

## O JASMIM DOS FIÉIS DO AMOR

### Um discurso sobre *RŪZBEHÂN BAQLI DE SHIRÂZ*

Por HENRY CORBIN<sup>1</sup>

#### Prólogo

No início do mês de novembro, foi possível ler em um jornal de Teerã que, por iniciativa do Anjoman-e Athâre-e Melli, acabavam de ser realizados trabalhos de emergência para salvar o santuário, ou *Arámghah*, do xeique Ruzbehân em Shiraz, da ruína final. Certamente não estamos reunidos aqui hoje à noite para comentar o jornal, mas sim, discutir como tal informação poderia inspirar um pensamento que, a meu ver, não é marcado por pessimismo excessivo: em quantos leitores a memória de Ruzbehân, repentinamente promovido ao posto de notícias atuais, evoca algo preciso? Obviamente, isso deve ter acontecido para certo número de pessoas, especialmente entre aquelas que estão ligadas de alguma forma ao sufismo. Mas, que eu saiba, a palestra desta noite marca a primeira ocasião em que Ruzbehân é comemorado em um idioma europeu. Assim, eu gostaria que, a partir de agora, todos aqueles que demonstraram sua confiança em mim por sua presença aqui, estejam entre esses interessados. É um desejo que eu expresso sinceramente, pois, entre todas as figuras representativas da espiritualidade iraniana, a pessoa de Ruzbehân e seu trabalho são de primordial importância.

Meu colega e amigo, Professor Mo'in, e eu acabamos de dedicar vários anos de trabalho à restauração de um primeiro documento sobre essa obra. Quando se trata de produzir pela primeira vez uma biografia e uma obra tão densa quanto as de Ruzbehân, somos imediatamente confrontados com os mesmos problemas: não temos coordenadas. Certamente, hoje em dia, vemos uma proliferação de seminários de boa vontade entre o Oriente e Ocidente, mas parece que, na maioria das vezes, as questões essenciais não são analisadas. Para analisá-las, primeiro teríamos que ter acesso a textos nos quais uma percepção do universo, uma imagem do mundo, uma busca pelo divino - em resumo, os problemas que eles e nós, respectivamente, herdamos - fossem expressos. Enquanto não alcançarmos tal interpenetração, não faremos nada além de conversar, de forma cortês, uns com os outros. A instigação do diálogo deve ser tarefa dos filósofos, quando não são completamente absorvidos pelos programas tradicionais ou fascinados pelas tendências

---

<sup>1</sup> Publicado em: Henry Corbin. "The Jasmine of the Fedeli d'Amore: A Discourse on Ruzbehan Baqli of Shiraz." *Sphinx 3: A Journal For Archetypal Psychology and the Arts* (London: 1990), pp.189-223. É a transcrição de uma palestra feita por Corbin em 1958 em Teerã.

atuais da moda. Enquanto isso, quem deseja lidar com esses tópicos em profundidade é chamado de "especialista". De fato, o que se deve pensar de uma situação cultural em que o esforço dedicado à compreensão de uma experiência humana, cujo exemplo pode informar cada um de nós sobre seu destino mais pessoal, é visto como "interesse de um especialista"?

O caso de Ruzbehân, como é oferecido a nós, ilustra essa dificuldade. Ele nasceu em 522, ou 1128 DC em Pasa, uma pequena cidade situada a cerca de 140 km a sudeste de Shiraz. Seu nome é de pura consonância persa (significa "destino feliz" ou "nascer em um dia favorável"). Este nome aparece frequentemente nas províncias de Tabarestán e Daylam, de onde veio sua família. E nada nessa família, de acordo com o próprio testemunho de Ruzbehân, poderia prever o surgimento de uma vocação mística como a dele. Ele deixou este mundo em 606/1209. Sua longa vida cobre aproximadamente a totalidade do período que chamamos de século XII no Ocidente. Se questionássemos um jovem estudante de filosofia ocidental no século XII, essas duas palavras evocariam a ideia de escolas filosóficas e espirituais precisas. Receio, porém, que quebraríamos essa linha de pensamento se lhe perguntássemos quais coisas importantes estavam acontecendo no Irã para a história da filosofia e espiritualidade da época. E talvez fosse perigoso fazer as mesmas perguntas para um estudante oriental.

Mas, pode ser mais sério que isso. Não vamos ceder à ilusão de que estabelecemos relacionamentos contemporâneos ou que nos tornamos contemporâneos simplesmente manipulando números comparativos para a era islâmica e cristã, por exemplo, e convertendo aritmeticamente os números em anos. Essa operação diz respeito à data do calendário, ou seja, tempo físico, contínuo e quantitativo, objetivo e impessoal; o tempo, nos anos do calendário, em que os eventos em que vivemos 'caem'. Mas antes de 'cair' nele, nosso ser interior modifica seu próprio tempo, um tempo puramente qualitativo, o tempo das almas - descontínuo e irreduzível às quantificações do calendário. O problema é, portanto, não "viver com o tempo" ou "mover-se com o tempo", como diz a expressão trivial. Isso é ainda mais enganoso porque convida você, de fato, a não ser seu próprio tempo pessoal, mas pertencer ao tempo de outros. Neste sentido, é impossível estabelecer as sincronidades que condicionam toda a compreensão mútua. Se, como homem do século XII, Ruzbehân nos parece infinitamente remoto, é porque nunca o encontramos. Se, pelo contrário, seu tempo pessoal está em sincronia com o nosso, a reunião já ocorreu. É por isso que não devemos ter pressa em transpor, em termos computacionais, qualificações históricas que são habituais. O termo medieval, por exemplo, é muito menos uma expressão de uma quantificação de tempo do que de um

determinado tempo qualitativo. Consequentemente, não é absolutamente certo que os limites com os quais o circunscrevemos tenham um significado transponível. Não é absolutamente certo que possamos falar no mesmo sentido - e como se fosse uma mera questão de estabelecer equivalências no tempo físico - do calendário da França medieval, por exemplo, ou do Irã medieval.

Uma vez tomadas essas precauções, as sincronicidades que podem nos ajudar a situar a pessoa e o trabalho de Ruzbehân mudam de significado, conforme as extraímos do seu contexto iraniano ou de um contexto que Ruzbehân não poderia antever. Assim, um estudo místico comparado poderia mostrar que Ruzbehân é um contemporâneo de famílias espirituais que se estendem amplamente além da estrutura do século XII. Por outro lado, se quiséssemos ajudar o aluno questionado sobre os fatos espirituais do século VI da Hégira no Irã, aqueles em relação aos quais a história política é geralmente indiferente, eu sussurraria o seguinte: Coisas profundas estavam em processo ou em preparação. No Extremo Oriente do mundo iraniano, no Khwarezm, apesar do ímpeto dado pelo grande mestre Najmoddin Kubrà, o sufismo assumiu uma direção especulativa e experimental que o diversificou profundamente dos ascetas piedosos que haviam adotado o nome de sufis durante os primeiros séculos do Islã. Prestando atenção às visões de luzes coloridas que revelam ao místico seu grau de progresso espiritual, associando-as respectivamente a um dos sete centros ou órgãos da fisiologia sutil, e ligando cada um deles a um profeta, o sufismo realizou uma interiorização radical baseada em uma exegese esotérica extremamente complexa do Alcorão.

Diante do impulso das invasões mongóis, os discípulos de Najmoddin Kubrà voltaram para o oeste. Em sua linhagem aparecem alguns dos nomes de maior prestígio do sufismo iraniano: Najm Dâya Razi, Sa'doddin Hamüyi, 'Azizoddin Nazafi', Alaoddawleh Semnâni, e assim por diante.

Vamos voltar com eles progressivamente para o Oriente. Em Ni-Shápúr, encontramos o grande poeta Farioddin 'Attar no processo de criação de seus épicos poemas místicos. Ainda mais a oeste, entre Qazvin e o Mar Cáspio, no castelo fortificado de Alamut, em agosto de 1164, proclamou-se a Grande Ressurreição: o advento de um Islã puro e espiritual através do qual o ismaelismo iraniano tomou a direção de uma religião de salvação individual e ressurreição espiritual. Finalmente, foi no mesmo século da Hégira que um jovem filósofo, Shihaboddin Yahya Suhrawardi, ousou um grande projeto: a restauração da sabedoria do antigo Irã, a antiga doutrina da Luz e das Trevas, no próprio contexto dos problemas filosóficos e teológicos nascidos da situação islâmica e da filosofia grega herdada. Embora o veredicto dos doutores da Lei tenha condenado Suhrawardi à

morte e martírio na flor de sua juventude, em Alepo, em 587/1151, aos 36 anos de idade, seu trabalho deixou uma marca indelével em toda a filosofia iraniana subsequente. O trabalho do xeique *al-Ishraq* (Suhrawardi) definiu uma nova forma de avicenisismo; sua influência foi sentida em toda a escola de Isfahan, durante o período Safávida, em Mir Dáma Sâdrã e, mais perto de nós, no século passado, em Hadi Sabzavâri. E, enquanto esse jovem mestre ousado, ressuscitador no Islã da teosofia dos antigos iranianos, nasceu e viveu sua vida muito curta, o xeique Ruzbehân seguiu sua longa carreira espiritual no sul do Irã, em Shiraz.

