



DO DESERTO DA BUSCA AO OCEANO DA QUIETUDE

REFLEXÕES SOBRE ALGUNS ELEMENTOS DO SUFISMO ATRAVÉS DO ESTUDO DA NOÇÃO DE DESERTO NA POESIA DE HÂFEZ DE CHIRAZ, MESTRE SUFI E POETA PERSA DO SÉCULO VIII H. / SÉCULO XIV D.C.¹

Sohrab Dolatkah²

Ghazaleh Esmailpour Qouchani³

TRADUÇÃO DE JULIELE SIEVERS

Resumo:

Este artigo busca analisar o uso da noção de deserto na poesia de Hâfez de Chiraz, mestre sufi “místico” iraniano do século XIV. Ele avança, todavia, para além disso, ao tomar certos dísticos de Hâfez como suporte para descrever elementos do *erfân*. De origem árabo-persa, este termo é frequentemente traduzido por “sufismo” no ocidente. Ele designa o conjunto de ensinamentos, métodos e etapas iniciáticas que conduzem à recepção do conhecimento de Si, que equivale ao conhecimento da Existência. O deserto, que se diz *biâbân* em persa, está relacionado a inúmeras noções, inclusive com a primeira etapa do caminho espiritual sufi que é a *talab*, significando notadamente *vontade, busca*. Hâfez, ao fazer uso da noção de deserto, convida à vigilância no caminho da busca espiritual e evoca os perigos que neste se pode encontrar. A vontade, alimentada pelo amor, conduz o sufi a uma vastidão de possibilidades que podem incluir pontos de interesse, motivos de desvio do caminho, mas também pontos de referência que indicam a direção rumo à meta final, frequentemente simbolizada pelo reencontro com o Amado⁴. De acordo com Hâfez, é preciso um guia para atravessar este deserto, um mestre que, tendo percorrido todas as etapas iniciáticas, é capaz de guiar os adeptos do sufismo até que eles alcancem sua almejada meta. No sufismo, a habilidade de cumprir esta missão consiste em conhecer sua própria identidade, seu “Eu” verdadeiro que, estando submetido às leis da Existência, realiza-se como o lugar-tenente de Deus. Este “Eu”, longe das definições psicológicas, engloba as duas interpenetráveis dimensões humanas que são *bâten* – o mundo intangível interior, campo de recepção; e *zâher* – o mundo tangível exterior, campo de percepção. O sufi realizado é aquele que, ao ultrapassar os limites da ordem individualista, realiza-se em plenitude existencial e paz, à imagem de uma gota de água que se encontra na vastidão e na quietude do oceano.

Palavras-chave:

Sufismo; Hâfez de Chiraz; Poesia persa; Deserto; Irã.

1 Artigo recebido em 18/10/2021

2 Linguista. Doutor em medicina pela Faculdade de Medicina de Chiraz, Irã. Doutor em linguística pela *École Pratique des Hautes Études*, Paris.

3 Historiadora da arte. Licença em Artes Aplicadas pela Universidade Honar de Teerã. Doutora em História da Arte pela *Université de la Sorbonne*, Paris.

4 A versão brasileira do texto optou por utilizar a palavra Amado, com inicial maiúscula, para traduzir *Aimé*. A complexidade deste termo no sufismo impede que utilizemos a palavra Deus para traduzi-lo, embora faça referência indireta a esta noção ocidental. O verbete *Allah*, que segue no glossário após o texto, também exemplifica a amplitude destes conceitos no sufismo.

**FROM THE DESERT OF QUEST TO THE OCEAN OF QUIETNESS
THOUGHTS ON SOME ELEMENTS OF SUFISM THROUGH THE STUDY OF THE
NOTION OF DESERT IN THE POETRY OF HAFEZ OF SHIRAZ, SUFI MASTER AND
PERSIAN POET FROM THE 8TH CENTURY H. / 14TH CENTURY A.D.**

**Sohrab Dolatkhah
Ghazaleh Esmailpour Qouchani**

TRANSLATED BY JULIELE SIEVERS

Abstract:

This article aims at analyzing the use of the notion of desert in the poetry of Hafez of Shiraz, a fourteenth-century Iranian Sufi master, but it goes far beyond that, taking certain couplets of Hafez as a base to describe elements of the *erfân*. This Arabic-Persian term is often translated as “Sufism” in the West. It designates the set of teachings, methods and initiatory stages that leads to the reception of Self-knowledge, which is equivalent to knowledge of Existence. The desert, called *biâbân* in Persian, is related to numerous notions, including the first stage of the Sufi spiritual path, which is the *talab*, meaning *will* or *quest*. Hafez, using the notion of desert, invites one’s vigilance on the path of spiritual search and evokes the dangers that can be found there. Will, impelled by love, leads the Sufi to an immensity of possibilities which may include points of interest, sources of deviation from the path, but also reference points that can indicate the way leading to the ultimate goal – often symbolized by the union with the Beloved. According to Hafez, a guide is needed to cross this desert, a master who, having passed through all the initiatory stages, is able to guide the Sufi adepts until they achieve their cherished goal. In Sufism, the ability to accomplish this mission resides in knowing your own identity, your true “I” who, being subject to the laws of Existence, realizes itself as God’s lieutenant. This “I”, far away from psychological definitions, encompasses the two interpenetrating human dimensions that are *bâten* – the intangible inner world, the field of reception; and *zâher* – the tangible outer world, the field of perception. The accomplished Sufi is one who, by surpassing the limits of the individualistic order, achieves existential fullness and peace, like a drop of water reaching the vastness and the quietness of the ocean.

Keywords:

Sufism, Hafez of Shiraz, Persian poetry, desert, Iran.

Introdução

Escrever sobre um tema tal qual a noção de deserto foi para nós simultaneamente fascinante e impositivo. Fascinante porque viemos de um país cujo vasto deserto é um dos patrimônios mundiais classificados na UNESCO, e onde foi registrada a mais alta temperatura do planeta (conferir o Deserto de Lut no site oficial da UNESCO⁵). Impositivo porque a noção de *deserto* nos traz à mente várias denotações e sobretudo conotações, principalmente quando se é apaixonado pela literatura e adepto do sufismo.

No entanto, não tivemos medo de nos lançar nessa empreitada. Lembramo-nos primeiramente do equivalente da palavra *deserto* em persa, nossa língua materna: a palavra *biâbân* significa literalmente “sem água”, portanto, sem possibilidade de habitação. Ela indica assim uma extensão de terra cujos limites estão fora do alcance da visão. Note-se que esta palavra, em si mesma, já nos convida à reflexão. Em seguida, *biâbân* suscita não somente lembranças de nosso país natal, o qual é em grande parte um deserto – no melhor sentido da palavra –, mas também nos remete a nossas leituras da poesia persa na qual esta palavra e suas equivalentes possuem um lugar muito particular. Porém, como a poesia persa é um imenso oceano, nos decidimos a limitarmo-nos a um só poeta, e então por que não o poeta mais representativo desta poesia? Foi, portanto, na poesia de Hâfez de Chiraz que pesquisamos o emprego das palavras significando *deserto*, sua frequência e sua semântica. Uma razão para esta escolha é a importância da poesia de Hâfez no que concerne os ensinamentos sufis cuja imagética simbólica faz frequentemente uso do deserto enquanto lugar onde acontece a travessia iniciática. Outra razão para essa escolha reside no fato de que o *Divân de Hâfez*, a saber, a integralidade de sua poesia, é depois de quinze anos acessível ao público francófono, graças à tradução de Charles Henri de Fouchécour (Verdier 2006). Igualmente em outras línguas, principalmente o inglês, pode-se encontrar boas traduções de seus poemas. Assim, como nosso objeto de estudo é a poesia persa, nos pareceu necessário introduzir, antes de abordar o tema diretamente, a língua persa na qual essa poesia é produzida. E sendo nosso material de estudo a poesia persa, pareceu-nos necessário, antes de abordar o tema, introduzir algo da língua persa na qual esta poesia é escrita. Em seguida, são abordados a noção de deserto na literatura sufi através de exemplos de diversos autores, e também as etapas do caminho espiritual sufi, antes de apresentar Hâfez de Chiraz, sua poesia e a noção de deserto que ela apresenta.

5 <https://whc.unesco.org/fr/list/1505/>.

1. Língua persa

A língua persa é uma das línguas iranianas da ramificação indo-iraniana da grande família de línguas indo-europeias. Ela é classificada na continuidade do persa médio (*pehlevi*) ele mesmo derivado do persa antigo da época dos aquemênidas (559-330 a.C.). A língua persa emergiu em um contexto de caos linguístico durante o qual as línguas antigas como o *pehlevi* foram gradualmente desaparecendo durante os dois séculos que se seguiram da conquista da Pérsia sassânida (224-651 d.C.) pelos muçulmanos arabófonos, há mais de mil anos. Desde então, o persa evoluiu de uma língua carregada de palavras arcaicas e de empréstimos do árabe a uma língua mais refinada, incluindo empréstimos das línguas ocidentais. O persa sempre foi a língua da expressão poética e a única língua administrativa e oficial do país depois de séculos. A língua persa é atualmente falada por cerca de 80 milhões de iranianos no Irã, cerca de 5 milhões de iranianos da diáspora. Anteriormente, era falada nas cortes dos sultanatos mongóis da Índia, e por setores da população na Caxemira e no Paquistão. A variante oriental do persa, chamada *dari*, é uma das línguas oficiais do Afeganistão. O tadjique (*tadjik*), língua oficial do Tadjiquistão, é também uma variante histórica muito próxima ao persa.

