



Este estudo focaliza a importância do conceito corânico *sakina*, que está relacionado com a fenomenologia da iluminação interior que foi discutida pelo celebrado filósofo persa do século XII Shihab al-Din Suhrawardi. Somando-se a uma análise textual de passagens-chaves onde este importante conceito aparece em fontes árabes e persas, o autor profere duas novas descobertas importantes ao estudo histórico. Primeiro que este conceito é encaixado em antigos escritos sufis assim como em um dos trabalhos técnicos de Avicenna.

Em segundo lugar, ele examina a tese de que este conceito é enraizado em antigas tradições perenes hebraicas e iranianas. Este estudo ilustra que tanto os conceitos filosóficos como as doutrinas místicas de Suhrawardi foram influenciadas por Ibn Sina.

Estas descobertas clarificam tanto a importância de Avicenna no desenvolvimento do misticismo na filosofia islâmica mais recente como a significância do misticismo nos arquivos de Avicenna.

O professor Nasrollah Pourjavady é um dos mais distintos estudiosos de misticismo islâmico, autor de uma série de artigos em revistas acadêmicas e dez livros em persa e inglês focalizando aspectos técnicos da história do misticismo islâmico. Atualmente Dr. Pourjavady é professor na Universidade de Tehran e Diretor da Iran University Press.

Nasrollah Pourjavady

**A Luz de *Sakina*
na Filosofia da Iluminação de Suhrawardi**

Sakina é um termo que Shaykh al-Ishraq Shihab al-Din Yahya Suhrawardi (d.587/1191) o fundador da “filosofia da iluminação” (*hikmat al-ishraq*) utiliza em alguns de seus trabalhos filosóficos e místicos em mais de um significado. A única definição clara que ele oferece para este termo é que ele significa uma luz interior particular que o filósofo-místico experimenta no caminho que o leva ao conhecimento de Deus (*ma'rifa*). Esta idéia é elaborada em um dos tratados persas de Suhrawardi, chamado de *Safir-e Simorgh* (A melodia de Simorgh).

Sakina, de acordo com Suhrawardi, não é o único tipo de luz que é experienciada por um filósofo-místico. O caminho que leva ao conhecimento de Deus é dividido pelo Shaykh al-Ishraq, do ponto de vista da iluminação interna do homem, em três estágios principais: o elementar, o intermediário, e o final. Em cada estágio um tipo especial de luz é experienciado pelo viajante, para cada um Suhrawardi dá um nome diferente. A luz que ilumina o coração do homem no estágio intermediário é chamada por ele de *sakina*.

Sakina não é, falando estritamente, um termo filosófico, melhor, é um termo religioso. Ele aparece em seis versos do Corão e em diversas tradições proféticas. No *Safir-e Simorgh*, o próprio Suhrawardi menciona dois destes versos. Um destes versos é sobre Deus fazendo descer sua *sakina* sobre o profeta quando ele está na Gruta com Abu Bakr: “Então Deus fez descer sobre ele Sua shechina, e o confirmou com legiões que você não viu” (IX, 40). Em outro verso, citado de outro capítulo, *sakina* é descrita tendo sido feita descer não meramente sobre o profeta, mas para o coração dos crentes: “Foi Ele que fez descer a shechina para dentro dos corações dos que crêem” (XLVIII,4). No mesmo capítulo, existem outros versos que não são mencionadas por Suhrawardi. Em um destes é dito que Deus fez descer a *sekina* sobre os que crêem e através disto dado a eles a vitória sobre seus inimigos: “Deus estava satisfeito com os crentes quando eles estavam jurando lealdade a ti sob a árvore, e Ele soube o que estava em seus corações, então Ele fez descer a shechinah sobre eles, e os recompensou com uma vitória noturna e muitos bens a tomar” (XLVIII, 18). Em outro verso, *sakina* é novamente uma ajuda divina dita ter sido feita descer tanto para o profeta como para os crentes “... então Deus fez descer Sua shechina sobre Seu mensageiro e crentes” (XLVIII,26).

Eu tirei a tradução destes versos do *The Koran Interpreted* de A. J. Arberry, e como vemos, ele não traduziu a palavra árabe *sakina*; ao invés, ele usou a palavra incorporada no inglês shechina, emprestada do hebraico *shekhinah*. Esta palavra em inglês, assim como em hebraico, significa primeiramente a presença de Deus no mundo assim como está manifesta nos fenômenos naturais ou sobrenaturais. Isto parece ser a idéia que Arberry tinha em mente quando ele estava usando a palavra inglesa shechina para a árabe *sakina* no Corão. Outros estudiosos fizeram também algumas conexões

entre o significado de *sakina* no Corão e hadits por um lado, e a idéia judaica de *shekhinah* por outro. De qualquer forma, nem todos os tradutores modernos do Corão concordam com Alberry. Marmaduke Pickthal, por exemplo, seguindo a opinião da maioria dos comentaristas mulçumanos, traduziu esta palavra, em todos os seis versos, em seu *O Significado do Corão Glorioso* com “a paz e tranqüilidade de Deus.”