### **1. Ruzbehân de Shiraz**

Para nos ajudar a imaginar a trajetória dessa vida, e especialmente para ver como suas premissas se desenvolveram, possuímos um documento excepcional. Em seu *Kashf al-asmâr* (A Revelação de Segredos), Ruzbehân nos deixou seu próprio Diário Espiritual, contendo o recital de seus estágios místicos e experiências visionárias. Felizmente, dois manuscritos sobreviveram. Tais documentos são raros; aqui, valeria a pena compará-los aos trabalhos de Najm Kubra, alguns recitais místicos de Suhrawardi e as confissões extáticas de Mir Dâmád. No mundo ocidental, uma comparação poderia ser encontrada no *Diarium Spirituale* do grande místico sueco Emmanuel Swedenborg. Tais textos são fontes de valor inestimável para a fenomenologia do misticismo. Eles não nos oferecem bases, aliás, para falar da esquizofrenia; longe disso. O que, entre outras coisas, distingue um místico genuíno é a consciência que diferencia com perfeita lucidez os eventos que ele vive no estado intermediário e aqueles que entram na teia da normalidade diária. A redação deste trabalho, tão rica em temas de meditação e êxtase, foi induzida pela consulta de um amigo que havia questionado Ruzbehân sobre seu início no caminho espiritual. "Eu tinha quinze anos", escreveu ele em resposta a esse amigo, no início do livro, "quando o começo dessas coisas misteriosas ocorreu em meu coração. Agora, eu tenho 55 anos. Assim, ó meu amigo, como eu poderia encontrar novamente o que escapa a você, isto é, os segredos de minhas revelações místicas e as condições sutis de minhas experiências visionárias? No entanto, devo recordar para você algumas das coisas que me foram reveladas naqueles dias." Ruzbehân, em seguida, evoca suas memórias mais remotas:

"Eu nasci entre pessoas ignorantes, que eram vítimas da inconsciência e do erro, grosseiras e vulgares, como jumentos assustados fugindo de um leão (Alcorão 74/51). Eu tinha três anos quando essa pergunta surgiu em meu coração: Onde está o seu Deus e o

Deus das criaturas? Havia uma mesquita perto da nossa casa. Um dia, vi alguns garotos lá e perguntei: 'Você conhece o seu Deus?' Eles responderam: 'Eles dizem que ele não tem mãos nem pés.' Eles tinham ouvido seus pais dizerem que Deus Todo-Poderoso não tinha membros nem órgãos. Mas, depois que eu fiz essa pergunta, senti-me subitamente tomado pela emoção e comecei a correr. Experimentei algo semelhante aos vislumbres da memória e aos vislumbres repentinos que se abrem para a meditação, mas, naturalmente, eu não conseguia entender no momento o que estava acontecendo comigo. Cheguei à idade de sete anos. Meu coração gostava da prática do *zikr*, ou seja, a ladainha repetitiva de uma fórmula de meditação livremente escolhida ou transmitida por um xeique. Eu busquei meu segredo (*sirr*) e comecei a aprendê-lo."

*Sirr*: o segredo ou o secreto. Este é um dos termos característicos da psicologia do sufismo; indica seu órgão mais sutil. Podemos traduzi-lo com maior ou menor precisão por "consciência subliminar", ou melhor, por "trans-consciência". De fato, quando a palavra é pronunciada, um sufi pensa naquilo que é a alma da alma (*jan-e-jan*), o "amado interior" (*mashiq-e bitin*), que é, na verdade, seu segredo mais pessoal, a *Qibla*, o centro de orientação de seus desejos mais íntimos. Para um sufi xiita, será o Imã.

"Mais tarde", Ruzbehân continua: "O amor pelo desejo ardente (*ishq*) nasceu em meu coração e senti meu coração se fundir com esse amor. Passei o tempo todo em profunda nostalgia, pois então meu coração mergulhou no Oceano da Memória da eterna preexistência e no perfume dos perfumes do mundo celestial. Mais tarde ainda, nasceram em mim as súbitas intuições de êxtase fugaz; isso aconteceu sem choque físico, embora certa suavidade invadisse meu coração e lágrimas escorressem dos meus olhos. Eu não conseguia entender o que estava acontecendo comigo; eu apenas percebi isso como minha memorização constante de Deus".

De um ponto a outro, entre o décimo segundo e o décimo quinto ano, podemos acompanhar o progresso do jovem destinado a se tornar um grande xeique sufi. Uma peculiaridade toma forma, já característica de uma espiritualidade que sente no mistério da beleza a teofania (*tajalli*) por excelência. "Naqueles anos", escreve Ruzbehân: "vi todos os seres transfigurados em rostos bonitos e, como eles se apresentavam a mim, sua beleza inspirou em mim o gosto pelos retiros meditativos, salmos secretos (*monajar*), práticas de devoção e visitas aos mais eminentes entre os xeiques sufis."

Então, no início de sua adolescência, aos quinze anos, ocorreu uma série de eventos internos decisivos, uma iniciação espiritual que Ruzbehân não devia a nenhum mestre deste mundo. A aspiração característica do sufismo surgiu em sua consciência: verificar

através da experiência mística pessoal o testemunho da experiência profética. Uma voz interna sugeriu ao adolescente que ele era um *nabi* (profeta) - certamente não um *nabi-morsal*, um profeta enviado e, menos ainda, um enviado com um Livro - mas um simples *nabi*. Ele objetou. O estado de *nabi* era incompatível, ele acreditava, com as enfermidades naturais de um corpo de carne. O evento interno que decidiria sua vida inteira já havia se anunciado. Deve-se notar que o jovem Ruzbehân ainda não sabia nada das dificuldades teológicas que haviam se acumulado em torno do *tawhid*: a profissão de fé que expõe a concepção monoteísta do Islã. Ele seria incapaz de afirmar a diferença entre o monoteísmo do *tawhid* exotérico (monoteísmo entendido pela religião legal, oficial) e o *tawhid* esotérico (ou "teomonismo" como experimentalmente entendido pela teosofia do sufismo). E, no entanto, porque ele já havia encontrado o caminho de seu segredo pessoal, a alma de sua alma, a experiência decisiva se apresentava como o primeiro confronto de um terrível problema.

Uma noite, depois do jantar, ele saiu de casa e seguiu para um determinado ponto no deserto ao redor de Shiraz, com o objetivo de realizar suas abluções para a oração.

"De repente", ele escreve, "Eu ouvi o som de uma voz suave. Minha consciência interior (*sirr*) e meu desejo ardente (*shawg*) estavam todos em comoção. Gritei: 'Ei! Homem da voz, espere por mim.' Eu subi uma colina vizinha e me encontrei na presença de um indivíduo de grande beleza que tinha a aparência de um xeique sufi. Eu era incapaz de pronunciar uma palavra. Ele me disse algumas palavras sobre o *tawhid*. Eu não entendi, mas simultaneamente, senti uma grande angústia e um amor louco."

O jovem permaneceu assim parte da noite no deserto, fora de si. Então, ele voltou para casa, onde ficou "até de manhã", diz ele, "dominado pela emoção e pela preocupação, pelos suspiros e lágrimas. Então me acalmei. Pareceu-me que tinha durado horas e horas". Ele ficou sentado por mais uma hora, meditando. Então, cedendo à violência de sua emoção, ele se levantou, guardou todos os seus pertences, jogou-os em um canto e foi para o deserto. "Eu permaneci naquele estado", ele escreve, "por um ano e meio – nostálgico, estupefato e fora de mim de emoção. Cada dia era marcado por visões magníficas de êxtase e visitas repentinas de mundos invisíveis. No curso dessas visões, os céus e a terra, as montanhas, os desertos, os planetas, tudo me pareceu tão puro quanto a luz. Depois disso, uma calma surgiu em mim."

Com esses "toques divinos" ocorrendo já na primeira infância, a capacidade visionária de transfigurar seres e coisas em figuras de beleza e uma capacidade emotiva que excede largamente os limites conhecidos ou a psicologia comum - toda a pessoa de Ruzbehân já

se manifestava no adolescente. No curso de uma visão em que todo o universo lhe parecia uma luz deslumbrante, abundante e imensa, ele ouviu uma voz divina chamando-o em persa, sete vezes do centro da luz:

“Ó Ruzbehân! Eu escolhi você para ser um Iniciado, um Amigo (*walayāt*); eu te escolhi por amor, você é meu amigo. Não ceda ao medo, não ceda à tristeza, pois eu sou seu Deus e cuidarei de você em tudo o que você pretende fazer.”

Uma sequência notável acontece: como que sugerindo que a noção sufi da iniciação espiritual (*walayāt*) deve sua existência ao pensamento fundamental e direcionador do xiismo, segue-se outra visão, onde o nome do primeiro Imã xiita, Ali ibn Abi-Talib, é pronunciado.

"Desta vez", escreve Ruzbehân, “parecia, na minha visão, que eu estava na montanha do Oriente e um grupo de anjos estava ali. Um vasto mar se espalhou do Oriente ao Ocidente, e eu não pude ver mais nada. Os Anjos disseram então: ‘Entre neste mar e nade até o Ocidente.’ Eu entrei no mar e comecei a nadar. Quando cheguei ao oeste do Sol, na hora de seu declínio, vi um grupo de Anjos na montanha do Ocidente. Eles estavam em chamas com o brilho do pôr do sol. Eles gritaram: ‘Nade, não tenha medo.’ Quando finalmente cheguei à montanha e fiquei entre eles, eles me disseram: ‘Ninguém cruzou este mar antes de você, exceto Ali ibn Abi-Talib.’”