O persa é reconhecido no mundo principalmente por razão de sua poesia refinada e carregada de conceitos líricos, filosóficos e sufis. Centenas de poetas produziram nesta língua, não somente dentro das fronteiras do atual Irã, mas também em outros países como o Afeganistão, Tadjiquistão, Paquistão, Índia e mesmo a Turquia. A importância da poesia no Irã se deve ao fato de ela ter sido o meio mais eficaz de renascença da língua persa e, por consequência, da identidade nacional dos iranianos, e isso desde um milênio. Essa declaração se alinha com a tradução do que Ferdowsi escreveu, há cerca de dez séculos, em sua epopeia Shâhnâmeh, o “Livro dos Reis”:

*Eu vivenciei muito sofrimento durante trinta anos
Assim, eu fiz renascer o Irã graças a essa obra persa.*

Um conhecimento prévio da poesia persa é, portanto, indispensável, sobretudo devido ao fato de que a quase totalidade dos conceitos sufis, que representam o tema deste artigo, foi veiculada por esta poesia através das obras dos grandes poetas. Na verdade, o sufismo e a poesia persa são tão interligados que podemos dizer o seguinte: da mesma

maneira que o árabe foi a língua de revelação do Alcorão ao Profeta Mohammad, o persa foi a língua cuja poesia serviu de espaço para a recepção das noções sufis que podemos designar como a continuação das revelações proféticas aos mestres sufis, eles mesmos ligados espiritualmente ao Profeta.

2. Poesia persa

As formas poéticas iranianas mais antigas que chegaram até nós são os *Gâthâs*, redigidos em avéstico, uma língua próxima do antigo persa. Elas são atribuídas ao profeta Zarathushtra (Zoroastro), que viveu entre mil e quinhentos e dois mil anos a.C. Os *Gâthâs* significam “cânticos”, e fazem parte dos textos litúrgicos dos zoroastristas. Do período mais recente da Antiguidade iraniana, a saber, a época da dinastia Sassânida, alguns trechos de poemas profanos chegaram a nós; poemas que, segundo os especialistas, teriam sido compostos e cantados pelos menestres na corte dos reis. Como dito anteriormente, nesta época a língua persa era chamada *pehlevi* e se marginalizou sob a denominação administrativa e religiosa do árabe depois da chegada do Islã no Irã no século VII. Dito isso, o persa e uma forma popular de sua poesia tiveram sua existência continuada pelo “povo”, fora das cortes e do meio oficial dos emires que praticavam exclusivamente o árabe tanto na escrita como na oralidade.

O persa literário propriamente dito emergiu em Coração e na Transoxiana, a parte oriental da Pérsia, há cerca de mil anos. Esse fato foi decorrente dos estabelecimentos dos principados iranianos ao leste da Pérsia, que reivindicavam sua independência do califa árabe Abbasside (750-1258 d.C.) instalado em Bagdá. Baseando-se na identidade nacional pré-islâmica, os príncipes iranianos encorajavam a prática do persa e patrocinavam os poetas para que colocassem em versos a história dos reis, dos heróis e das lendas mitológicas iranianas (Z. Safâ 1964: 16-17). Ao longo dos séculos seguintes, os poetas elaboraram as formas poéticas existentes e adaptaram a métrica e certas formas poéticas árabes à poesia persa. Ao mesmo tempo, eles utilizaram esta poesia como um meio eloquente para expressar suas crenças religiosas e suas inspirações sufis, além da sabedoria herdada da época pré-islâmica. Assim se desenvolveu uma poesia que chamamos, em nossos dias atuais, de “poesia clássica persa” (conferir também Gilbert Lazard, 197: 307).

Os representantes mais célebres da poesia clássica persa são Ferdowsi (século X), Nezâmi Gandjavi (século XII), ‘Attâr Neyshâbouri (século XII), Saadi Shirâzi (século XIII), Mohammad Balkhi, chamado no Irã de Mowlavi e conhecido no ocidente sob o nome de Rûmi (século XIII), e Hâfez Shirâzi (século XIV). Esta poesia é não somente escrita em persa vernacular – que é a língua oficial do país – mas igualmente nas variantes do persa que são faladas em outros países, especialmente o Afeganistão, o Tajiquistão e o Paquistão. Um especialista da língua e da literatura persa a descreveu assim: “A poesia persa é talvez a expressão mais brilhante e mais rica do gênio iraniano” (Gilbert Lazard, na introdução de Z. Safâ 1964: 9).

A poesia persa atravessou as fronteiras dos países falantes da língua persa, especialmente o Irã, outrora conhecido pelos estrangeiros sob o nome de Pérsia. De fato, desde os primeiros séculos de florescimento desta poesia, e em paralelo com a expansão territorial persa, as cortes dos principados de diferentes países – mesmo os que não falavam o persa – contavam com poetas que escreviam em persa, já que ele era considerado uma língua de prestígio, desempenhando um papel comparável ao do francês na Europa do Século XVIII (Gilbert Lazard, 1964: 19). É deste modo que se torna possível encontrar poetas persas em um vasto território que se estende do subcontinente indiano até a Ásia Menor, passando pela Ásia Central. No entanto, o epicentro da poesia persa continua sendo o Irã e, no interior de suas fronteiras, é sobretudo a cidade de Chiraz que teve o mérito de abrigar os poetas mais brilhantes cujo renome ultrapassa os limites do espaço e do tempo; estamos falando de Saadi Shirâzi e seu concidadão Hâfez Shirâzi, cujas vidas foram temporalmente separadas por um século.

3. A noção de deserto na literatura persa sufi

Existem diversas palavras em persa que podem ser traduzidas por “deserto”, mas a mais usual é *biâbân*. Essa palavra é composta pelo prefixo privativo *bi-* (sem) e *âbân*, plural da palavra *âb*, que significa “água”. *Biâbân* é, portanto, um lugar onde falta a água, por consequência, e em um caso extremo, é desprovido de habitantes, de vegetação, de animais, de humanos – um lugar hostil à vida. Um equivalente à palavra *biâbân* é a palavra *bâdiyé*, de origem árabe. Ainda existe a palavra *kavir*, que é empregada mais especificamente para nomear alguns desertos iranianos. Assim, temos o *Kavir-e Markazi*, o “deserto central”, além de *Dasht-e Lout* (ver acima) na região centro-leste do Irã. Estes dois desertos

são extremamente vastos e áridos, a ponto de não darem muita chance de sobrevivência aos desafortunados que neles se perdem.

No entanto, os desertos iranianos são cercados por cordilheiras cujos vales foram outrora o berço de civilizações, já que nestes vales havia – e em alguns deles há ainda – água corrente em pequenos rios ou pelo menos regatos. Isso torna possível encontrar acolhedores e agradáveis oásis nos confins destes desertos de condições tão hostis. O homem iraniano que habitava perto destes desertos teve a engenhosidade de inventar, depois de milênios, um sistema de exploração de água subterrânea chamado *qanât*. Os *qanâts* iranianos, cujos mais antigos são classificados pela UNESCO como patrimônio mundial, são constituídos por uma cadeia de poços que se comunicam, onde o primeiro é cavado no declive das colinas e o último na planície de onde a água nasce e corre, irrigando os campos e chegando até as jarras dos habitantes.

Pode-se dizer que no deserto iraniano não falta água, já que existem bacias subterrâneas; o que faltam são os meios para acessá-las. Isso se aplica também quando empregamos a palavra *biâbân* (deserto) em sentido figurado. Este é frequentemente o caso nos ensinamentos sufis trazidos pela poesia persa. Segundo os mestres sufis, que se referem a um dito do Profeta Mohammad, cada ser humano possui um tesouro dentro de si, um tesouro muitas vezes escondido sob camadas grossas de poeira de desejos e paixões – um tesouro a descobrir. Toda dificuldade é primeiramente a de adquirir consciência deste fato, mas também no fato de possuir ou não os meios de explorar este tesouro. Aquele que adquire consciência da existência deste tesouro se posiciona em um bom ponto de partida na via da descoberta. De fato, essa consciência é também representante do fato de que ao homem não falta nada. Ele tem tudo, mas, assim como aconteceu aos habitantes das cercanias do deserto, onde existem as bacias subterrâneas, ao homem falta conhecer os meios de acesso. É neste ponto que a engenhosidade dos mestres sufis entra em jogo. O sufismo, nascido do Islã e levado a seu ponto de excelência no Irã é testemunha dos esforços e sacrifícios dos mestres sufis em sua busca por acessar primeiramente seus próprios tesouros, e em seguida ajudar conduzindo aqueles que querem fazer o mesmo percurso iniciático para se descobrirem.

Após a tomada de consciência, que podemos designar como sendo o grau zero do *soluk* (“o caminho iniciático dos sufis”), inicia a primeira etapa deste percurso que se intitula *talab*, o que significa principalmente a vontade de agir, partir à uma busca, começar uma procura. Esta etapa é primordial, pois é definida pela vontade sem a qual nada pode ser alcançado. Quanto maior a vontade, mais alto é o voo iniciático lançado pelo sufi. Lan-

çar-se de tal modo exigirá de uma vasta superfície à frente. Isso poderia explicar por que a etapa do *talab* é frequentemente simbolizada na literatura sufi pela palavra *biâbân* sob esta declinação: *biâbân-e talab* (“o deserto da vontade, da procura”). Não estaria aqui em questão a noção de vastidão?

Nos escritos dos sufis iranianos encontramos também outras declinações de palavras equivalentes à palavra *deserto*. Podemos citar: “*deserto dos intelectos, deserto do peito, deserto do amor, deserto da aniquilação, deserto da ignorância, deserto da crueldade, deserto da tristeza, deserto da dor, deserto da não-existência, deserto da ressurreição, deserto do contentamento (sobriedade), deserto da loucura, deserto da resignação (confiança em Deus), deserto do silêncio*”. O emprego dos equivalentes da palavra *deserto*, seus derivados e suas declinações é muito comum na literatura persa, sobretudo na poesia. Trazemos agora alguns exemplos tirados das obras de uma dezena de poetas e mestres sufis persanófonos. Os dísticos de *ghazal* citados em seguida foram extraídos de sites da Internet dedicados aos poetas persas (conferir as fontes online).

