterro:
“Desde que me separaram da minha raiz,
Minhas notas queixosas arrancam lágrimas
de homens e mulheres.
Aquele que mora longe de sua casa
Está sempre ansiando pelo dia em que há de
voltar.”

Jalāluddīn Rūmī²⁷⁴

Como foi sugerido já na introdução e no primeiro capítulo, esta tese reflete, tanto em forma como em conteúdo, o desconhecimento que todos nós, educados dentro dos preceitos da civilização ocidental, temos da experiência de pensar e viver sob a integração das realidades visíveis e invisíveis e, portanto, das linguagens e saberes, também integrados, que refletem essa unidade. Se traduzíssemos essa idéia em imagem, chegaríamos a um anel de fita, com duas faces, que embora existam lado a lado em toda a sua extensão, voltam-se para distintos lados e não estabelecem entre si qualquer tipo de comunicação.

²⁷⁴ *Masnavi*, op. cit, p. 17.

Ao buscar respostas, ou talvez perguntas, sobre como fundir as linguagens racional e intuitiva, o texto alterna-se entre uma e outra sem conseguir alcançar, senão, que ambas caminhem lado a lado. Fenômeno semelhante ocorre com o conteúdo que, embora apresentado racionalmente, em alguns momentos com êxito, em outros se torna obscuro, ou racionalmente inconsistente, pela impossibilidade de ser transmitido e acessado pelo intelecto.

A alternância entre os dois paradigmas não termina aí. O trabalho é constituído, basicamente, por uma apresentação introdutória da Ciência das Letras, o que pode ser caracterizado como uma maneira ‘sintética’, ou alusiva, de tentar vislumbrar as respostas que esperamos encontrar nos saberes integrativos. A maneira analítica talvez fosse estudar, em campo, um grupo que vive sob esse paradigma, se ainda existir – ou uma experiência educacional que tente resgatá-lo – para tentar extrair evidências dos resultados dessa integração.

Ao contrário do que se busca na ciência racional, o tema da Ciência das Letras foi abordado praticamente sem recorte, o que impede esta tese de ganhar aprofundamento pela via da especialização. Por outro lado, aprofunda-se, na perspectiva intuitiva, ao percorrer um caminho que vai sendo traçado através das dimensões.

A aceitação, como fontes primárias, de mestres sufis que afirmam ter adquirido seus conhecimentos sobre a Ciência das Letras por meio de percepção direta ou de revelações, o que constitui uma adesão à perspectiva integrativa, convive com a preocupação racional de tentar apontar todas as contradições que o conteúdo apresentado pelos mestres pode ter com disciplinas como a Lingüística e a Gramática, que embora a partir de um ponto de vista distinto, estão presentes em quase todo o trabalho.

A apresentação de conceitos, que em vários momentos se serve da argumentação lógica, em outros abre mão dela refugiando-se na poesia. Mesmo esta explanação, que se assemelha a uma fusão das definições teórica e de linguagem da tese, e em circunstâncias convencionais caberia melhor na introdução, neste caso precisa vir por último, sob pena de não ser satisfatoriamente compreendida, pelo fato de referir-se a aspectos do trabalho com os quais não estamos acostumados a lidar.

Por tudo isso, a conclusão desta tese não poderia constituir senão um conjunto de perguntas. Antes de iniciar as indagações, no entanto, é interessante relembrar dois pontos que são fundamentais na formulação dessas questões. O primeiro é a realidade da física subatômica que – como vimos no capítulo 1 – nos coloca, desde as primeiras décadas do século passado, na desconfortável situação de não podermos mais nos apegar a certezas obtidas por meio do pensamento racional e de sua tendência dicotômica.