Comentaristas mulçumanos do Corão tenderam a tratar *sakina* como uma palavra árabe, derivada da raiz *s-k-n*, e interpretada na maioria das vezes como significando “calma” ou “tranqüilidade” (*tuma'nina*). Eles também a associaram com “gravidade” ou “estabilidade” (*waqar*). Comentaristas discordam sobre a natureza de *sakina* que é dita (na Surata II, verso 249) ter estado na Arca dos Israelitas. Em seu comentário, Tabari (d. 310/923) coletou uma série de diferentes interpretações sobre a natureza da *Sakina* que estava na Arca. De acordo com alguns, ela era um sopro, modelado como um animal, com uma face como a de seres humanos, ou com uma cabeça e uma calda como as de um gato e duas asas. Também é relatado que *sakina* era um recipiente onde os corações dos profetas eram lavados. Existe uma outra tradição que de acordo com ela *sakina*, ao invés de ser um objeto físico, é descrita como sendo um espírito que poderia falar. Num comentário posterior, é dito que a Arca representa o coração e a *sakina* era conhecimento e pureza no coração. Confrontando-se com várias interpretações, um comentarista clama que não era realmente conhecido o que se queria dizer por *Sakina* na Arca.

Como vimos, Suhrawardi não se refere a *Sakina* na Arca. Ele está interessado com a *sakina* que Deus faz descer ao coração do profeta e/ou dos crentes. A questão surge agora: como ele interpreta esta *sakina*? Ele vai adiante com a tradição de quase todos os comentaristas e vê *sakina* como uma ajuda divina que traz consigo tranqüilidade ao coração e causa vitória sobre os inimigos, ou ele tem algo mais para dizer?

A resposta é que Suhrawardi retém a idéia tradicional, enquanto que adiciona a ela o conceito de *sakina* como uma luz no coração. Isto quer dizer, no *Safir-e simorgh*, por um lado ele define *sakina* desde o início como uma luz que brilha no coração e permanece por um momento, e por outro lado, ele clama que esta *sakina* traz tranqüilidade para o coração. Para apoiar esta idéia, ele cita o verso corânico que é usualmente associado com *sakina*: “na lembrança de Deus está em repouso o coração daqueles que crêem” (XIII, 28). É importante notar que, para Suhrawardi, o estado do coração de estar em repouso não é o mesmo que *sakina*, mas particularmente uma consequência dela, algo que o possuidor de *sakina* obtém. Isto é, em outras palavras, um estado do coração que se segue a *sakina*.

Tranqüilidade não é a única consequência de *sakina*. De acordo com Suhrawardi, o possuidor de *sakina* é favorecido com o poder da clarividência (*firasat*), pelo qual ele pode ler a mente de outras pessoas e saber sobre eventos não vistos. Uma das mais importantes qualidades espirituais do possuidor de *sakina* é que ele ouve palavras sobrenaturais e é inspirado por palavras divinas. Esta é uma qualidade que pertence a alguns dos seguidores do profeta, entre os quais estava 'Umar b. Khattab. Para sustentar esta afirmação, Suhrawardi cita uma tradição profética contendo a palavra *sakina*. De acordo com esta tradição, o profeta disse: “certamente, a *sakina* fala através da língua de 'Umar.”

Sakina, como algo que possibilita o homem a ouvir as palavras de Deus e o discurso sutil, tem sido discutido antes de Suhrawardi por outros escritores sufis e Suhrawardi deve ter sido influenciado por alguns deles. Um destes escritores é Hakim Tirmidhi (d. ca. 995/905), que explica em seu *Sirat al-awliya'* como o poder da clarividência e da habilidade de ouvir o discurso espiritual estão associados com *sakina*, e cita a mesma tradição sobre Umar. 'Abdullah Ansari (d. 481/1089) é outro sufi que escreveu sobre este significado de *sakina*. Em seu *Manazil al-sa'irin*, ele descreve três tipos de *sakina*: 1) A *Sakina* que estava na Arca, 2) a *sakina* que fala através da língua daqueles que ouvem o discurso divino, e 3) a *sakina* que vêm sobre os corações do Profeta e dos fieis e é uma coisa luminosa que dá força e traz paz. Sobre o segundo tipo, ele escreve:

A segunda *sakina*, aquela que fala através das línguas daqueles que ouvem o discurso divino (*al-mahaddathin*), não é algo que alguém possa possuir; ela é simplesmente uma daquelas coisas sutis na criação de Deus, algo que conduz sabedoria à língua da pessoa que ouve o discurso divino (*al-muhaddath*), justamente como o anjo que traz a revelação ao coração do Profeta.