Sanâi Ghaznavi (falecido em 1131), considerado o primeiro poeta persa a ter criado grandes obras de inspiração sufi, convidou a “*fazer galopar o cavalo do entusiasmo sobre o deserto do amor*” (Sanâi, *ghazal* n° 232).

Segundo Attâr Neyshâbouri (falecido em 1221), para poder reencontrar o Amado deve-se percorrer os desertos de seu amor:

*Sobre a arena de Seu amor, eis um mundo inteiro em agitação.
Nos desertos de Seu amor, existe a cada instante os altos e baixos
(Attâr, ghazal n° 670).*

Em uma estrofe atribuída a Mir Sayed Ali Hamadâni (falecido em 1385), contemporâneo de Hâfez e o vigésimo segundo mestre da Via Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO⁶), há um jogo de palavras entre dor e remédio, onde a primeira – a dor – é preposicionada a partir da palavra *deserto*:

6 MTO para o título original em persa: Maktab Tarighat Oveyssi (escola da via sufi de Oveyssi) cuja versão mais utilizada é Maktab Tarighat Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO Shahmaghsoudi). Para mais informações sobre esta escola do sufismo, conferir o seguinte site: <http://mtoshahmaghsoudi.com/>.

*Se você não percorrer o deserto da dor
Você não alcançará jamais o remédio
Se você não renunciar ao renome, aos desejos
Não sentirá em nada o perfume do amor* (Poema
citado em Mohebbi, 2001: 111).

Em um tratado do mesmo mestre encontra-se o seguinte: “Ó caro amigo, a verdade da fé é a luz do sol do reino celeste onipotente que se ergue à leste da identidade invisível e percorre os diversos níveis dos intelectos e das almas, e se põe ao ocaso da alma dos apaixonados do deserto do Amor” (Mohebbi, 2001: 83).

Visto tais empregos diversos dos equivalentes da palavra deserto, assim como as acepções que eles carregam, constata-se que eles não são necessariamente empregados do sentido puramente literal do termo. Na verdade, o deserto é visto como uma extensão imensa à disposição da alma, que poderia fazer dali uma arena de atividades diversas. O deserto pode até mesmo designar um estado de desapego da alma dos sufis em relação a tudo o que é mundano e que poderia chamar sua atenção e seu olhar interior, distraíndo-os. É talvez por essa razão que alguns sufis fazem alusão ao deserto ao falar do peito, como em um escrito de Mir Sayed Ali Hamadâni: “*prazeres do vinho da amizade vindo das nuvens da generosidade divina aos desertos dos peitos dos apaixonas (do Amado) ao momento de suas orações*” (Mohebbi, 2001: 93).

Esta analogia entre o deserto e o peito, onde fica o coração, encontrou uma outra expressão neste dístico de Rûmî (falecido em 1273):

*Eu cheguei em um deserto no qual o amor aparece, e onde toda
a impureza se transforma em pureza absoluta* (Rûmî, *ghazal* n°
583).

Esta imagem do deserto enquanto lugar de aparição do Amor, em Saadi de Chiraz, que é, inclusive, contemporâneo de Rûmî, perde suas características perigosas a partir do momento em que existe o amor entre dois seres, digamos, entre quem quer que tenha uma finalidade de busca, um objetivo de valor:

Entre o apaixonado e o Amado, se existe um deserto, nele haverá flores no lugar de arbustos espinhosos (Saadi, ghazal n° 609).

Segundo Awhadi Marâghei (falecido em 1338), outro poeta persa sufi, o amor lembra um deserto sem fim:

O deserto do amor não tem fim. E você, o que você viu neste infinito, conte! (Awhadi Marâghei, ghazal n° 862).

Sâéb Tabrizi (falecido em 1676) empregou a declinação de *deserto da busca* em vários momentos, eis aqui dois exemplos:

Aquele que bate o tambor de partida ao ritmo de seu coração é o chefe de minha caravana no deserto da busca (Sâéb Tabrizi, ghazal n°700).

Ou ainda:

No deserto da busca, nosso estado de espírito deve ser examinado, pois aqui mesmo Khezer⁷, o guia dos demais, é um viajante perdido (Sâéb Tabrizi, ghazal n° 385).

Para alguns sufis, como Abdolqâder Bidel Dehlavi (falecido em 1720), daqueles que entram neste deserto não resta mais nada além da amarga notícia da divagação eterna:

Ó amigos! Não busqueis nossas pegadas neste deserto. Pois, se haverá alguma, ela está gravada na divagação eterna (Bidel Dehlavi, Tomo 6 de seu divân, ghazal n° 80).

Segundo Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha (nascido em 1945), o 42° mestre da Via Oveyssi Shahmaghsoudi, a travessia do deserto é indispensável para atingir o fim desejado:

Como poderá ter a Kaaba por objetivo, aquele que nunca colocou os pés no seu deserto? (Salaheddin Ali Nader Angha, 2021: 195).

⁷ *Khezer, al-khadir* em árabe, é um personagem místico a quem, segundo as exegeses muçulmanas, o Alcorão faz alusão na sura 18, versículo 65. Ele é para os sufis o arquétipo do mestre espiritual cuja função de se manifestar aos sufis sob diferentes aparências traz momentos em que eles precisam de um guia.

Ao ler estes exemplos vindos da poesia sufi, é possível compreender que o objetivo buscado pelos sufis se encontra em um estado de espírito fora do espaço-tempo, para o qual os poetas empregam metáforas precisas como a do deserto, que correspondem sobretudo à primeira etapa do caminho iniciático sufi que iremos apresentar.

4. As etapas do *soluk* (caminho iniciático sufi)

É fato conhecido, especialmente depois da publicação da *Conferência dos Pássaros*, obra de Faridoddin 'Attâr Neyshâbouri, que o caminho iniciático sufi conta com sete etapas principais. Na ordem estabelecida por 'Attâr, elas são *talab* (busca, pesquisa), *'eshq* (amor), *ma'rafat* (conhecimento), *esteqnâ* (suficiência), *tawhid* (unicidade), *heyrat* (admiração), *faqr va fanâ* (pobreza e aniquilação). ('Attar, Conferência dos Pássaros: 380-429). Estas etapas se encontram, inclusive, nos ensinamentos de grande parte dos grandes mestres sufis, algumas vezes com variações importantes na ordem e na denominação.

Nossa reflexão neste estudo está focada na primeira destas etapas, a saber, *talab* (busca, pesquisa). Acerca desta etapa, Shahmaghsoud Sadegh Angha (1916 - 1980), o 41º mestre da Via Oveyssi Shahmaghsoudi, escreveu um capítulo do qual trazemos o seguinte trecho:

*Na via do coração há sete lugares
Que são as etapas do caminho do buscador da Verdade.
A primeira é aquela que é chamada "vontade"
Não passa de sofrimentos, de tormentos, de tristeza.
Ele exige tanto de ti, este coração hipócrita
Todas as coisas, boas e más, durante esta etapa.
Essas atrações não fazem parte da via e de suas etapas
Elas nada têm em comum com a forte exaltação do coração.
Apreste-se em purificar sua alma
A fim de percorrer esta via sob a luz da fé.
Atenção! Sobre essa via perigosa e delicada
Não tente se aventurar sem um guia
(Shahmaghsoud Sadegh Angha, 1980: 100).*

Como é dito nestes versos, a etapa do *talab* possui perigos e sofrimentos. Ela demanda muitos esforços difíceis, muita atenção. Por que esta etapa é assim tão difícil? Parece que a resposta se encontra na acepção aprovada da palavra *talab* (vontade) que, acentuada pela força do amor, consegue superar todos os limites para adentrar uma dimensão que toca o Absoluto, o que admira por suas múltiplas possibilidades a todos que estão implicados nesta etapa, ameaça de lhes desviar e assim se afastar do fim último da busca que é a união com o Amado. Como todo caminho espiritual, esta etapa necessita de um guia, ainda mais por se tratar da primeira etapa. Isso poderia explicar o fato desta etapa ser comparada com uma extensão vasta, um deserto (ver acima).

Esta comparação encontra um eco nos escritos de um mestre iraniano sufi popular do século XV, que encontra na palavra *kherqa* (o manto iniciático dos sufis) uma conexão semântica com o deserto, pois *kherqa* é um derivado da raiz árabe *kharaqqa*, que significa “deserto vasto e plano”. Por essa acepção, a palavra *kherqa* simboliza o caminho daquele que o veste, o sufi, ao longo do deserto infinito do amor divino que demanda esforços e sacrifícios incomensuráveis (Vâéz Kâshefi, editado em 1971 : 152).

A busca espiritual dos sufis encontra uma resposta certa no Amado, pois é declarado em um dito divino: “*Aquele no qual eu sou objeto de intenção me conhecerá, e aquele que me conhece será submisso a mim, e aquele que se submete a mim me desejará, e aquele que me deseja me encontrará, e aquele que me encontra servirá a mim, e aquele que me serve se lembrará de mim, e eu me lembrarei em minha misericórdia daquele que se lembra de mim*” (Paroles divines, 1999 : 68-69).

Segundo os ensinamentos sufis tais como foram ensinados por Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, o mestre contemporâneo da Via Oveyssi Shahmaghsoudi, a finalidade da busca sufi é *conhecer-se*. Se utilizamos a metáfora da viagem para esta busca, trata-se de uma “viagem de si até Si”, dito de outro modo, partindo do eu com um “e” minúsculo até o “Eu” com o “E” maiúsculo (Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, 1994: 3-4). Este “Eu” reúne nele mesmo todos os elementos desta viagem: o viajante, a viagem, o caminho, o processo de caminhada, o guia, o processo de guiar, e o destino. Portanto, é importante esclarecer que se trata primeiramente de uma viagem interior, e toda a terminologia deve ser interpretada neste sentido. Dito isto, esta viagem possui também uma dimensão exterior, pois praticamente todos os sufis realizaram viagens no sentido estrito da palavra, frequentemente para buscar um guia espiritual ou encontrar os mestres de sua época, ou ainda para fazer peregrinações até lugares sagrados como Meca.

