

SUFISMO *VERSUS* ISLAMISMO THE HOUSE OF ISLAM: A GLOBAL HISTORY

Leandra Yunis¹

The house of islam: a global history

Ed. Husain

London: Bloomsbury, 2018

322 páginas²

No livro *The house of islam: a global history*, o ex-islamista Ed Husain argumenta em favor da secularização de países muçulmanos pautada pelo legado ético sufi. Como historiadora do sufismo e tradutora da poesia de Jalal Uddin Rumi, citado diversas vezes no livro, pontuarei algumas questões buscando estabelecer um contraponto ao autor, visando balizar uma leitura crítica do livro.

Ed Husain, nascido em 25/12/1974, é um autor britânico de origem indiana e paquistanesa, de família muçulmana, com formação superior na Escola de Estudos Orientais e Africanos (SOAS University) de Londres e na Universidade de Damasco, na Síria, onde estudou árabe. Foi interlocutor em assuntos do Oriente Médio para o Conselho Britânico na Arábia Saudita, assessor do Council on Foreign Relations (CFR) de Nova York, membro sênior da Fundação Tony Blair Faith e do Foreign and Commonwealth Office da Inglaterra. Atualmente, é membro de Civitas, Institute for the Study of Civil Society de Londres, do Woodrow Wilson International Center for Scholars, em Washington DC, e integrante do grupo de Revisão do Fundo Global de Envolvimento e Resiliência da Comunidade (GCERF), que atua contra a violência mundial oriunda do extremismo islâmico. O ativista, que também já se filiou ao Partido Trabalhista britânico, colabora com diversos veículos da imprensa internacional, como *The New York Times*, *The Telegraph*, *Financial Times* e *BBC*.

Como escritor, Husain foi finalista do prêmio George Orwell de escrita política e indicado ao *Contrarian Prize* pelo livro *The islamist* (2007), que aborda a sua própria

¹ **Leandra Yunis** possui bacharelado e licenciatura em história (2001), mestrado em língua, literatura e cultura árabe (2013) e doutorado (em andamento) em estudos judaicos e árabes pela USP. Atualmente é bolsista demanda social da Capes sob orientação de Michel Sleiman. Também é pesquisadora, professora e dançarina de tradições árabes, persas e ciganas há 18 anos, com especialização em dança e consciência corporal pela FMU. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1142-1973>. Link para a Plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5525960104590854>. Contato: leyunis@gmail.com.

² A editora *Bloomsbury Publishing* gentilmente cedeu uma cópia cortesia do livro *The house of islam: a global history* para que a presente resenha pudesse ser elaborada. A Revista Malala e a autora agradecem a editora pela disponibilização do conteúdo do livro.

■ resenha de livros

experiência como integrante do grupo extremista *Hizb ut-Tahrir*, que reivindicava o retorno ao califado no Oriente Médio. Atraído ao misticismo quando em contato com os sufis Naqshabandi de Istambul, abandonou o extremismo e cofundou na Inglaterra, com Maajid Nawaz, a Fundação Quilliam, a primeira frente britânica de estudos e combate ao extremismo islâmico.

Em *The house of islam*, o autor apresenta a história do islamismo no interior da sociedade muçulmana, que ele define como ideologia que propõe restabelecer o califado em um regime político exclusivamente islâmico e que seria predominante entre os grupos extremistas e de atuação paramilitar, como o Islamic State of Iraq and Syria (ISIS ou Daesh), a Al Qaeda, o Boko Haram, incluindo, segundo o autor, que demonstra uma incontida simpatia pelo Estado de Israel, o Hezbollah e o Hamas. O islamismo estaria associado ao jihadismo presente na atuação belicosa desses grupos em prol daquele objetivo político. Para o autor, alguns grupos radicais também compartilhariam de uma postura ideológica literalista em relação aos textos sagrados, sobretudo do literalismo advogado pelos salafistas-wahabitas.

Desde o século XVIII, os salafistas seguem Mohamed Ibn Abdo Wahhab (d. 1792), que compilou, sem comentários ou critérios exegéticos e historiográficos, um conjunto de textos corânicos e relatos da vida do profeta e de seus companheiros (hádices), propondo sua interpretação direta e literal. Além de usarem o material, canonizado pelo clero wahabita da Arábia Saudita, os salafistas são contrários aos princípios básicos das quatro principais linhas de jurisprudência islâmica sunita: hanafita, shafita, malakita e hanbalita. Embora possamos alinhar os wahabitas aos hanbalistas, por sua ortodoxia, os salafistas se distinguem por se opor ao pacto consensual, quando estabelecido em bases heterodoxas. Ambos os grupos, salafistas e wahabitas, são literalistas, isto é, repudiam a interpretação individual (*fiqh*) do jurista, pela qual se permite abordar temas por analogia (*qiyas*), pois consideram as descrições físicas de Deus no Alcorão literais e não metafóricas, como é de hábito. Tal postura é deveras polêmica e singular no islã, pois desde o início se discutiu e se rechaçou o antropomorfismo na religião.