Como nós notamos anteriormente, em seu *Safir-e Simorgh*, Suhrawardi não faz referência ao primeiro tipo de *sakina* da divisão de Ansari. Ele faz referência ao segundo e terceiro tipo sem fazer distinção entre ambos. Os versos corânicos que ele citou referem-se à terceira *sakina*, e o Hadith sobre

Umar se refere à segunda.

Até agora, nós vimos que os poderes e experiências espirituais que o possuidor de *Sakina* segundo Suhrawardi adquire foram de algum modo discutidas por sufis anteriores, e quando Suhrawardi cita os versos corânicos sobre *sakina*, ele está remetendo a esta tradição sufi. Mas quanto sua própria definição de *sakina*? Como o Shaykh al-Ishraq chegou à idéia de *sakina* como sendo uma luz que brilha sobre o coração do filósofo-místico e permanece por certo tempo?

Nós devemos notar que a idéia de *sakina* como um tipo de luz interior já foi expressa por diversos escritores sufis clássicos e comentaristas do Corão. Assim, Sahl b. ‘Abdullah al-Tustari (d.283/899), que é mencionado por Suhrawardi como um verdadeiro filósofo, e Ibn ‘Ata al-Adami (d.309/922) ambos interpretam o termo *sakina* no Corão como tranqüilidade e ainda consideram-na como um tipo de luz que brilha no coração. Abu Abd al-Rahman al-Sulami fala sobre outro Sufi, sem mencionar seu nome, que da mesma forma acreditava que *sakina* fosse uma luz interior.

Suhrawardi devia estar bem informado desta visão sufi de *sakina* como uma luz interior. De qualquer modo, não foi simplesmente pelo caminho destes sufis que ele alcançou sua idéia particular de *sakina*. Enquanto que o Shaykh al-Ishraq conta pesadamente com dizeres e idéias sufis em seu “Safir-e Simorgh”, pode ser demonstrado que o seu entendimento das luzes interiores que o filósofo-místico experiencia não é derivado dos trabalhos sufis mas de um dos trabalhos filosóficos de Ibn Sina (d. 429-1037), ou seja o seu *Al-Isharat wa al-tanbihat*. A conexão entre o *Isharat* de Ibn Sina e o *Safir-e Simorgh* de Suhrawardi escapou até agora da atenção tanto de estudiosos tradicionais dos trabalhos de Suhrawardi como de modernos. Aqui, eu tentarei fazer esta conexão clara mostrando como shaykh al-Ishraq alcançou sua idéia de *sakina* através de uma interpretação das palavras de Ibn Sina no *Isharat*.

O *Isharat* é basicamente um trabalho filosófico, escrito numa filosofia peripatética mulçumana tradicional, e é dividido pelo autor em dez grandes capítulos que ele chama de *namat*. Os três últimos *namats* deste livro, de qualquer forma, não são sobre tópicos filosóficos no sentido em que a palavra filosofia é usada entre os mulçumanos, mas são sobre misticismo (Ibn Sina não usa a palavra sufi ou *tasawwuf*). No nono *namat* ele discute os estágios do filósofo-místico, o conhecedor de Deus. Após ter passado através de certos exercícios espirituais, o conhecedor de Deus, ou melhor, o buscador desta sabedoria, tem acesso aos estágios da iluminação espiritual interior; e luzes interiores começam a brilhar, primeiro na forma de flashes momentâneos, sobre seu coração. Na medida em que ele continua seus exercícios, ele progride a um estágio superior onde ele experiencia luzes interiores de maior duração.

O que nós dissemos brevemente sobre os dois primeiros estágios de iluminação espiritual é suficiente para nos permitir a comparar suas idéias com aquelas de Suhrawardi. No *Safir-e Sigmorgh*, quando discutindo os estágios do conhecimento que o homem tem de Deus, Suhrawardi começa exatamente do ponto onde Ibn Sina começou, i.e. as experiências de flashes momentâneos, e depois prossegue com o segundo estágio que é a experiência de luzes com maior duração, novamente como Ibn Sina. Suhrawardi segue bem de perto a explicação de Ibn Sina e ainda aplica alguns termos que Ibn Sina utilizou, tal como *waqt* (momento), *nur* (luz), *ladhidh* (agradável, prazeroso), e, sobre tudo, *sakina*.