Percebe-se bem que existem estes dois aspectos – interior e exterior – que correspondem aos aspectos invisível e visível, ou escondido e aparente, da busca espiritual. E da mesma maneira que, durante as viagens exteriores – sobretudo pelo planalto iraniano – pode-se ter de atravessar um deserto, também nas viagens interiores a alma pode atravessar etapas análogas. Segundo os sufis, esta provação se chama *qat'-e bâdiyé*, significando literalmente “cortar, fatiar, percorrer um deserto”. Esta etapa, para o sufi, consiste em atravessar sua própria alma em todas as suas dimensões e evitar os diferentes caprichos, desejos e paixões dela; de modo que ele seja disso tudo libertado para continuar então sua viagem até a estadia do Amado, dito de outro modo, o estado divino de seu próprio ser, que é designado pelos mestres como “estado Adâmico”. Assim, a travessia do deserto não significa “abandono de Deus” ou um período de aridez espiritual, do modo como seria compreendida em referência aos 40 anos de caminhada no deserto do povo judeu no Antigo Testamento. Para os sufis a travessia do deserto é uma provação que eles encontram já na primeira etapa de seu caminho e consiste em provar sua resolução, mas também sua confiança plena em Deus que lhes protege de todos os perigos nas circunstâncias de dificuldade extrema. Ademais, a vitória depende desta mesma confiança que os sufis chamam de *tavakkol* e que resulta em *radjâ* (esperança).

Do mesmo modo que a prática do *tamarkoz* (concentração no coração) dos sufis tem por finalidade fechar a porta dos sentidos àquilo que vem do exterior e apagar aquilo que se produz mentalmente no interior, a fim de atingir um vazio que torna possível a plenitude, a travessia do deserto, para eles, é inserir-se em um espaço-tempo em que as perturbações sensoriais são reduzidas a um mínimo. Na experiência exterior se trata do espaço-tempo caracterizado *pela nudez e o silêncio* do lugar (conferir Le Clézio, 1997: 139), e na experiência interior que se desenvolve fora do espaço-tempo, é o *tadjarrod* (isolamento) mesmo de seus próprios pensamentos que colocam o sufi em um estado de *qorb* (aproximação), a saber, mais perto de sua realidade de própria identidade, seu “Eu” verdadeiro que está em harmonia com a Verdade.

Estas noções preliminares podem ajudar a examinar melhor o emprego da noção/fenômeno de *biâbân* (deserto) e seus equivalentes na literatura sufi, da qual a poesia de Hâfez é um monumento impressionante ilustrando toda a beleza dos ensinamentos sufis.

5. Hâfez de Chiraz: mestre da poesia lírico-mística

Shamseddin Mohammad Hâfez Shirâzi nasceu em Chiraz, a capital provincial de Fars ao sul do Irã, na primeira metade do século XIV, e lá morreu em 791 H./1389 d.C. Escolheu “Hâfez” como seu pseudônimo que aparece no *beyt* (dístico) final de todos os seus *ghazals*, pois ele era *hâfez-e qor’ân* (o que conhecia o Alcorão de cor). Sua poesia lírico-mística lhe garantiu grande renome durante a vida. Hâfez é de longe o poeta mais lido pelos iranianos. Seu *Divân*, obra que recolhe a integralidade de sua poesia, se encontra frequentemente lado a lado com o Alcorão nas casas dos muçulmanos falantes da língua persa. Seu túmulo, na entrada de Chiraz, é um lugar de peregrinação e um dos locais turísticos mais visitados. De acordo com alguns especialistas de poesia persa, Hâfez é o maior poeta lírico iraniano ou, ao menos, indubitavelmente um dos maiores (G. Lazard em Z. Safâ 1964: 257). Charles-Henri De Fouchécour, o tradutor para o francês de seu *Divân* completo, o considerava mesmo “o maior poeta do mundo” (declaração recolhida de De Fouchécour em 2007 por Sohrab Dolatkhah em Paris). Mas o elogio mais significativo da obra de Hâfez por parte dos ocidentais foi expresso de maneira sem igual por Goethe, poeta e filósofo alemão cuja obra-prima *Divân Ocidento-Oriental* é testemunha. Esta obra é considerada uma reação “sobre o modo de apropriação ativa, de assimilação criativa do modelo admirado” (*Divân Ocidento-Oriental*, 2012: XI). Este modo de reação parece ser a mesma reação que Hâfez teria tido ao perceber o mundo exterior e ao receber em seu espírito toda a beleza da Existência que ele chama de Amado; e é assim que sua obra poética se torna lugar de *tadjallî* (a epifania) da Beleza absoluta. É talvez nesse sentido que poderíamos ler a seguinte afirmação de Goethe:

Os poemas de Hâfez, com tinta indelével

Fixam uma verdade incontestável

(Goethe, 2012 p.19).

A poesia de Hâfez não é lida e amada somente pelos intelectuais e eruditos da literatura, ela conta, desde sua época, com uma popularidade excepcional junto aos falantes de língua persa, de tal modo que se utiliza seu *Divân* para a adivinhação: invocando a alma do poeta, abre-se o livro à sorte e procura-se a mensagem do poeta no *ghazal* que começa ou termina nas duas páginas abertas. Por mais que conte com tal popularidade, sua

poesia, no entanto, desafia o entendimento intelectual – uma das razões pelas quais existem numerosas obras, sem dúvidas centenas delas, dedicadas à crítica e à interpretação da poesia hâfeziana. Por vezes, essa poesia faz alusão à vida libertina, o que suscitou desde sua época oposições algumas vezes hostis da parte de religiosos muçulmanos ortodoxos.

Hâfez atingiu a excelência de sua arte poética com o *ghazal* – uma das muitas formas da poesia persa. Esta é a forma mais requisitada para abordar temas líricos. Este lirismo de Hâfez encontra-se frequentemente misturado a mensagens de exortação moral e sobretudo a ensinamentos sufis. Do ponto de vista formal, o *ghazal* é bastante curto, apresentando habitualmente entre cinco e quinze dísticos, cujos segundos versos rimam entre si. Cada *ghazal* segue o mesmo ritmo do início ao fim (para mais informações sobre o *ghazal* persa, (conferir C-H De Fouchécour 2006: 10, e G. Lazard 1971). A forma do *ghazal* é empregada desde o fim do século XIX para abordar também temáticas sociopolíticas, mas veicula até hoje, mesmo depois da chegada das formas modernas, o tema do amor e dos ensinamentos sufis através da pluma dos mestres sufis contemporâneos.

Em relação à vida espiritual de Hâfez, a principal fonte de informação é sua própria poesia que testemunha uma grande afinidade do poeta em relação aos temas relevantes dos ensinamentos sufis baseados no Alcorão, o texto revelado do Islã. De fato, Hâfez, conhecendo o Alcorão de cor (ver acima), não deixa de insistir no fato de que, se ele atingiu um nível alto de conhecimento, isso se deu justamente graças ao Alcorão (conferir o *Divân*: 806). Sobre o seu percurso iniciático no sufismo, conhecemos, por sua poesia, que ele teve um mestre chamado *Pir-e Golrang*, que se traduz por “o mestre com cores de rosas”. Este mestre cuja identidade é pouquíssimo conhecida teria sido um discípulo indireto de Cheïkh Ruzbehân Baqli Shirâzi, o 15º mestre da Via Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO), que viveu no século XII e cujas obras tais como *O jasmim dos fiéis de Amor* são conhecidas no ocidente (conferir Mohebbi 2001: 163). Além disso, as informações soltas sobre a vida de Hâfez mostram que durante sua vida ele foi conhecido não somente como um grande poeta, mas também como mestre de estudos do Alcorão, e como um mestre sufi em contato com outros mestres sufis de seu tempo (conferir Golsorkhi 1994).

6. A noção de deserto na poesia de Hâfez

A edição de Qazvini e Ghani do *Divân* de Hâfez⁸, que se tornou referência principal, inclui cerca de quinhentos *ghazals*, cada um constituído por, em média, dez dísticos. Assim, o *Divân* conta com uma totalidade de aproximadamente cinco mil dísticos, dos quais apenas quinze contém a palavra *biâbân* (deserto) e seu equivalente de origem árabe, *bâdiyé*. Essa ocorrência mínima pode ser devida ao fato de que Hâfez passou praticamente toda sua vida em Chiraz, sua cidade natal, conhecida por seus múltiplos jardins vastos e suntuosos, graças ao seu clima ameno e sua terra fértil, o que difere muitíssimo das zonas desérticas do Irã. Outra razão poderia ser o trabalho metucioso de Hâfez sobre sua poesia, na qual nenhum elemento linguístico pode ser inserido sem que esteja de acordo não somente com as exigências poéticas estruturais, mas também com o estado de espírito do poeta, nutrido dos ensinamentos sufis segundo os quais a medida e o equilíbrio devem ser estabelecidos durante toda a vida e, por consequência, por toda a obra produzida durante esta vida.

Iremos passar agora à exposição dos dísticos de Hâfez contemplados pelo tema de nosso estudo. É preciso notar que cada um destes exemplos é retirado de um *ghazal*, e que os *ghazals* do *Divân*, segundo uma tradição específica dos *ghazals* persas, são classificados em ordem alfabética segundo a última letra das rimas ou dos refrões. Nós seguimos este ordenamento tradicional na apresentação dos exemplos. Nossa principal fonte foi a tradução integral do *Divân* de Hâfez feita por C-H. De Fouchécour, mencionada daqui por diante como *O Divân*. A respeito dessa tradução, ainda que incomparável, tivemos certas reservas a respeito de alguns dísticos, aos quais nós adicionamos nossa tradução, seguindo a de De Fouchécour. Ademais, não deixamos de consultar também a edição principal do *Divân* em persa (ver acima). O texto original dos dísticos, em alfabeto persa, é também inserido nas notas de rodapé deste artigo.