Quando ponderamos sobre as relações iniciais e as conexões fundamentais entre o sufismo e o xiismo, nunca devemos esquecer a significância implícita de tal testemunho. Ao mesmo tempo, podemos aprender algo sobre a identidade do personagem misterioso cuja bela aparição ao cair da noite no topo de uma colina no deserto ao redor de Shiraz produziu um choque decisivo no jovem Ruzbehân. Essa perigosa travessia para o oeste do Sol, nos limites mais distantes da região das Trevas, nos lembra de algo: um desses recitais arquetípicos, do qual a experiência de Ruzbehân é um exemplo notável. Sem dúvida, a evocação do Imã sugere-nos o progresso da alma que penetra na noite do significado esotérico das Revelações, para encontrar nela a luz de sua própria ressurreição. Mas também há, como que sobreposto, o tema da Busca pela Fonte da Vida, a Água da Imortalidade, que aquele que tem a coragem de enfrentar as Trevas pode encontrar, uma missão cujas figuras lendárias são Alexandre, que se perdeu, e Khidr, que a alcançou. Khidr! Este profeta misterioso que às vezes é identificado por alguns xiitas como o "Imã oculto". Superior aos profetas legisladores (ele é o iniciador de Moisés, Sura 18), sua parte no sufismo é extraordinária; de século a século, sua presença brilha no mundo do mistério; ele é o mestre pessoal de todos aqueles que não têm nem um iniciador terrestre

nem um mestre. Um discípulo de Khidr, como Ruzbehân, como Ibn 'Arabi, como tantos outros, é um sufi que, antes de todo contato com um mestre humano, todas as filiações históricas e terrestres que passam por sucessivas gerações humanas, recebe sua afiliação direta daquele que é reconhecido como seu único mestre por todos aqueles que não possuíam mestre humano. A afiliação, a iniciação de Khidr, tinha, assim, um significado trans-histórico, da mesma maneira que através dela a religião mística escapa a toda socialização possível; é um evento que ocorre, como um começo absoluto, no tempo psicoespiritual puro, o tempo em que vemos o jovem Ruzbehân viver, no nível visionário, sua experiência iniciática.

Tudo aponta para o fato de que Ruzbehân reconheceu o personagem misterioso que primeiro provocou sua emoção com relação ao *tawhid* na pessoa de Khidr, a quem ele encontra mais tarde. Enquanto ainda era adolescente e ignorava as altas ciências teosóficas, ele nos conta, que conheceu Khidr no decorrer de uma de suas visões. Este último deu-lhe uma maçã, dizendo-lhe: "Coma tudo, pois é a quantidade que eu comi". O símbolo é claro: Ruzbehân deve se tornar o que Khidr é ele próprio. "E me pareceu", ele diz, "que do Trono às Plêiades havia um mar imenso, e eu não via mais nada. Era como a irradiação do Sol. Então, minha boca se abriu apesar de mim mesmo, e todo o conteúdo daquele mar de luz penetrou nela; não restou uma gota sequer que eu não tenha absorvido". A conquista de Khidr da Fonte da Vida é fielmente exemplificada por seu discípulo, que vive essa mesma experiência absorvendo a Água de Luz. Através desta iniciação, Ruzbehân atinge o "khidr do seu ser". Existe um elo essencial entre o conceito do mestre espiritual pessoal, a figura de Khidr, e o conceito do gêmeo celestial, o *Spiritus Rector* (no maniqueísmo), "a testemunha no céu" mencionada por Najmoddin Kubrâ, o eu espiritual transcendente, nosso eu na segunda pessoa, aquele aludido na famosa frase: "Quem conhece a si mesmo conhece o seu Senhor".

Realizar essa sentença experimentalmente é realmente ser o discípulo de Khidr, alcançar o Khidr do próprio ser, a alma da própria alma. Outra visão com a qual terminaremos nossa breve pesquisa sobre a iniciação espiritual de Ruzbehân deve confirmar isso: dois personagens o recebem, e parece-lhe que ambos são ele mesmo, à sua imagem e semelhança. Mas tem mais. Tendo alcançado esse estágio de iniciação, Ruzbehân se torna um dos sete *Abdal*. Esta é uma palavra técnica que se refere a um grupo de indivíduos que formam o cume de uma hierarquia mística invisível, determinada apenas pelo estado espiritual de seus membros e cumprindo uma função fundamental no esoterismo sufi. Essa hierarquia esotérica contém um número definido de pessoas (360, por exemplo, correspondem aos 360 graus da Esfera, mas existem muitas variantes e ampliações)



que, substituindo-se um pelo outro, assumem, cada um por sua vez, a mesmo papel de guardião, constituindo uma espécie de plano de permanência histórica. Eles estão distribuídos nos inter-mundos e no nosso mundo terrestre, invisivelmente, já que são conhecidos apenas e, excepcionalmente, raramente. No centro deles está o sábio homem perfeito, o "Polo dos Polos" (em termos xiitas, o Imã Oculto). Um tratado posterior de Ruzbehân nos mostra o que os teósofos do sufismo querem dizer quando afirmam que, se por algum acaso remoto esses indivíduos e o Polo dos Polos deixassem de existir, todo o nosso mundo humano se afundaria em uma catástrofe definitiva. Em resumo, a ideia dessa hierarquia mística e de sua composição está ligada à imamologia xiita e a um simbolismo astronômico muito antigo, isto é, a um *Imago Mundi* do qual o mundo astral e o mundo espiritual são dois exemplos homólogos. Esse é o ensinamento por trás de uma visão exemplar através da qual Ruzbehân se sente promovido ao posto de *Abdal*.

É uma visão exemplar, pois encontramos nela todos os temas arquetípicos que seriam esperados. Primeiro, há o ritual da ascensão interior, um símbolo bem conhecido de todos os rituais iniciáticos. Todas as criaturas revelam a si mesmas para Ruzbehân enquanto ele se abriga em uma casa. No entanto, há uma parede; ele não pode atravessá-la e ir até elas. Então, ele sobe no terraço de sua própria casa. Lá, ele vê, exibindo a aparência de sua própria pessoa (uma característica significativa da iniciação na consciência de si mesmo), dois xeiques muito bonitos que sorriem e cujo traje é o dos sufis. Ele percebe que um caldeirão está suspenso, sob o qual queima um fogo sutil puro e sem fumaça, alimentado por ervas odoríferas. Um dos dois xeiques pega um pano, desdobra-o e aparecem alguns pães de trigo puro em uma tigela de formato elegante. O xeique quebra um dos pães na tigela e despeja o conteúdo do caldeirão: "Era" nosso místico diz "um tipo de óleo, mas algo muito sutil, de natureza totalmente espiritual". Então, os três fazem uma espécie de refeição de comunhão juntos.

Este cerimonial iniciático, experimentado em um estado visionário, leva consigo a anunciação de eventos perfeitamente reais, mas que ocorrem no plano de uma realidade diferente da realidade material, física e histórica. E então, a cena termina, trazendo a Ruzbehân a revelação de que ele já pertence a essa hierarquia mística cuja estrutura corresponde às configurações celestes. Um dos dois xeiques pergunta a ele: "Você sabe o que o caldeirão continha?" Não, ele não sabe. "Era", diz o xeique, "o óleo do Grande Urso que coletamos para você".

"Quando emergi da minha visão," Ruzbehân diz, "meditei sobre essas palavras, mas foi só depois de algum tempo que entendi que elas aludiam aos sete polos (*aqtab*) no pleroma celestial (*malakut*), e que Deus havia me concedido a substância pura de seu grau místico,

isto é, a posição dos Sete que estão invisivelmente distribuídos sobre a superfície da Terra.”

Posteriormente, Ruzbehân criou um hábito noturno de contemplar as sete estrelas da constelação; elas lhe apareceram como sete aberturas, as "sete aberturas do trono" e ele diz:

“Uma noite, vi que elas estavam abertas, e vi que Deus se revelou para mim através dessas aberturas. ‘Meu Deus!’, eu gritei, ‘o que é isso?’ E aquele que ultrapassa todo o entendimento me disse: ‘Eu me revelo a você através dessas aberturas; elas formam sete mil limiares até o limiar do sublime pleroma angelical (*malakut*). E agora eu me mostro a você através de todas elas ao mesmo tempo.’”

Seria necessário meditar atentamente nas centenas de visões que este *Diarium Spirituale* comemora para penetrar no segredo de seu amor apaixonado pela beleza, de sua adoração extática pelas faces da beleza, pois ele já havia contemplado essas faces em outro mundo; elas são os espelhos nos quais a Beleza pré-eterna se mostrou a ele. Através desse segredo, surge a sensação de ambiguidade (*iltibas*) do visível - a multiplicação de símbolos que ele decifra sem jamais sucumbir à armadilha. Ele vive em contato diário com o mundo celeste em uma intimidade que lhe revela seus suntuosos esplendores, a magnificência daqueles seres de doçura que permanecem invisíveis à percepção comum: anjos dotados de uma beleza delicada e sobre-humana; profetas, *huris*, jardins e música celestial - um mundo cuja beleza dificilmente nossa imaginação pode conceber. E, acima de tudo, os repetidos esplendores de amanheceres brilhantes, a profusão de jardins de rosas, rosas brancas e rosas vermelhas, as sombras das roseiras, a presença divina brilhando no esplendor da cor vermelha.

A divisão opaca, o muro da dúvida que para a maioria das pessoas, se interpõe entre esta vida e o mundo além - o mundo da Terra e do mundo do Anjo - são distinguidos por Ruzbehân com perfeita transparência.

Duas figuras, por exemplo, geralmente preocupam o devoto: Nâkir e Monkir, os dois anjos que, tradicionalmente, são esperados a vir e questionar o morto em seu túmulo. No decurso de uma de suas visões, Ruzbehân vê, com clara expectativa, Nâkir e Monkir como dois jovens músicos belos e graciosos, que tocam a música ao lado de seu túmulo, dizendo: "Estamos apaixonados por você. É desta maneira que iremos buscá-lo em sua sepultura." "Então", diz Ruzbehân, "todo medo desapareceu de mim."

Daí em diante, Ruzbehân foi investido de uma iniciação espiritual completa, devida a nenhum mestre humano. Ele poderia partir em busca de sua família espiritual na Terra.