Existem porém, diferenças entre a descrição de Ibn Sina sobre a experiência destas luzes interiores no *Isharat* e aquela de Suhrawardi no *Safir-e Simorgh*. O Shaykh al-Ishraq não está simplesmente escrevendo um comentário de sua parte sobre o *Isharat*. Ele usa as idéias de Ibn Sina, mas fala novamente sobre elas em persa numa forma mais elaborada. Além disto, ele tenta explicar as mesmas idéias na linguagem do sufismo. Assim ele cita, sempre quando pode, versos corânicos, tradições proféticas, e ditos dos grandes xeiques sufis e seus poemas tanto em persa quanto em árabe. Ele também usa termos sufis para explicar suas idéias, termos que Ibn Sina não utilizou. Por exemplo, sobre as luzes momentâneas que são experienciadas no primeiro estágio ele usa *tawali’* e *lawah’ih*, termos que são emprestados do sufismo.

O termo *sakina* que Suhrawardi aplica para se referir às luzes que são experienciadas no segundo estágio não está ausente no *Isharat* de Ibn Sina. De fato, Ibn Sina usa esta palavra precisamente no ponto onde ele está discutindo as luzes interiores que duram por um período mais longo:

Exercícios espirituais devem trazer-lo (i.e o buscador do conhecimento de Deus) a um estágio onde seu momento (*waqt*) se transforma em *sakina*. Assim, o que estava previamente se passando rapidamente em relances se torna familiar, e o que era um flash momentâneo se torna uma chama brilhante. (É neste estágio que) ele alcança um conhecimento estável – o tipo de conhecimento que permanece com ele – e ele desfruta a doçura de sua companhia. Então,

se esta (experiência) o deixa, ele irá perder-la e se lamentar.

O termo *sakina*, como podemos ver, é usado em associação como o termo *waqt*. É *waqt* (o momento) que é convertido em *sakina*. Por causa da conexão entre estes dois termos, se quisermos compreender claramente o significado de *sakina* nesta passagem, nós devemos ver antes exatamente o que significa *waqt*.

Waqt (pl. *awqat*) é um termo que Ibn Sina emprestou do sufismo, apesar de que ele não o usa exatamente com o mesmo sentido que fazem os sufis. Os próprios sufis deram várias definições para este termo. Geralmente, por *waqt* eles querem dizer o momento presente, ou melhor, o estado de estar observante e totalmente consciente do momento presente – “agora”.

Naturalmente todos, sejam sufi ou não, estão passando constantemente através destes sempre repetitivos momentos, mas freqüentemente sem estar consciente deles. Se alguém estivesse totalmente ciente do “momento”, então ele se tornaria “o filho do momento” (*ibn al-waqt*) e sujeito ao estado espiritual que cada momento traz sobre seu coração, seja este um estado de alegria ou tristeza, união ou separação, expansão ou contração, etc.

Para Ibn Sina, *waqt* é similarmente um termo usado para se referir a momentos extáticos experienciados pelo filósofo-místico. Este termo é de fato introduzido quando Ibn Sina quer falar sobre a experiência de flash momentâneo no primeiro estágio de iluminação. Ele escreve:

Quando ele prossegue até certo limite através de seu desejo e exercícios espirituais, ele terá experiências extáticas da luz divina brilhando sobre ele, e dando a ele prazer. Elas são como flashes brilhantes (*buruq*; sing.: *barq*) que brilham e desaparecem. . Isto é chamado por eles de *awqat* (sing.: *waqt*).

O que Ibn Sina está chamando *awqat* aqui são de fato aqueles flashes momentâneos no coração que são como relâmpagos no céu. Isto é como Suhrawardi compreende e interpreta as palavras de Ibn Sina, pois quando ele escreve sobre a experiência destes flashes no primeiro estágio, ele diz: “E os Sufis chamam este flash de (*tawali*)’ *awqa*. Interpretando esta passagem de Ibn Sina, Shaykh al-Ishraq usou o pronome “eles” (*hum*) na última sentença (*wa hawa al-musamma*) significando os Sufis, mas, tanto o quanto sabemos, os Sufis não usaram o termo *waqt* (ou *awqat*) no sentido de luzes interiores ou *tawali*’, como Suhrawardi as chama. “Momentos extáticos deve ter estado mais próximo ao entendimento sufi de *awqat*, apesar é claro, que para os sufis um *waqt* não precisa necessariamente trazer prazer; ele pode trazer tristeza ou dor, o que é o porque sua definição difere de Ibn Sina, como expresso acima.

Em qualquer caso, o que parece ter conduzido Ibn Sina a usar aqui o termo sufi *awqat* não foi a natureza iluminativa da experiência, mas o fato de que o que está sendo experienciado rapidamente desaparece. Em outras palavras, o que está em questão é a temporalidade ou transigência das luzes.