O segundo é a possibilidade, oferecida pelas tradições, entre as quais a sufi, de encontrarmos respostas para enfrentar essa descoberta a partir da assimilação de seus saberes e assim conseguirmos transformar a existência paralela e incomunicável das realidades visíveis e invisíveis – primeira figura – em uma fita de Möbius, onde os dois lados, embora sigam mantendo uma distinção qualitativa, passam a constituir elemento único, isto é, são distintos em certo sentido, e unificadas em outro em consequência da integração que experimentam:

O que se pretendeu com este trabalho foi apenas um resgate do paradigma de integração que ao longo dos séculos foi sendo banido do pensamento ocidental e que, ironicamente, talvez possa trazer respostas que nos ajudem a construir novas bases para as ciências, as religiões e a mentalidade do homem ocidental. A escolha da Ciência das Letras como objeto desse resgate deve-se principalmente à sua proximidade com minha pesquisa anterior, sobre os padrões geométricos da arte islâmica, e ao fato de seu sistema de pensamento estar registrado em um número razoável de obras de mestres sufis, e de estudiosos desses mestres, o que parece não ocorrer, pelo menos em igual medida, com muitos outros sistemas simbólicos.

Com o vislumbre que essa introdução à Ciência das Letras nos proporciona sobre o paradigma de integração dos saberes intuitivos, talvez estejamos prontos para formular as seguintes perguntas:

1. O que efetivamente perdemos com a separação que se estabeleceu, ao longo do processo de racionalização do pensamento, entre espírito e matéria, e com exclusão dos saberes tradicionais do pensamento ocidental?
2. De que forma o resgate das instâncias intermediárias, que restabelecem essa ponte, poderiam contribuir para o suprimento de eventuais deficiências provocadas pelo paradigma da separação?

3. Como resgatar o elo perdido, de modo a proporcionar a reintegração de todas as instâncias de existência nas ciências, na educação, nas religiões, nas culturas, no dia a dia e na consciência do homem atual?

As respostas certamente não poderão vir de uma tese, mas de inúmeros estudos e experiências práticas realizadas nas mais diversas áreas, já que o paradigma da integração, por sua própria natureza, abrange a totalidade das áreas. O estudo da Ciência das Letras no sufismo é apenas um levantamento de pistas que talvez possam nos auxiliar nesta tarefa. Inúmeras outras tradições, inclusive a Guarani – que está, ao menos geograficamente, muito mais próxima de nós – preservam sistemas de pensamento integrativos que poderiam nortear esse resgate.

O primeiro passo para isso é sem dúvida a tolerância, de modo que esses saberes considerados não cultos – pelo fato de lidarem não apenas com a lógica, mas também com a percepção direta e intuitiva e, acima de tudo, com a ambigüidade, a relatividade e a incerteza – possam ser acolhidos e levados em conta em centros educacionais e outras instituições que, de alguma maneira, ajudam a construir a mentalidade de cada época.

Muitos são aqueles que foram capturados pela forma,
Que visavam à forma e encontraram *Allāh*.
Afinal, a alma está ligada ao corpo,
Embora de forma alguma se pareça com o corpo.
O poder da luz do olho está unido à gordura,

A luz do coração está escondida numa gota de sangue.

A alegria abriga-se nos rins e a dor no fígado,

A lâmpada da razão no cérebro, na cabeça;

O odor nas narinas e a fala na língua,

A concupiscência na carne e a coragem no coração.

Essas ligações não são sem um porquê e um como.

Mas a razão não é capaz de entender o como.²⁷⁵

²⁷⁵ Jalāluddīn Rūmī. *Masnavi*, op. cit., p. 101.

Bibliografia

AGRIPA, Henry Cornelius. *Three Books of Ocult Philosophy*. ST. Paul: Lewellyn Publications, 1994.

AL- GHAZALI, *Ninety-nine names of God in Islam* (A translation of the major portion of Al-Ghazali's *Al-Maqshad Al-Asnâ*). Trad.: Robert Charles Stade. Ibadan: Daystar Press, 1970.

AL-JERRAHI AL-HALVETI, Sheik Tosun Bayrak. *The Most Beutiful Names*. Vermont: Threshold Books, 1985.