8 Hâfez não fez um *Divân* destes poemas durante sua vida e faleceu deixando estes *ghazals* avulsos. Logo após sua morte, um manuscrito de sua poesia contendo cerca de cinquenta *ghazals* foi criado com a introdução de um de seus discípulos. Manuscritos de diferentes volumes se sucederam durante os séculos seguintes. Edições críticas modernas foram publicadas durante o século XX, cerca de uma dúzia delas, das quais a mais autêntica é a de Mohammad Qazvini et Qâsem Ghani (consultar a bibliografia).

1. “Zéfiro, diga com delicadeza a esta graciosa Gazela:
 Você nos fez vagar sem rumo pelos montes e desertos!”
 (O Divân, *ghazal* n° 4, p. 96)⁹.

Zéfiro, que se diz em persa *bâd-e sabâ*, esta brisa suave tão amada e empregada por Hâfez, é o mensageiro entre o apaixonado e o Amado, ela carrega as notícias de um a outro. E na poesia de Hâfez, este papel de mensageiro pode apenas ser delegado ao Zéfiro que se perfuma ao cruzar os roseirais para chegar ao destinatário. Para Hâfez, ele é tão gracioso, tão sublime, tão refinado que, a não ser pelo Zéfiro, ninguém mais poderia ter acesso a este lugar. A gazela é empregada como um símbolo desta beleza e suavidade. Sua morada é naturalmente a planícies quentes e as montanhas que as entornam nos planaltos iranianos. É, portanto, muito provável que os sufis que viajavam pelos desertos encontrassem gazelas. Neste dístico, Hâfez traz à tona uma correlação simétrica entre a gazela e o deserto onde se desenvolve a travessia do sufi, sua busca alimentada pelo amor ardente ao seu Amado, um amor que leva ao êxtase e que faz o apaixonado vagar sem rumo nos desertos e montanhas – a morada de sua Gazela – mas, na verdade, é na vastidão de sua própria alma onde a lembrança do Amado não deixará nenhum espaço para os desejos e paixões erráticas.

2. “Neste deserto a beira da água está longe. Então esteja sob Sua guarda,
 E que o ogro do deserto não te abuse pela miragem”
 (O Divân, *ghazal* n°16, p.138)¹⁰.

Neste dístico, a imagem desértica engloba outros elementos como o ogro e a miragem – dois perigos importantes à espreita dos viajantes do deserto. Segundo a crença popular iraniana, o ogro habita o deserto e, tomando uma aparência humana, ele se apre-

صبا به لطف بگو آن غزال رعنا را⁹
 که سر به کوه و بیابان تو داده‌ای ما را

دور است سر آب از این بادیه هوش دار¹⁰
 تا غول بیابان نفریبد به سرابت.

senta como guia aos viajantes par levá-los até alguma fonte de água. Porém, esta fonte de água que ele apresenta é apenas uma miragem – uma ilusão ótica que, o sabemos graças à ciência, se produz sob o efeito do calor na superfície plana do deserto. O ogro simboliza a alma animalesca do sufi, que o convida a satisfazer seus desejos, ainda mais aguçados sob a via da busca. Ela lhe mostra a miragem que se assemelha a uma fonte de água, sua origem existencial, seu objetivo procurado: seu Amado. Assim, se o sufi é ingênuo, ele cai na armadilha e se dirige a uma ilusão de Beleza/Verdade que o aproxima do seu perigo.

No Alcorão é dito: “*Quanto àqueles que se recusaram a crer, suas obras são como uma miragem em uma planície desértica, que o sedento toma por água. Pois quando ele chega, percebe que não era nada, mas lá encontra Alá que acerta as contas com ele inteiramente, pois Alá não tarda a fazer os ajustes.*” (Alcorão, 24: 39)

Portanto, resta ainda a esperança para os desgarrados no deserto dos desejos e das paixões, pois basta que a lembrança do Amado seja restabelecida, como é dito no Alcorão: “*Lembraí-vos de mim, e eu me lembrarei de vós.*” (Alcorão 2: 152)

3. “*No deserto do amor de Ti o leão se torna uma raposa. Ah, essa via sobre a qual nenhum perigo falta!*” (O Divân, *ghazal* n° 74, p. 310)¹¹.

O deserto, neste dístico, simboliza a extensão indefinidamente vasta do amor do Amado. Em um tal espaço sem fim e cheio de perigos, mesmo o leão, que simboliza a potência última da natureza animalesca se reduz a uma raposa cuja falta de potência e de coragem é compensada pela astúcia. Esta transformação parece ainda mais surpreendente à Hâfez por ser o leão o rei da natureza, razão pela qual ele suspira de dor por haver descoberto que sobre este caminho toda sorte de perigos está infelizmente à espreita.

4. “*Para todo o lado que eu fosse, apenas meu pavor aumentava.*

Tome cuidado com este deserto e esta estrada sem fim!”

(O Divân, *ghazal* n°93, p.349)¹².

شیر در بادیه عشق تو روباه شود¹¹
 آه از این راه که در وی خطری نیست که نیست.

از هر طرف که رفتم جز وحشتم نیفزود¹²
 زنهار از این بیابان، وین راه بی نهایت.

Encontrando-se sobre a extensão do Amor que o levou a querer o Amado, o sufi não sabe mais para onde se direcionar, pois neste deserto plano de medidas indefinidas, não há pontos de referência, nem linhas nem sinais que possam indicar um começo ou um fim, é, portanto, o pavor total o que faz com que o poeta, o sujeito viajante deste dístico, exorte os demais a tomarem cuidado antes mesmo de iniciar essa aventura de busca que coloca em perigo toda quietude.

5. “Na noite sombria eu não saberia avançar até Seus cabelos, a menos que o raio de Sua face seja para mim a lâmpada sobre o caminho.” (O Divân, *ghazal* n° 113, p.383)¹³

Nossa tradução: “Na noite sombria e no deserto não se pode chegar a lugar algum, a menos que o raio de Sua face me faça luz sobre o caminho.”

A viagem pelo deserto se complica ainda mais depois que anoitece, sobretudo quando se trata de uma noite *zolmat* (de “escuridão absoluta”), como é o caso neste dístico. Ele coloca em evidência a necessidade de uma fonte de luz para percorrer o deserto nessa obscuridade. E o que mais além da face luminosa do Amado para responder à essa necessidade? Segundo o sufismo, essa face é a face do *wali-ye zamân* (“o mestre do tempo”) que retransmite a luz divina. Essa luz é descrita no Alcorão nestes termos:

Alá é a Luz do céu e da terra. Sua luz é parecida como a de um nicho onde há uma candeia. A candeia está num (recipiente de) cristal que lembra uma estrela de grande brilho; o azeite que a alimenta vem de uma árvore abençoada: uma oliveira que não é oriental nem ocidental, cujo azeite parece brilhar sem mesmo que o fogo o toque. É luz sobre luz. Alá guia até sua luz quem Lhe apraz. Alá propõe parábolas aos homens, e Alá é Onisciente (Alcorão, 24: 35).

O versículo diz “Alá é a Luz (... e) Onisciente”. Essa luz é, portanto, a ciência cuja totalidade da Existência é processo e produto. Ela é também representada por uma estrela

شب ظلمت و بیابان به کجا توان رسیدن¹³
مگر آن که شمع رویت به رهم چراغ دارد.

em uma outra surata: “Pela estrela em seu declínio! Vosso companheiro não se desorientou e não foi induzido ao erro” (Alcorão, 53: 1-2). “Vosso companheiro” neste versículo é uma alusão ao Profeta que foi protegido por Alá contra o erro e a desorientação. A proteção e a orientação de Alá é onipresente, pois é Ele o companheiro supremo, não sujeito ao erro – o único que pode guiar os desgarrados e confiar esse direcionamento a quem Lhe valer.

De fato, “Alá onisciente” se diz também *wali* (mestre) como é dito em “Alá é o único mestre, é Ele que devolve a vida aos mortos, e é Ele que é Onipotente”. (Alcorão, 42:9). Esta maestria sobre as almas no sentido de as guiar é confiada por Alá à *owliyâ* (os mestres) – plural de *wali* (mestre). Eles são Seus tenentes, os representantes perfeitos de Sua face e Sua luz, indispensável para que os viajantes percorrendo a obscuridade do deserto das condições humanas encontrem o caminho de saída.

6. “Subidas e descidas no deserto do amor são a armadilha armada pela desgraça. Onde está o intrépido que não se protegerá da desgraça?”

(O Divân, *ghazal* n° 151, p. 460)¹⁴.

Nossa tradução: “Subidas e descidas no deserto do amor são a armadilha da desgraça. Existe um atrevido que não se protegerá da desgraça?”

O deserto do Amor é não somente vasto, indefinido ou desconhecido; ele é também dotado de todo tipo de perigo que serve de armadilha ao viajante. Em um tal espaço-tempo cheio de imprevistos e riscos, apenas um viajante atrevido pode se aventurar e dele sair intacto e a salvo. Uma tal empreitada de coragem só pode ser negócio para aqueles que estão em busca de algo que lhes é conhecido, que lhes é mesmo mais valioso que eles mesmos. É, portanto, fora de questão que eles renunciem a isso.

7. “Eu reafirmarei que não, Hâfez não está sozinho nesta realidade: muitos outros ainda penetraram neste deserto” (O Divân, *ghazal* n° 237, p.660)¹⁵.

فراز و شیب بیابان عشق دام بلاست¹⁴
کجاست شیردلی کز بلا نپر هیزد.

باز گویم نه در این واقعه حافظ تنهاست¹⁵
غرقه گشتند در این بادیه بسیار دگر.

