



Profetas e santos no Masnavi de Rumi

Prophets and saints in the Rumi's Mathnawi

Mario Guimarães Werneck Filho*

Resumo

O presente trabalho tem como fio condutor mostrar a importância dos profetas e dos santos no Masnavi de Rumi – místico da tradição Islâmica Sufi, nascido em Vakhsh, nas cercanias de Balkh atual Afeganistão, em 1207. Para Rumi os profetas e santos são instrumentos de comunicação entre Deus e suas criaturas. Muito além de figuras históricas, profetas e santos atualizam a mensagem e trazem para o mundo fenomênico os sutis influxos do numinoso. O presente estudo parte da linhagem de Adão (linhagem monoteísta e corânica) e passando pelos diversos profetas comuns às tradições monoteístas culmina com a figura de Mohammad (tido pelo Islã como selo da profecia). Da mesma maneira, os santos que a tradição islâmica celebra como pontes entre os mundos e mensageiros que atualizam a mensagem divina têm para Rumi a força de serem enviados que podem ser vistos e ouvidos sintetizando os ensinamentos eternos em vivências temporais atualizadas. Para Rumi a importância dos profetas e dos santos se revela nos traços marcantes que cada um deles adquire e que os reveste como enviados e amigos de Deus, pontes atualizadas de uma mensagem eterna e perene. Por este motivo, Rumi concita cada discípulo e crente a escutar a mensagem dos profetas e a visitar os santos a fim de atualizar os segredos teofânicos de Deus.

Palavras-chave: Rumi; sufismo; Islã; profetas e santos.

Abstract

The present work has as its guiding principle to show the importance of the prophets and the saints in the Mathnawi of Rumi - mystic of the Sufi Islamic tradition, born in Vakhsh, in the vicinity of present day Balkh Afghanistan in 1207. For Rumi the prophets and saints are instruments of communication between God and his creatures. Far beyond historical figures, prophets and saints actualize the message and bring into the phenomenal world the subtle influx of the numinous. The present study starts from the lineage of Adam (monotheistic and Koranic lineage) and passing through the various prophets common to the monotheistic traditions culminates with the figure of Mohammad (held by Islam as a seal of prophecy). In the same way, the saints whom the Islamic tradition celebrates as bridges between the worlds and messengers who actualize the divine message have for Rumi the force of being sent that can be seen and heard synthesizing the eternal teachings in updated temporal experiences. For Rumi the importance of the prophets and the saints is revealed in the striking features that each one of them acquires and which he covers as envoys and friends of God, updated bridges of an eternal and perennial message. For this reason, Rumi urges each disciple and believer to listen to the message of the prophets and to visit the saints in order to actualize the theophanical secrets of God.

Keywords: Rumi; Sufism; Islam; prophets and saints.

Artigo submetido em 30 de janeiro de 2018 e aprovado em 26 de setembro de 2018.

* Doutor em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. País de origem: Brasil. E-mail: mariowfoca@gmail.com

Introdução

Deus disse: “eu era um tesouro oculto
E quis ser conhecido.”
[...] Dessa forma ele criou
os profetas e os santos.
(Rumi, 1993, p. 115)

Este escrito pretende demonstrar a importância dos profetas e santos no *Masnavi*¹ de Jalaluddin Rumi², poeta e místico da tradição Sufi. Jalaluddin Rumi nasceu em Vakhsh, uma aldeia situada nas cercanias Balkh (atual Afeganistão), em 30 de Setembro de 1207. Rumi também ficou conhecido como Mawlana (nosso mestre) e foi o fundador da Ordem dos Dervixes Girantes, existente ainda hoje na Turquia. Partindo da análise de uma de suas obras, o *Masnavi*, pode-se deslindar todo um movimento que converge para a apreensão do relevante valor dado por ele aos profetas e mensageiros da linhagem abraâmica, bem como os santos que nela se inscrevem.

Para Rumi, os profetas recebem a revelação de Deus, revelação esta que possui, além da forma, significados que podem ser encontrados sob o aspecto da lei, e enquanto mensageiros reatualizam a palavra original. Os santos, não se desviando dos aspectos formais, oferecem uma abordagem alternativa pelo fato de possuírem uma “revelação” interna que lhes é própria.

Porque tu te mostras louco e insensato?
Onde está o sangue das uvas? Este nobre sangue que tu bebeste,
Dizendo: vai-te, não te conheço, distancias-te de mim.
Sou místico, estou fora de mim. Sou o Buhlul³ da aldeia.
Tu conhecestes uma falsa opinião quanto à proximidade de Deus,
Pensas que aquele que produziu a tigela não se encontra distante da tigela;
E tu não tens visto que a proximidade dos santos com Deus
Comporta cem milagres, faustos e poderes.

¹ O *Masnavi* é um estilo de poesia persa “[...] afirma-se que é uma profunda e ampla oração didática do gênio persa, e sua congênita tendência a ensinar, [...]. O assunto privilegiado no *Masnavi* é uma épica da alma que se lança em busca de Deus. Essa narrativa descreve tipicamente o itinerário da alma do místico através das etapas (meticulosamente descritas no exuberante tratado sufi) partindo da própria auto-libertação até o final de sua união com Deus. Em suma, aqui o poeta se propõe a ensinar ou iniciar não uma sabedoria qualquer, mas uma ‘sabedoria mística’, ou seja, estritamente ligada ao verbo corânico” (SACCONE, 2005, p. 50).

² A grafia do nome segue a forma portuguesa. Todas as traduções das obras em língua estrangeira são de responsabilidade do autor.

³ Santo célebre, *madjdhub* (ébrio de Deus).

Nas mãos de Davi, o ferro é como cera;
 Em tuas mãos a cera é dura como ferro.
 A proximidade com Deus no que concerne ao fato de nos criar e preservar,
 É comum a todos, mas somente os nobres (espirituais).
 Possuem a proximidade consistente em inspiração e amor.
 (Masnavi. Livro III: versos 699-704).

Sempre pensando sob a ótica de Rumi, nota-se que em seus êxtases contemplativos, os profetas e santos trazem para o mundo histórico-fenomênico a tradução da experiência do processo unitivo reservado aos eleitos⁴. Neste ponto, eles também realizam uma revivificação ou ressemantização dos símbolos tradicionais, já que durante a experiência, os canais que recebem as informações são de outra ordem sensorial, para dizer em uma palavra, são suprassensoriais⁵. Lá, onde a comunicação extática se fez, o espaço-tempo não existia. Portanto, quando os profetas e santos retornam, notam também que estas categorias não pertencem às coisas em si mesmas, mas são criações do ser humano para dar conta de sua indigência antropológica. O mundo e suas realidades são criações do espírito humano e aquele que desperta tendo desvelado seu ser de qualquer bruma abascinadora, descobre o limite que enreda todas as criaturas, fechadas que estão em uma psique limitada a alguns poucos sentidos externos e internos⁶.