Se nós compreendemos o termo *awqat* no relato de Ibn Sina neste sentido, então o significado do termo *sakina* no *Isharat* se torna claro. Quando ele afirma que no segundo estágio onde a duração das luzes interiores é estendida, o *waqt* do filósofo-místico se transforma em *sakina*, ele está obviamente colocando *sakina* em contraste com *waqt*. Isto significa que assim como ele está se referindo à momentaneidade daquelas luzes quando utilizando o termo *awqat*, ele está se referindo a estabilidade das luzes experienciadas num estágio mais elevado quando usa o termo *sakina*.

O termo *sakina* é usado num sentido similar em outra passagem no *Isharat*. Exatamente antes de explicar como *waqt* se torna *sakina*, Ibn Sina fala das experiências extáticas se tornando tão freqüentes no primeiro estágio de iluminação que elas causam ao filósofo-místico a perder sua *sakina*. Como Nasir al Din Tusi em seu comentário sobre o *Isharat* interpretou, *sakina* aqui significa “repouso” ou “imobilidade”(*waqar*). Assim, o significado do termo aqui é mais ou menos o mesmo que o da passagem citada anteriormente. A diferença entre estes dois usos do termo é que o primeiro de refere à duração das luzes, enquanto que o último se refere ao comportamento do homem.

Voltando ao *Safir-e Simorgh*, Suhrawardi segue a passagem do *Isharat* onde Ibn Sina usa o termo *sakina* para indicar a duração da luz interior. Ele escreve:

Quando estas luzes (i.e. os flashes momentâneos) alcançam um total desenvolvimento e permanecem por um longo tempo ao invés de sumirem rapidamente, elas são chamadas *sakina*. O prazer de

experienciar esta luz é mais perfeito que a dos flashes momentâneos. Quando a pessoa deixa *sakina* e volta à humanidade (i.e. seu estado ordinário de consciência), ele sente grande pesar em perdê-la.

Apesar de Suhrawardi estar seguindo aqui de perto a descrição de Ibn Sina, não quer dizer que ele esteja usando o termo *sakina* exatamente do mesmo modo. Como foi apontado acima, no *Isharat sakina* se refere a uma característica (da experiência) da luz, em outras palavras, ao seu comprimento de duração e estabilidade, assim como *waqt* designa a momentaneidade (da experiência) dos primeiros flashes. Suhrawardi, de qualquer forma, dá um passo a mais e usa o termo *sakina* para se referir a própria luz. Em outras palavras, *sakina* é o nome de uma luz interior particular, um tipo de luz que dura e é experienciada com grande prazer no segundo estágio da iluminação espiritual.

Suhrawardi adiciona também mais substância à idéia de *sakina* que foi expressa por Ibn Sina, e através disto ele a destaca. A luz de *sakina* não apenas traz tranqüilidade e grandeza a seu possuidor mas também lhe dá certos poderes sobrenaturais. No mundo físico, ele pode ver coisas que pessoas normalmente não podem ver, e podem ler a mente das pessoas e fazer profecias. Isto é porque o possuidor de *sakina* assumiu um nível mais elevado de consciência. Tendo alcançado este nível, seus sentidos interiores são então desenvolvidos o possibilitando a ouvir em seu coração os chamados mais sutis vindos da morada sublime (janbah-e ‘ali) e ouvir o discurso divino. Ele pode também ver, com seu olho interior, Formas perfeitamente puras e sutis. O homem de *sakina* é dito aqui ter alcançado o estado intermediário, entre o estado dos flashes momentâneos (*lawa’ih*), e a luz aniquiladora (*nur tamis*).

A idéia de *sakina*, como uma luz permanente, brilhando no estágio intermediário da iluminação, é também discutida em diversos outros trabalhos de Suhrawardi, apesar de nunca do modo que foi elaborado no *Safir-e Simorgh*. No *Kitab al-talwihat*, ele menciona todas as três luzes interiores pelo nome, como luzes que são experienciadas pelos sufis e outros místicos mulçumanos. No fim de seu *Hikmat al-ishraq*, quando Suhrawardi está enumerando todas as diferentes luzes interiores que podem ser experienciadas pelo filósofo-místico, ele menciona uma luz que é permanente (*nur thabit*), pela qual ele obviamente quer dizer *sakina*. De fato, a expressão “*nur thabit*”, é especificamente usada ao invés de *sakina* ou *nur sakina* no *Kitab al-mashari’ wa’l-mutarahat*. Neste livro, Shaykh al-Ishraq se refere duas vezes à luz interna intermediária, uma vez como “a *sakina* divina” (*al-sakina al-Ilahiyya*), outra vez como simplesmente “*nur thabit*”.