Devido à radical recusa a qualquer interpretação metafórica e esotérica do Alcorão e ao repúdio a outras fontes não wahabitas, os literalistas se opõem aos sufis e também aos xiitas, que, por sua vez, seguem o princípio do imanato, pelo qual se aceita que o dom profético foi herdado pelos descendentes do profeta e existe em certos líderes escolhidos por Deus. Seria o caso do aiatolá (aquele que tem o sinal de Deus), que, imbuído tanto da autoridade formal, adquirida convencionalmente, quanto da espiritual, é considerado o mais alto dignitário na hierarquia religiosa. A teocracia islâmica do Irã se baseia no imanato, por isso a instância religiosa é determinante mesmo diante da representação política. Embora pareça uma espécie híbrida de islamismo, a forma política não é diretamente abordada pelo autor.

O ponto de convergência entre islamistas de orientações diversas e os grupos

■ resenha de livros

literalistas estaria na noção de *jihad*, guerra santa. A postura proselitista, que caracterizaria o ímpeto de expansão inicial da fé muçulmana, teria se convertido em uma possibilidade violenta graças ao exemplo dos carijitas, grupo que já teria causado aversão ao próprio Maomé e sucessores por sua sede de sangue. Segundo o autor, carijismo teria dado, então, origem ao jihadismo moderno, que se caracteriza pela postura belicosa contra os seguidores de outras religiões e que, legitimado religiosamente, pode envolver o suicídio como forma de martírio.

O mais interessante do livro é compreender como essas correntes e orientações, que, segundo o autor, jamais chegaram a ser consensuais ou predominantes no islã, se consolidam historicamente. O autor parte do pressuposto de que o islã é pacifista, reiterando diversas vezes que seus fundamentos seriam homólogos aos do regime democrático. Apesar de encontrarem certa ressonância na tradição muçulmana, o jihadismo, o literalismo e o islamismo seriam como assimetrias fractais nascidas de exceções históricas e deturpações exegéticas e interpretativas, distanciando-se tanto dos princípios gerais do sunismo quanto do xiismo. Dentre os principais fatores endógenos, estariam o afastamento da juventude islâmica da tradição, a globalização e a internet, que teriam conduzido pessoas de fora do islã e uma juventude desenraizada a lerem diretamente o Alcorão sem a correta orientação de um sacerdote, ancião ou sábio que pudesse filtrar a sua leitura conforme diretrizes e interpretações consensuais já estabelecidas. Assim, a autonomia intelectual levaria a uma interpretação errônea da lei islâmica. Ao fator endógeno se combinaria o fator exógeno da influência ocidental, pelo racionalismo mal-acomodado via dominação imperialista e pela transferência de modelos nacionalistas totalitaristas. O islamismo é abordado, então, como um fenômeno político recente, uma espécie de Frankenstein que emerge do encontro e incompreensão mútuos entre um mundo laico, dominador, ocidental e outro teísta, que responde, por vezes, em reações desesperadas e, por isso, letais. Injustificadas, é certo: para o autor, esses jihadistas são apenas assassinos, criminosos; na verdade, anti-islâmicos em sua essência.

O texto, com efeito, não se restringe ao islamismo e tem a ambição maior de apresentar o islã como refúgio civilizatório – daí o sentido do termo “casa do islã”. Em sua história de síntese, o autor transita dos primórdios da revelação aos ataques terroristas; do esplendor da era de ouro abássida às discrepâncias otomanas; da sapiência dos devotos de tempos pré-islâmicos aos sanguinários extremistas da Síria atual; da inteligência e incauta liberalidade de Aysha à misoginia incontrolável dos civis egípcios e tunisianos em plena Primavera Árabe; do antifeminismo das mulheres afegãs e iranianas que, para diferenciarem-se das superexpostas e maquiadas ocidentais, se aprisionaram aos negros véus ou coloridas burcas; dos apaixonados místicos antigos aos Gandhis anticolonialistas. Se os exemplos e as passagens apresentados podem parecer triviais a um muçulmano instruído, são, as mais das vezes, desconhecidos do público não islâmico e, inclusive, de muçulmanos recém-convertidos ou alienados da tradição. O autor, que é

■ resenha de livros

muçulmano praticante, faz as vezes, então, de *ulemá*: o sábio ou especialista que introduz o entendimento da palavra e da história.

O livro parece especialmente voltado para aqueles que, num misto de incompreensão e preconceitos, costumam transferir a culpa de criminosos psicopatas para toda uma sociedade que é, as mais das vezes, pacífica e harmoniosa. Por vezes, ele parece também instruir os próprios fanáticos, reeducando-os a serem bons muçulmanos. Muitas vezes isso é feito por meio de relatos romanceados, recurso retórico tipicamente sufi que serve justamente para induzir o leitor a um estado de receptividade acrítica. Infelizmente, porém, muitos deles carecem em absoluto de fundamento histórico ou o seu simbolismo não é satisfatoriamente explorado pelo autor, como tentarei pontuar nas páginas seguintes em relação ao Alcorão, a Rumi, ao sufismo e à audição mística.