Nossa tradução: “*Eu reafirmo claramente: Hâfez não está sozinho nesta aventura; muitos outros ainda penetraram neste deserto.*”

Neste dístico, Hâfez relata sua experiência pessoal acerca dos perigos encontrados durante o percurso iniciático se desenvolvendo em um estado de espírito desértico, cujas numerosas outras vítimas são a ser lastimadas. Hâfez narra seu recito de maneira clara, já que sendo um mestre sufi ele o vê mais claramente, com a certeza de alguém que se lançou nesta aventura e a seguiu até o fim, tendo saído para contar, enquanto testemunha ocular, o que acontece neste deserto de busca. Poderia isso tudo servir de lição aos não-iniciados que têm a intenção de percorrer este deserto? Nada é certo até que haja a experiência direta. Portanto, à cada um seu percurso e seus próprios perigos ou benefícios. O testemunho de Hâfez é apenas uma breve cena luminosa projetada sobre esse dístico final de um *ghazal* que tem seu pseudônimo, sua assinatura poética.

8. “*Se pela paixão da Kaaba tu desejas andar no deserto, se o espinho do arbusto te espetar, não te entristeças!*” (O Divân , *ghazal* n° 250, p.666)¹⁶.

Nossa tradução: “*Se tu desejas percorrer o deserto por paixão da Kaaba, não te entristeças se os espinhos do arbusto te espetam.*”

A *Kaaba*, este edifício em forma de cubo, se encontra em Meca na Arábia Saudita. Construído inicialmente pelo profeta Abraão, segundo a tradição muçulmana, ele foi desde então conhecido como casa de Alá. Esta *Kaaba* terrestre, construída pelos homens, tem uma réplica angelical nos céus, reservada aos anjos. Para o sufi, esta *Kaaba* é apenas uma representação, uma referência tangível à uma *Kaaba* interior, que é seu próprio coração. Alá, assim, faz morada no coração do sufi, sob a condição de que este coração seja suficientemente limpo e preparado para acolhê-lo.

Este dístico fala de uma viagem no mundo tangível até esta *Kaaba* de Meca, que demandava outrora aos peregrinos que percorressem um deserto para alcançá-la. E falar de deserto é falar de perigos, dentre os quais moitas e arbustos espinhosos. Mas há uma

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم¹⁶
سرزنشها گر کند خار مغیلان غم مخور.

contrapartida a esses perigos: é a paixão do peregrino pela *Kaaba*, na verdade, é seu amor pelo mestre desta casa: Alá. Por outro lado, se este viajante exterior não é complementado pela viagem também interior até as profundezas de seu coração, o percurso iniciático não é completo, o fim buscado não pode ser alcançado. Do mesmo modo que o sufi não deve se entristecer em razão dos espinhos ao longo do caminho desértico que leva à *Kaaba*, ele não deve também ceder às dificuldades causadas por seu próprio ego, fonte de desejos, de paixões e de tendências que representam obstáculos no caminho que leva ao conhecimento do Amado.

9. “A beleza da *Kaaba* recompensará talvez os peregrinos, pois ela queimou em seu deserto a alma dos seres de coração ardente” (O Divân, *ghazal* n° 276, p.729)¹⁷.

Nossa tradução: “A beleza da *Kaaba* recompensará talvez os peregrinos; aqueles de coração vivo que tiveram as almas queimadas em seu deserto.”

O amor e o ciúme costumam andar juntos. A alma do apaixonado deve, portanto, queimar nas chamas do amor. Ela deve se anular para que apenas o amor permaneça, mas um amor que possua a marca deste apaixonado: esta marca nada mais é que a ausência deste apaixonado, o vazio de sua ausência. Neste vazio apenas irá ressoar o *zeker* (chamado), invocação à presença do Amado. Igualmente à *Kaaba* que foi esvaziada de seus ídolos – representações da multi-divindade – pelo Profeta no século VII, e que foi em seguida preenchida pela presença de Alá, divindade única. Quando o apaixonado chega ao encontro marcado, a presença do Amado o recompensa de todos os sofrimentos que lhe causaram a anulação (*fanâ*). Dito de outro modo, a Existência toma o lugar da anulação. Ele renasce do nada na misericórdia da união reencontrada (*vasl*). E como foi dito mais acima, a *Kaaba* do sufi é seu próprio coração preenchido da presença do Amado. Assim, o renascimento do sufi, a recompensa última, se concretiza no seu coração. É por isso que uma das máximas do sufismo é “*Vigie seu coração!*”. Trata-se de um dito de Oveys Qarani (falecido em 37 H. / 657 d.C.), o primeiro mestre da Via Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO), que carrega seu nome.

جمال كعبه مگر عذر رهروان خواهد¹⁷
که جان زنده دلان سوخت در بیابانش.

10. “No deserto da Busca, por todo lado há perigo, mas Hâfez, coração perdido, avança calmo em direção à Tua amizade.” (O Divân, ghazal n° 282, p. 742)¹⁸

Nossa tradução: “No deserto da Busca, mesmo que haja perigo por toda parte; Hâfez, apaixonado, protegido pela Tua amizade, avança calmamente.”

Apesar dos perigos de todo tipo, onipresentes, o sufi não se deixa desesperar, a ponto que se dirige a si mesmo para descobrir que se tornou *bidel* (coração perdido), trata-se de se dar conta que seu coração se esvaziou de tudo o que lhe pertencia: seus desejos, suas aspirações suas paixões; e a descoberta mais importante é que tal coração vazio é completamente preenchido pela *tawalli* (a amizade) onipresente do Amado, o que confere esperança e coragem ao sufi para que este continue sua busca, não mais na inquietude, mas na paz. Note-se que *tawalli* faz referência à *wali*, uma palavra de mesma raiz, que é um dos belos nomes de Alá, significando amigo, mestre e protetor, entre outros significados. *Wali* é também o principal atributo dos metres sufis, por intermédio da amizade que Alá lhes concedeu, o que lhes confere também a autoridade divina para guiar aqueles que buscam ser guiados. No Alcorão é dito: “Vosso guia e amigo protetor não é apenas Alá, mas também seu mensageiro e os fiéis sinceros” (Alcorão, 5: 55).

11. “E se, como Hâfez, eu não conseguir sair do deserto, eu seguirei o cortejo do Âsaf de nossa época.” (O Divân, ghazal n° 351, p.892)¹⁹

E se for impossível para o viajante sufi de conseguir sair do deserto, “haveria um meio de sair dele?” como é colocada a questão no Alcorão (40: 11). Ou estaria nosso viajante condenado, assim como Sísifo, a carregar seu pesado fardo até os confins do possível e sempre retornar, contra sua vontade, para repetir eternamente a mesma coisa? Considerando a especificidade do mito de Sísifo, que tenta atingir a imortalidade, em relação ao sufi, que sabe que a morte nada mais é que uma etapa transitória, é possível compreender

¹⁸ در بیابان طلب گر اچه ز هر سو خطریست
می رود حافظ بی دل به تولای تو خوش.

ور چو حافظ ز بیابان نبرم ره بیرون¹⁹
همره کوبه آصف دوران بروم.

que os dois destinos não são similares. Pois o sufi sabe, desde o início, que há um modo de sair; mas onde procurar a chave da porta de saída? Hâfez nos indica que irá juntar-se ao cortejo do Âsaf de sua época.

Neste dístico, Hâfez parece fazer um jogo de duplas referências; ele menciona não apenas um personagem histórico, o vizir, chamado Âsaf, do rei de Chiraz na sua época, que lhe patrocinava provavelmente (conferir O Divân pp. 893 e 900), mas também ao Âsif filho de *Barkhiyâ* que teria sido, segundo a narrativa tradicional dos muçulmanos, o grande vizir de Salomão, rei dos judeus. Âsif teria sido um sábio conhecedor das ciências esotéricas e, por isso, um dos arquétipos do mestre espiritual. Este mestre ou chefe espiritual zela a que seu discípulo não se perca pelo deserto da busca, onde seus próprios desejos exaltados constituem os perigos mais temíveis. Este mestre, segundo os ensinamentos sufis, é designado por Alá que o apresenta ao discípulo ao mesmo tempo através de seu coração, mas também por meio dos seus sentidos pois, como vimos mais acima, Alá prometeu guiar aqueles que desejam percorrer a via de Seu conhecimento.

É, portanto, primordial que aquele que deseja percorrer a via sufi possa encontrar “seu mestre”, o mestre de seu tempo. No entanto, o simples conhecimento deste mestre não garante o sucesso do discípulo; é indispensável a este se colocar inteiramente entre as mãos divinas de seu mestre “como um cadáver entre as mãos do lavador de mortos”, segundo um célebre ditado sufi. Isso significa uma confiança absoluta em seu mestre: o que é uma condição *sine qua non* para se poder aproveitar desta fonte de conhecimento, deste guia sem o qual a caravana dos discípulos não conseguirá sair do deserto da busca em direção ao oceano da descoberta, em direção ao Verdadeiro que engloba tudo pela sua misericórdia e sua ciência, à qual mais de um versículo do Alcorão faz alusão.

12. “*Até quando, enfim, se perder no deserto das paixões? Nós perguntamos o caminho, esperando atingir aquilo que importa*” (O Divân, *ghazal* n° 366, p. 926)²⁰.

Nossa tradução: “*Até quando, enfim, se perder no deserto da anulação? Perguntemos o caminho! Talvez cheguemos a compreender aquilo que importa.*”

در بیابان فنا گم شدن آخر تا کی
ره بپرسیم مگر پی به مهمات بریم.