Justamente como a palavra *thabit* (permanente ou vigilante) é usada ao invés de *sakina* (a luz intermediária), a palavra *sakina* é usada em um dos trabalhos de Suhrawardi simplesmente no sentido de *thabit*. Em seu curto tratado *Resalah fi i’tiqad al-hukama*, o Shaykh faz uma alusão às luzes interiores chamando-as de “luzes espirituais”, e ele explica que estas luzes (sendo momentâneas no princípio) se tornaram permanente (*sakina*).

Entre os trabalhos de Suhrawardi, existe um tratado em árabe, relativamente curto, chamado “*Kalimat al-tasawwuf*” ou “*Maqamat al-Sufiyya*”, no qual o autor define uma série de termos sufis incluindo *sakina* e *lawa’ih*. De fato, estes dois termos são tratados juntos:

Al-lawa’ih: este são êxtases luminosos e prazerosos que brilham e desaparecem com a velocidade de raios ofuscantes (*al-barugh al-khatifat*). Sobre o *lawa’ih* Deus disse: “É Ele quem lhe mostra o relâmpago para o medo e esperança (e produz nuvens pesadas)”. (XIII,12).

Sakina é um êxtase prazeroso (*kholsa*) que permanece por um tempo; ou é uma série de sucessivos e ininterruptos êxtases por um período de tempo, e é um estado espiritual nobre. De fato, todos os estados espirituais nobres se originam de *lawa’ih* e de *sakina*, e a *sakina* é “as nuvens pesadas” (mencionadas no verso citado acima).

A definição de *sakina* aqui, como um êxtase prazeroso ou doce que permanece, é quase a mesma coisa que aquilo que o Shaykh al-Ishraq tanto falou sobre este termo em outros trabalhos seus. O que é adicionado aqui é a interpretação que faz Suhrawardi sobre “nuvens pesadas” no Corão como sendo *sakina*. O relâmpago mencionado naquele verso é dito com sendo *lawa’ih*, mas a *sakina* não é um relâmpago, desde que um relâmpago desaparece rapidamente.

A idéia de *sakina* como “nuvens pesadas” é também discutida em *Al-Alwah al-Imadiyyah*, um tratado que Suhrawardi escreveu para um príncipe artuquida em Diyar Bakr. Ele cita o mesmo verso

corânico, seguido de sua interpretação mística: “É Ele quem lhe mostra o relâmpago, para medo e esperança, e produz as pesadas nuvens”.

Em seu comentário sobre este verso, Suhrawardi relembra a seu leitor que Deus está aqui falando sobre o domínio espiritual. O relâmpago, em outras palavras, é mostrado no céu interior, e então ele é o *la'ih* (pl. *lawa'ih*). Desde que o relâmpago é momentâneo, sob sua visão o filósofo-místico teme que ele desapareça e então ele deseja que ele permaneça. Este desejo é alcançado pela aparência das “nuvens pesadas” que Suhrawardi interpreta como “a estação da vigilância de *sakina*”. Afirma-se as nuvens serem pesadas, porque elas estão prenhas com a chuva da verdadeira sabedoria.

A palavra *sakina* é usada em três outros lugares no *Alwah*. Em um deles Suhrawardi fala do “fogo da estação de *sakina*” na alma. Em outro lugar, quando ele explica como uma alma purificada é iluminada pela luz divina, dizendo: “Quando as luzes divinas brilham sobre ela e a *sakina* sagrada é percebida nela, então ela estará brilhante e pode afetar corpos e almas.”

O terceiro lugar é onde Suhrawardi está falando sobre a antiga idéia iraniana de *khorrhah*, uma luz que dá confirmação (*ta'yid*) ao homem e ilumina sua alma e seu corpo e os faz fortes. Quem seja que possua esta luz se torna superior a outros. Quando esta luz é especialmente concedida a reis, ela é chamada *kayan khorrhah*. Suhrawardi menciona Faraidun e Kay Khosraw como dois reis iranianos que estiveram em posse desta luz real de força e dominação. Foi por causa desta luz que Kay Khosraw pode derrotar seu inimigo Afrasiyab, um homem cruel e mal que era de fato um inimigo de Deus. De acordo com Suhrawardi, Afrasiyab tinha incontáveis homens em seu exército, mas ele foi vencido pelo sagrado e gracioso rei Kay Khosraw, porque ao último foi concedido a *sakina* da glória (*sakina al-majad*).

Apesar de Suhrawardi, neste contexto, parecer ter identificado *sakina* com *khorrhah*, ou mais especificamente com *kayan khorrhah*, ele continua seguindo a concepção corânica de *sakina*. Desde que *sakina* aqui é dita como tendo sido oferecida ao rei Kay Khosraw, o verso corânico mais próximo a esta *sakina* seria aquele que diz: “Então Deus fez baixar sobre ele (o Profeta) Sua shechina e o confirmou com legiões que você não viu.” (IX, 40).