Ele estava cada vez mais atraído pela companhia dos sufis. Quando ele tinha cerca de vinte anos, deixou Shira para voltar a Pasa, seu país natal; lá ele encontrou aquele que se tornou seu primeiro xeique, seu primeiro guia humano. Em seguida, ele se preocupou em adquirir uma educação regular em ciências tradicionais. Os manuscritos de suas obras que sobreviveram são suficientes para testemunhar que ele não havia negligenciado nada do ciclo de estudos teológicos. Então, ele iniciou as longas viagens que normalmente são requeridas em um treinamento sufi: ele foi para Kerman (sudeste do Irã), Iraque e em peregrinação (*Hadj*), onde sua estada em Meca foi marcada por um evento memorável. Apesar da biografia detalhada compilada por seu bisneto, é difícil estabelecer uma cronologia rigorosa dessas viagens. Disso tudo, o fato que mais nos interessa é sua instalação final em Shiraz. Após o grande levante espiritual de sua juventude, ele expressou o desejo de viver em uma *khangah* (este termo designa uma "loja" ou um "priorado" para os sufis), e passou de uma para a outra. Mas esse desejo só poderia ser plenamente satisfeito com a fundação da sua própria Khánga. Ele a construiu em Shiráz, perto do portão de Khadash Ibn Mansúr, no ano 560 da Hégira (1164-1165), o mesmo ano do nascimento em Múrcia, Andaluzia, de Ibn 'Arabi, um dos maiores teósofos místicos de todos os tempos e, além disso, no aniversário da proclamação da Grande Ressurreição em Alamút, que havia ocorrido no ano anterior. Existem sincronicidades extraordinárias.

Por quatro gerações e mais, a *khangah* de Ruzbehân foi para Shiraz, um centro sufi de considerável importância. Os discípulos reuniram-se lá em grande número, vindos de todas as regiões. É por isso que o melhor que podemos fazer para seguir a vida e os ensinamentos de Ruzbehân de Shiraz é ler seus livros. De fato, não faltam testemunhos de amigos e discípulos diretos que descreveram certas características de sua aparência externa. Uma delas, entre outras coisas, nos diz que o rosto desse amante místico da beleza era em si de uma beleza extrema, a tal ponto que a visão dele era suficiente para apaziguar e confortar. "Frequentemente", dizem-nos, "o traço de intimidade divina apareceu em sua testa luminosa. Muitas vezes, o brilho interior de sua pessoa tornou-se visível nesse reflexo". Sob essa luz, também podemos entender o significado de um acontecimento que seus biógrafos repetiram incessantemente. A primeira vez que o xeique Ruzbehân se preparou para entrar no púlpito em Shiraz para cumprir as funções de pregador, função que ele deveria assumir por muitos anos, ouviu uma mãe dar o seguinte conselho à filha: "Filha, vista seu véu, não mostre sua beleza a alguém, por medo de que se torne um objeto de desprezo". Ruzbehân parou e disse: "Ó mulher, a beleza não pode sofrer por ser sequestrada pela solidão; todo o seu desejo é que o amor se una a ela, pois na pre-eternidade, a beleza e o amor fizeram um voto de nunca se separarem".

Diz-se que, além de ser assim sensível, ele era músico e adotava uma atitude positiva em relação à prática de sessões musicais espirituais (*sama*) que muitos autores sufis, como se sabe, mantiveram sob suspeita. Ruzbehân foi um fervoroso seguidor desses “concertos” até os últimos anos de sua vida. Mas, a essa altura ele não precisava mais da ajuda dos sons sensíveis; o inaudível deixava-se ouvir através de uma pura música interior. Essa foi a razão que ele deu a um amigo que o estava questionando sobre os motivos de sua ausência. "De agora em diante", ele disse, "Deus em pessoa é o orador que eu ouço; eu me abstenho de ouvir qualquer outro concerto além dele".

Quando alguém como Ruzbehân, na nostalgia inconsolável de seu exílio, está à beira de voltar para "casa", pode-se esperar que suas últimas palavras vibrem com ressonâncias imprevisíveis. No final de sua vida, ele foi atingido por uma espécie de hemiplegia. A doença, longe de inspirar a preocupação em encontrar um remédio, apenas parecia evocar nele o desejo de torná-la irremediável. Um de seus discípulos, sem dizer nada, viajou de Shiraz para o Cairo e obteve do tesouro real certa quantidade de bálsamo destinado a curar o xeique. De volta a Shiraz, ele foi recebido com estas palavras:

“Meu filho, Deus recompense sua boa intenção. Mas vá agora e olhe ao lado da porta da *khangah*. Você encontrará um pobre cão sarnento deitado: esfregue-o com este bálsamo, talvez você faça bem a ele. Mas você deve saber que o sofrimento de Ruzbehân não figura entre aqueles que podem ser aliviados por um bálsamo deste mundo. É uma corrente entre as correntes do amor que Deus fixou em seus pés, e permanecerá lá até o momento em que ele alcançar a felicidade de encontrá-lo.”

Na véspera de sua partida, dois amigos foram vê-lo: seu próprio cunhado, o xeique Ali Siraj, e o xeique Abu'l-Hasan Karduyeh, aquele que seria designado a recitar as orações dois dias depois, no dia do funeral. Com a simplicidade e a confiança que resultaram da intimidade ao longo da vida, Ruzbehân disse a eles: "Sim, venham. Vamos cortar nossos elos com essa existência corporal evanescente e penetrar juntos na existência espiritual, eterna e imperecível". Os dois amigos aceitaram o pacto. "Bem", disse Ruzbehân, "sou o guia que o precede. Você, ó Ali, me seguirá daqui a um mês e você, Abu'l-Hassan, quinze dias após minha partida." E assim foi: Ruzbehân morreu no dia seguinte, dia 15 de *Moharram* em 606 (1209); seus dois amigos se uniram a ele, fiéis à reunião, nos períodos que ele indicara.

O xeique foi enterrado em um recinto adjacente a sua *khangah*, no mesmo local em que vários de seus descendentes mais tarde descansaram ao seu lado. E, para finalizar esse esboço biográfico, aqui está outro exemplo de amizade rara, que cria um elo entre esta

vida e o mundo além. Podemos associar o diálogo relatado nessa história póstuma com os fenômenos que dizem respeito à parapsicologia, mas isso não invalida, no mínimo, o atestado de uma experiência que realmente foi vivida. Um amigo e discípulo, xeique Abu Bakr ibn Taher Hafez, permaneceu particularmente inconsolável após a partida de Ruzbehân. Devemos a ele a seguinte história: "Todas as manhãs, ao amanhecer, o xeique Ruzbehân e eu, alternadamente, recitávamos o Alcorão: ele recitava cerca de dez versos, e eu, os dez seguintes. Quando ele se foi, eu estava em agonia devido à perda. No fim da noite, levantei-me e rezei. Depois, sai e me sentei ao lado de seu túmulo, e lá comecei a recitar o Alcorão, com minhas lágrimas escorrendo pelo rosto; essa era a angústia que sentia por ficar sozinho, separado dele. Mas, certa manhã, ouvi de repente a voz do xeique, que parecia subir de seu túmulo, e lá estava ele, recitando comigo dez por dez versos, alternadamente, os versículos do Livro. Isso durou até a hora em que os companheiros se encontravam, e então, a voz parou. O mesmo evento ocorreu nos dias seguintes e durou um certo período de tempo. Mas, um dia eu o confidenciei a um de meus amigos e, a partir de então, nunca mais ouvi a voz."

No entanto, hoje, podemos ouvir outra voz: a da reprovação. O que aconteceu com o santuário de Ruzbehân ao longo dos séculos? Por quatro gerações, os xeiques de sua família até Ruzbehân III mantiveram seu *khangah* como o centro espiritual de Shiraz. Um deles o ampliou com extensões consideráveis. Os discípulos continuaram chegando. Sem insistir na difusão da ordem *ruzbehana* (*tariqat ruzbehaniya*, fora do Irã), mencionemos que, graças a um comentarista de Hafiz, Sudi, sabemos que o grande poeta místico de Shiraz estava ligado à ordem *ruzbehana* por um de seus xeiques, aquele que ele designa como Pir-Golranq, através de uma afiliação que conduz ao próprio filho de Ruzbehân. Assim, não é apenas pela mística comum do amor, pela ousadia dos *malamatis*, mas também por uma afiliação precisa que estabelecemos um elo entre essas duas grandes figuras espirituais: Ruzbehân e Hafiz. Sabemos, graças ao triplo testemunho de Jonayd Shirazi, Ibn Battuta e Hamdollah Mostawiff, que no século VIII da Hégira (século XIV -14 d.C.), o santuário de Ruzbehân era um dos mais renomados de Shiraz. Toda quarta-feira, os ensinamentos eram oferecidos, acompanhados de devoções especiais.

E então, no século XIII de Hégira (= século XIX), encontramos um estado de coisas completamente deteriorado. Alguns escritores iranianos disparam o alarme. Mirza Hosayni Fasaf (compatriota de Ruzbehân), em seu *Fars-Nemeh*, Forsat-e Shirazi em seu *Athar-e Ajam*, não escondem sua indignação: o santuário foi abandonado. Alguns ocupantes indiferentes até construíram um estábulo lá; as pessoas vêm secretamente para roubar pedras e tijolos. O devoto e sábio sufi, Ma'sum 'Ali Shah, foi para lá em

peregrinação, e em seu grande livro sobre Sufismo, depois de lamentar o triste estado das coisas, ele escreveu: "Que Deus abençoe as pessoas cuja generosidade permitiria a restauração deste edifício." Você provavelmente agora entenderá a importância dessa pequena notícia a que me referi no início desta palestra. Mas ainda perguntaremos: é suficiente? Os reparos de emergência são suficientes para honrar, no presente, a pessoa e a memória daquele que foi o precursor de Hafiz em Shiraz? Não chegará o momento em que, da mesma maneira que nos dias de Ibn Battuta, os peregrinos seguirão espontaneamente em direção ao santuário de Ruzbehân, e o viajante de hoje redescobrirá esse caminho, assim como ele redescobre o caminho para o memorial de Hafiz, ao memorial de Sa'di, ao Madrasa Khân, onde, no século XVII, o grande filósofo Mulla Sadra ensinou, e mais alguns poucos, que Shiraz, um lugar tão rico em figuras espirituais, poderia esperançosamente trazer de volta à memória?