AL-JILI, Abd al-Karim. *El Hombre Universal*. Trad. Titus Burckhardt (do árabe) e Francisco Atero Burgos (do Francês). Madrid: Mandala Ediciones, 2001.

AL-NASSIR, A.A.. *Sibawayh the phonologist*. London and New York: Kegan Paul Intermnational, 1993.

AL-TUSTARĪ, Sahl. *El tratado de las letras (La Risālat al-I'tibār) in Estudio, Traducción y Edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: La ciência de las letras en el sufismo*. Tese de Doutorado. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.

ATTAR, Farid ud-Din. *A Linguagem dos Pássaros*. São Paulo: Attar Editorial, 1991.

_____. *El Libro de Los Secretos*, Madrid: Mandala Ediciones, 1999.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Librairie Hachette, 1950.

BAKTHIAR, Laleh. *Sufi-Expressions of The Mystic Quest*. Londres: Thames and Hudson, 1979.

BASHIER, Salman H. *Ibn al-Arabī's Barzakh*. New York: State University of New York Press, 2004.

BAUR, Alfred. *O Sentido da Palavra*. São Paulo: Antroposófica, 1989.

BENEITO, Pablo. *El lenguaje de las Alusiones*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005.

_____. *The Presence of Superlative Compassion (Raḥamūt), On the Names al-Raḥmān al-Raḥīm and Other Terms with the Lexical Root r-ḥ-m in the Work of Ibn 'Arabī*. Artigo publicado originalmente no volume XXIV do 'Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society', 1998. Disponível para download no site

BULLĀTA, Kamāl. *Geometria de la Lengua y Gramática de la Geometria*. In Cuadernos de La Alhambra, vol. 27. Granada, 1991.

BURCKHARDT, Titus. *Alquimia, Significado e Imagem del Mundo*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994.

_____. *Arab or Islamic Art? The impact of the Arabic language on the visual arts*. Studies in Comparative Religion. Vol. 5, No. 1 (Winter, 1971). Disponível no site: www.studiesincomparativereligion.com

_____. *Clave Espiritual de la Astrología Musulmana según Muhiyud-din Ibn-Arabi*. Barcelona - Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 1983.

_____. *El Arte del Islam*. Barcelona: José J. de Olañeta Editor, 1988.

_____. *El arte desde el punto de vista de la tradición perenne*. Disponível para download na biblioteca da revista eletrônica Verdeislam: www.verdeislam.com

_____. *Esoterismo Islâmico*. Madrid: Taurus Ediciones, Madrid, 1980.

_____. *Espejo del Intelecto*. Palma de Mallorca: Olañeta, 2000.

_____. *La Civilización Hispano-Árabe*. Madrid: Alianza Editorial, Madrid, 1977.

_____. *Principios y Métodos Del Arte Sagrado*. Palma de Mallorca: Olañeta, 1980.

_____. *Símbolos*. Palma de Mallorca. José J. de Olañeta, 1997.

CAPRA, Fritjof. *As Conexões Ocultas*. São Paulo: Cultrix\ Amana – Key, 2002.

_____. *O Ponto de Mutação*. São Paulo: Cultrix, 1982.

_____. *O Tao da Física*. São Paulo: Cultrix, 1983.

CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968.

CHAUÍ, Marilena. *Filosofia*. São Paulo: Ática, 1996.

CHISTI, Shaykh Hakim Moinuddin. *The Book of Sufi Healing*. New York: Inner Traditions International, 1985.

CHITTICK, William. *Mundos Imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*. Sevilla: Mandala Ediciones, 2003.

_____. *The Sufi Path of Knowledge*, State University of New York Press, New York, 1989.

_____.

CHODKIEWICZ, Michel. *An Ocean Without Shore*, Albany. New York: New York: University of New York Press, 1993.

_____. *Le Sceau des Saints*. Paris: Éditions Gallimard, 1993.

_____. *The Spiritual Writings of Amir ‘Abd al-Kader*. New York: State University of New York Press, 1995.

CLEMENTE, Pilar Garrido. *Estudio, Traducción y Edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: La ciência de las letras en el sufismo*. Tese de Doutorado. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.