No Masnavi, Rumi conta a história de um sufi que estava meditando com a face sobre os joelhos quando seus amigos chegaram dizendo-lhe para que levantasse a face e olhasse os signos de Deus inscritos no jardim. A história assim se segue:

⁴ Segundo Nicholson (1999, p. 112), “[...] os Sufis sempre declararam e acreditaram que eram os eleitos de Deus. [...] este título corresponde, primeiramente aos profetas, eleitos em virtude de sua pureza, de sua inspiração e missão apostólica, e em segundo lugar a certos muçulmanos, que são eleitos em virtude de sua sincera devoção, aqueles que se apegam e se mortificam firmemente às realidades eternas, isto é, os Santos. Assim como os Sufis são os eleitos entre a comunidade muçulmana, assim também os Santos são eleitos entre os Sufis”.

⁵ “Quanto mais o indivíduo se concentra em torno de seus conteúdos inconscientes, tanto mais carregados de energia eles se tornam; este é um fato psicológico indiscutível. Tais conteúdos são vivificados, iluminados como que a partir de dentro e por assim dizer convertidos numa espécie de realidade substitutiva. Na psicologia analítica nós nos utilizamos metodologicamente deste fenômeno. Denominei a este método de ‘imaginação ativa’. Inácio de Loyola utilizou-se também da imaginação ativa em seus *Exercícios*. Há indícios seguros de que a filosofia alquimista faz emprego de semelhante processo”. (JUNG, 1991, p. 22).

⁶ “[...] é que nossa consciência desperta normal, a consciência racional como lhe chamamos, não passa de um tipo especial de consciência, enquanto que em sua volta, separadas dela pela mais fina das telas, se encontram formas potenciais de consciência inteiramente diferentes. Podemos passar a vida inteira sem suspeitar-lhes a existência; basta, porém que se aplique o estímulo certo para que, a um simples toque que elas ali se apresentem em sua plenitude [...]”. (JAMES, 1995, p. 242).

Obedeça às ordens de Deus, pois Ele disse: ‘Olhe’⁷:
 Volte teu olhar aos Seus signos de misericórdia.
 Ele respondeu: ‘Ó homem vão, seus signos estão dentro do coração;
 Estes que são exteriores não são mais que os signos dos signos’.
 O verdadeiro pomar e as hortaliças se encontram na essência mesma da
 alma;
 Seu reflexo sobre o que é exterior, é como o reflexo na água corrente.
 Na água, não mais que a imagem refletida do pomar.
 Que tremula por causa da qualidade sutil da água.
 Os pomares e os frutos verdadeiros estão dentro do coração;
 Os reflexos de sua beleza caem sobre esta água e esta terra.
 Se os ciprestes do mundo exterior não fossem reflexos do cipreste do
 coração,
 Deus não teria chamado o mundo exterior de mundo da ilusão
 (Masnavi. Livro IV: versos 1361-1366).

Para Rumi, a percepção dos profetas e santos é recebida pelo constante influxo da graça divina sobre eles. Nesse sentido, o santo está acima dos limites do mundo, enquanto os profetas estando também acima destes limites possuem um duplo pertencimento, já que trazem uma nova lei. No Masnavi, os santos aparecem como aqueles dotados da capacidade de ressemantizar a Lei, a partir de uma experiência esotérica. Nesse sentido, podem oferecer uma interpretação que ultrapassa a própria realidade semântica, ou seja, a ideia que Rumi tem do santo é de “uma pessoa possuída por Deus na mais ampla interpretação da palavra” (NICHOLSON, 1999, p.115). Assim, o santo se não traz uma lei como o profeta, pode, contudo, ler a Lei com os olhos daquele que esteve e está em Deus, pois faz parte de uma cadeia de transmissão, *Silsilah* (que se verá mais adiante), que remonta a Mohammed.

Para Rumi, todo profeta é mensageiro no nível de espírito, i. e., no sentido de ser portador da mensagem revelada. Daí, que observando a dimensão histórica da mensagem, possa-se auferir a possibilidade (e até a natural existência) de atualização permanente. Todo profeta é santo, mas nem todo santo é profeta, porém, santidade e profecia designam um tipo de Homem que se difere do homem comum.

⁷ Ver Corão XXX: 50.

Não julgues as ações dos santos por analogia a ti mesmo, [...]
 Poucas pessoas são conscientes da existência dos Abdal (santos de alta precedência) as pessoas são cruas em relação aos profetas;
 Elas supõem que os santos sejam semelhantes a elas mesmas.
 Eles dizem: ‘Vejam nós somos homens e eles também,
 Eles como nós estão submetidos à apatia e à indulgência.’
 Dentro de sua cegueira eles não vêem a existência de uma diferença infinita entre eles.
 (Masnavi. Livro I: versos 263-267).

Esta precedência dos profetas e santos conduz de certa forma a se pensar em um tipo de linhagem hierárquica espiritual, que por vezes quase toca aquilo que se poderia chamar, sob pena do peso desta alcunha, de “elite espiritual”. Contudo, os seres humanos:

foram criados com o potencial de mostrar a Deus enquanto Deus, quer dizer, a Deus como Lhe nomeiam Seus nomes, enquanto que as demais criaturas do cosmos somente são capazes de manifestar certos nomes específicos de Deus, ou certas qualidades específicas e limitadas do wujūd.⁸ (CHITTICK, 2004, p. 29).

O ser humano, que por sua capacidade interna guia os homens nas sendas do desvelamento do Absoluto, é o Homem Perfeito (*Al-Insan al-Kamil*), um microcosmo que contém em si o macrocosmo. O Homem Perfeito é, portanto, o intermediário entre Deus e o mundo, carrega consigo duas atribuições que fazem dele mensageiro dos mistérios divinos, a saber: totaliza em si-mesmo os atributos divinos e os atualiza. É também um espelho (imagem muito querida por Rumi) que por absorver a imagem divina pode oferecê-la a outros espelhos (discípulos) que a ele se voltam. Nesse sentido, o Homem Perfeito comunica a imagem de Deus por reflexo.

O ser humano é o astrolábio divino, mas é preciso que haja um astrônomo para conhecer este astrolábio. [...] Assim como esse astrolábio de cobre é o espelho das esferas, o ser humano – a propósito de quem Deus disse: *Enobrecemos os filhos de Adão* – é o astrolábio de Deus. Quando Deus, o

⁸ “O termo wujūd tem sido frequentemente traduzido como ‘ser’ ou ‘existência’, e isso a miúdo concorda com o emprego que dele se faz na filosofia islâmica e na Kalam (teologia dogmática). (...) as diferentes acepções que se dão ao termo têm a ver com as contínuas modalidades nas quais a realidade única do wujūd se manifesta. No plano mais elevado, *wujūd* é a realidade absoluta e não limitada de Deus, o ‘Ser Necessário’ que não pode não existir. Nesse sentido, o termo *wujūd* se refere à Essência de Deus ou do Real; a única realidade que é real em todos os aspectos. Em planos inferiores, o *wujūd* é a substância subjacente de tudo aquilo que não é Deus, definição de Ibn Arabi e outros autores para o ‘cosmos’ ou o ‘universo’. De maneira que em um sentido secundário, o termo *wujūd* é utilizado como resumo do cosmos inteiro, de tudo aquilo que existe. Também pode empregar-se para fazer referência a todas as coisas que se encontram no universo. Em sua qualidade de essência do real, o *wujūd* é o fundamento indefinível e incognoscível de tudo o que se encontra, qualquer que seja a forma em que se encontra.” (CHITTICK, 2004, p. 30).