## **2. "O Mundo para o qual Deus não olha"**

Acabamos de ouvir Ruzbehân desafiar a eficácia de todos os remédios terrestres para um sofrimento que só poderia realmente ser abolido pela erradicação de quaisquer vínculos com a vida terrestre. O segredo ao qual ele alude não é outro senão aquele em que todos os sufis viveram em graus variáveis de intensidade. É uma situação em que o próprio drama do amor divino é experimentado como realizado através da experiência do amor humano, pois a revelação de Deus a si mesmo através do amor é realizada precisamente através das tribulações e das exultações do amor humano; em essência, esse amor é o mesmo.

Em um pequeno livro de densidade extraordinária, *O Livro do Nevoeiro*, Ruzbehân interpreta um *hadith* que é, incansavelmente, foco de meditação da teosofia especulativa do sufismo, já que é a melhor expressão de sua cosmogonia. Ele assim o fez de uma maneira muito pessoal. Neste livro, não encontramos uma 'história', uma narrativa de eventos que aconteceram e foram gravados na materialidade controlável dos dados históricos; nós achamos uma *história simbólica*, o evento eterno pelo qual a consciência humana reflete em sua relação com o Ser divino. Este é o *hadith* onde o Ser divino, falando em primeira pessoa, declara: "Eu era um tesouro escondido. Eu desejava ser conhecido; então, criei a criação para me conhecer nela." No limiar inicial e inovador da criação, o que é anunciado não é uma notícia nascida da onipotência, mas de uma nostalgia divina, e uma tristeza que anseia se afastar de sua solidão.

A primeira figura instituída por essa nostalgia divina criativa é o Espírito Santo, o Espírito Supremo, através do qual e por meio do qual existem todos os Espíritos Santos; isto é, as individualidades espirituais que existem antes das condições terrenas, as dos seres que abrangem os "descendentes espirituais da luz sacrossanta". Cada átomo do Ser diferenciado dentro da massa totalmente sutil do Espírito primordial é uma teofania que mostra um Atributo divino, como em um êxtase do amor da divindade por si mesma. É por isso que cada um é um olho nascido dessa Luz e é inteiramente absorvido na contemplação daquela Luz da qual ela se origina. Mas Deus, revelando-se a si mesmo (diríamos "objetivando-se a si mesmo para si mesmo") tem uma Testemunha que o contempla, uma Testemunha que não seja ele mesmo, uma que ele exteriorizou. Um ciúme divino surge então na pre-eternidade, de modo que Deus tenta se recuperar desse Outro. Assim, ele desvia o olhar de sua criatura da contemplação dele; ele a induz a contemplar a si mesma e a esquecê-lo. "Então, ela contemplou a si mesma, foi ocultada, tornando-se ausente (*ghābat*) da contemplação do Ser original, do *seu* Ser original."

É essa ocultação, esse retorno da criatura para si mesma que Ruzbehân - numa análise profunda típica dos maiores mestres do sufismo - designa como o Teste supremo, o Teste do Véu. Esse drama reaparece em todos os níveis do ser: anjos, profetas, amigos de Deus, peregrinos terrestres. Só se é bem sucedido se o seguinte significado paradoxal da famosa máxima do sufismo seja resolvido experimentalmente: "Quem conhece a si mesmo conhece a seu Deus". Somente então o ciúme amoroso divino cessa: pois, se é verdade que Deus quer ser eternamente (ou seja, agora) conhecido por uma Testemunha (*shahid*), essa Testemunha não pode ser outra senão ele mesmo. Daqui resulta que o conhecimento que esta Testemunha tem dele não deve ser outro que o conhecimento que ele tem daquela Testemunha. Os olhos daquela Testemunha devem, como os do profeta no curso de sua visão suprema, "nem desviar nem se voltar para outro lado" (53/17). Esta testemunha deve perceber que, se ele é a testemunha de Deus, é porque ele próprio é o espelho, o olho através do qual Deus se contempla. Como somente Deus pode conhecer a Deus, e somente Deus pode testemunhar a Deus, aquele que contempla (*shahid*) se torna o contemplado (*mashhud*); o amante se torna o amado.

Devida à transferência das atividades de contemplar e testemunhar para um Sujeito real, não se pode mais dizer que Deus é visto pela criatura. Na verdade, é Deus que olha a si mesmo nos olhos e através dos olhos daquela criatura que foi conduzida a um estado de pura transparência pela obliteração de seu ego. Pois, a criação como contemplação divina não é um objeto distinto do próprio ato dessa contemplação; é o órgão, o espelho, o olho, pois sem o órgão da visão, nada pode se mostrar. Quando o véu se torna espelho, o teste

é superado. Mas Ruzbehân também está ciente de que a massa da humanidade ignora isso, e que o drama da condição humana é essa inconsciência.

O que Ruzbehân também sabe é que, tanto em termos pessoais quanto para todo o sufismo, há duas concepções de *tawhid*, o ato de testemunhar o Uno, onde ambos se confrontam - e ele discute esse assunto em outro de seus tratados (*Risala-ve qodsiva*). Há o *tawhid* exotérico, o da religião ortodoxa comum e literal, para a qual "testemunhar o Uno" consiste em afirmar a existência de um *Ens Supremum*, algo que transcende a totalidade do ser e de todos os que existem. Mas como pode haver alguém fora deste *Ens Supremum*? Teria que ser precisamente aquele Outro que não pode contemplar a Deus porque o próprio Deus não pode contemplá-lo. Depois, há o *tawhid* esotérico, o dos amigos de Deus, que se conscientizam de que o Uno que eles testemunham, de acordo com a fórmula neoplatônica, é o uno do amor, do amante e amado. Por esse caminho redentor do puro amor, a consciência dos Fiéis do Amor se torna a do místico que sabe que ele é o olho com o qual Deus se contempla; que ele próprio, em seu ser, é a testemunha pela qual Deus testemunha a si mesmo, a revelação pela qual o tesouro escondido revela a si mesmo. Então, o conflito do Um e dos Muitos cessa (uma vez que toda a criação é teofania, mas essa teofania só pode ser percebida por aquele cujo olhar é o olhar de Deus que se contempla em seu próprio olhar).

Isso tem consequências de escopo infinito. O *tawhid* exotérico, que permanece o do monoteísmo abstrato (em outras palavras, o *tawhid* que não se realiza no próprio Ser Divino, já que a criatura, ao testemunhá-lo, permanece extrínseca a ele, em vez de ser seu órgão sensorial), está sempre em perigo iminente de cair na pior idolatria metafísica (que alega evitar). Pois se Deus é conhecido e testemunhado por alguém que não seja ele mesmo, é porque existe esse Outro. No entanto, para que exista um Outro, deve haver essa opacidade, essa escuridão de um ser que cessa em si mesmo, no não-ser de suas pretensões, ignorância ou mesmo em suas devoções. Se ele afirma ser um Outro, ele não pode olhar para Deus, pois Deus só pode ser visto por si mesmo. Deus só pode olhar para um mundo que é seu próprio olhar, ou seja, são seus próprios olhos que olham para si mesmo a partir deste mundo. É por isso que o mundo que se deseja outro (seja por agnosticismo ou por piedade) não é um mundo para o qual Deus olha. Literalmente, é um mundo para o qual Deus não olha. Aqui, a tradução literal em francês da frase de Ruzbehân tem uma ressonância de plenitude singular. Pois deve haver um mundo que Deus não olha para que a trágica exclamação de Nietzsche no século passado "Deus está morto", possa ressoar e se espalhar nele. Pronunciado do Ocidente e desde então ecoado em todas as consciências, esse grito é precisamente o que, para um sufi, é experimentado



como o Teste Supremo, o Teste do Véu; e, enfrentando esse Teste, o Sufismo abre o caminho precisamente para alguém que deseja atravessá-lo. Se sua metafísica é entendida como monismo ou panteísmo pelos piedosos “doutores” contra os quais esse alguém deve lutar em sua busca pelo caminho da libertação, essas qualificações só podem parecer pateticamente acadêmicas, dado o que está em jogo.

Assim, podemos começar a perceber o significado experiencial da visão do jovem Ruzbehân quando ele foi colocado no caminho de sentir, e então, entender que ele pertencia à hierarquia mística daqueles chamados *Awliya*, os Amigos de Deus, os "360" (às vezes os 12.000) indivíduos presentes em cada momento de cada ciclo da Profecia. Estes são simultaneamente o ponto focal do olhar divino entre os seres terrestres e os olhos através dos quais Deus contempla sua criação, ou melhor, contempla a si mesmo nela. São simultaneamente os olhos através dos quais Deus se mostra às suas criaturas e os olhos através dos quais as contempla, pois são como muitos espelhos sobre os quais o raio do sol cai e se reflete no mundo. É através deles que outros olhos se abrem para o olhar, do qual eles também se tornam a contemplação. No coração da doutrina de Ruzbehân, encontramos a mesma intuição essencial que foi expressa por um dos maiores místicos ocidentais, Meister Eckhardt, no século 14, nesta declaração: "Os olhos com os quais vejo Deus é o olho com o qual Deus me vê". A identidade desse olhar mutuamente condicionado é o segredo das teofanias que preencheram a vida de Ruzbehân. Seu encantamento, seu êxtase amoroso sobre todas as formas de beleza, só podem ser entendidos à luz desse olhar. Pois se a multidão de todas as belezas nada mais é do que a multidão de teofanias do Único, é porque o esconderijo delas é, a cada vez, o olho com o qual o Único se contempla, mostrando-se ao olhar de quem o contempla. É também por isso que podemos entender, o que os teósofos do sufismo, Ruzbehân em particular, querem dizer quando repetem que, sem o pleroma desses seres que são ignorados pela massa de pessoas, sem o polo dos Polos (em termos xiitas, sem o Imã Oculto), nosso mundo não poderia durar e afundaria na desordem final. Pois esses seres chamados *Awliya*, os Amigos de Deus, são cada um deles, um olhar com o qual Deus, contemplando a si mesmo, contempla o mundo, a cada hora da noite e do dia. Aqui está uma ideia que ultrapassa infinitamente o que nosso tempo talvez ainda concordaria em reconhecer como o papel "social" dos espirituais. Aqui, eles funcionam em termos de salvação cósmica. É porque seus olhos, seus próprios olhares, não se fecham, que nosso mundo continua sendo um mundo para o qual Deus olha.

