

# O Sufismo como dimensão mística do Islã\*

Carlos Frederico Barboza de Souza\*\*

## RESUMO

Diante da realidade islâmica contemporânea e buscando estar atento às diversas vozes presentes no “outro”, este artigo tem em vista apresentar de forma sucinta o que é o Sufismo, pensando-o como uma possibilidade – entre muitas – de concretização das crenças islâmicas. Para tal, iniciar-se-á procurando compreender como a notícia acerca de sua existência chega ao Ocidente, ou seja, como os ocidentais o “descobrem”. A seguir, centrar-se-á na busca de compreender o Sufismo a partir de sua relação com o islamismo por meio de suas fontes primordiais: o Corão e o Profeta Muḥammad. Por fim, este artigo apresentará brevemente alguns elementos que compõem e caracterizam o repertório de crenças e práticas de várias escolas Sufis tais como a busca da Unicidade Divina, a prática meditativa da recitação dos Nomes Divinos e a submissão à orientação de um “ṣayḥ”.

Palavras-chave: Sufismo; Mística islâmica; Orientalismo.

DE MANEIRA GERAL, A mídia apresenta uma face quase que unilateral acerca do Islã, baseada em algumas pré-compreensões simplistas do mesmo e/ou compreensões exclusivas de grupos mais radicais no seguimento e interpretação da Lei religiosa e em questões sociopolíticas. Assim sendo, na maior parte das vezes, é incapaz de captar sua singularidade enquanto experiência religiosa e, ao mesmo tempo, a diversidade que compõe o seu espectro. Infelizmente, muitas pessoas, ao não terem acesso a uma leitura mais ampla acerca da história e constituição da tradição muçulmana e dos diversos grupos e concepções que a compõem, acabam desenvolvendo comportamentos e posições intolerantes e preconceituosas sem ao menos se colocarem a questão de que a maior parte do preconceito surge do desconhecimento do outro ou de um conhecimento insuficiente e limitado por paradigmas que não se encaixam em seu universo de sentido.

\* Gostaria de agradecer ao FIP (Fundo de Incentivo à Pesquisa – PUC Minas), ao Auxílio PUC Carga Horária (PUC Minas) e à Capes pelo apoio na investigação que propiciou este artigo.

\*\* Professor de Cultura Religiosa da PUC Minas e doutorando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Diante de tal situação, o primeiro passo é o conhecimento, pois este é a primeira forma de aproximação da singularidade e alteridade que constitui o outro enquanto outro. Porém, este esforço de aproximação cognitiva do diverso pode ter seu resultado malgrado devido às perspectivas com que uma pessoa se mune na realização de tal tarefa. Portanto, algumas posturas são importantes e necessárias. Respeito e acolhida ao outro, aceitando-o como um ser distinto e valorizando sua alteridade, que em si é uma riqueza, pois aponta para a liberdade humana capaz de construir diversas posturas frente ao cosmo e à realidade socio-político-cultural, indicando a possibilidade de que se pode ser diferente, de que não se é “obrigado” a ser sempre do mesmo jeito. Além do mais, o contato com esta riqueza que a diversidade propicia gera uma aprendizagem sobre si mesmo e sobre o *locus* de onde se parte e no qual cada um se situa (GEERTZ, 2001, p. 74-79).

Também se faz necessário munir-se de humildade, reconhecendo-se pequeno diante da infinitude absoluta do Sagrado que ultrapassa as crenças de cada tradição religiosa; uma atitude como esta pode propiciar uma busca sincera da Verdade que está para além das tematizações acerca do Divino que cada religião elabora ou se percebe inspirada a elaborar. Assim, novas e inusitadas compreensões acerca da própria tradição religiosa e acerca das manifestações do Sagrado são possibilitadas.

Por fim, faz-se necessário munir-se de gratuidade, pois não é uma busca de conhecimento acerca do outro para convertê-lo, ou seja, torná-lo semelhante a nós e acabar com a diferença. Ouvir a voz do “outro” significa entrar na relação face a face com ele e para isto é importante a manutenção da sua liberdade de ser para além dos interesses pessoais de quem com ele estabelece interlocução e dos interesses de qualquer sistema – seja ele religioso ou sócio-político-cultural – e permitir, assim, a revelação de seu rosto não como algo, mas como alguém, liberdade interpelante que resiste às concepções preconcebidas e ao sistema dominante.

Diante da realidade islâmica contemporânea e buscando estar atento às diversas vozes presentes no outro, este artigo tem em vista apresentar de forma sucinta o que é o Sufismo, pensando-o como uma possibilidade – entre muitas – de concretização das crenças islâmicas. Para tal, iniciar-se-á procurando compreender como a notícia acerca de sua existência chega ao Ocidente, ou seja, como os ocidentais o “descobrem”. A seguir, centrar-se-

á na busca de compreender o Sufismo a partir de sua relação com o islamismo por meio de suas fontes primordiais: o Corão e o Profeta Muḥammad. Por fim, este artigo apresentará brevemente alguns elementos que compõem e caracterizam o repertório de crenças e práticas de várias escolas Sufis.

#### A "DESCOBERTA" DO SUFISMO PELO OCIDENTE

O Sufismo tem uma longa história e é cercado de um certo interesse pelo mundo ocidental. Já na Idade Média, o contato entre cristãos e árabes ocorreu mediado pela filosofia. Textos de origem arabe-judaica provocarão uma transformação no pensamento ocidental: novos métodos, novos conhecimentos, novos problemas, que exigirão um esforço enorme da razão cristã. O próprio pensamento aristotélico chega ao ocidente, de forma sistemática e sob uma ótica neoplatônica, por meio do filósofo persa Avicena (Ibn Sīnā). Depois, os que continuaram a trazer a obra aristotélica para o Ocidente foram os tradutores, dentre os quais tiveram um papel significativo o Collegium de Toledo – fundado pelo arcebispo Raymond de Sauvetât (1126-1151), e que traduziu o texto aristotélico a partir de versões siríacas e árabes. Não se pode esquecer também o intenso debate no seio da cristandade com o chamado “averroísmo latino”, movimento que interpretava Aristóteles a partir do prisma de Averróis (Ibn Rušd) e tinha como seus principais representantes Boécio de Dácia e Siger de Brabante. Mais tarde, o catalão Raimundo Lúlio (+ 1316) parecia haver sofrido uma influência dos místicos Sufis. Também Joinville, chanceler de Luis IX, levou para a Europa o conhecimento da figura de Rabi’a al’Adawiyya, no final do 13º século. No século XVII, em 1638, Fabricius, da Rostock University, editou e traduziu pela primeira vez o poema do místico egípcio Ibn al-Farid. E em 1651, Adam Olearius fez a primeira tradução para o alemão do clássico poeta persa, Sa’di’s Gulistan, que se tornou um dos livros favoritos da intelectualidade européia.