Altíssimo, se apresentou ao homem e fez com que tivesse consciência d'Ele, esse homem passou a ver, no astrolábio de seu próprio ser, a cada instante, a cada momento, a irradiação de Deus e Sua inigualável Beleza. E essa Beleza nunca está ausente do espelho. (RUMI, 1993, p. 33).

Aqui também se pode observar uma clara influência platônica no que tange ao conceito de *anamnêsis*, pois, para Rumi, conhecer é recordar que Deus é a única Realidade (*Tawhid*) e que a consciência de ser um eu está em unidade essencial com o Absoluto.

1 Os profetas no Masnavi de Rumi

Nesse ponto, intenta-se fazer uma apreensão de alguns importantes profetas observados por Rumi, sem, contudo, organizá-los numa cronologia, já que:

Jalaluddin Rumi raramente se importa com uma listagem de profetas em alguma coisa semelhante a uma ordem cronológica ou progressiva, mas ele faz uma pontual descrição de tipos de herança profética. [...]. Rumi descreve a herança profética de uma maneira mais espiritualizada: a luz de Deus é a herança do autêntico profeta. Um dos poucos textos no qual o poeta nos fala mais ou menos cronologicamente da passagem da luz de Adão à Seth e deste à Noé, Abraão, Ismael, David, Salomão Jacó, José, Moisés, Jesus e Mohammad. (RENARD, 1994, p. 7).

O poema é o que se segue:

Como o esplendor do relâmpago que brilha sobre os espíritos
De modo que Adão adquiriu desta Luz sua consciência.
A mão de Seth colheu o que se pousou sobre a mão de Adão;
Isto porque quando Adão viu esta luz tornou-se dela vicário
Como Noé teve a felicidade desta Jóia
E espalhou pérolas da sabedoria divina no mar da alma.
Pela possessão deste poder reluzente que conduziu o espírito de Abraão,
Sem temor nas chamas de fogo.
Quando Ismael tombou sobre este flume,
Colocou sua face ante o machado reluzente de Abraão⁹
A alma de Davi foi tocada por estes raios;
O ferro tornou-se maleável para o seu tecer¹⁰
Quando Salomão foi nutrido pelo leite da União com ele,
O demônio tornou-se seu escravo lhe obedecendo.
Quando Jacó curvou sua face ao decreto divino,
A luz iluminou seus olhos, e lhe trouxe o perfume de seu filho.
Quando José ao ter uma visão bela como a lua,
Contemplou este Sol, tornou-se sábio na interpretação de sonhos.

⁹ O filho que Abraão recebeu a ordem de sacrificar, ainda que não seja nomeado no Corão (XXXVII, 100) é geralmente considerado como sendo Ismael.

¹⁰ Deus apresenta Davi como fabricante de cotas de malha Corão (XXI: 80).

Quando o bastão recebeu esta influência das mãos de Moisés,
 Destruiu de uma só vez o reino do faraó.
 Quando Jesus, filho de Maria,
 Encontrou sua escada, elevou-se a altura do quarto céu
 Quando Mohammad obteve este Reino e esta felicidade,
 Ele fendeu o disco da lua em duas metades.
 Quando Abû Bakr tornou-se um exemplo eminente do favor divino,
 Tornou-se companheiro de um tal rei (Mohammad)
 E recebeu o nome de Siddîq (o verídico)
 Quando Omar foi arrebatado pela beleza do Bem Amado
 Tornou-se um Fârûq (aquele que distingue),
 Como o coração entre a Verdade e o erro.
 (Masnavi: Livro II: versos 910-923).

Parte-se então, do primeiro profeta da humanidade, Adão. O nascimento de Adão tipifica o nascimento mesmo da humanidade. No Corão, Deus, após criar Adão do barro, moldando-o por quarenta dias (cf. SCHIMMEL, 1993, p. 250)¹¹, declara: *“E temos glorificado os Filhos de Adão e conduzindo-os por terra e mar, e provido-os com coisas boas, preferindo-os a muitas das nossas criaturas”*. (XVII: 71). Esta precedência de Adão às demais criaturas já demonstra a dimensão criatural e o elevado estado do gênero humano. Criado à imagem de Deus recebe mesmo a adoração dos santos, mas em contrapartida lhe é cominada a ira de Satã (*Iblis*)¹². Forçado por Deus – seu amado Senhor – a adorar Adão, Iblis se rebela negando-se a prosternar-se a outro que seu Amado, recebe então castigo pela desobediência¹³.

Como Adão cuja falta foi temporária;
 Necessariamente ele testemunha o arrependimento mais cedo.
 Foi dado que o pecado de Iblis era original,
 Para ele, não havia a possibilidade da preciosa penitencia.
 (Masnavi. Livro IV: versos 3414-3415).

¹¹ Ver também Murata (2000, p. 61): “[...] Deus mandou um anjo recolher a terra para a argila de Adão dos quatro cantos da terra e então modelou a argila com suas próprias mãos após o que ele deixou-a descansando por quarenta dias.”

¹² “Um dos problemas na criação do homem é sua relação com Satã, Iblis, que se recusou a prosternar-se diante de Adão sura (II:34 e outras) e, conseqüentemente, foi amaldiçoado por Deus. Adão e Iblis, como diz Rumi em uma imagem poética, são como duas bandeiras no cosmos, uma branca, outra preta (SCHIMMEL, 1993, p. 254): “É preciso dois estandartes, um branco e outro preto:/Na Via (rumo a ele), Um é de Adão, o outro de Iblis./Entre estes dois poderosos exércitos, houve combates e lutas, e ocorre o que ocorre. (Masnavi. Livro VI: versos 2155-2156). “A história corânica de Adão e do demônio, ou ‘Iblis’ como ele é usualmente chamado nas fontes Islâmicas, é rica em imagens e simbolismos das quais Rumi tira bastante proveito. Familiarizar-se com a estória facilita o conhecimento de muitas discussões de Rumi sobre o desenvolvimento espiritual do homem e os obstáculos que lhe fazem frente neste processo, semelhante à narrativa corânica onde Adão era ‘conhecedor dos nomes’ provê uma base firme para os ensinamentos de Rumi concernentes ao estado último e original do homem.” (CHITTICK, 1983, p. 83-84).

¹³ Interessante notar a desobediência de Iblis e a de Adão “quando Iblis é expulso do céu, ele diz a Deus: ‘Meu Senhor por teres me extraviado, eu ornarei um lugar de erro para eles na terra’ (Corão XV: 39). Em contrapartida, quando Adão e Eva são expulsos do paraíso, eles dizem, ‘Ó Senhor nós prejudicamos nós mesmos!’ (VII:23).” (CHITTICK, 1983, p. 84).