CORBIN, Henri. *La Imaginación Creadora en el Sufismo de Ibn ‘Arabī*. Barcelona: Destino, 1993.

CORRIENTE, F. *Diccionario Árabe-Español*. Barcelona: Editorial Herder, 1991.

CORTÉS, Julio. (ed., trad. e notas) *El Coran*. Barcelona: Editorial Herder, 1985.

GUENÓN, René. *A Grande Triade*. Editora Pensamento, São Paulo, 1993.

_____. *O Rei do Mundo*. Lisboa: Edições 70, 1982.

_____. *O Reino da Quantidade e o Sinal dos Tempos*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

_____. *Os Símbolos da Ciência Sagrada*. São Paulo: Editora Pensamento, 1962.

HIRTENSTEIN, Stephen. *O Compassivo Ilimitado*. Rio de Janeiro: Fissus, 2003.

IBN 'ARABĪ, Muhyddin. Comentário a Los Más Bellos Nombres Divinos (*Šarḥ al-Asm ā al- Ḥusnā*). Cap. 558 do *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, in *El Secreto de Los Nombres de Dios*. Trad.: Pablo Beneito. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996.

_____. *Divine Names ad Theophanies*. Trad.: William Chittick, in *Les Illuminations de La Mecque* (seleção de textos de *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vários tradutores/comentadores, coord. de Michel Chodkiewicz). Paris: Sindbad, 1988.

_____. *El Intérprete de los Deseos (Al-Tarḡumān al-ašwāq)*. Tradução: Carlos Varona Navión. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 2002.

_____. *El Nucleo del Nucleo (Lubbu-l-Lubbu)*. Trad.: Ismail Hakki Bursevi. Málaga: Editorial Sirio, 1986.

_____. *Develación del Significado del Secreto de Los Más Bellos Nombres de Allāh (kitāb kašf al-ma'nā 'na sirr asmā' allāh al-ḥusnā)*, in *El Secreto de Los Nombres de Dios*. Trad.: Pablo Beneito. Murcia: Editora Regional de Murcia, 1996.

_____. *El Tabernáculo de las luces*. Trad: Suad Hakim y Pablo Beneito. Madrid: Editorial Sufi, 1998.

_____. *Le Livre des Chatons des Sagesses (Fusus al-Hikam)*, Trad.: Charles André Gilis. Líbano: Dar Al-Bouraq, 1997.

_____. *Le Livre de La Produccion des Cercles (Kitab insha' ad-dawa'ir)*. Trad.: Paul Fenton e Maurice Gloton. Paris: Éditions de L'Éclat, 1998.

_____. *La Science des Lettres ('Ilm a--Hurūf)*. Trad: Denos Gril, in *Les Illuminations de La Mecque* (seleção de textos de *al-Futūḥāt al-Makkiyya*, vários tradutores/comentadores, coord. de Michel Chodkiewicz). Paris: Sindbad, 1988.

_____. *The Seven Days of the Hearth* (título original em Árabe: *Awārd al-usbū'*, ou Orações para as noites e os dias da semana). Trad.: Pablo Bemeito e Stephen Hirtenstein. Oxford: Anqa Publishing, 2000.

IBN MASARRA, *Epistola de la Interpretación (Risālat al-I'tibār)*, in *Estudio, Traducción y Edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: La ciência de las letras en el sufismo*. Tese de Doutorado. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2008.

_____. *Libro de los Significados de Las Letras, Sus Realidades y Sus Fundamentos (Kitāb Ḥawāṣṣ al-Ḥurūf wa-Ḥaqā'iqi-hā wa-uṣuli-hā)*. Ibid.

JECUPÉ, Kaká Verá. *Tupã Tenondé*. São Paulo: Editora Fundação Peirópolis,

KASSIS, Hanna y KOBBERVIG, Karl. *Las Concordancias del Corán*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.