Porém, é principalmente a partir da era moderna que o interesse de intelectuais do Ocidente pelo Sufismo aumenta, pois a modernidade é o marco a partir do qual surge a preocupação ocidental pelo conhecimento de outras religiões de uma maneira mais ampla. A motivação desta curiosidade se relaciona com o progressivo empreendimento colonial, mormente à medida que

este vai se tornando, em termos políticos, um dos principais escopos das nações européias.<sup>1</sup> O intuito de conhecer a religião dos povos “colonizados” era propiciar um melhor meio de dominá-los, pois muitos de seus mestres possuíam, em vários países, lugar de destaque e, em outros, muitas rebeliões estavam associadas a suas lideranças. Para isto, investiu-se em especialistas em sua língua e cultura, o que gerou vários volumes de estudos e traduções de vários de seus textos, além de gerar uma especialidade científica: o orientalismo.<sup>2</sup> Assim, “Naqueles ambientes, o estudo do Sufismo se tornava uma via mediana entre a constituição de um dossiê policial e a análise de cultos perigosos” (ERNST, 2000, p. 25).

O início dos estudos ocidentais modernos sobre o Sufismo se encontra ao redor do século XVIII, quando se criaram os conceitos fundamentais que condicionaram a compreensão a seu respeito, e se estende pelo século XIX. Os primeiros trabalhos se baseiam nos relatos fragmentários de viajantes europeus pelos territórios árabes e que viam os Sufis como um grupo exótico e referindo-se vagamente ao Islã. Sua terminologia sublinhava o elemento bizarro e os comportamentos que mais se distanciavam dos comportamentos europeus. Neste sentido, os termos mais utilizados para se referir a seus adeptos foram a palavra árabe “*faqīr*” e a persa “*dervish*”, que significam, ambas, pobre. Porém, a utilização destes termos também era marcada pelo exotismo. Para se abordar os “*dervishes*”, por exemplo, ressaltavam-se os grupos urlantes, dançantes e rodopiantes. Quanto ao termo “*faqīr*”, a confusão era maior. Além de não se fazer a diferenciação entre os ascetas não-muçulmanos e os muçulmanos, o termo se assemelhava à palavra inglesa “*faker*”, falsificador, o que deixava uma impressão de que os Sufis eram charlatães e impostores.

Nesta ambiência de forte cunho político, surge o termo Sufismo, proveniente de “*Sooffees*”, forma como os ingleses nomeavam os adeptos da “*Taşawwuf*”, palavra pela qual estes grupos se autodenominavam em árabe juntamente com “*Şūfi*” e “*Şūfiyya*”. Diferentemente de “*faqīr*” e “*dervish*”, embora se referisse à mesma realidade, este termo “*Sooffees*” era carregado de um sentido positivo. Eram admirados por sua poesia, música e danças. Além do mais, eram vistos como livres pensadores que tinham pouco a ver com a “*rígida fé muçulmana*”. A palavra Sufismo, portanto, surge no fim do século XVIII como uma forma de apropriação de alguns aspectos que os europeus achavam atraentes

<sup>1</sup> Cf a este respeito – bem como a história da aproximação ocidental do sufismo – Ernst (2000, p. 21-36). Cf. também, Merad (1988, p. 9-61).

<sup>2</sup> Edward Said, em seu artigo “O orientalismo revisto”, levanta questão acerca de como o conhecimento produzido pelo orientalismo e pelos ‘orientalistas’ ocidentais serviu para o domínio e o silenciamento da cultura árabe-islâmica, incorporando-a e, neste molde, introduzindo-a na Europa. No bojo desta operação cognitiva, havia, em muitos de seus teóricos, uma concepção de que os próprios muçulmanos não seriam capazes de falar por si mesmos, precisando ser representados por outros que, mediados pela metodologia científica nos moldes e concepções ocidentais, sabem mais a respeito do islamismo. Com isto, não havia diálogo ou troca entre as visões do islamismo, mas “... afirmação de poder e reivindicação de autoridade relativamente absoluta” (p. 261). Sem entrar na questão da intencionalidade da produção científica do orientalismo o certo é que grande parte de seu saber teve relevância política.

na cultura “oriental”. Porém, seu conhecimento ainda era insuficiente. Não se percebia nitidamente sua relação com o Islã, além de se associá-lo, muitas vezes, ao Hinduísmo e Cristianismo (ERNST, 2000, p. 25-31).

O primeiro livro escrito sobre o Sufismo por um ocidental foi o tratado do teólogo alemão Tholuck. Este livro, escrito em latim<sup>3</sup> e publicado em 1821, reconhece o papel dos ingleses na “descoberta” do Sufismo e afirmava a relação débil entre este e o Islã. Citando um registro missionário de 1818, no qual se afirma a existência de “um número ao redor de oitenta mil pessoas na Pérsia, chamados Sufi, que cerca de 10 ou 12 anos atrás, abertamente repudiou o maometismo (sic)” (ERNST, 2000, p. 32), ainda retrata o desejo ocidental de separar sua realidade da religião islâmica. Segundo Carl Ernst, este desejo é presente também na leitura que Tholuck faz do mesmo, imprimindo-lhe conceitos bem ocidentais como panteísmo e teosofia. Embora Tholuck reconheça a existência junto a Muḥammad de seguidores que cultivavam elementos do que mais tarde seria chamado de Sufismo, ele acredita que o mesmo havia se distanciado das propostas originárias do Profeta.

O principal problema destas primeiras leituras é que, ao separar o “Taṣawwuf” do Islã, não reconhecem o papel fundamental que tem o Corão, o Profeta, a “Šarī’a” e os ritos islâmicos para sua espiritualidade e mística. Porém, após estes estudos, a aproximação aos textos Sufis começa a crescer e um número maior deles passa a ser traduzido ou editado em suas línguas originais, seja em países muçulmanos ou ocidentais. Todavia, ainda é pequeno o conhecimento dos mesmos, principalmente se pensarmos que, segundo Carl Ernst (2000, p. 35), escrevendo em 1977, só se tem acesso a menos de 10% dos manuscritos árabes, sem falar nos manuscritos persas, turcos, swahili, urdus e em outras línguas utilizadas na região.