A idéia de *khorrhah* é também discutida por Suhrawardi em alguns de seus outros trabalhos, mas sem fazer referência à idéia de *sakina*. Mesmo no *Alwah*, Suhrawardi não afirma explicitamente que pela *sakina* que é oferecida a Kay Khosraw no campo de batalha ele quer dizer exatamente *Kayan khorrhah*. E ainda o estudioso francês Henry Corbin acreditou que Suhrawardi tenha identificado *sakina* em sua frase com o *Kaiyan Khorrhah*. Corbin ficou tão impressionado com a frase que ele escreveu:

Ici s'accomplit lè passage mettant em équivalence la notion zoroastrienne de *Xvarnah* (Lumière-de-Gloire) et celle de Sakina/Shekhina, passage d'une portée spirituelle inappréciable, puisqu'il typifie tout lè projet sohravardien: La prophétie de l'ancien Iran est intégrée au prophétisme sémitique; lès extatiques du *Xvarnah* son mis sur la même voie spirituelle que lès mystiques de l'Islam par la *Sakina* et lès mystiques du judaïsme par la *Shekhina*.

Isto é obviamente um exagero, para dizer no mínimo. Para que a declaração de que a frase tipifica a totalidade do projeto Suhrawardiano em reunir as tradições místicas do antigo zoroastrismo, judaísmo e islam estivesse segura, seria preciso primeiro mostrar como exatamente a idéia de Suhrawardi de *sakina* está relacionada à *shekhinah* judaica, e isto Corbin falhou em fazer. De fato, Shaykh al-Ishraq não fez referência à idéia judaica de *shekhinah* em nenhum de seus trabalhos. Além disto, antes de declarar que *kayan khorrhah* e a *sakina* islâmica são a mesma, nós precisamos saber o que precisamente esta *sakina* significa. Nós sabemos que *kayan khorrhah* é uma luz. Isto é algo que o próprio Suhrawardi afirmou claramente. Se supusermos que *sakina* seja idêntica a *kayan khorrhah*, então deve ser também uma entidade luminosa. Agora, a idéia de Suhrawardi sobre *sakina* como uma luz é que ela brilha sobre o coração de um filósofo-místico no estágio intermediário e permanece. Podemos nós então dizer que Suhrawardi considera esta luz como sendo a mesma que *kayan khorrhah*? Eu acredito que não, pois a luz de *sakina*, apesar de não ser transitória ou temporal como os flashes que são experienciados no primeiro estágio, são ainda luzes que são experienciadas em certo estado místico, e uma vez que o místico sai do estado, então a luz não mais é experienciada. Mas o *kayan khorrhah* é uma luz que é oferecida a reis não meramente em um estado místico, e portanto ele não é temporal. Ele normalmente dura pela totalidade do tempo de uma vida. Obviamente este tipo de luz permanente não poderia ser o mesmo que a luz de *sakina*, que brilha apenas num estado intermediário. De fato, sendo uma luz mais sobre que traz magestade e superioridade à pessoas que a possui, o *kayan khorrhah* tem uma chance maior de ser identificado com a luz que brilha no terceiro e último estágio (*tamas*) e

Suhrawardi menciona Platão, Hermes, Kayumarth, Faraidun, e Kay-Khosraw como aqueles que experienciaram esta luz.

A identificação de *kayan khorrah* e *sakina* não é reconhecida por nenhum dos comentadores do *Hikmat al-ishraq* de Suhrawardi. Mesmo o conceito de *sakina* como uma luz interior não é observado por todos os comentadores. Shams al-Din Shahrazuri, o primeiro comentador do *Hikmat al-Ishraq*, não disse nada sobre *sakina*. O próximo comentador, Qutb al-Din Shirazi (d. 710/1311), de qualquer forma, observou a definição de Suhrawardi de *sakina* como uma luz interior e onde o Shaykh mencionou os “possuidores da *sakina* maior” (*ashab al-sakina al-kubra*) em seu *Hikmat al-Ishraq*, Shirazi explica por: “aqueles para os quais as luzes ofuscantes e os flashes momentâneos e relâmpagos se tornaram estáveis”. Shirazi não identifica a luz de *sakina* com *kayan khorrah*.

O tradutor e comentador persa do *Hikmat al-ishraq* Mahmud Sharif al-Harawi em seu *Anwariyya* também observou a idéia de Suhrawardi de *sakina* como uma luz interna, sem identifica-la com *kayan khorrah*. Harawi descreve o “possuidor da *sakina* maior” como “aquele que adora a Deus com perfeita tranqüilidade por causa da experiência de muitos relâmpagos de flashes”. Em outro lugar, Harawi interpreta “a *sakina* maior” como uma luz intermediária que traz a paz da mente, tranqüilidade, e repouso.