É num estado de espírito desértico, na anulação total do querer e do poder do sufi que aparece – de uma maneira muito convincente – a necessidade de se direcionar a um guia ou, se ele já está presente, o que é o fato quanto ao grande mestre sufi, de se submeter inteiramente a ele. Pois é somente ele que conhece bem o caminho até a saída deste deserto sem pontos de referência. É ele que atravessou todas as etapas iniciáticas até a realização perfeita de sua identidade Adâmica, o que permitiu tão bem conhecer os seres humanos e, entre eles, aqueles que estão aptos a percorrer o caminho da busca espiritual e que têm a capacidade de receber as ordens divinas passadas através das palavras e dos atos do mestre. É somente através dele que o caminho correto de saída do deserto das errâncias se mostra ao viajante e o leva à descoberta de sua própria identidade, sua própria fonte de vida eterna fora da qual não há nada com o qual seja merecido se ocupar, não há nada que importa.

13. “Tome conta do sedento no deserto, e mesmo com água pura, em nome da esperança que Tens em Deus sobre este caminho” (O Divân, *ghazal* n°440, p.1076)²¹.

Nossa tradução: “Venha também ao socorro do sedento do deserto com água pura, em nome da esperança que Tens em Deus sobre este caminho.”

Neste dístico, o sufi vagando pelo deserto e sofrendo de sede chama por seu Amado cuja procuração é dada ao guia espiritual, ao mestre do tempo, e lhe pede para vir ao socorro em nome da esperança, essa luz cuja fonte inesgotável é o Amado. Enquanto esta esperança permanece no coração do sufi, é possível a ele ver a luz de orientação do mestre do tempo, que tem, por outro lado, uma presença fora do espaço-tempo, pois ele é o tenente do Onipresente, e pelo fato de o ver, lhe é suficiente se inclinar até ele, cuja sede se encontra no próprio coração do sufi, e assim então, ele é mais próximo dele do que de si mesmo, como é dito no Alcorão (50: 16): “Nós estamos mais perto dele que sua veia jugular”.

تشنه بادیه را هم به زلالی دریاب²¹
به امیدی که در این ره به خدا می‌داری.

Note-se que a palavra árabe *radjâ*, significando “esperança”, um termo caro aos sufis, significa também a borda do poço de água. Assim, esperar encontrar o Amado é como encontrar-se à borda de um poço de água no deserto. Por outro lado, não ter esperança em encontrar o Amado, ou seja, estar em estado de desespero, é considerado como um sinal de distração e mesmo descrença em relação a Alá, como ele mesmo disse: “Aqueles que não esperam por Nosso reencontro, que estão satisfeitos com a vida daqui de baixo e nela se sentem em segurança, e aqueles que são desatentos a Nossos sinais” (Alcorão, 10: 7).

14. “A caravana passou e tu, tu cochilas no caminho da emboscada.

Infelizmente, tu és de todo privado das notícias de tantos sinetes que repicam!”

(O Divân, *ghazal* n° 446, p. 1089)²².

Nossa tradução: “A caravana passou e tu cochilas, e o deserto é à tua frente.

Ó como tu ignoras o tanto de repicar de sinetes (te convidando a partir)!”

O interlocutor deste dístico é este viajante, adormecido em um caravancaraí, cujos companheiros tomaram a estrada cedo na madrugada, mas ele, apesar do repicar de tantos sinetes da caravana, não acorda de seu sono profundo. Este sono que é “irmão da morte” segundo um ditado persa. Esse sono é também o estado de ignorância daqueles que se ligaram aos afazeres daqui de baixo, a ponto de se tornarem cegos aos sinais que indicam a realidade das coisas, a Verdade. Eles são também surdos aos chamados de partida dessa ignorância em direção ao conhecimento. Mas qual conhecimento? Os ensinamentos sufis falam apenas do conhecimento de Si, pois é ele a chave de conhecimento da Verdade, que nós chamamos Deus. Pois assim é dito nesta frase do Profeta Mohammad: “Qualquer um que conhece sua alma, conhece seu Senhor.”

Este ponto é tão essencial que, segundo os ensinamentos sufis, cada ser, e o Homem de modo principal, é o centro da Existência, pois “a Existência é simples e infinita e cada manifestação é plena dela”, assim nos ensina o mestre sufi de nosso tempo Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha. Portanto, para conhecer a Existência, é suficiente conhecer

²² کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش
وہ کہ بس بی خبر از غلغل چندین جرسی.

uma unidade à sua imagem. E é ainda o sufismo que nos ensina que “o Homem é o ex-poente de toda Existência, ele é o rosto do Verdadeiro, o Sublime” (Shahmaghsoud Sadegh Angha, 1985: 26). No entanto, o homem assim acertadamente honrado é aquele que se mostra capaz de sair do estado desértico de sua alma aplicando os ensinamentos dados por seu Senhor e transmitidos pelo mestre de seu tempo. Este último apenas pode ser um homem que pôde sair das condições humanas, semelhantes a um deserto, e que pode ainda entrar em contato com o coração do discípulo para guiá-lo.

Porém, para conseguir atingir este estado de conhecimento, é preciso conhecer, em primeiro lugar, seu estado de ignorância, que se assemelha a um sono profundo; dito de outro modo, é preciso aguçar o ouvido aos chamados e aos alarmes, e despertar para não acabar desprovido de companheiro – do guia.

15. “A caravana passou, tu cochilas e o deserto está à tua frente.

Como tu irás? A quem perguntar qual teu caminho?

O que farás? Como tu serás?” (O Divân, *ghazal* n 449, p.1095)²³.

Nossa tradução: “A caravana passou e tu cochilas, e o deserto está a tua frente.

Quando tu partirás? A quem irás perguntar qual o caminho? O que farás? Como tu serás?”

Este é o único dístico do Divân cujo primeiro verso é uma repetição de outro (conferir dístico n°14). Essa reaparição é em si mesma significativa, pois ela indica a persistência de uma imagem forte em nosso poeta, cuja poesia inteira é uma lembrança acerca da beleza absoluta do Amado velada nas manifestações, naquilo que é aparente, mas ao mesmo tempo um chamado à partida desta aparência em direção à Essência, em direção à essa onipresença da Beleza onde não há nem “onde”, nem “quando”, nem “quem”, nem “o quê”, nem “como”. De fato, nesta presença completa de sentido puro há apenas Ele, único tal qual é descrito no Alcorão (42: 11): “Não há nada que com Ele se pareça”, como Ele é desde então... mas ele não o é nem mesmo “desde então”, pois Ele é atemporal. Isto, apesar de uma rajada de questionamentos a respeito do segundo verso no qual saltam aos olhos

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش،²³
کی روی ره ز که پرسى چه کنى چون باشى.

do leitor os quatro pontos de interrogação com os quais Hâfez exorta o viajante adormecido a despertar, a tomar consciência de suas condições humanas. Esse despertar é mais que necessário ao sufi que se colocou à prova deste perigo, desta busca pela Verdade, mas que arrisca, por despreocupação, não atingir o conhecimento que ele espera desde seu nascimento.

7. Conclusão

A literatura persa clássica, especialmente sua poesia, foi o meio mais expressivo da quase totalidade dos ensinamentos sufis desde aproximadamente um milênio. As etapas dos caminhos iniciáticos dos sufis, chamadas *soluk-e 'erfânî*, constituem grande parte desses ensinamentos. A primeira parte deles é a *talab* (vontade, busca), que é frequentemente simbolizada pelos equivalentes persas da palavra “deserto”, tratando-se de uma extensão imensa – no sentido figurado, um estado de espírito caracterizado pela sede de conhecimento que empurra o sufi em direção de seu fim último, a união com seu Amado que encarna o Verdadeiro, a Verdade.

Neste aspecto, a poesia de Hâfez é bem representativa, não somente por sua riqueza conceitual, mas também pela potência técnica que, ao empregar fortes metáforas, traça o caminho de acesso ao Amado. “Hâfez, enquanto poeta, vive na ‘cidade do amor’” escreveu De Fouchécour (2006: 15). Esta cidade não é um lugar na Terra, mas um lugar que se desenha ao longo de todo o pensamento de Hâfez, expresso em sua poesia. Este lugar de poeta tem seu próprio espaço-tempo, uma intimidade que ele construiu ao longo de toda a elaboração de sua obra poética, paralelamente a elevação de sua alma durante sua busca espiritual, uma busca na qual o começo é a vontade de conhecer – se conhecer – e isso com uma sede ardente como é a sede de uma viajante perdido logo no início de sua viagem em um deserto que se avizinha de seu ponto de partida e que se estende até os horizontes desconhecidos.

Ao utilizar a noção de “deserto”, Hâfez descreve uma imagem forte da situação que aguarda os sufis e das condições que lhes são necessárias para atravessar esse deserto – a extensão de suas próprias almas – e atingir a finalidade da busca. A *Kaaba* ou uma bela gazela, ou por vezes o oceano, dentre outros motivos, são as metáforas utilizadas para descrever esse objetivo tão procurado – um reencontro que culmina na união com

a encarnação do todo conhecimento: o Amado. O sufi apenas o atinge através do amor. E quem fala em amor, fala em atravessar provações. O que, no sufismo, apenas se realiza ao fazer-se uma travessia do deserto, muitas vezes em sentido figurado, significando começar uma busca com uma vontade sem falhas. Hâfêz nos indica a necessidade desta busca e nos previne dos perigos cujo risco corremos. Ele coloca em cena suas próprias experiências e o modo pelo qual ele pôde sair do deserto beneficiando-se dos ensinamentos de um guia – o mestre de seu tempo. Este último, conhecedor das duas dimensões interna e externa do Homem, guia o adepto sufi em direção ao conhecimento de sua globalidade humana, sua plenitude existencial, até a descoberta de seu “Eu” – a identidade na qual a união com o Amado, digamos, Deus, realiza-se²⁴.