## DEFINIÇÃO

Segundo Annemarie Schimmel, o Sufismo é a “dimensão mística do Islã” (SCHIMMEL, 1975, p. 3; JAMES, 1982, p. 402; STODDART, 1985, p. 19 e LEWINSOHN). Isto quer dizer que ele se centra no aspecto esotérico, interior (“bātin”) da religião muçulmana, distinguindo-se de outros grupos que se centram,

<sup>3</sup> F. A. D. Tholuck, *Sufismus, sive theosophia Persarum pantheistica*, Ferd. Duemmler, Berlim, 1821, citado por Ernst (2000, p. 32).

mesmo sem perder sua dimensão de interioridade, no aspecto exotérico, exterior (“zāhir”). É como a contemplação da realidade espiritual que se distingue da observância estrita da lei religiosa recebida por meio dos rituais, textos sagrados e autoridades religiosas (BUCKHARDT, 1987, p. 13). Como tradição mística do Islã, não é uma espiritualidade distinta e aparte dele, pois procura assumir os seus preceitos, suas leis e pilares, seu livro sagrado, enfatizando, no entanto, a perspectiva de interioridade que isto tudo propicia. Como nos afirma Roger Garaudy (1988),

O sufismo é uma dimensão da fé muçulmana: sua dimensão de interioridade. Qualquer tentativa para fazer dele uma corrente autônoma, ou uma função separado, degrada-o inevitavelmente. (...) Seria, portanto, falso identificar o sufismo com a mística cristã ou com a meditação hindu. Sem dúvida, devido à própria expansão do Islã, houve contatos e trocas com os padres do deserto e sua mística cristã, com os gnósticos de Alexandria e os escritos de Plotino, com as sabedorias da Índia e a ascese budista. Essa fecundação recíproca pôde enriquecer a visão de cada um, mas as origens profundas do sufismo continuam no Corão. (p. 49)

Em árabe, o Sufismo é denominado “Taṣawwuf”<sup>4</sup> e deriva da palavra “ṣūf”, que significa “lã” e se relaciona com a veste utilizada pelos primeiros Sufis, que era associada, segundo a tradição, à predileção da maioria dos profetas por tais tipos de vestimentas. Nesta etimologia está a contestação do mundo, útil particularmente nos primeiros tempos islâmicos, quando as conquistas muçulmanas criaram um ambiente de fartura e de uma vida voltada aos prazeres e bens materiais.<sup>5</sup> Também se encontra nesta relação com a veste de lã o valor que os Sufis dão à pobreza e ao despojamento de tudo o que não é Deus. Por isso, são também chamados de “faḳīr” ou “dervish”.

Outras tentativas de explicação associam a origem de seu nome à pureza, “safa”, e a banco, “suffa”. O primeiro significado corresponderia à busca de descrever o Sufismo como a “purificação dos corações”, “tasfiyat al-qulub”. Já a palavra “suffa” procura estabelecer uma correspondência entre os Sufis e o “Povo do Banco”, um grupo de seguidores do Profeta que não possuía moradia e dormia em bancos, criando uma comunidade que partilhava tudo entre si. Também houve a associação, por parte de al-Biruni, de “Taṣawwuf” à palavra grega “sophos”, sabedoria, o que filologicamente não faz sentido.

O termo “Taṣawwuf” significa “o processo de se tornar Sufi”.<sup>6</sup> É um termo dinâmico que permite a captação do assumir uma

<sup>4</sup> Segundo ‘Abd Allah Ansari, morto em 1089, na sua obra **Taḳwīm al-sufiyya (As gerações dos Sufi)**, a primeira pessoa a utilizar o nome Sufi foi Abu Ḥaṣim al-Sufi, morto em 767. Mas acrescenta que antes dele já existiam grupos de muçulmanos que viviam no ascetismo, na busca do amor a Deus e nas boas obras.

<sup>5</sup> O primeiro século após a “hégira” é um período de grandes conquistas muçulmanas, que estende seu império do mar Cáspio ao Atlântico e, pouco mais tarde, à África e Espanha.

<sup>6</sup> Segundo Carl Ernst, “Taṣawwuf” é um substantivo verbal da particular estrutura gramatical (quinta forma verbal) usada em árabe para indicar o processo de assimilação de uma identidade religiosa ou étnica; assim, ‘tanassur’ significa ‘tornar-se cristão’ (‘nasrani’) e ‘tafarnus’ ‘tornar-se francês’. Il grande libro della sapienza Sufi, p. 38. É um “maṣdar” da V forma verbal de ṣ-w-f.

identidade religiosa. Por isso, a denominação de Sufi pode ser utilizada tanto para quem está percorrendo o “caminho”, a “ṭarīqa”, quanto para quem já alcançou a “ḥaqīqa”, a “doutrina” proveniente da iluminação da Verdade. Portanto, os Sufis desenvolvem um “caminho” e uma “doutrina”, nos quais propõem um método de iniciação que prepara o fiel para o recebimento da bênção (“baraka”) e, ao mesmo tempo, um conhecimento esotérico.

Porém, mesmo utilizando-se de uma única palavra, Sufismo, a realidade a qual ele se refere é pluriforme. Ele adquiriu, ao longo de sua história, configurações variadas, a ponto de não existir uma única expressão Sufi, mas várias escolas e tradições,<sup>7</sup> com variadas nuances e especificidades.

<sup>7</sup> Garaudy (1988, p. 49). Cf. também **The Encyclopaedia of Islam**, nos verbetes “ṭarīqā” e “ṭasawwuf”, que menciona várias das escolas ou Ordens Sufis como a “Qādiriyya”, a “Kubrawiyya”, a “Naqšbandiyya”, a “Jalwatiyya”, a “Šadiliyya”, a “Mawlawiyya”, a “Čištīyya” etc.

#### FONTES PRINCIPAIS DO SUFISMO

As fontes da linguagem mística Sufi assim como de sua experiência são variadas,<sup>8</sup> sendo que as primordiais se referem ao mundo muçulmano. Neste sentido, sua fonte primordial é o Corão.

Os Sufis se caracterizam por uma aproximação ao Corão baseada numa releitura freqüente do mesmo e na sua recitação global (“qira’ah”), cujas principais características são a recitação em comum e em voz alta (“dīkr”, “raf’al sawt”), instituição de sessões regulares de recolhimento (“majālis al dīkr”) e sessões com temas corânicos para meditação. Estas sessões podem se desenvolver rumo a um tipo de concertos espirituais ou oratórios (samā’). Os muçulmanos devem meditar e recitar continuamente o Corão com a finalidade de adquirir a ciência da “istinbāt”, ou seja, a elucidação imediata do sentido profundo de cada versículo.