LEITE, Sylvia. *Cervantes e o Sufismo, uma Abordagem Mística de Dom Quixote*. Revista de Estudos Orientais, vol. 4. São Paulo: FFLCH-USP, 2003.

_____. *O Mundo Imaginal, berço dos símbolos, dos sonhos e da poesia*. Revista Tiraz/ USP, vol. 3. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Língua, Literatura e Cultura Árabe, 2006.

_____. *O Simbolismo dos Padrões Geométricos da Arte Islâmica*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2007.

LINGS, Martin. *Muhammad*. London: Inner Traditions International, 1983/1986.

LORY, Pierre. *La science de las lettres em Islam*. Paris: Éditions Dervy, 2004.

MACHADO, Beatriz. *Os Sentidos do Caleidoscópio*. São Paulo: Humanitas, 2004.

MURATA, Sachiko. *The Tao of Islam*. New York: State University of New York Press, 1992.

NETTESHEIM, Henri y AGRIPA, Cornelius. *Filosofia Oculta*. Buenos Aires: Editorial Kier, 1982.

NICOLESCU, Basarab. *Ciência, Sentido & Evolução – A cosmologia de Jacob Boehme*. São Paulo: Attar Editorial, 1995.

NIZAMI, Ilyas Ibn Yusuf. *Las Siete Princesas Mandala Ediciones*. Madrid: Mandala Ediciones, 2000.

PAZ, Otávio. *El Arco y La Lira*.

PLATÃO. *A República*. São Paulo: Atena Editoa, 1956.

_____. *O Banquete*, Guimarães Editores, Lisboa, 1998.

_____. *Timeu-Crítias ou a Atlântida*, Hemus, Curitiba, 2002.

RŪMĪ, Jalāluddīn. *Masnavi*. Rio de Janeiro: Dervish, 1992.

_____. *Fihī Ma Fihī*. Rio de Janeiro: Dervish, 1993.

_____. *Poemas Místicos (Divan de Shams de Tabriz)*. Seleção, Tradução e Introdução de José Jorge de Carvalho. São Paulo: Attar Editorial, 1996.

SAFADY, Jamil. *Língua Árabe*. São Paulo: Editora Comercial Safady, 1950.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Um Discurso Sobre as Ciências*. São Paulo: Cortez, 2009.

SARASWATI, Aghorananda (Sérgio Clark). *Mitologia Hindu*. São Paulo, Editora Madras, 2006.

SHAH, Idris. *Aprender a Aprender*. Buenos Aires: Paidós, 1994.

_____. *A Tradição Secreta da Magia*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1995.

_____. *Os Sufis*, São Paulo: Cultrix, 1977.

SHAH, Sirdar Ikbal Ali. *Mahoma el Profeta*. Editorial Sufi, 1996.

_____. *Princípios Gerais do Sufismo*. São Paulo: Attar Editorial, 1998.

SCHUON, Fritjof. *O Esoterismo Como Princípio e Como Caminho*. São Paulo: Editora Pensamento, 1978.

Abreviaturas e siglas

Obras citadas mais de uma vez.