Adão é, então, o protótipo da humanidade, o ser que ao tornar-se criado teve acesso a todos os nomes¹⁴ do universo. O Corão fala do “pacto de Alast”¹⁵, no qual Deus revelou todos os segredos a Adão. Porém, as vagas do esquecimento turbilhonaram seu conhecimento e seus filhos possuem desde então uma diáfana lembrança do jardim das delícias celestiais. “A Adão, Ele Pessoalmente revelou os nomes; Ao resto dos homens, Ele revelou os nomes por intermédio de Adão.” (Masnavi. Livro I: verso 1943).

Adão representa, portanto, o elo entre o micro e o macro cosmo. Pensando-se nele como pai da humanidade, sua filiação concede aos seres humanos, além da precedência sobre as outras criaturas¹⁶, a possibilidade da ascensão mística vista nesse sentido como uma espécie de latência. Sendo o ser humano herdeiro de Adão, possui no seu seio centelhas da luz Divina. Se por um lado Adão as recebeu, em dado momento, como integralidade, posteriormente sua disseminação entre o gênero humano foi parcial, daí poder se pensar no gênero humano como ser de possibilidade micro e macrocós mica, porque é parte terra e parte luz do espírito de Deus¹⁷. Em outras palavras, o ser humano é marcado pelo sinal candente do divino: “A Alma Universal entrou em contato com a alma parcial e esta finalmente recebeu dela pérola e a colocou na entrada de seu ser”. (Masnavi. Livro I: verso 1191).

É por esta marca luminosa, em seu ser mais profundo, que o ser humano tem a possibilidade de transformar-se num diapasão cósmico. Nesse sentido, é

¹⁴ “Deus concedeu a Adão o conhecimento (*‘ilm*) dos nomes de todas as coisas, e ele se tornou um conhecedor.” (RENARD, 1994, p. 36).

¹⁵ “[...] (relembre-se) de quando Teu Senhor tirou dos lombos dos filhos de Adão suas próprias crias e fez com ele testemunhas sobre eles mesmos: ‘Não sou (*Alast*) seu Senhor?’ E eles responderam, ‘Sim! Nós testemunhamos!’ a fim de que não possam dizer no Dia da Ressurreição ‘pelo que nos diz respeito, nós fomos negligentes quanto a isto’ (VII:172). Este evento chamado de ‘pacto de Alast’, teve lugar antes que o homem entrasse neste mundo, quando ele ainda existia como espírito desincorporado, em proximidade com Deus.” (CHITTICK, 1983, p. 68). Reynold Nicholson, em seu comentário ao Masnavi, afirma a propósito dos versos que se seguem: “Quem quer que tenha despertado do dia de Alast/, Está inebriado na via das obras pias, inebriado. (M.III: 2348): “‘O sonho de Alast’ é a visão e o conhecimento de Deus, prometido na eternidade, ao eleito que devota si mesmo aos serviços de Deus neste mundo.” (RUMI, 1940, p. 64).

¹⁶ “[...] para ele (homem) os mares e as montanhas foram criados, tigres e leões o temem como se fossem ratos, crocodilos tremem de medo, demônios escondem-se dele.” (SCHIMMEL, 1993, p. 252).

¹⁷ “O homem é com efeito ‘o astrolábio dos atributos da sublimidade divina; sua natureza é o lugar das revelações de Deus’: *‘Tudo o que aparecia nele (Adão) é Seu reflexo, À maneira da lua quando reflete as águas do rio. /As figuras representadas sobre o tabuleiro deste astrolábio/Se encontram com o fito de manifestar os atributos eternos/De tal maneira que este tabuleiro possa dar lições/Revelando o céu do Invisível e o sol do Espírito’*. O homem é mistério, e Deus é quem é seu mistério. Colocado no centro da criação ‘como um istmo entre a luz e a obscuridade’, ‘sentado sobre o umbral dos mundos’ é a única criatura que aceitou o depósito divino’, o *amāna* do Corão.” (MEYEROVITCH, 1972, p. 14).

importante ressaltar a presença luminosa dos anjos¹⁸, em especial Gabriel que aparece como emissário de Deus na terra¹⁹: “A força de Gabriel não vem de alimento algum, mas da contemplação do Criador da existência.” (Masnavi. Livro III: verso 6).

Para Rumi, o anjo traz a mensagem e os Profetas divulgam a novidade que, com frequência, objetiva uma mudança radical de perspectivas, quer morais, quer espirituais, em seu povo, que por seu turno recebe a revelação com alguns rechaços²⁰: é o eterno problema do acolhimento da novidade. Deus então os investe com os poderes de operar milagres comprovatórios. “Os profetas foram colocados à prova por seus inimigos, O que ocasionou por consequência, os milagres que eles manifestaram.” (Masnavi. Livro IV: verso 310).

Segundo Rumi, Deus outorga poderes miraculosos que testemunham a veracidade da asserção do profeta. Um caso claro é o de Abraão homem de fé mas, imerso em uma cultura de idolatria e descrença. Rumi teve grande apreço pela figura profética e santa de Abraão²¹, que com sua fé inquebrantável era capaz dos maiores sacrifícios em nome da realidade Única:

Eu sou Khalil (Abraão) e tu és meu filho
Coloque tua face diante do cutelo;
Eu vi em sonho que devo sacrificar-lhe.
Coloque tua face ante minha ira, com um coração sem inquietação,
Para que eu possa golpear tua garganta como à Ismael²².
Golpearei tua face, mas esta face é a que não tem medo

¹⁸ “Parte da criação divina são os anjos, que são mencionados em muitas passagens do Masnavi em prosa e em versos; Isrâfil é o anjo da ressurreição, é aqui e agora, conectado com o perfeito santo, ou com o amado que concita o homem a sair da prisão da tumba, i. é, resgata-o do mundo material e o revive no reino da glória espiritual. A história de ‘Azrâ’ il, o anjo da morte, é contada com toques detalhados em harmonia com as crenças populares, (...) Miguel que dispensa os alimentos aos seres criados e está atento às necessidades do homem. Incontáveis coros de anjos encontram-se em constante preces e adorações.” (SHIMMEL, 1993, p. 236).

¹⁹ “Desde a criação, o anjo Gabriel tem sido o emissário de Deus na terra. [...] Gabriel tornou-se para todos os Profetas um portador das ‘maças do paraíso’ em forma de revelação”. (RENARD, 1994, p. 31).

²⁰ “Em qualquer tempo um profeta encontra impenetrável resistência das pessoas as quais ele se endereça, Deus concede ao profeta o socorro ao mundo inanimado para dar conhecimento com a vara e a pedra e efetuar cem mil ‘milagres patentes’. Para todo Profeta existe um novo milagre, Rumi enfatiza que é Deus e não o Profeta o primeiro agente, a função do mensageiro é meramente levar a mensagem. Milagres evidentes possuem o significado de serem testemunhos da veracidade dos mensageiros, pois sua mensagem é não intelectual, eles também são testemunhas da mensagem. Os profetas lançam sua mensagem até saturno logrando as causas secundárias e removendo sua ação das garras do intelecto”. (RENARD, 1994, p. 43).