Segundo Louis Massignon (1999, p. 46-47), os textos do Corão são a base dos termos técnicos do sufismo. Assim, são comuns em todo o Sufismo termos como: “dīkr” (recitação), “sirr” (segredo/mistério/profundidade do coração), “qalb” (coração), “tajalli” (desvelamento/revelação/irradiação/manifestação), “sidq” (veracidade), “ijlās” (sinceridade), “rida” (satisfação, contentamento), “riya” (hipocrisia – Corão 8, 49), “ilm” (conhecimento/ciência), “nafs motma’innah” (alma em paz, sob o domínio de Deus – Corão 89, 17), “sakīnah” (a paz divina que habita em um santuário ou no coração do crente), “tawbah” (arrependimento), “da’wa” (gosto/intuição), “yaqīn” (certeza), “Allah” (Deus – Corão 24, 35), “ḥaqq” (verdade – Corão 22,6). Por de-

<sup>8</sup> Para uma visão mais ampla das diversas fontes muçulmanas e não muçulmanas que influenciaram o Sufismo, cf. Massignon (1999).

rivação, o Corão também produziu: “ta-wakkul” (confiança em Deus), “sūrah” (forma), “hāl” (de “yahoūt”, estado de alma, Corão 8, 24), “tabī’ah” (de “taba’a”, Natureza). Também no Corão se encontram os opostos: “zāhir-bātin” (exterior/interior – Corão 57,3), “toūl-’ard” (exaltação/humilhação diante de Deus – Corão 57, 21 e 40, 3), “qabd-bast” (angústia, estado espiritual conseqüente do temor de Deus/alegria confiante), “mahw-iṭbāt” (negação/afirmação – Corão 13, 39), “fanā’-baqā’” (aniquilação/subsistência – Corão 55, 26-27), “ṣabr-ṣukr” (paciência/gratidão – Corão 3, 136-138).

Existem objeções contra a lista de termos acima, pois eles são citados uma única vez no Corão, o que parece desproporcional se atribuir a eles o desenvolvimento de uma mística complexa como a Sufi. Porém, estes termos são os “mutaṣābihāt”, isto é, termos ambíguos, que prendem o leitor e exigem dele uma “istinbāt”, isto é, releitura constante e global do texto, uma ruminação sobre ele para uma melhor compreensão do mesmo. Estes são termos difíceis, mas importantes, uma vez que, elucidados, oferecem a chave de leitura do texto corânico. Portanto, muitas vezes sua leitura se dedica explicitamente à compreensão destes termos.

Ainda no Corão se encontram as alegorias típicas do sufismo como: fogo e claridade de Deus (Corão 28, 29 e 24, 35), os véus de luz e trevas colocados sobre o coração (Corão 41, 4; 39, 8), o pássaro, símbolo da ressurreição e imortalidade da alma (Corão 2, 262; 67, 19), a água do céu (Corão 50,9), a árvore, representação da vocação humana e seu destino (Corão 28, 30; 14, 29; 36, 80), o vinho (“ṣarāb”), a salvação (“salām”, “qawt”) (Corão 36, 51), símbolos da entronização dos santos privilegiados (“muqarrabūn”) no Paraíso (Corão 56, 18 e 76, 21), correlativo do itinerário místico (“safar”) neste mundo.

Temas como o Juízo Final (Corão 78, 38-40), o “jardim do Paraíso” (Corão 3, 15; 78, 32; 83, 25-28; 89, 27-30) e o “fogo do inferno” (Corão 50, 30), presentes no Corão, também foram importantes para os antigos ascetas, que concentravam, muitas vezes, suas meditações nessas temáticas. Porém, um tema muito desenvolvido pelos Sufis foi o do “pacto” que Deus realizou com a humanidade antes da criação (Corão 7, 172), pois seu conteúdo é sempre associado a uma relação amorosa com Deus, já iniciada na eternidade, antes de qualquer coisa existir. A voz de Deus, ouvida neste momento primordial, é ecoada nas orações rituais (“salat”), nos “dīkr” e em todas as vozes e cânticos ento-



dos em seu serviço. Mesmo os “samā” são entendidos como uma tentativa de retornar ao movimento do contato primordial com Allah.

Também a psicologia mística do Sufismo é marcada pela linguagem corânica, uma vez que o árabe nele presente emprega uma gama variada de termos para descrever os diversos aspectos do Eu interior. Além do termo “nafs”,<sup>9</sup> são utilizados termos como “sadr” (o peito, parte mais externa do coração e sede das emoções), “qalb” (parte mais interna do ser que representa o coração), “fu'ad” (pericárdio) e “lubb” (o coração interior), “ruh” (espírito) que Deus insuflou no ser humano.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Autores do Sufismo mais tardio introduziram outras distinções que não serão abordadas aqui.

Fora esta forte presença do léxico corânico nos termos técnicos Sufis, em suas metáforas e temáticas, o Corão também é marcante em seu ritmo pautado pelo duplo movimento da “descida” da revelação e da “ascensão” do Profeta.

Uma segunda fonte da experiência mística Sufi é a figura do Profeta Muḥammad que formata o compromisso do gnóstico como um juramento de fidelidade ao Profeta, principalmente baseado na passagem corânica na qual se lê que “... aqueles que te juram fidelidade, a juram, em realidade, a Deus” (Corão 48, 10).

<sup>11</sup> Cf. Schimmel (1999, p. 145-150). Cf. também Bartholo (1994), que nas páginas 166 e 167 cita várias frases referentes a Muḥammad. “As luzes do profetismo, elas brilham de sua luz, pois a primeira criatura de Deus foi a Luz de Maomé” (Al Hajjaj); “Eu o criei de minha própria luz, e eu o amei ontem como hoje. Sem ele, que faria eu com os mundos?” (Yunus Emre); “... ele é a pupila no olho do mundo; ele é quem se nutre dos seios da Revelação que porta o eterno mistério; ele é o tradutor do idioma da eternidade” (Abdul Qadir Gilani); “... espelho de todos os nomes e qualidades divinos” (Ibn Arabī).

Segundo Annemarie Schimmel, o Profeta, através de sua luz, corresponde à substância primitiva criada por Deus.<sup>11</sup> Assim, ele foi o primeiro ente criado e sua forma original é um caminho seguro que conduz a Deus. É a mística da “Luz de Muḥammad”, ou “Luz Muḥammadiana”. Na sura 24, 35, que aborda a questão da luz divina, os místicos interpretam que a lamparina que ilumina o mundo é o Profeta Muḥammad. Por isso muitos Sufis, até hoje, cultivam a integração à sua substância luminosa.

Sua “Viajem noturna” é outro elemento que se insere no Sufismo a partir de uma compreensão esotérica. Ela significa a ascensão que todo Sufi deve fazer rumo à Verdade, à “ḥaqīqa”. Além disso, Muḥammad é o modelo da união com a divindade, sendo o ser humano que mais se aproximou de Deus.

Também Nars (1966) lembra que o Profeta “... assinala o estabelecimento da harmonia e equilíbrio entre todas as tendências presentes no homem, sensuais, sociais, econômicas e políticas, que não podem ser superados, a menos que o próprio estado humano seja transcendido” (p. 77). Sua qualidade de “analfabeto” (“ummī”) revela sua dimensão de aniquilamento, receptividade passiva e aberta diante da Verdade, a semelhança de Maria que, após a anunciação do anjo Gabriel, virgem, gerou um filho.