Ruzbehân certamente não é daqueles que podem alcançar uma paz de espírito definitiva; a vitória sobre a dúvida, sobre a Prova do Véu, deve ser conquistada todos os dias.

Juntamente com todos os mestres do sufismo, ele claramente discerniu como, no final, as pretensões daqueles que negam se juntam às dos que afirmam, aqueles que, em sua piedade ortodoxa, não abandonam seus próprios eus. Ele encerra seu Livro do Nevoeiro com esta exclamação: "Oh! que criança pequena é aquela que vê a lua no cume da montanha e imagina que, quando escalar o cume, poderá alcançá-la. Como ele poderia alcançá-la? A lua está além do Monte *Qaf* (a montanha cósmica). Eu contemplei a Lua nova da Unidade, mas um ciúme pre-eterno me impediu, com um nevoeiro, de alcançá-la. Assim, permaneci no meio, entre separação e reunião, e não havia lugar onde eu pudesse fugir nem um abrigo onde eu pudesse chorar. Eu escrevi este livro sob o ditado de uma consciência machucada e um coração ferido, e eu o selei com as inspirações que o Teste trouxe para mim, na presença do Misericordioso."

De fato, toda a vida interior de Ruzbehân passou por alternâncias entre o que ele chamou de "demência do inacessível" - a agonia da ausência do que está eternamente além e que ele experimentou em seu encontro -, e a renovação salutar da certeza da "função teofânica" do amor, que dota o ser amado com uma investidura pre-eterna.

Acabamos de abordar as duas formas contrastantes de *tawhid*; para a teosofia iniciática, elas certamente representam dois estados, dois graus de avanço espiritual. No entanto, em sua vida concreta, um sufi lida com as exigências da lei religiosa. Ele também deve passar entre aqueles dois abismos que, desde o início, têm sido o pesadelo da teologia islâmica: o *tashbih*, que consiste em assemelhar Deus aos atributos das criaturas, e o *ta'til*, que para salvar sua transcendência, o reduz a uma abstração. Não se pode deixar de notar certa solidariedade ligando o sufismo à imamologia xiita: a afirmação da revelação divina na forma humana. Uma antropomorfose divina, de fato, mas que se realiza no mundo celestial (*malakut*) e que, portanto, é totalmente diferente do conceito ocidental da Encarnação, com suas consequências que negam vigorosamente os escritores sufis: Ruzbehân, entre outros. Pois o mesmo se aplica à teofania e à aparência de uma imagem no espelho: a imagem não é "encarnada" no espelho, e o que deve ser contemplada é a imagem que o espelho mostra, não o espelho. Se o espelho se quebra, não é de forma alguma que o ser cuja imagem ele sustentou deixou de existir. Essa consciência teofânica é aquela pressuposta pelo famoso *hadith* (*hadith-al-ruya*) onde o Profeta, evocando uma visão celestial de uma juventude totalmente gloriosa, testemunha: "Eu vi meu Deus nas mais belas formas". É um *hadith* que Ruzbehân cita com preferência, e cada sufi aspira a alcançar essa visão. Mas como isso é possível sem violar a lei da transcendência (*tanzih*) e o *tawhid*? Só é possível se, aos olhos do Contemplativo, a própria Figura que ele contempla, contempla a si mesma; em outras palavras, naquele *tawhid* do amor, que a

declaração platônica e a tese de Meister Eckhardt formularam igualmente bem. Nem a religião da lei nem a dialética filosófica podem abrir o caminho dos Fiéis do Amor. A doutrina desenvolvida no livro do *Jasmim* só pode ser entendida à luz das experiências reais de estados visionários, como Ruzbehân recorda em seu diário espiritual, uma delas em particular, na qual lhe foi dito: "Busque-me na morada mística do amor".

### 3. "Busque-me na morada mística do amor"

Mas, quem se atreve a realizar essa busca, se vê obrigado a desafiar as normas e formas de pensamento encontradas nas manifestações mais comuns e socializadas da religião, e suas propostas parecerão paradoxos (os *shath*, dos quais Ruzbehân gostava tanto). Para permanecer fiel, com absoluta sinceridade, na presença de seu "Deus interior", deve-se aceitar ser considerado uma "ovelha negra" aos olhos dos muçulmanos que "pensam corretamente." Esse foi o caso dos chamados *malamati*, entre os quais encontramos Hafiz. Agora, Ruzbehân nos conta um detalhe sobre si mesmo que realmente destaca sua afinidade com Hafiz. Ele menciona isso na ocasião de uma de suas visões, quando a contradição entre o Uno e o Múltiplo foi resolvida por ele; uma contradição que a teologia exotérica é impotente para superar, uma vez que recua diante dela:

"Nos dias de minha juventude, conheci um xeique que era um homem de grande ciência mística, um xeique *malamati*, cuja verdadeira face não era percebida pela massa da humanidade. Uma noite, eu estava contemplando uma vasta planície nas planícies do Mistério quando, de repente, nas proximidades, vi Deus sob o disfarce daquele xeique. Quando cheguei até ele, ele fez um sinal para mim, mostrando-me outra planície. Eu avancei em direção a esta planície e vi um xeique semelhante, e novamente o xeique era Deus. Ele fez outro sinal, mostrando-me outra planície, e assim por diante, até que ele me revelou setenta mil planícies, e cada vez que uma planície se aproximava, eu via uma figura semelhante à qual eu tinha visto primeiro. Eu disse a mim mesmo: 'E, no entanto, Deus, o Altíssimo, é único, indivisível, transcende (*monazzah*) números pequenos ou grandes, iguais, opostos ou similares.' Então me disseram: 'Essas são as teofanias dos Atributos eternos; eles são ilimitados.' Naquele momento, senti a presença excruciante das realidades esotéricas de *tawhid* a partir do mar da Magnificência."

O significado dessa visão é perfeitamente claro. A pluralidade das teofanias ilimitadas - uma pedra de tropeço para a consciência ingênua que simplesmente veria o politeísmo nelas - é resolvida a cada vez por ser a multiplicação da unidade por si mesma, cujo produto é sempre e sempre uma unidade, isto é, a unidade do que Contempla e do

Contemplado. Tal é o modo visionário, um modo que permite ao místico redescobrir na criatura o segredo do Não-Criado, sem teologia negativa nem dialética do inacessível. Outra visão foi registrada, na qual toda a série de Atributos divinos correspondentes à forma humana lhe foi revelada, e tendo sido admitido a participar de uma misteriosa Ceia divina, Ruzbehân exclama: "Meu Deus, você transcende o ato de comer e beber. Se as lágrimas do arrependimento são a bebida dos Anjos, o que dizer das lágrimas do desejo e da intimidade derramadas no momento da Visão?" E ele disse: "Essa é a minha bebida."

Esse conflito íntimo que ocorre nas profundezas do subconsciente entre a aspiração do místico e a rigidez do *tawhid* ortodoxo encontra sua resolução no horizonte da transconsciência no momento em que esse horizonte se elucida durante o estado visionário. Estas são as etapas de um único combate que apoia o Teste do Véu. Elas aparecem principalmente como componentes do conflito entre os dois perigos que acabei de mencionar, o da assimilação (*tashbih*) e o da abstração (*ta'til*) - especialmente quando o visionário experimenta, por sua vez, com crescente frequência, o paradoxo da visão do Invisível que lhe aparece, como ao Profeta, "nas mais belas formas". No decorrer de uma de suas visões, Ruzbehân escreve:

"Senti uma nostalgia, um amor, um desejo, que faziam um ao outro crescerem. Durante meu estado de êxtase, toda a questão do *tashbih* e do *ta'til* foi banida do meu coração, porque em Sua presença, as normas do intelecto e do conhecimento colapsam. Passou um certo tempo. Fiquei várias horas imerso em êxtase. Eu então eu O vi ao amanhecer. Ele apareceu em Beleza e Majestade, na solidão do Mistério, no limiar do Lugar do Mistério, tingindo as faixas do eterno amanhecer com a cor do sangue dos *Abdal* (santos)."

Então Ruzbehân se perguntou se era realmente verdade que ele era um deles. E agora sabemos o que significa ser um deles. Ele foi dominado pela alegria, depois pelo medo. Ele se lembra de outra visão em que foi sacrificado como uma vítima de sua ousadia amorosa. Seu sangue se espalhou pelas correntes do mundo do Mistério; mas, à medida que se espalhava, se transformava em pura luz:

"Meu sangue assumiu a aparência dos raios do sol no momento da aurora, quando ele parece mais vasto que os céus e a terra. E uma multidão de anjos pegou meu sangue (isto é, aquela luz) e o transformou em suas faces."

Não é exagerado dizer que o *Diário Espiritual* de Ruzbehân é um documento extraordinário e que, se não existisse, o segredo de sua vida e de sua experiência interior nos escaparia em grande parte. Encontramos nosso xeique novamente no decurso de uma meditação, uma noite em particular, perturbada por uma dúvida quanto ao significado

dos ensinamentos que ele vinha oferecendo na mesquita. O incidente ocorrido durante sua primeira pregação em Shiraz sugere que, o que estava em questão era sua doutrina da implicação do amor humano no amor divino, de acordo com o pacto pre-eterno formado entre amor e beleza. E então, Deus se mostrou a ele com uma beleza superior a tudo, e isso o encheu de admiração "de uma forma", diz ele, "apropriada ao segredo do meu amor". Nesta confissão reside todo o significado da experiência mística para uma consciência teofânica como a de Ruzbehân. Foi então dito a ele: "Não tenha dúvida. O que você ensinou para guiar as pessoas e dar-lhes conhecimento das bênçãos divinas preparadas para elas é totalmente digno do meu segredo".