Glossário

Allah – Alá, Deus único, onipresente, onisciente e onipotente do Islã, que revelou o Alcorão, único texto sagrado dos muçulmanos, ao Profeta Mohammad no sétimo século d.C. A palavra Deus, tal como é ordinariamente empregada e compreendida por diferentes povos, não é um equivalente satisfatório pela palavra Alá. Pois, como é ensinado pelo professor Salaheddin Ali Nader Angha, o mestre sufi de nossa época, “A realidade de ‘Alá’ está relacionada com o estado de aniquilação. Ao pronunciar ‘Alá’, o santo profeta Mohammad (que a paz esteja sobre ele) indicava seu próprio estado de aniquilação na Existência Absoluta, e assim sua palavra carregava nela mesma a capacidade de guiar.” (Hazrat Salaheddin Ali Nader Angha, 1999 : 132). Dada esta explicação, os autores deste artigo preferiram não traduzir a palavra Alá onde ela aparece nos textos de origem corânica ou de origem sufi.

Âref – Mestre sufi, conhecedor do aparente e do oculto, conhecedor de Si

Bâdiyé – Deserto (pl. *bavâdî*).

Bâten – Um termo de origem corânica, que designa a dimensão do não-aparente, o aspecto interior da Realidade, cuja outra dimensão é *zâher*, a face manifesta, o aspecto exterior (ver mais abaixo). No sufismo, *bâten* remete a tudo o que não é tangível ou perceptível, mas objeto do testemunho cordial, da recepção, de onde, principalmente *elm-e bâten* que se pode traduzir por ciência esotérica.

24 Para compreender melhor a noção de Eu como identidade real de cada indivíduo, ver *Les angles cachés de la vie* de Shahmaghsoud Sadegh Angha e *Le sufisme : la réalité de la Religion* de Salaheddin Ali Nader Angha, da edição MTO Shahmaghsoudi.

Biâbân – Deserto (pl. *biâbanhâ*).

‘Erfân – O conjunto dos ensinamentos e métodos iniciáticos baseados no Alcorão e nas palavras do Profeta e dos santos muçulmanos para efetivar o conhecimento do aparente e do oculto, o conhecimento de Si que equivale ao conhecimento de Deus.

‘Eshq – Amor, a força unificadora de todos os elementos da existência, a segunda etapa do caminho iniciático dos sufis.

Esteqnâ – Suficiência, a quarta etapa iniciática dos sufis.

Fanâ – A anulação da vontade do sufi na vontade do Amado; dominação de Sua presença durante toda a vida do sufi.

Faqr va fanâ – Pobreza e anulação, a sétima e última etapa iniciática dos sufis.

H. – Hégira. Em 622 d.C. o profeta deixa Meca para ir à Medina, evento que foi chamado de Hégira, significando emigração, e foi considerado o início do calendário islâmico que é baseado no ano lunar.

Heyrat – Admiração, a sexta etapa iniciática dos sufis.

Kaaba – Edifício em forma de cubo designado como a casa de Alá, que se encontra em Meca na Arábia Saudita; no sentido figurado designa o coração do sufi que é o lugar sede do Amado, a morada de Alá, o objetivo buscado pelos sufis.

Maktab – Escola; conjunto dos métodos e dos ensinamentos sufis.

Ma‘rafat – Um derivado de *‘erfân* (ver mais acima), conhecimento, terceira etapa do caminho iniciático dos sufis.

‘Orafâ – pl. de ‘Âref, mestres sufis.

Qorb – Aproximação; o estado no qual o sufi está em harmonia perfeita com a Existência, o que torna possível sua aproximação máxima com a Verdade, velada na beleza das aparências que o atraem em nome do Amado.

Radjâ – Esperança de alcançar o fim buscado, uma das estações espirituais (*maqâm*) da caminhada sufi.

Sâlek – Adepto da via sufi.

Soluk – Conduta, comportamento; caminho iniciático dos sufis (*Soluk-e 'erfânî*).

Soufi – Iniciado da via sufi.

Tadjallî – Manifestação divina, a epifania; no sufismo: desvelamento da identidade real do homem, o “Eu” que se manifesta tal como é, portador dos atributos divinos em sua globalidade.

Tadjarrod – Estado no qual o sufi é desapegado de toda intervenção do exterior e de seu próprio interior; estado de isolamento absoluto que é uma das condições para que o sufi entre em harmonia perfeita ou *Tawhid* (união) com a Existência.

Tamarkoz – Concentração sufi específica aos mestres da Via Oveyssi Shahmaghsoudi (MTO), que se constitui por diversos exercícios meditativos, dentre os quais uma concentração profunda sobre o coração, de onde vem o nome deste tipo de prática.

Talab – Busca, procura, no sufismo: vontade, a primeira etapa do caminho iniciático sufi.

Tariqat – Senda, método, maneira; via ou doutrina específica de cada uma das escolas de ensinamentos sufis.

Tassavvof – Um equivalente do *'erfân*: doutrina sufi do conhecimento de Si.

Tavakkol – Confiança total em *Allah*, estando consciente de sua onipresença, sua onipotência e sua misericórdia; uma das estações iniciáticas do caminho sufi.

Tawalli – Amizade de *Allah* (o Amado) concedida ao sufi; da mesma raiz existe a palavra *wali*, que é um dos nomes de *Allah*, mas também o atributo dos mestres sufis que atingiram o patamar de seus amigos e aos quais foi concedida a permissão de guiar os adeptos.

Tawhid – Unicidade existencial, a quinta etapa do caminho espiritual dos sufis.

Vasl – União com o Amado; ; no sufismo, o estado de consciência de uma conexão permanente com o Amado, *Allah*.

Zâher – Um termo de origem corânica, que designa a dimensão manifesta, o aspecto exterior da Realidade, cuja outra dimensão é *bâten*, que significa a dimensão não-aparente da Realidade, seu aspecto interior (ver mais acima). Segundo o sufismo, *zâher* remete a tudo o que é aparente e tangível ou perceptível, dentre os quais, principalmente, *elm-e zâher*, que se pode traduzir por ciência da aparência, toda ciência cujo objeto é o aspecto material, social, cultural e psicológico da vida.

Zekr – Chamado, invocação da beleza e da misericórdia do Amado, Alá.

Referências:

Angha, Hazrat Salaheddin Ali Nader. *Ghazaliat* [em persa] « *recueil de ghazals* ». Londres : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 2021.

Angha, Hazrat Salaheddin Ali Nader Shah. *Le Soufisme : la réalité de la Religion*. Beyrouth : Éditions Albouraq, 1999.

Angha, Molana Salaheddin Ali Nader Shah. *Sufism*. Washington DC: MTO Shahmaghsoudi Publications, 1994.

Angha, Hazrat Shahmaghsoud Sadegh. *Ghazaliat* [em persa] « *recueil de ghazals* ». 2^{ème} édition. Téhéran: Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1985.

Angha, Hazrat Shahmaghsoud Sadegh. *Hamâsé-yé Hayât* [em persa] « *Lépopée de la vie* ». 6^{ème} édition. Téhéran : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1980.

‘Attâr Neyshâbouri, Faridoddin. *Manteq al-Tayr* [em persa] « *Conférence des Oiseux* », édité par Mohammad-Reza Shafiei Kadkani. Téhéran : Éditions Sokhan, 11^{ème} réédition, 1391 H. / 2012.

Ferdowsi, Abolqâsem. *Shâhnâmeh* [em persa] « *Le Livre des Rois* ». Publication online, consultada no endereço: <http://ganjoor.net/ferdousi/hajvname>.

Golsorkhi, Iraj. *Sharh-e Morâdât-e Hâfez be qalam-e Sayed Ali Hamadâni* [em persa] « *Explications des objectifs de Hâfez par la plume de Sayed Ali Hamadâni* », Téhéran : Éditions du ministère des affaires étrangères d’Iran, 1994.

Goethe, Johann Wolfgang. *West-Östlicher Divan* traduit sous le titre: *Divân d’Orient et d’Occident*. Traduction, introduction et notes par Laurent Cassagnau. Paris: Éditions Les Belles Lettres, 2012.

Hadith Qodsi [em persan] « *paroles divines* », Mönchengladbach : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 1999.

Hâfez Shirâzi. *Divân*. Edição original em persa. Editado por Mohammad Qazvini et Qâsem Ghani. Téhéran: Éditions Farhangsarâ Yasâvoli, 1375 H. / 1996.

Hâfez de Chiraz. *Le Divân: Œuvre lyrique d’un spirituel en Perse au XIV^e siècle*. Introduction, traduction du persan et commentaires par Charles-Henri de Fouchécour. Paris: Éditions Verdier, 2006.

Lazard, Gilbert (avec l’assistance de Mehdi Qavâm-nejâd). *Dictionnaire Persan-Français*. Qom: Éditions Mohaddes, 2002.

Lazard, Gilbert. *Les origines de la poésie persane*. Cahiers de Civilisation Médiévale Année 1971 14-56 pp. 305-317. 1971. https://www.persee.fr/doc/ccmed_0007-9731_1971_num_14_56_1900 . Consultado em 09/06/2021

Le Saint Coran, et la traduction en langue française du sens de ses versets. Beyrouth : Albouraq, 2001.

Le Clézio, Jemia et J.M.G. *Gens des nuages*. Paris: Stock 1997 (Collection folio Gallimard).

Mohebbi, Mohammad. *Aghtâb-e Oveyssi* [em persa] « Chronologie des maîtres Oveyssi », tome 7. Düsseldorf : Éditions MTO Shahmaghsoudi, 2001.

Safâ, Zabihollâh. *Anthologie de la poésie persane*. Traduction, adaptation et annotations Gilbert Lazard, Lescot Roger et Henri Massé. Paris : Gallimard / Unesco, 1964.

Vâ'ez Kâshefi Sabzevâri, Hosseïn. *Fotovvat-nâmé-yé Soltâni* [em persa] « *Le livre de générosité royale* ». Ed. Mahdjoub Mohammad Djafar. Téhéran : Éditions Fondation de Culture d'Iran, 1971.

Recursos online:

<http://ganjoor.net/hafez>

<https://ghazalestan.com/>