E o papel de Muḥammad no Sufismo chega a tal ponto que o aniquilamento em Deus (“fanā’ fi Allah”) tem como trajetória quase que obrigatória o aniquilamento em Seu Profeta (“fanā’ fi rasul”), itinerário de realização do amor a Deus.

Um último aspecto que assevera a centralidade do Profeta junto aos Sufis é a reverência que se tributa a sua descendência, tanto entre os partidários do Shiismo quanto entre os do Sunismo, uma vez que, com exceção da Ordem Naqšbandi, todas as demais se remetem a pelo menos um “iman” shiita em sua genealogia (“silsila”).

#### PRINCIPAIS ELEMENTOS CONSTITUINTES DE SUA PROPOSTA ESPIRITUAL

Desde os primórdios do Islã, os seguidores do Profeta acreditavam que as observâncias externas só tinham valor se acompanhadas de um sentido interior, de um desejo de obedecer aos mandamentos de Deus, de uma experiência do reconhecimento da grandeza d’Ele e da pequenez do ser humano. Esta forma de conceber o seguimento do Islã envolvia a totalidade da vida da pessoa, incluindo observâncias morais e espirituais.

O desejo de pureza de intenção, com o passar do tempo, deu origem a práticas ascéticas, talvez sob influência dos monges cristãos orientais (Cf. HOURANI, 1995, p. 165). Buscava-se uma forma de relação com Deus que passasse pelo amor e pela purificação do coração. Embora o surgimento destas concepções ascéticas tenha provocado reações antimísticas,<sup>12</sup> elas darão origem, mais tarde, ao Sufismo.

Este “caminho” (“salik”) de interioridade e purificação do coração que é o “Taṣawwuf”, no entanto, é concebido como sendo dividido em vários estágios e fases, que conduzem o Sufi através da “šari’a”, para entrar na “ṭarīqa” e atingir o “Ḥaqīqa”.<sup>13</sup> A “šari’a” representa a prática exotérica da busca de um crente muçulmano. É a prática dos princípios básicos da Lei Islâmica como pressuposto para adentrar-se no Caminho. A “ṭarīqa”, de acordo com sua etimologia árabe, é o caminho, o meio para se chegar a algum lugar e, portanto, o método que se segue neste percurso. Implica em uma trajetória de busca esotérica e, como tal, se caracteriza por propor a adesão à guia e ao ensinamento de um “šayḥ” e aos métodos que ele e sua escola propõem como meios para se atingir a “Ḥaqīqa”. Já significa em concreto o seguimento de uma

<sup>12</sup> Acerca da tensão entre místicos e anti místicos, são ilustrativos os seguintes “hadits”: “A pobreza é o meu orgulho”. Da mesma maneira, “Ó meu Deus, faz-me viver humildemente, morrer humildemente e ressuscitar dos mortos humildemente”. Contra o ascetismo também não faltavam “hadits”: “O melhor dos muçulmanos não é o que vende a outra vida para gozar esta vida. Também não o é o que vende esta vida para adquirir a futura. O melhor dos muçulmanos é o que apanha o seu bem numa e noutra”; “O casamento é a metade da fé”; “O muçulmano que permanece celibatário pertence aos irmãos de satanás. Se quiser brincar de monge cristão, que se faça cristão. Se quiser permanecer muçulmano, que se case”. Neste contexto é que surge o “hadit” antimonaquismo: “Não há monaquismo no Islã”. Para estas citações, cf. Caspar (1991, p. 151-152).

<sup>13</sup> Algumas vezes a “Ḥaqīqa” vem substituída pela “ma’rifa”, isto é, a gnose.

proposta de vida caracterizada pela orientação Sufi. A “šari'a” representa o caminho largo, destinado a todos os homens; a “ṭarīqa” é um caminho mais estreito e supõe um passo a mais para os que se propõem chegar ao estado de Homem Perfeito (“Insān al-Kāmil”) na concepção Sufi, a plena realização das potencialidades humanas. Assim, pois, por meio da “ṭarīqa”, o gnóstico atinge a “Ḥaqīqa”, isto é, a Realidade última e absoluta por ele ansiada. Porém, apesar de serem momentos distintos na via Sufi, estas três etapas configuram uma unidade em si e não são vistos como momentos estanques e isolados na trajetória espiritual. Segundo Rūmī, há uma “intimidade dos laços existentes entre a Lei sagrada (“šari'a”), o Caminho que os Sufis devem seguir (“ṭarīqa”), e a Realidade última que é buscada (“Ḥaqīqa”)” (MEYEROVICH, 1990, p. 66).

Entretanto, como há diversidade de temperamentos e de capacidades espirituais, os caminhos dentro da divisão tripartite acima apresentada são muitos. Supõem estágios que podem ser divididos e classificados em moradas (“manāzil”), estações, “maqāmāt” (“maqān” no singular) e estados, “aḥwāl” (“ḥāl” no singular). Junto a estes estágios e fases vem o termo técnico “waqt”, tempo, que é utilizado para designar o momento presente, isto é, o momento no qual uma graça é dada. Por isso o Sufi é chamado também de “ibn al-waqt”, o filho do momento presente, aquele que se entrega completamente ao momento presente e recebe o que Deus lhe envia e permite no “aqui e agora”.

As diversas escolas Sufis definem vários tipos de estações que seus adeptos devem percorrer. Entretanto, estas divisões não são uniformes e ainda dependem, para serem percorridas, da capacidade do gnóstico e da ação de Deus neste percurso. Porém, mais que procurar atingir estágios, o Sufi deve procurar o próprio Deus. Daí que é condenável a atitude de “taqyid”, isto é, a atitude de todo aquele que se prende a um desses estágios e o associa à Realidade Divina, como se esta se identificasse plenamente com o que se experimenta em um estágio particular.

Os meios que os Sufis utilizam para avançar nestes estágios são vários. Além da ascese e do jejum, pode-se citar a lembrança contínua de Deus, prática esta realizada principalmente por meio da recitação do “dīkr” e da prática da meditação; também não se pode esquecer do agir conforme as prescrições contidas no Corão, do cultivo da “arte da conversação” (prática de troca de experiência espiritual e de busca conjunto no discernimento

do caminho), da leitura de textos sagrados e da fraternidade pautada pelas regras da “cavalaria espiritual”, centrada no amor, na interdependência e no sacrifício heróico; os métodos sufis insistem ainda na educação da sensibilidade espiritual, cordial e racional, além de uma busca de equilíbrio corporal por meio de movimentos rítmicos pautados na respiração e na percepção corporal visando ao favorecimento da concentração e consciência interior (Cf. HELMINSKI, 1999, p. 24-26).