Ao lado do *Hikmat al-ishraq*, alguns outros trabalhos de Suhrawardi são comentados por outros comentadores. O *Hayakil al-nur* experimenta um comentário de Jalal al-din Davani (d. 908/1501) e foi chamado *Shawakil al-hur fi sharh hayakil al-nur*. No *Hayakil* Suhrawardi não mencionou a luz de *sakina*, mas mencionou brevemente as luzes internas que um filósofo-místico experiencia. De fato, estas luzes são ditas brilhar sobre o coração após a purificação e após a meditação sobre a divina grandeza e o expansivo *khorrah* (al-khorrat al-basita). Em seu comentário, Davani explica a idéias de *khorrah*, com a ajuda das palavras de Suhrawardi sobre *khorrah* e *kayan khorrah* no *Alwah*, sem identificação com *sakina*.

O único comentador de Suhrawardi que parece ter identificado *kayan khorrah* com *sakina* é um autor desconhecido sob o nome de wadud-e Tabrizi que escreveu um comentário sobre o *Alwah* intitulado *Misbah al-arwah fi kashf haqa'iq al-alwah*. Henry Corbin, que introduziu Tabrizi e seu trabalho, parece ter sido influenciado por ele em identificar o *kayan khorrah* com *sakina*. Infelizmente, o comentário de Tabrizi permanece não publicado.

Finalmente, existe um outro autor que precisa ser mencionado aqui por ter seguido a idéia de Suhrawardi de *sakina* como uma luz interior e por a ter identificado com *kayan khorrah*, este é ‘Abd al-Razzaq Kashani ou Kashi (d. 730/1329). Kashani é muito conhecido por seus comentários do *Fusus al-hikam* de Ibn Arabi e o *Manazil al-sa'irin* de Ansari, também pelo trabalho mais extensivo sobre terminologia sufi intitulado *Istilahat al-Sufiyya*. *Sakina* é um termo que é explicado de modo elaborado tanto no *Istilahat al-Sufiyya* e no comentário sobre o *Manazil al-sa'irin*. É também mencionado no comentário sobre o *Fusus* quando Ibn ‘Arabi falou sobre a *Sakina* na Arca. Em nenhum destes três lugares podemos dizer que Kashani tirou estas idéias de Suhrawardi. É em outro trabalho de Kashani, isto é em seu comentário sufi sobre o Corão, *Ta'wilat al-Quran*, falsamente atribuído a Ibn ‘Arabi, que a idéia de Suhrawardi sobre *sakina* pode ser vista. Comentando o capítulo XLVIII, verso 5 do Corão, ele define *sakina*, do mesmo modo que o Shaykh al-Ishraq, como uma luz no coração que traz tranqüilidade e paz, assim como prazer e alegria. Em outro lugar, comentando o verso: “É Ele quem lhe mostra o relâmpago, para o medo e esperança, e produz as nuvens pesadas” (XIII, 12), ele segue a interpretação de Suhrawardi das “pesadas nuvens” como *sakina* que se torna pesada, ou preña, com a água do conhecimento. E finalmente, a identificação de *Kayan khorrah* com *sakina*, supostamente indicada por Suhrawardi no *Alwah*, parece ter atravessado a mente de Kashani quando ele estava comentando o verso controverso do Corão sobre a Arca dos Israelitas e o que havia nele: “E o profeta disse a eles, ‘O sinal de sua realeza é que a Arca virá a você, nela uma Sheckina de seu Senhor, e um remanescente do que o povo de Moisés e o povo de Aarão deixaram para trás, os anjos a sustentando” (II,249).

Em seu comentário sobre este verso, Kashani menciona a idéias de *kayan khorrah* ou *farr* duas vezes, uma quando ele está explicando o “o sinal de sua realeza”, e uma segunda vez quando explicando o “remanescente do que o povo de Moisés e o povo de Aarão deixaram para trás”. Assim, parece que Kashani está identificando *kayan khorrah* com o remanescente da Arca. De qualquer modo, desde que *sakina* é uma das coisas na Arca, ela poderia justamente ser também identificada com o *kayan khorrah*.

Kashani oferece outra interpretação para o significado de *sakina* na Arca. O que é dito como estando na Arca, de acordo com ele, deve ser um talismã para trazer vitória ao exército, no qual existe a forma de um animal composto pela cabeça de um ser humano, ou a cabeça e o rabo de um gato. Kashani então adiciona que este símbolo era algo como uma insígnia ou estandarte real usado no tempo do rei persa Fraidun e chamado “*derafsh-e kavian*”. Esta interpretação, de qualquer modo, que vê a *sakina* como um objeto no mundo externo e não uma luz interna, não têm lugar na filosofia da iluminação de

Suhrawardi.

Nasrollah Pourjavady