Mencionarei duas outras visões, porque sublinham essa confissão com um testemunho ainda mais explícito. Uma noite, Ruzbehân estava caminhando pelas planícies do Mistério. Através de sua consciência secreta, foi perguntado a ele: "Para onde estamos indo?" - "Em direção à pre-eternidade", ele respondeu. "O que você procura?" - "Minha aniquilação na violência das realidades pri-eternas, pois não posso me satisfazer com (a visão de) ambiguidade (*iltibās*)". "É uma longa jornada", lhe foi dito, "e eu irei com você, serei seu companheiro de viagem". À medida que avançava, Deus se tornou invisível para ele e ele se sentiu aniquilado no mundo de *Jabarut* (o mundo dos poderes e dos nomes divinos). "Então", Ruzbehân escreve, "mostrando-me uma suavidade graciosa, ele disse: 'Me procure na morada mística do amor, pois, nem o mundo nem nada que ele contém pode enfrentar o poder de minha majestade.'"

O resultado do Teste que o *Livro do Nevoeiro* nos introduz é anunciado nessas últimas palavras. Na "Morada Mística do Amor", a Testemunha (*shahid*) não é mais o 'outro' olho que observa Deus, mas o olho, o espelho para o qual Deus olha e no qual surge para Si mesmo sob as infinitas variantes de "a mais bela das formas". Uma noite, enquanto seu coração era assolado pelo *tawhid* e pela Sublimidade Inacessível, Ruzbehân ouviu esta pergunta:

"Quem é você para se auto proclamar meu servo?". Fui tomado pela vergonha. Eu disse: "Que atributo eu poderia proclamar, pois sou eu mesmo uma coisa entre as coisas que pertencem a você?" Mas ele me disse: "Você não será um verdadeiro unificador até que esqueça de si mesmo e de tudo que não seja eu, do trono às plêiades". Em um estado de espanto, eu me encontrei dentro de um imenso Véu, onde permaneci até as grandes planícies do Mistério se tornarem mais claras. Indicando a si mesmo, ele disse: "Sou eu quem pertença a você" (*anâ laka*). E, aproximando-se sob o disfarce da Juventude Divina (contemplada pelo Profeta), ele me disse: "Nesse ponto, seu coração não será mais

angustiado com a pronúncia do *Tawhid*, pois aqui o *Tawhid* é trapaça e engano, já que você é minha testemunha ocular e eu me mostro para você na forma de graça e beleza."

Assim, é o *tawhid*, a profissão unitária da fé, que abriga a forma mais sutil e mais temível da prova do Véu. Quem procura o Uno na morada mística do amor triunfa, pois o que Contempla (*shahid*) e o Contemplado (*mashhhd*) deixam de ser dois para serem um. E este será todo o ensinamento, toda a pedagogia mítica do livro que Ruzbehân intitulou *O Jasmim dos Fiéis do Amor*.

#### **4. Majnum - o Espelho de Deus**

Este livro, como nos é dito no primeiro capítulo, foi realizado na ocasião de uma discussão com uma jovem mulher, cujo nome o autor oculta discretamente. Nós só sabemos duas coisas sobre ela: era extremamente bela - que Ruzbehân celebra com todos os recursos de seu vocabulário persa -, e possuía alto grau de cultura espiritual - que se manifesta nas perguntas que ela faz ao autor e que motiva a composição do livro. Essas perguntas convergem para o seguinte: Qual pode ser o significado do amor humano para um sufi? Uma característica curiosa, não desprovida de humor, é que ela começa usando a linguagem da mais estrita ortodoxia comum, que sempre foi reservada para as expressões apaixonadas do sufismo.

Em primeiro lugar, alguém está autorizado a - e é realmente significativo - usar a palavra amor em relação a Deus (amor de Deus, amor a Deus, etc.)? Este é um ponto que fez os ascetas piedosos da Mesopotâmia, originalmente designados como sufis, hesitarem, por medo da transcendência divina absoluta. Por outro lado, Ruzbehân já podia invocar toda uma linhagem de mestres famosos que haviam aprovado o uso dessa palavra, com a concepção que ela implica e com as consequências óbvias da história religiosa. Mas, uma vez que isso é admitido, a bela interlocutora sente que tem uma razão ainda melhor para perguntar: "Ó Sufi, o que o amor humano tem a ver com o amor divino". Ruzbehân então invoca o testemunho do 12º sura do Alcorão (a história de José e Zuleica) e, juntamente com as máximas atribuídas aos mestres do sufismo, (ele cita) a autoridade do famoso (*hadith*) onde o Profeta declara: "Quem ama permanece casto e morre sem ter traído seu segredo, morre como uma testemunha genuína (*shahid*)". De fato, a resposta de Ruzbehân está inteiramente contida na pergunta que ele, por sua vez, faz à interlocutora: "Como você existe diante dos olhos de Deus, ou seja, como Deus contempla a si mesmo em você, quem é você? Você?" Formular essa questão é pressupor a iniciação espiritual que investe a beleza humana com um significado sagrado, como manifestação divina, a

teofania por excelência. É por isso que, no final, a interlocutora de Ruzbehân solicitará que ele componha um livro para todos os adeptos da religião do amor, um Guia, um *Imã*, para conduzi-los pelo Caminho onde o amor humano, em vez de se opor ao amor divino, torna-se, uma iniciação a ele e, quando atinge o limite de sua perfeição, marca seu amanhecer.

O que está acima já nos permite vislumbrar os fundamentos do misticismo amoroso característico do sufismo de Ruzbehân e do sufismo iraniano em geral. Os estágios da peregrinação interna, através dos quais os capítulos do livro do *Jasmim* nos conduzem, sugerem a seguinte implicação: o mistério da divindade - do Tesouro Escondido que revela a si mesmo para si mesmo - é representado e sentido pelo místico como o próprio mistério do amor pré-eterno, e é dessa intuição inicial que o relacionamento entre o amor divino e o amor humano é sentido como um relacionamento entre duas formas de um único e mesmo Eros. Em vista dessa implicação, a forma humana de amor (*ishq insani*) torna-se a iniciação necessária para sua forma divina (*ishq rabbani*), o que significa que é apenas a experiência do amor humano que leva à descoberta do segredo divino expresso pelo *tawhid* esotérico, aquele (segredo) professado pela "elite da elite" dos sufis. Então, esse segredo se expressa como uma identidade que, para a consciência comum, só pode ter uma aparência paradoxal. Nossos espirituais conheciam seus termos muito bem, graças à teologia atribuída a Aristóteles (na realidade, sabemos que é uma coleção extraída das *Enéadas* de Plotino). Ruzbehân faz a seguinte formulação: "Antes da existência dos mundos e do futuro dos mundos, o Ser Divino em si é o Amor, o Amante e o Amado". Ou "O amor do Ser Divino, você deve saber, é tal como o conhecimento dele. Ele nunca deixa de ser o amante de si mesmo, da mesma maneira que nunca deixa de conhecer a si mesmo e se contemplar". Apenas o *tawhid* que realiza e percebe essa unidade é um genuíno *tawhid*, que triunfa sobre o Teste do Véu. Já a fé comum e a consciência exotérica, ao proclamarem um existente que transcende todos os outros existentes, permanecem de fato presa em uma dualidade irremediável. A distância entre os dois é uma medida de toda a distância que separa o *homo religiosus* do *homo mysticus*. O *homo mysticus* se coloca em um nível de consciência anterior (ou posterior) à oposição de sujeito e objeto; isto é, em um estado em que nem a objetivação nem a socialização do objeto religioso são possíveis porque o Ser divino é experimentado como o sujeito absoluto atuando em cada caso, em cada existência. Como este último é, ele mesmo, o sujeito de seu próprio conhecimento, e como revela a si mesmo para ele mesmo em sua Imagem (a Forma humana primordial, o *Antropos* ou Adão celestial), a fim de se conhecer nela e ser conhecido por ela, segue-se que, o conhecimento que sua Imagem tem dele, só pode ser precisamente o conhecimento que ele tem dela. O corolário disso é que o amor

sentido pela criatura que é sua imagem e sua teofania (*tajalli*) não pode ser um evento extrínseco e estrangeiro no que diz respeito à nostalgia divina e ao êxtase do amor que a divindade sente em si mesma por si mesma.

Essa metafísica do sufismo, que resumi tão brevemente, apoia a ideia dupla e fundamental de nosso Ruzbehân: se o amor humano é a iniciação na tri-unidade do mistério divino, é porque o *tawhid* esotérico se expressa nesses mesmos termos, onde a suprema perfeição do amor humano está escrita; se tal é sua essência, somente a experiência do amor humano pode levar à sua descoberta. Este é o fruto da advertência percebida no estado visionário: "Busque-me na morada mística do amor; nada que o mundo contém pode enfrentar o poder de minha Majestade". É por isso que Ruzbehân distingue tão cuidadosamente aqueles sufis cujas premissas espirituais desconhecem a experiência do amor humano daqueles para os quais essa experiência marca a entrada no caminho espiritual. Ele designa os primeiros como os "ascetas devotos" ou "devotos" (*zohhâd*), enquanto os segundos são chamados especificamente de *'ashiqan*, que traduzimos como os 'fiéis do amor' para distingui-los dos primeiros, na mesma medida que os relacionamos com seus colegas ocidentais, os *Fedeli d'amore*, companheiros de Dante.