O “*dikr*” é a repetição dos Nomes de “Allāh” com o objetivo de propiciar a rememoração dos mesmos, penetrando vivencialmente em seus significados profundos e assumindo-os na própria personalidade. Assim, o Sufi se eleva acima de todas as distrações do mundo e se liberta para o vôo da união com Deus. “... à recordação de Deus, sossegam-se os corações” (Corão 13, 28). Pode ser um recolhimento por meio da recitação destes Nomes ou um recolhimento no coração interiorizando o sentido dos mesmos. Pode também ser uma recitação silenciosa, acompanhada de técnicas de respiração, concentração em partes do corpo ou no Profeta ou no “*šayḥ*” e visualizações. Pode realizar-se durante o dia e em meio às atividades cotidianas, mas na maioria das vezes se realiza em um ritual coletivo (“*mahlis*” ou “*hadra*”), praticado regularmente em certos dias da semana e acompanhado de músicas, poesias e danças, o que o tornaria um *samā'*. Um suporte importante para a prática do “*dikr*” é a “*ḥalwa*”, o retiro espiritual solitário para a invocação do Nome Divino e que pode durar horas ou até dias.

Se a repetição de orações pode ser considerada extensão e intensificação de práticas comuns a todo muçulmano, o desenvolvimento de técnicas de meditação que utilizam os Nomes Divinos é original do Sufismo. Nelas se estabeleceram inúmeras técnicas relacionadas a cada estágio espiritual. É comum também utilizar-se de um instrumento semelhante ao rosário cristão que é chamado de “*wird*”, “*subḥa*” ou “*tasbīḥ*”. Porém, a condição *sine qua non* para a realização do “*dikr*” é uma absoluta sinceridade para recordar a Deus sem distrações e a busca da prática das virtudes.

Esta experiência espiritual pode ser acompanhada de graças tanto emocionais como vívidas experiências.<sup>14</sup> Neste sentido, o que sobressai no Sufismo é o seu caráter experimental. Embora sejam escritores e grandes produtores de literatura, inclusive uma literatura exigente em termos de capacidade de compreensão, os

<sup>14</sup> No início do sufismo havia uma distinção entre os “*mutasawwif*”, os que aspiravam atingir um alto nível espiritual e os “*mustawif*”, os que pretendiam ser místicos, mas não assumiam a dimensão ascética do caminho e a busca das virtudes ficando presos aos fenômenos extraordinários. Com esta distinção, se procurava diferenciar o Sufismo dos exageros cometidos por estes “*mutasawwif*” e algumas escolas que enfatizavam os milagres e os comportamentos exóticos.

Sufis são, em geral, críticos às mesmas, pois a prática Sufi não é algo que se possa adquirir por meio da erudição, mas antes por meio de uma experiência do Sagrado.

<sup>15</sup> O conhecimento gnóstico.

O órgão para se ter acesso a essas experiências é o coração (“qalb”). O conhecimento intelectual sozinho é insuficiente, pois mesmo a “ma'rifa”<sup>15</sup> – diferentemente da concepção ocidental que centraliza o conhecimento no intelecto e na razão – tem seu centro no coração, que lhe permite um conhecimento em contínua transformação. A este respeito, al-Nuri, de Bagdad, e Ibn 'Arabī, de Múrcia afirmam que, diante da infinidade de atributos divinos, somente um órgão espiritual como o coração, com sua plasticidade, seria capaz de assumir diversas formas para receber esta multiplicidade de manifestações Divinas (“tajalliyat”). Pois o coração, em sua essência, é mudança contínua, perpétua transformação (“taqallub”), e não se prende a nenhuma configuração definitiva.

<sup>16</sup> É um nome que o Corão refere a Deus, “amigo do fiel” (3, 68).

A idéia do caminho Sufi ainda implica uma concepção de que o ser humano não é somente servo de Deus, mas pode se tornar também seu amigo (“wali”),<sup>16</sup> esposo de Deus e seu perfume sobre a terra. Com isto, surge em seu meio uma teoria dos amigos de Deus ou da santidade (“wilaya”). Sempre haverá amigos de Deus no mundo, que serão responsáveis por mantê-lo em seu eixo. Os amigos de Deus intercedem junto d'Ele pela humanidade e seu poder espiritual pode permanecer mesmo após sua morte, o que propicia a crença na permanência de sua “baraka” junto a seu túmulo e, portanto, a prática da visita aos mesmos, transformados agora em locais sagrados, que contêm, segundo hipótese de Ibn 'Arabī, uma concentração espiritual, “himma”. Em contraste com a missão pública dos profetas, os “amigos de Deus” têm uma missão privada e secreta.

Para se chegar a ser um amigo de Deus (“wali”), o viajante deve adquirir algumas virtudes, como a pureza do coração e o desapego. Segundo uma metáfora, o coração humano é como um espelho que tem que ser polido para que possa refletir a beleza do Ser Divino. Para isto, deve se livrar do egoísmo, ambição, orgulho, vaidade e hipocrisia, entre outras coisas. Deve se libertar também de seus apegos. Ele deve realizar um processo de desidentificação com as coisas do mundo e uma busca de identificação com Deus. Por isto, no meio Sufi se valoriza a qualidade de “faqīr”, isto é, de pobreza, de desapego de todas as coisas materiais e espirituais para que o viajante seja livre na sua busca do Real.

Direcionando-se rumo a este objetivo, o Sufi deve aprender a confiar em Deus e dele depender, esperando o “despertar espiritual”, no qual o próprio Deus se revelaria a ele, produzindo uma aniquilação (“fanā”) no seu ser, propiciando a união mística com a Divindade e a subsistência no Divino (“baqā”),<sup>17</sup> quando, então, ele seria capaz de vivenciar o “tawhīd”, a confissão existencial de que Deus é Um. Neste momento, o gnóstico acessa a experiência profunda de “al-Ḥaqq”,<sup>18</sup> o que equivale dizer que ele chegou à “ḥaqīqa”.

Segundo Al Gazālī, existem quatro graus no monoteísmo islâmico que representam estágios na apreensão da Unicidade Divina: o primeiro é quando se diz com os lábios o “Šahāda”;<sup>19</sup> o segundo atinge-se quando o coração de quem pronuncia o “Šahāda” nele crê; o terceiro é quando o ser humano vê a Unicidade de Deus por via de revelação mediante a luz do Verdadeiro; e o quarto é alcançado a partir de quando o ser humano não vê no que existe a não ser um Único. A partir daí, abre-se para o crente o caminho da meditação dos belos Nomes de Deus e da superação da multiplicidade aparente da realidade.