²¹ Rumi às vezes se refere a Abraão como “amigo de Deus (*Khalil*), evidentemente como um resultado de Abraão ser ‘sincero na fé’ (literalmente um *hanif*, buscador do Deus Uno). Rumi refere-se ao profeta mais frequentemente como Khalil do que como Ibrahim, e é interessante notar que Ibn ‘Arabi é tão fascinado com este estatuto do profeta que baseou todo o seu tratamento a Abraão em torno do significado de Khalil como ‘intimidade, interpenetração’, Abraão tornou-se então o protótipo da pessoa ‘perdida no amor’”. (RENARD, 1994, p. 48).

²² Na tradição Islâmica é Ismael, e não Isaac, que foi oferecido em sacrifício por Abraão.

De ser golpeada e morrer
 Entretanto, te submeto atendendo o desejo eterno de Deus.
 Ó muçulmanos tu deves também buscar submeter-se
 (Masnavi. Livro III: versos 4174-4177).

Note-se aqui como Rumi em poucos versos aborda variegadas temáticas: a fé, a aceitação dos desígnios de Deus, a submissão total à Unidade exortando os crentes a serem pacientes e seguros na fé; todas estas ordenações de ordem prática. Já no âmbito de seu itinerário místico, Rumi se vale do sacrifício para refletir sobre o não temor à morte, no sentido metafísico do termo, ou seja, a aniquilação mística *fana*²³. Em outra passagem Rumi retoma o tema do sacrifício como se segue:

No momento de degolar a vítima, dizemos (o Takbir):
 Allāh akbar (Deus é maior),
 Degolando igualmente a alma carnal que é preciso matar.
 O corpo é como Ismael e o espírito como Abraão,
 O espírito pronunciou o takbir (os funerais) sobre os corpos nobres.
 (Masnavi. Livro III: versos 2144-214).

Alternando sua simbólica, Rumi vai mostrar Abraão como “amigo de Deus”, daí recusar qualquer tipo de idolatria, sendo por isso o portador da mensagem nova, da palavra que opera mudança radical, pois exige a interiorização do verbo, daí sua profunda intimidade com Deus. Rumi vê em Abraão um guia para os crentes. Abraão exorta a comunidade a voltar-se para a Unidade, ele é visto como aquele que erigiu a Caaba²⁴. “A grandeza que a cada momento aumenta pela Caaba, Provém dos atos cumpridos pela pura devoção de Abraão.” (Masnavi. Livro IV: verso 1138).

Ainda exortando a intimidade temerosa de Abraão – temerosa não no sentido de receio ou pavor, mas no sentido de ser um temor protetor, temor de alguém cioso de suas obrigações e zeloso da diferença abissal entre Deus e as criaturas –, Rumi irá cantar a sublime confiança de Abraão: “Onde encontrar uma

²³ Aqui não é o lugar de se tratar esta temática, mas o estado de aniquilação, *fana*, objetiva um conhecimento para além do sensível. Neste estado extático, o místico assemelha-se a uma barra de ferro jogada nas chamas: ela se mantém barra, mas de natureza ígnea. “[...] *fanā*’ pode ser comparado ao desaparecimento das estrelas ao alvorecer, ou à situação da chama da vela diante do sol: a luz da vela permanece existente, mas torna-se invisível enquanto é subjugada pela luz do sol que é realmente a origem.” (SCHIMMEL, 1993, p. 310). Do ponto de vista do ser humano, é preciso que haja uma negação de si e uma afirmação de Deus. Da mesma forma, o humano somente pode aniquilar-se nas chamas do Amado se tiver passado pelo reconhecimento de si mesmo como Totalmente Outro.

²⁴ Reynold Nicholson, em seu comentário ao livro IV do Masnavi, afirma: “Abraão e Ismael ‘erigiram as fundações da Caaba” (Corão II: 121). De acordo com muitos, ela foi fundada por Adão e reconstruída por Abraão (RUMI, 1940, p. 155).

confiança em Deus, Semelhante àquela de Khalil (Abraão)? De onde tu obterias a graça divina como aquela que lhe foi outorgada?” (Masnavi. Livro VI: verso 1347).

Por esta confiança, Rumi mostra como Abraão combateu severamente a descrença do povo de Nemrod, rei Babilônico, que tendo condenado o profeta ao fogo após este ter esmagado os seus ídolos, morreu com uma picada de mosquito: “Ó fogo sobre Abraão sejais frescor e proteção” (Corão XXI:69). A ordem dada ao fogo veio diretamente de Deus como uma espécie de atestação ao vigor profético de Abraão.

Ante Abraão o fogo anelou-o em submissão [...].
(Masnavi. Livro III: verso 3102)
O que pode matar este fogo? A Luz de Deus.
Faz da luz de Abraão teu mestre,
A fim de que teu corpo que se assemelha a achas de lenha,
Possas ser libertado da carne que é semelhante ao “Nemrod-ego”.
(Masnavi. Livro I: verso 3701-3702).

Este fogo doce e anelante serve para Rumi como mote da ideia de polimento do coração que, para os místicos da tradição Sufi, será de suma importância no desenvolvimento espiritual pois, o coração (*qalb*)²⁵ jamais esgota sua capacidade de apreensão, bem como é despossuído de toda a fixidez formal. Pode, por conseguinte, efetivar a progressiva transposição dos diversos estados e estações (etapas do caminho Sufi, cuja análise não cabe no presente trabalho), pelas quais o ser deverá caminhar em seu intento gradual de aproximação ao Incondicionado. Nas progressivas mudanças do coração estão inscritas as verdades da Verdade. “O fogo de Nemrod foi um meio de tornar puro O espelho interior de Abraão ao lhe polir.” (Masnavi. Livro VI: verso 2042).

Sendo Abraão visto como um guia da comunidade, é também um mestre (*pīr e xeque*)²⁶. É, por assim dizer, o vento que sopra e enfuna as velas do ser dos que o seguem na busca, mas também é a âncora que ao mesmo tempo prende e evita a

²⁵ Eis o que Nicholson (1999, p. 53) afirma sobre o conceito de Qalb (coração) na obra de Rumi: “Os olhos corporais não podem ver a Deus, que é, segundo o Corão, ‘a Luz dos céus e da terra’, somente visível ao olhar mais íntimo do coração. [...] a visão do coração se define como sendo a visão daquilo que se oculta no mundo invisível, ‘mediante a luz da certeza’. [...] a Luz da certeza intuitiva, graças a qual o coração pode ver a Deus, é um raio da própria luz divina que Deus projetou no coração do homem”.

²⁶ Nomes que qualificam o mestre em persa e árabe.

deriva do seguidor no oceano da experiência extática. O mestre é marcadamente um ser humano de qualidades excelsas. Abraão como um grande mestre é visto por Rumi como alguém cujo coração é acolhedor e benévolo:

O místico (‘āref) acolhe seus pensamentos de mágoa e alegria,
Semelhante a uma pessoa hospitaleira que trata estrangeiros com
benevolência,
Como fazia Abraão;
Pois a porta de Abraão estava sempre aberta
Para receber seu hóspede com honras.
(Masnavi. Livro V: verso 3644).