Naturalmente, a espiritualidade de Ruzbehân, que é característica de todos os sufis iranianos, forma uma antítese com o conceito comum de ascetismo (em particular o ascetismo cristão), pelo qual a beleza sensível se oferece como uma armadilha diabólica; o eros humano e o amor divino aparecem como dois termos exclusivos entre os quais o asceta deve escolher. Mas não sejamos enganados: da mesma forma que não basta renunciar ao indivíduo para alcançar o divino, a individuação radical que essa religião mística da beleza postula não exclui uma ética rigorosa - tão rigorosa que ela requer uma ética totalmente individual, às vezes heroica e secreta - tipificada na pessoa do *javanmard*, o "Cavaleiro da Alma". Ruzbehân deixou isso claro. É preciso atravessar a ponte acima do inferno da natureza sensual para poder dizer o que ele disse para a mulher a quem dedicou seu *Jasmin*: "Seria impossível atravessar o rio torrencial (*Jayhun*) do *tawhid* sem a ponte do seu amor." Ou, para citar outra das imagens favoritas de Ruzbehân: "Por ser o único e mesmo amor, é no livro do amor humano que se aprende a regra do amor divino". De fato, é o único e mesmo texto, mas é preciso aprender a lê-lo, e esse é um exercício difícil. A mensagem da beleza é uma mensagem profética; contém um duplo significado (*iltibas*). Como todos os textos proféticos, postula um *ta'wil*, uma hermenêutica espiritual. Convida-nos a passar de uma forma imprópria e inautêntica de amor (*'ishq majâzi*) - que é amor em sentido literal, amor sensual - para o amor em seu



verdadeiro e autêntico sentido (*ishq hagiqi*). Mas aqui a exegese do texto é uma exegese da alma, em outras palavras, um êxodo da alma que abandona a si mesma para dar lugar ao Uno. E essa é a dolorosa peregrinação do amor, uma peregrinação que reproduz os três estágios do *tawhid* em um paralelismo tão impressionante que, no limite extremo, suas declarações se misturam.

O primeiro estágio do *tawhid*, o do homem comum, se move de maneira simples e ingênua do mundo sensível para Deus, de um objeto natural a um objeto transcendente. Um segundo estágio, no qual alguns místicos param, vai do eu individual a Deus, um estágio no qual eles mergulham e aniquilam a personalidade desse eu individual. O terceiro estágio vai de Deus para Deus, não vai para fora dele. Isso aniquila, por sua vez, a aniquilação à qual os místicos sucumbem no curso do primeiro estágio. O místico surge novamente, emerge do mar da superexistência (*baqa*). O místico é aniquilado no seu nada. Somente a tri-unidade do amor, amante e amado permanece. Visto que esse *tawhid* realizado na divindade é independente e não se move para fora dela, o segredo do amor humano, experimentado dessa maneira, está implícito no mistério do amor divino. Numa fórmula de extrema concisão, Ruzbehân declara: "A partir de então, o místico, ele mesmo ausente, vê Deus através de Deus (*bi-khuwód Haqq-ra be-Haqq*)". Ele não vê, mas, ao mesmo tempo, não é ele quem vê: é Deus quem vê através dele. Ele é o olho através do qual Deus se contempla, o que também significa: "O acima se tornou o abaixo, e reciprocamente." Agora, no limite extremo de sua perfeição extática, a experiência do amor se expressa nos mesmos termos. É por isso que o casal exemplar Majnun e Layla - o Tristão e a Isolda do romantismo persa e árabe - se oferece de forma inesgotável para a contemplação dos *Fedeli d'Amore* entre os sufis.

A fim de ilustrar o caso do amante místico - aquele que através da perfeição de seu amor englobou dentro de si mesmo, os dois modos de ser, o do Amante (*'ashiqi*) e o do Amado (*ma'shúqi*) - um estudioso anônimo, um ruzbehâniano do período safávida, introduz duas linhas famosas atribuídas às vezes a Majnun, às vezes a Hallaj: "Eu sou quem eu amo; quem eu amo sou eu; somos dois espíritos imanentes em um único corpo". "Então", diz ele, "quando esse estado espiritual atinge o limite de sua perfeição, é o próprio Deus quem, através de seu próprio olhar eterno, contempla sua própria face eterna." O amante místico, Majnun, é o olho com o qual Deus contempla a si mesmo (*tawhid*), e nesse aspecto ele é o amor através do qual Deus se ama no objeto desse amor.

"Tudo o que não está naquele instante indivisível", afirma Ruzbehân, "é apenas o mundo da dualidade de objetos. Medite sobre essa coisa estranha: sou eu que, ausente, sou

amante de mim mesmo (*man bar man bi-mān ashiq-am*). Nunca deixo de me contemplar enquanto estou ausente. Consequentemente, quem sou eu?"

A possível resposta é sugerida por este poema alusivo:

"Em busca do Graal de Jamshid, viajei pelo mundo. Nem um dia descansei, nem uma noite dormi. Mas ao ouvir o mestre descrever o Graal de Jamshid - este Graal revelador do mundo - lá estava ele: era eu mesmo."

Como podemos ver, passar do amor humano para o amor divino não consiste em passar de um objeto para outro. O que é realizado é uma metamorfose do sujeito, de tal forma que a própria noção de objeto entra em colapso, pois Deus não é um objeto. Deus é o próprio sujeito do amor; é tanto amante quanto amado. O Ser divino aqui encontra sua Testemunha em Contemplação (*shâhid*) porque aquilo que contempla (*shâhid*) se torna o Contemplado (*mashhúd*); o ciúme divino em movimento, nascido de sua própria nostalgia, como foi evocado no *Livro do Nevoeiro*, é, a partir de agora, redimido. Assim, para Ruzbehân, Majnun é muito mais que um modelo cujo exemplo deve ser proposto e transposto para aplicação pelos piedosos sufis em busca do amor divino. Esse modo de entender o caso de Majnun, no nível dos ascetas devotos, não é digno dos *Fedeli d'amore*. O estado de Majnun o transforma no "espelho de Deus"; o que é ser esse espelho, senão perceber o amor (divino) como é uma unidade do amor, amante e amado? E se Majnun não havia realizado essa unidade, como ele poderia sussurrar, em estado de total absorção, suas famosas palavras: "Eu sou Layla. Meu nome é Layla."?

É por isso que outra afirmação do nosso estudioso anônimo nos fala sobre o triplo espelho da contemplação: 1. O espelho no qual o Ser divino invisível (o oculto) deve ser contemplado é composto dos três órgãos da percepção sutil: o coração, o segredo (*sirr*) e o espírito. 2. O espelho no qual o Ser divino visível (o manifesto, o fenômeno do divino - *sûrat-e Raqq*) deve ser contemplado é o dos sentidos externos, as faculdades da percepção sensível, iluminados pelos três órgãos sutis (acima). 3. O espelho no qual deve-se contemplar a face eterna de Deus é composto pelos olhos humanos iluminados pelo amor.

Assim, se o pensamento fundamental de Ruzbehân recordar certa tese que não é menos fundamental que a de Meister Eckhardt, teríamos que acrescentar que Ruzbehân de Shiraz seria um Meister Eckhardt, alguém que havia escrito algo como a Lenda de Tristão e Isolda. Unir essas duas características pode parecer paradoxal aos nossos olhos - para nós, ocidentais - mas é provavelmente a melhor maneira de caracterizar o gênio místico iraniano, e a expressão dessa genialidade encontrada em seus épicos, além de localizá-lo

dentro da vasta área do sufismo, que vai de Sana'i a Nür Ali-Shâh. Ruzbehân faz parte da linhagem composta por Ahmed Ghazali, Aymol-Qazât Hamadâni e Fakhroddin Erâqi, sendo este último um dos trovadores mais ilustres do sufismo iraniano (688/1289).

Se eu menciono seu nome, é porque existe, entre outras coisas, um poema de Fakhroddin Erâqi que melhor resume toda a inquietação desses buscadores de Deus através do amor, porque esse poema repete obstinadamente a pergunta que eles nunca deixaram de fazer, um após o outro, ao longo dos séculos; pois são essas as pessoas para as quais "esta pergunta diz respeito". Gostaria de ler uma tentativa de tradução deste pequeno poema antes de nos separarmos, e aqui está, na tonalidade simples e comovente do mesmo tema repetido obstinadamente: *Koja'i?* Onde você está?

“Por amor por você, sai para fora de mim.

Onde você está?

Com a alma eu procuro por você, mas você que é minha alma.

Onde você está?

Percorro o mundo em sua direção.

Eu procuro você em todo lugar. Onde você está?

Uma vez que o mundo não pode conter sua beleza,

Posso saber como você está e onde está?

Como ninguém pode passar por onde você está,

quem eu devo questionar? Quem saberá onde você está?

Você é manifesto e ainda está oculto para todos.

E se você não está oculto, onde você se torna aparente?

Faça uma marca no caminho para o meu coração assustado e perplexo.

Onde você está?

Já que o pobre Eraqi está fora de si por causa de você,

você não dirá finalmente a ele:

‘Ó, louco de amor, onde está você?’”

Nesta questão que, por inverter a si mesma resolve a si mesma, podemos perceber claramente um ensinamento idêntico ao de Ruzbehân. Porque no mesmo momento em que o contemplativo descobre, no próprio ato de seu contemplar, que ele é o contemplado, aquele que faz a pergunta "onde está você" ouve finalmente a pergunta sobre si mesmo de volta. Nesse momento, ele penetra no Mistério daquela famosa máxima do sufismo: "Quem conhece a si mesmo conhece seu Senhor" e, ao mesmo tempo, penetra no significado da injunção emitida no verso do Alcorão: "Ó, alma pacificada, retorne ao seu Senhor, concordando e em concordância". Pois entre esta famosa máxima e este verso do Alcorão há uma conexão que é foco de profunda meditação no sufismo, uma conexão que faz de cada um uma garantia para o outro, uma garantia secreta: aquela que foi confirmada pela admirável linhagem de Häfiz de Shirâz, o compatriota ilustre de Ruzbehân: "Aquele cujo coração foi acelerado pelo amor nunca provará a morte". As profundezas da tonalidade do sufismo ressoam nesse verso.