<i>Alusiones</i>	<i>El lenguaje de las Alusiones</i>	Pablo Beneito
<i>Barzakh</i>	<i>Ibn al-Arabī's Barzakh</i>	Salman H. Bashier
<i>C.</i>	<i>Corão</i>	
<i>Ciência</i>	<i>Ciência, Sentido e Evolução</i>	Basarab Nicolescu
<i>Civilización</i>	<i>La civilización hispano-árabe</i>	Titus Burckhardt
<i>Clave</i>	<i>Clave espiritual de la astrologia musulmana</i>	Titus Burckhardt
<i>Compassion</i>	<i>The Presence of Superlative Compassion (Raḥamūt)</i>	Pablo Beneito
<i>Contemplaciones</i>	<i>Las Contemplaciones de Los mistérios</i>	Ibn 'Arabī
<i>DAE</i>	<i>Diccionario Arabe-Español</i>	F. Corriente
<i>Discurso</i>	<i>Um discurso sobre as ciências</i>	Titus Burckhardt
<i>Epístola</i>	<i>Epístola de la interpretación (La Risālat al-I'tibār)</i>	Ibn Masarra
<i>Estudio</i>	<i>Estudio, Traducción y Edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba: La ciência de las letras en el sufismo</i>	Pilar Garrido Clemente
<i>Fut.</i>	<i>al-Futūḥāt al-Makkiyya (As iluminações da Meca)</i>	Ibn 'Arabī
<i>Healing</i>	<i>The Book os Sufi Healing</i>	Shaykh Hakim Moinuddin Chisti
<i>Iluminations</i>	<i>Les Illuminations de la Mecque (textos do do Fut.)</i>	Ibn 'Arabī
<i>Lettres</i>	<i>La science des lettres</i>	Pierre Lory
<i>Lira</i>	<i>El Arco y La Lira</i>	Octavio Paz
<i>Mundos</i>	<i>Mundos Imaginales, Ibn al-Arabi y la diversidad de las crrencias</i>	William Chittick
<i>Reino</i>	<i>O Reino da Quantidade e os Sinais dos Tempos</i>	René Guenón
<i>Science</i>	<i>La science des lettres ('Ilm al-Ḥurūf)</i>	Ibn 'Arabī
<i>Secreto</i>	<i>El Secreto de Los Nombres de Dios</i>	Ibn 'Arabī
<i>Sceau</i>	<i>Le Sceau des Saints</i>	Michel Chodkiewicz
<i>Days</i>	<i>The Seven Days of the Heart</i>	Ibn 'Arabī
<i>Significados</i>	<i>El libro de los significados de las letras (Kitāb Ḥawāṣṣ al-Ḥurūf)</i>	Ibn Masarra
<i>Simbolismo</i>	<i>O Simbolismo dos Padrões Geométricos da Arte Islâmica</i>	Sylvia Leite
<i>Símbolos</i>	<i>Os Símbolos da Ciência Sagrada</i>	René Guenón
<i>Tabernáculo</i>	<i>El Tabernáculo de las luces</i>	Ibn 'Arabī
<i>Tao</i>	<i>O Tao da Física</i>	Fritjof Capra
<i>Tarḡumān</i>	<i>El Intérprete de los Deseos (Al-Tarḡumān al-aṣwāq)</i>	Ibn 'Arabī
<i>Tratado</i>	<i>El tratado de las letras (La Risālat al-Ḥurūf)</i>	Sahl al-Tustarī
<i>Writings</i>	<i>The Spiritual Writings of 'Amir 'Abd al- Kader</i>	'Amir 'Abd al- Kader

Transliteração

A transliteração do árabe para o português foi feita com base em tabela elaborada pela professora doutora Safa Jurban, do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Os caracteres árabes, grafados em azul, são obtidos a partir da fonte Times New Roman. Os grafados em preto, usados na transliteração, são obtidos a partir da fonte Times Translit.

ا	ب	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ	ر
ā	b	t	ṭ	j	ḥ	ḫ	d	ḏ	r
ز	س	ش	ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ف
z	s	š	ṣ	ḍ	ṭ	ẓ	‘	ṭ	f
ق	ك	ل	م	ن	ه	و	ي	ء	
q	k	l	m	n	h	u/w	i/y	’	

Obs: a tabela acima foi seguida praticamente em toda a tese, inclusive nas citações em que os autores adotaram sistemas distintos, com o fim de facilitar a leitura. A transliteração original dos autores a partir de outros sistemas foi respeitada apenas em títulos de livros. No caso da obra *Al-Tarjumān al-ašwāq* (*El Intérprete de los Deseos*), as citações da obra original, feitas ao longo do texto, seguem a tabela acima (ج = *j*, *Tarjumān*) e as citações da tradução utilizada seguem a transliteração do tradutor espanhol (ج = *ĵ*, *Tarĵumān*).