Um coração semelhante ao de Abraão é o de Davi que é mostrado como o mestre que auxilia o discípulo a combater tenaz e obstinadamente sua alma carnal, educando-o a ver a realidade tal como ela é, olvidando o mundo aparente, a fim de buscar a união com Deus. Davi age de maneira pedagógica e o discípulo, pelo influxo de seu ensinamento, mergulha no conhecimento ultrapassando a mera imitação do mestre. “Entre o verdadeiro conhecedor e o imitador cego existem grandes diferenças, O primeiro é como Davi, enquanto que o segundo não passa de um simples eco.” (Masnavi. Livro II: verso 493).

Em outra passagem, o rei Davi recebe dois homens em contenda. Um reclamava que o outro havia comido sua vaca, porém, o rei descobre que tempos atrás o reclamante havia assassinado os pais do outro homem. Davi, então, profere sua sentença em favor daquele que havia se alimentado da vaca. Rumi mostra aqui, de modo simbólico, a necessidade de aniquilar os desejos carnis reconhecidos como a vaca. Portanto, a figura de Davi é também a do mestre.

A alma carnal do homem está na situação do assassino que se tornou reclamante por causa da vaca. O matador da vaca é o intelecto e Davi é o mestre, delegado por Deus, e é graças à força e ao seu socorro que é possível matar o matador e ser enriquecido pelo pão espiritual. (Masnavi. Livro III: verso 2504).

A ideia de se buscar um mestre como tutor, faz com que Rumi use a imagem de Noé. A sua arca é o refúgio na qual o discípulo se protege enquanto realiza seu “dilúvio” espiritual (RENARD, 1994, p. 154). “No Oceano espiritual nadar é inútil;

Aqui não há outro recurso a não ser a arca de Noé.” (Masnavi. Livro IV: verso 3357).

Com os profetas e santos, ou amigos de Deus, Rumi palmeja os caminhos da via unitiva. Através deles aprendeu o caminho, para então, com eles ser mestre e companheiro que bebe vinho na taverna do Amado tendo acesso ao conhecimento iluminado (*ma'rifa*). “Em verdade, Deus o Altíssimo, tem um vinho/ Que Ele preparou para seus amigos; Quando eles bebem, tornam-se ébrios/ E tornando-se ébrios são purificados.” (Masnavi. Livro VI: verso 643).

Os profetas e santos podem ser considerados como pontes entre o mundo dos fenômenos visíveis e o mundo que se oculta por detrás das aparências. “Eu sou nuvem, tu és terra e Moisés é a planta [...]”. (Masnavi. Livro III: verso 885).

Interessante notar que Moisés faz a ponte entre o fenomênico e o não fenomênico. É pelo conhecimento invisível que os profetas e amigos de Deus são guiados e ao mesmo tempo guias. Uma história do Livro IV do Masnavi, Rumi narra o encontro de Moisés com o Faraó. Na simbologia de Mawlana, Moisés representa a encarnação da razão verdadeira, enquanto o Faraó é aludido como sendo a manifestação da opinião ilusória. O Faraó acreditava que feitos de Moisés eram obra de magia, então Moisés lhe prometeu que se ele abandonasse suas crenças, arrependesse e fizesse a profissão de fé no Deus único teria saúde, vida longa, um reino melhor e a juventude eterna. O Faraó ficou tentado com a promessa e foi consultar seu vizir que o demoveu da ideia rapidamente. Moisés ficou decepcionado, mas foi consolado por Deus.

Moisés disse (a Deus): Nós lhe mostramos a bondade e a generosidade,
Mas isso verdadeiramente não era o que estava destinado ao seu poder.
O poder que não é justo deve ser considerado como não sendo poder algum.
O poder que é usurpado é sem coração
O poder que os homens te outorgam, eles tomam de volta como um débito.
Entrega a Deus o poder que te foi outorgado,
A fim de que Ele possa te conceder um poder aceito por todos [...].
(Masnavi. Livro IV: versos 2774-2778).
Deus fala a Moisés por inspiração do coração:
“Ó ser eleito, Eu te amo.” (Masnavi. Livro IV: verso 2921).

Deus, portanto, está sempre em companhia de seus amigos. É a partir dessa relação que o sufismo em geral e Rumi em particular tratam a figura de Jesus²⁷. Ele é um profeta que trouxe uma mensagem à humanidade num dado momento histórico, mas é também o selo de santidade; o arquétipo de homem perfeito (*al-Insan al-kamil*), mediador, califa de Deus na terra, além de ser um modelo de modéstia e caridade por seus milagres.

A mesa do homem espiritual é comparável à cela de Jesus:
 Ó aflito, atenção, atenção! Não abandone esta porta.
 Vindos de todos os lados as pessoas se reuniam –
 Cegos, mancos, paralíticos e em andrajos –
 À porta de Jesus, a fim de que ele lhes curasse de seus males.
 (Masnavi. Livro III: versos 298-300).

Aqui não é o lugar para tratar esta delicada posição de Jesus no Islã. Mas sim de perceber como Jesus enquanto mestre e selo de santidade é visto por Rumi. “A água e a argila quando se nutrem do sopro de Jesus, Tornam-se um pássaro que estende suas asas e voa.” (Masnavi. Livro I: verso 865).

Mawlana mostra que cada um de nós possui um Jesus interior ao qual é preciso dar nascimento. “O corpo é como Maria e cada um possui um Jesus dentro de si” (RUMI, 1993, p. 45). Possuir um Jesus dentro de si significa possuir a pureza originária que é ocultada pela mácula da alma inclinada à concupiscência o que a faz identificar-se com o mundo. O objetivo de Rumi é mostrar ao discípulo a necessidade de purificar a alma, a fim de que nasça a criança espiritual, verdadeira alma.

Os espíritos em sua natureza original possuem o sopro de Jesus;
 Um sopro que é ferida e unguento
 Se o anteparo corporal fosse tirado da frente dos espíritos,
 O discurso de cada um deles seria como o sopro do Messias.
 (Masnavi. Livro I: versos 1658-1659).

²⁷ “Jesus é louvado no Corão como aquele que foi criado pelo sopro de Deus, a quem foi concedido o dom de falar, ainda no berço, para atestar a pureza de sua mãe e cujo sopro é capaz de dar vida aos pássaros de argila, assim como curar doenças. Jesus é um maravilhoso símbolo do Bem-Amado cujo sopro e mais ainda o beijo podem reanimar o amante morto ou semimorto e que em tudo se revela a doçura e a bondade.” (SCHIMMEL, 1998, p. 148).

Rumi, apoiando-se nos ensinamentos corânicos, mostra que Jesus foi alçado aos céus (1993, p. 45). “Jesus foi alçado ao quarto céu, A fim de escapar de seus inimigos.” (Masnavi. Livro I: verso 2789).