Em seu percurso, os Sufis devem ser acompanhados por um mestre (“šayḥ” ou “pir”),<sup>20</sup> submeter-se a um processo de iniciação, que consiste em um juramento de aliança ao “šayḥ”, recebimento de um manto especial (“ḥirqa”),<sup>21</sup> recebimento de uma oração secreta (“wird” ou “ḥizb”) e recebimento do ritual do “dikr”. Assim, a relação do discípulo com o mestre ocorre na forma de um pacto que envolve a “ḥirqa”, a fórmula do “dikr” e a companhia do mestre, “suhbat”. Da parte do iniciante, este pacto implica no abandono completo nas mãos de seu orientador, que é o representante do Profeta e intermediário entre ele e Deus. O mestre ou “šayḥ”, escolhido por “Allāh”, é considerado um “especialista” no caminho justamente pelo fato de tê-lo já trilhado, e pode ensinar aos seus discípulos os desafios do mesmo. O contato com ele adquire um caráter profundo e especial, pois desta relação depende a travessia rumo a “Ḥaqīqa”, pois do “šayḥ” emana a luz que ilumina o coração de seu seguidor.

No entanto, o Sufismo não é uniforme em suas propostas espirituais e acerca de seu método e concepções metafísicas e filosóficas. Assim é que, quanto à forma de se viver a experiência religiosa, surgem em seu interior algumas tendências. No tocante à relação com a religião islâmica e suas verdades, segundo Asín Palácios, pode-se afirmar a existência de um Sufismo Ortodoxo

<sup>17</sup> Reynold A. Nicholson (1999) faz uma comparação interessante entre essa experiência Sufi e a do nirvana: “À diferença do Nirvana, que é meramente a cessação da individualidade, o “fanā”, a anulação ou trânsito do Sufi, seu apartamento da existência fenomenica, é já acompanhado do “baqā”, ou continuidade de sua existência real” (p. 132).

<sup>18</sup> Esta palavra, em árabe, quer dizer o Real, a Verdade e com frequência é atribuída a Deus em seu aspecto transcendental de Existente Absoluto, o que existe por si mesmo.

<sup>19</sup> A Šahāda é o primeiro pilar do Islã: “Professo que não há deus fora de Deus e Muḥammad é o Seu enviado” (“Asšadu anna la ilaha illa'llah wa anna Muḥammadan rasulu'llah”).

<sup>20</sup> O “šayḥ”, em casos raros, poderia ser também um mestre morto, o “ḥidr”, o guia imortal da alma, ou o próprio Profeta. A essa iniciação sem guia humano se denomina “uwaysi”, proveniente do “šayḥ” Iemenita Uways al-Qarani, que se tornou muçulmano na época de Muḥammad sem jamais haver visto o Profeta. Mas, ordinariamente, durante o percurso, é um Sufi mais experiente que assume a tarefa de orientar um discípulo em sua trajetória.

<sup>21</sup> A “hirqa” é um manto feito de retalhos e que simboliza a transmissão da “baraka” do “šayj”.

<sup>22</sup> O que não quer dizer que Ibn 'Arabī se restringisse à metafísica, pois um contato maior com sua obra revelará outras facetas nela presentes.

cujo expoente é Junayd (m. 910), o grande mestre dos Sufis de Bagdad, enfatiza o estado de sobriedade (“sahw”), que prioriza as virtudes, em oposição ao estado de embriaguez ou intoxicação (“sukr”), que caracteriza-se pelos êxtases, locuções teopáticas, iluminações e pela “aniquilação” (“fanā”) em Deus. Desta segunda tendência, chamada por Palácios de Sufismo Heterodoxo, dois nomes são significativos: Bistami (m. 874) e Hallaj (857-922), que foi discípulo de Junayd e terminou sua vida preso e condenado à morte, incompreendido e visto como herege pela ortodoxia muçulmana.

Quanto à questão da forma de aproximação do Sagrado, uma outra distinção possível caracteriza o Sufismo em Metafísico – cujo representante máximo foi Ibn 'Arabī<sup>22</sup> (1165-1240) – e outro que se concentra na experiência amorosa como meio para a união mística, tendo como representantes Rabi'a al-Adawiyya (m. 801), Du l-Nun al-Misri (m. 859) e Rūmī (m. 1256).

Quanto à questão da concepção acerca da finalidade do Sufismo, ou seja, a união mística com Deus, também se pode distinguir, segundo Louis Gardet (1981, p. 126), duas tendências, já observadas por Ibn Ḥaldun: uma de irradiação da vida divina no coração do fiel, “tajalli”, segundo a qual o fiel deve ter seu coração polido como um espelho para irradiar da melhor forma a Divindade e seus Atributos; e outra, a “waḥda”, que apregoa a unidade ou identidade de substância entre a Divindade e o fiel. A primeira identifica-se com a união intencional de amor e de vontades; a segunda, com a união de substâncias, embora isto não signifique, *a priori*, a afirmação de um monismo substancial. Na primeira concepção se encontram os Sufis anteriores ao século XIII (Rabi'a, Hallaj, Hasan Basri). A partir deste período, crescem os adeptos da segunda concepção, “waḥda”, que enfatiza o aniquilamento do eu (“fanā”) frente à potência divina e, simultaneamente, a sua subsistência transformada em Deus (“baqā”). Encontram-se nesta tendência Ibn al-Farid e Ibn 'Arabī (Cf. também PAREJA, 1975, p. 291).

## CONCLUSÃO

O Sufismo possui uma íntima relação com a tradição islâmica. Isto pode ser afirmado a partir do léxico de sua terminologia técnica e também a partir de sua espiritualidade, que bebem no

Corão e na tradição do Profeta. Ao mesmo tempo, é importante perceber sua singularidade no enfoque da tradição islâmica, pois sua interioridade e interpretação do Corão possuem configurações bem particulares. Da mesma maneira, vale ainda ressaltar a diversidade de formatos por meio dos quais ele se apresenta, com seus métodos e formas de organização diversos. Porém, em meio a esta diversidade, a tradição súfica encontra sua unidade na busca experiencial e não racional do Sagrado e na concepção de que este, em sua Unidade, se manifesta em todas as coisas. E para que esta busca possa propiciar o resultado desejável que é a união com a Divindade, a presença do “šayḥ” assim como sua orientação são essenciais, juntamente com a prática do “dīkr”.

O Sufismo não é feito só de prática espiritual. Ou melhor, sua prática espiritual engloba toda a vida do Sufi, pois é entendida como não sendo desvinculada dos outros contextos da vida humana, como o político, o social, as relações inter-subjetivas, etc. Ele inclui em seu bojo uma cosmovisão que possui várias dimensões complexas e conexas entre si: metafísica, cosmológica, psicológica e escatológica. Por isto, ao discorrer sobre as diversas dimensões com as quais o Sufismo se envolve, Seyyed Hossein Nars afirma que o “Tašawwuf” aborda essencialmente três elementos: a natureza de Deus, a natureza do ser humano e a natureza de suas virtudes espirituais.