Se Jesus é visto como selo de santidade, o selo da profecia é outorgado a Mohammad. Para o Islã Mohammad é o paráclito anunciado por Jesus no evangelho de São João²⁸. A profetologia de Rumi oferece uma ideia da importância de Mohammad como: O Profeta²⁹. Sua precedência frente aos outros provém também da ideia de preeminência.

Os místicos consideram o Profeta como um paradigma de relacionamento entre criatura e criador. O profeta não é nem meramente uma figura histórica, nem meramente a personificação de muitos atributos divinos ou de muitas outras qualidades abstratas ainda que muitas destas formas tenham ocasionalmente emergido da poesia. O Profeta é um exemplo, uma pessoa cuja história de vida pode exercer uma vívida influência sobre o estilo de vida do crente observador. (RENARD, 1994, p. 14).

Segundo a teosofia sufi, Mohammed já existia como proteiforme antes da criação de Adão do barro, a este estado, dá-se o nome de “*haqiqa mohammadia*”, i. é, a realidade mohammadiana. “[...] Primeiramente, todos os dons foram concedidos a Mohammad; depois, a partir dele atingem os outros”. (RUMI, 1993, p.295)

É essa realidade preexistente de Mohammed que será o início de um elo constitutivo de toda uma linhagem de santos na mística islâmica (*Silsilah*). Entre a pessoa do Profeta e a pessoa que com ele se relaciona, através profissão de fé, e a escolha de Deus, há uma cadeia; uma linhagem que faz com que todos aqueles que estejam na via terminem por se tornar santos ou amigos de Deus (*wali*).

²⁸ “Mas o Paráclito, o Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará tudo e vos recordará tudo o que vos disse.” (Jo 14: 26).

²⁹ “O homem é o ápice dos seres criados, mas entre o homem e os profetas em geral, é o Profeta do Islã em particular que constitui o mais alto grau possível de desenvolvimento espiritual, o que significa que ele teve o prazer da proximidade última com o criador. Amar o Profeta Mohammad, chamado honorificamente pelos nomes de Ahmad e Mustafá é um importante traço da vida muçulmana em geral e do pensamento sufi em particular. Muitas vezes existe um forte relacionamento dos sufis, Rumi em particular, com Profeta do Islã, para quem ele, Rumi, uniu-se como ‘Abu Bakr a Mustafá’ quando eles passaram a noite na caverna no caminho de Meca à Medina. O íntimo relacionamento de confiança e notabilidade como amigo do líder da fé é um modelo no relacionamento dos sufis com o Profeta.” (SCHIMMEL, 1993, p. 280).

Rumi busca, por assim dizer, uma dinâmica integradora, i. é, encontrar a realidade de toda multiplicidade. Deus é uma epifania constante na vida de todo muçulmano, e este constante fazer-se presença está contido na própria experiência corânica³⁰. Recitar as suras do Corão é reatualizar a presença divina no mundo. O fiel é acima de tudo um *muslim*, aquele que se submete incondicionalmente a vontade de Deus, que por sua vez, é a fonte de onde tudo emana e para onde tudo retorna necessariamente. Segundo a tradição esotérica os mestres sufis remontam por escalonamento até ao Profeta Mohammad, e esta filiação, “*silsilah*”, permite que se veja os sufis como herdeiros do próprio Mohammad. Por isso, Rumi irá dizer: “Aqueles que creem são como uma só alma.” (RUMI, 1993, p. 237).

2 Os Santos no Masnavi de Rumi

Para Rumi, os santos (*awliya*)³¹ são aqueles que, segundo informa Schimmel, “estão sob a proteção especial de um amigo” (SCHIMMEL, 1996, p. 252). A expressão é de origem corânica e na Sura X:63 pode-se ler: “*Verdadeiramente, os amigos de Deus não temerão e muito menos ficarão aflitos*”. O santo é também o polo (*qutb*)³², o centro, e tudo gira ao seu redor. Por isso Rumi os identifica com o mestre. “Os santos são a inteligência da inteligência, E todas as inteligências, do começo ao fim, estão sob seu controle [...]” (Masnavi: Livro I: verso 2498).

Já na época de Mohammad, existia entre os seus primeiros seguidores aqueles para os quais as práticas externas da nova religião deveriam estar diretamente relacionadas com a intenção sincera do coração. Homens e mulheres que liam o Corão buscando uma internalização da palavra, a fim de adquirir uma unidade interior entre o verbo e o vivido.

³⁰ Em diversas passagens corânicas esta temática fica clara, eis aqui um belo exemplo: “Deus envia os ventos que erguem as nuvens, e espalha as nuvens no céu como Lhe apraz, e separa-as, e vês as chuvas saírem de seu meio. E quando atingem os que Ele escolheu como seus servos, eis que eles se regozijam” (XXX: 48). “Contempla, pois os efeitos da misericórdia de teu Senhor: como vivifica a terra depois de dessecada. Da mesma forma Ele ressuscitará os mortos. Ele tem o poder sobre tudo”. (XXX: 50).

³¹ Santo: *wali* (em árabe) e o plural (*awliya*).

³² Entre os membros da confraria Mevlev de Rumi (dervixes girantes), o *Qutub* é além de mestre o polo ao redor do qual os místicos realizam a cerimônia do *Sama* (a dança cósmica). Ele simboliza o centro, lugar de união cósmica e telúrica.

É, pois, o verbo corânico internalizado e vivido, por amor a Deus, numa obediência à palavra, que gera retribuição de Deus através do seu amor para com o homem. Ao recitar o Corão, não é mais a voz do santo que se escuta, mas a voz de Deus falada através dele³³. “Quem quer que deseje permanecer com Deus, deve conservar-se em presença dos santos.” (Masnavi. Livro II: verso 2163).

O santo é o polo, e isso significa ser aquele que seguindo a linhagem do profeta é capaz de reatualizar a palavra vivendo-a de forma plena. Em um *hadith* (tradição extracorânica de Mohammad), lê-se: “Deus enviará a esta comunidade no começo de cada centúria alguém que renovará para ela a sua religião.” (LINGS, 1989, p. 369). Por isso, Rumi irá dizer: “Aquele que não conhece o verdadeiro xeque – quer dizer o homem perfeito e o *qutb* de seu tempo – é um infiel.” (Masnavi. Livro II: verso 3325).

Para Rumi, Deus é Um e essa profissão de unidade significa que Ele está acima de qualquer descrição ou definição. Deus é um e é por isso que assim como os profetas, os santos são capazes de deslindar os véus do absoluto, ainda que por caminhos diferentes, pois há que se lembrar: os santos não legislam. Constituídos que são pela virtualidade da centelha divina — assim como cada um de nós enquanto criatura — os santos possuem uma precedência por serem como os profetas, eleitos.

Os santos são os escolhidos. É assim a graça de Deus, aquela transforma homens comuns em designados por Ele! Porém, não sem esforço e tenacidade próprios. Há todo um processo de crescimento espiritual (que não cabe neste escrito) pelo qual passa este homem ou mulher em seu processo de santificação. São como visto acima, Homens Perfeitos (*Al-Insan al-Kamil*). Os santos são muitas vezes chamados por Rumi de *as pupilas de Deus no cosmos*, pois é através dessas pupilas que Deus enxerga o mundo. “O místico (santo) é tudo, se o viste, viste tudo.” (RUMI, 1993, p. 111).

³³ Ver comentário de Reynold A. Nicholson (2006, p. 79) sobre o Homem Perfeito.

Uma outra característica dos santos é poderem operar milagres. Rumi assim expõe:

Os santos de Deus veem as coisas além das causas secundárias. [...]os santos veem e sabem que os meios não passam de um pretexto e que é um Outro que age, que os meios são somente um véu colocado diante das pessoas comuns para que se encarreguem dele. (RUMI, 1993, p. 102).

A presença em proximidade a um santo traz, para aquele que está comungando dessa presença, a proximidade com Deus: “Quem quer que deseje permanecer com Deus, deve conservar-se em presença dos santos”. (Masnavi. Livro II: verso 2163).

Após a morte de Mohammad, a linhagem (*silsilah*) dos *amigos de Deus* (*awliya*) continuou e continua. O homem perfeito é, portanto, o mestre, o santo, o *pīr*, é aquele que está sempre voltado para Deus; todos os seus atos e atitudes mais não fazem do revelar a vontade de Deus. Ele vive neste mundo, mas sua alma está em Deus, e em sua união consuma-se todo esforço e o bafejo da Graça de Deus, porque, em verdade, é Deus mesmo que Se “une” a Si. O ser humano, nesse estado, subsiste em Deus, sem confusão de essências, porque já não há mais essências, e sim Unidade.

Assim gravita o Homem Perfeito “*Insan al-kamil*”; o santo, que como um microcosmo altíssimo reflete não somente os “poderes da natureza, mas também os poderes divinos como um espelho” (NICHOLSON, 2006, p. 82). Dessa forma, homem e o cosmos são semelhantes a dois espelhos que se refletem mutuamente, daí o adágio sufi: “O universo é um grande homem e o homem é um grande universo”. (BURCKHARDT, 2001, p. 106). E estes conceitos técnicos da mística Sufi ocupam um lugar de grande importância na poética e no pensamento de Rumi.

A visão do Santo, Homem Perfeito, aponta para a necessidade de se ver as coisas como elas são, ou seja, em sua Realidade oculta, apreendida via conhecimento inspirado. Um conhecimento iluminado que desvela no cosmos as virtualidades da alma num caminho do ser ao Ser. “Cada rosa com seu perfume fala segredos do Universal.” (Masnavi. Livro I: verso, 2022).

Conclusão

Na linguagem poético-mística de Rumi, os Profetas e Santos cumprem um papel essencial. São mediadores através dos quais Deus se contempla contemplando as criaturas, e a realidade interior de cada santo e profeta se identifica com a totalidade do universo, identificando-se com a vontade e a mensagem de Deus para suas criaturas. Neles se confirma a promessa divina bafejada aos ouvidos de Mohammad e contida no Corão: “Em nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso, diz: ‘Ele é teu único Deus, Deus, o refúgio eterno. Não gerou nem foi gerado. Ninguém é igual a ele.’” (KORAN, CXII:1-4).

Como mestre e santo da tradição sufi, Rumi desenha suas linhas poéticas com o cálamo do Criador. Tudo nele é profundidade simples; é mergulho nas alturas; é véu e desvelo; é gota no oceano. E profetas e santos, assim como ele, existem para trazer à luz aquilo que – existindo em nós – muitas vezes olvidamos. Rumi quer mostrar que o homem, enquanto pessoa, não é apenas mais um ente na criação; não é apenas mais uma criatura num jogo cego de acaso e necessidade; não é apenas mais um ser finito biologicamente marcado por um tempo que exclui a eternidade e a habitação no Criador.

Para Rumi, Profetas e Santos cumprem (segundo a vontade de Deus), cada um a seu modo e dentro de seus propósitos e formas de conhecer a realidade, um papel pedagógico. Se a aparição dos profetas sempre trouxe a marca da Lei, a vinda de um santo abre todo um leque de interpretações dessa mesma Lei, trazendo à luz o vínculo mais profundo que habita na palavra. Ambos, cada um a seu modo, são instrumentos teofânicos na apreensão do todo.

REFERÊNCIAS

- BURCKHARDT, Titus. **Introduçon aux doctrines ésoteriques de l'islam**. Paris: Dervy, 2001.
- CHITTICK, William. **The sufi path of love: the spiritual teachins of Rumi**. Albany: Suny Press, 1983.
- CHITTICK, William. **Mundos imaginales: Ibn-Arabi y la diversidad de las creencias**. Sevilla: Alquitara, 2004.
- CORBIN, Henry. **Histoire de la philosophie islamique**. Paris: Gallimard, 2002.
- JAMES, William. **As variedades da experiênciã religiosa**. São Paulo: Cultrix, 1995.
- JUNG, Carl G. **Psicologia e religiãõ oriental**. Petrópolis: Vozes, 1991.
- LEWIS, Franklin D. **Rumi past and present, east and west**. Oxford: Oneworld, 2001.
- LINGS, Martin. **Muhammad**. Madrid: Libros Hiperión, 1989.
- MEYEROVITCH, Eva de Vitray. **Mystique et poésie en Islam: Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'ordre des Derviches tourneurs**. Paris: Desclée de Brouwer, 1972.
- MORANO, Carlos D. Místicos y profetas. **Selecciones de Teologia**, Barcelona, v. 42, n. 165, p. 23-45, 2003.
- NICHOLSON, R. A. **Poetas y místicos del Islam**. La esencia del sufismo y citas escogidas. Madrid: Arkano Books, 1999.
- NICHOLSON, R. A. **Studies in islamic mysticism**. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 2006.
- MURATA, S. **Chinese gleams of sufi light**. Albany: Suny Press, 2000.
- RENARD, John. **All the kings falcon: Rumi on prophets and revelation**. Albany: Suny Press, 1994.
- RUMI, Jalaluddin. **The Mathnawí of Jalalu'ddin Rûmí**. Edited and translated by Reynold Nicholson. London: The trustees of the "E. J. W. Gibb Memorial", 1940. v. VIII.
- RUMI, Jalaluddin. **Mathnawí: la quête de l'absolut**. Traduit du persan par Eva de Vitray Meyerovitch et Djamchid Mortazavi. Paris: Editions du Rocher, 1991.
- RUMI, J. **Fihi ma Fihi**. O livro do interior. São Paulo: Edições Dervish, 1993.
- SACCONE, Carlo. **Il maestro Sufi e la bella cristiana**. Roma: Carocci. 2005.

SCHIMMEL, A. **Le soufisme ou les dimensions mystiques de l'islam.** Paris: Du Cerf, 1996.

SCHIMMEL, A. **The triumphal sun.** A study of works of Jalaloddin Rumi. Albany: Suny Press, 1993.

SCHIMMEL, A. **L'incendie de l'âme.** L'aventure spirituelle de Rûmî. Paris: Albin Michel, 1998.

THE KORAN. Translated with an introduction by Arthur Arberry. Oxford: Oxford University Press, 1998.