O seu término é Deus, o seu princípio é o homem na condição terrena: a via, o caminho, é aquilo que une o homem a Deus, isto é, o método que desenvolve a virtude espiritual da alma e a doutrina que delinea os contornos do universo através do qual o peregrino, o místico, deve completar a viagem para atingir a divina presença e conseguir a verdadeira imortalidade. (NARS, 1994, p. 35-36)

Esta complexidade que envolve o Sufismo precisa ser aprofundada. Cabe aos investigadores da atualidade, portanto, procurar ampliar o contato com o mesmo e o conhecimento a seu respeito, assim como acreditar na busca de seus seguidores. Para isto, torna-se importante a construção de referenciais adequados bem como desenvolver atitudes cognitivas e epistemológicas que propiciem um acesso o mais adequado possível à sua realidade. É necessário, sobretudo, o abandono do etnocentrismo a fim de que se possua um olhar mais afinado com sua realidade, suas crenças e práticas. Somente munido de tais pré-requisitos é que tal conhecimento propiciará um enriquecimento de nossa cultura, pois saberá acerca de mais uma possibilidade humana de se



realizar. Também tal conhecimento será importante no empreendimento de um diálogo frutuoso com a tradição islâmica. Somente a partir de uma “escuta” aberta e dialogal, capaz de uma aproximação à singularidade do outro enquanto outro, é que se pode construir a base de uma sociedade aberta, inclusiva e tolerante. Por sua vez, as tradições religiosas que se envolverem nesta perspectiva dialogal também poderão afirmar o enriquecimento obtido por meio do contato próximo com a diversidade.

## ABSTRACT

In the face of the contemporary Islamic reality and seeking to be attentive to the diversity of voices that we can find in the “other”, this article aims to show briefly what Sufism is, thinking it as a possibility – amongst many – of the realization of the Islamic faith. To articulate this, the article will begin looking at understanding of how the news about its existence arrives in the West, that is, how westerners “discover” it. Then, the article will focus on the search to understand Sufism from its relationship with Islam through its primordial origins: the Koran and the Prophet Muḥammad. Finally, this article will look briefly at some elements that make up and characterize the repertory of beliefs and practices of several Sufi schools, such as the search for the Divine Unicity, the meditative practice of the recitation of the Divine Names and the submission to a *Ṣayḥ* orientation.

Key words: Sufism; Mystical Islamism; Orientalism.

## Referências

- BARTHOLO, Roberto. *Mística e Política no seguimento ao profeta do Islã*. In: BINGEMER, Maria Clara; BARTHOLO, Roberto. **Mística e política**. São Paulo: Loyola, 1994, p. 157-170.
- BRUNNER-TRAUT, Emma (Org.). **Os fundadores das grandes religiões**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BUCKHARDT, Titus. **Introduzione alle dottrine esoteriche dell’Islam**. Roma: Edizione Mediterranee, 1987.
- CASPAR, Robert. **Cristianismo/Islamismo**. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1991.
- CORTES, Julio. **El Corán**. Barcelona: Herder, 2002.
- ERNST, Carl W. **Il grande libro della sapienza sufi**. Milão: Mondadori Editrice, 2000.
- GARAUDY, Roger. **Promessas do Islã**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

- GARDET, Louis; LACOMBE, Olivier. **L'expérience du Soi: étude de mystique comparée.** Paris: Desclée de Brouwer, 1981.
- GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- HELMINSKI, Kabir. **The knowing heart: a sufi path of transformation.** Boston: Shambhala, 1999.
- HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HUMPHREYS, R. S. *et al.* **Tariqā. The enciclopedia of Islam.** Leiden: Brill Academic Publishers, 2003. Vol. X, p. 244-257.
- JAMES, William. **The varieties of religious experience.** Nova York: Penguin Books, 1982.
- LEWINSOHN, L. Taşawwuf. **The enciclopedia of Islam.** Leiden: Brill Academic Publishers, 2003. Vol. X, p. 314-332.
- MASSIGNON, Louis. **Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane.** Paris: Les Editions du Cerf, 1999.
- MASSIGNON, Louis. **Ciencia de la compasión: escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe Abrahámica.** Madrid: Trotta, 1999.
- MERAD, Ali. **El islam contemporáneo.** México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- MEYEROVICH, E. V. **Rumi e o sufismo.** São Paulo: ECE, 1990.
- NARS, Seyyed Hossein. **Ideals and realities of Islam.** Londres: George Allen & Unwin Ltd, 1966.
- NARS, Seyyed Hossein. **Sufismo.** Milão: Rusconi Libri, 1994.
- NICHOLSON, Reynold Alleyne. **Poetas y místicos del Islã.** Madrid: Arkano Books, 1999,
- PALÁCIOS, Asin. Un précurseur hispano-musulman de Saint Jean de la Croix. **Études Carmélitaines Mystique et Missionnaires**, ano 17, v. 1, p.113-137, Apr. 1932.
- PALÁCIOS, Asin. **Sadiles y alumbrados: estudio introductorio de Luce López-Baralt.** Madrid: Hiperión, 1990.
- PAREJA, Félix María. **La religiosidad musulmana.** Madrid: BAC, 1975.
- SAID, E. Orientalismo revisto. In: HOLANDA, H. B. **Pós-modernismo e política.** Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 251-272.
- SCATTOLIN, Giuseppe. **Esperienze mistiche nell'Islam.** Bolonha: Editrice Missionaria Italiana, 1996.
- SCHIMMEL, Annemarie. **Mystical dimensions of Islam.** Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- SCHIMMEL, Annemarie. **Sufismo: introduzione alla mistica islamica.** Brescia: Morcelliana, 2001.
- SCHIMMEL, Annemarie. Maomé. In: BRUNNER-TRAUT, Emma (Org.). **Os fundadores das grandes religiões.** Petrópolis: Vozes, 1999, p. 133-154.

SCHUON, Frithjof. **Compreender o Islão**. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

SCHUON, Frithjof. Islã. In: BARTHOLO JR., Roberto S.; CAMPOS, Arminda. **Islã: o credo é a conduta**. Rio de Janeiro: Iser & Imago Editora, 1990, p. 87-102.

SHAH, Idries. **Os sufis**. São Paulo: Cultrix, 1993.

STODDART, William. **Sufism**. Minnesota: Paragon House, 1985.

VELASCO, Juan Martín. **El fenómeno místico: estudio comparado**. Madrid: Trotta, 1999.