Como todo muçulmano, o autor considera um grande feito que o Alcorão, supostamente diferente da Bíblia, tenha uma fonte única e esteja inalterado em seu teor original, permanecendo idêntico através das línguas e dos tempos. Contudo, sabe-se historicamente que, quando Maomé morreu, havia apenas fragmentos de textos, de diferentes tamanhos e conteúdo, os quais foram reunidos 20 anos após a sua morte e padronizados numa versão oficial a mando do califa Uthman, que determinou que os registros originais fossem queimados.³ O livro do Alcorão, que significa justamente “recitação”, foi editado para esse fim e publicado por primeira vez em Bagdá somente cem anos após a morte do profeta. Mesmo assim, restam diferentes manuscritos e edições, bem como diferentes códices do livro preservados em acervos islâmicos,⁴ cuja legitimidade é confirmada pelas sete autoridades recitadoras oficiais que preservam o sentido oral do livro religioso.⁵ Ademais, há pelo menos *três* versões *standard*, além das não reconhecidas, em circulação na atualidade: a Warsh, a Hafs e a xiita (Warraq, 2008).

Os pesquisadores da Escola Revisionista de Estudos Islâmicos da *School of Oriental and African Studies* de Londres que se debruçaram sobre tais manuscritos e outras fontes históricas dos séculos VI e VII (Wansbrough, 2004) indicam que Maomé se legitimou como profeta com base na volta do paráclito (espírito santo), anunciado no Evangelho de

³ De acordo com o hádice compilado por Sahih Bukhari (vol. 6, livro 61, número 510), considerado legítimo e canônico. Disponível em: https://sahih-bukhari.com/Pages/Bukhari_6_61.php.

⁴ Há variações entre, pelo menos, os seguintes registros: 1) as duas suras datadas da época de Maomé (ou de antes!) encontradas recentemente em Birmingham, cujo teor diverge dos demais manuscritos; 2) os manuscritos que seguem o padrão uthmânico, com 114 capítulos, de Sana’a, Iêmen (do final do século VII), com um texto diferente do usado hoje; 3) o manuscrito de Topkapi (Turquia); 4) o manuscrito de Tashkent (Uzbequistão); 5) a versão codex Ibn Masud, com 113 capítulos; 6) a versão codex Ubay; 7) a versão codex Abu Musa, com 116 capítulos; 8) a versão Nurain, com 118 capítulos; 9) a versão xiita Al Wilaya, com 188 capítulos; 10) a versão Warsh (oeste e noroeste da África); e 11) a versão Hafs (de Kufa), disponível na edição egípcia padrão de 1924 (Warraq, 2008).

⁵ Responsáveis pela transmissão oral do livro desde o século VIII, são as cadeias de recitação: Nafi’ (Medina), IbnKhatir (Meca), Abu ‘Amr al’-‘Ala’ (Damasco), Ibn ‘Amir (Basra), Hamzah e al Qisa’i e Abu Bakr ‘Asim (as três de Kufa). Essas autoridades consideram que as diferenças entre os manuscritos são apenas gráficas ou mnemônicas, mas os linguistas discordam e indicam diferenças gramaticais e textuais substanciais (Warraq, 2008).

■ resenha de livros

São João (14:26), e na descendência árabe de Abraão, prevista no Gênesis (15-21), cujo filho bastardo, Ismael, acabou por habitar as terras de Beca, lugar identificado no Alcorão como Meca (Lings, 2010). Maomé teria se promovido como profeta cristão da linhagem de Abraão (Ferrín, 2018), como relata o próprio Husain. Porém, teria sobressaído como líder monoteísta em meio aos politeístas devido às suas habilidades políticas e militares mais do que aos dons proféticos (Margoliouth, 2012), isto é, não exatamente de forma iluminada e pacifista.

Voltando ao livro, descobriremos, em um dos relatos, que a mãe de Maomé, quando grávida, tivera um sonho com o anjo Gabriel, que lhe contara que seu filho suplantaria as casas de Roma e da Pérsia. Hoje em dia, todos saberiam adivinhar que a casa de Roma é o cristianismo, mas e a casa da Pérsia, que religião abrigava? A religião predominante na Pérsia, desde ao menos o século VI antes de Cristo até a chegada do islã, foi o zoroastrismo, na qual se praticam cinco orações diárias em direção ao sol (ou ao fogo), que é emanção de Ahura Mazda (Deus Sábio), após purificarem as extremidades do corpo com água, essências e óleos. O sacerdócio é função hereditária não exclusiva aos homens, há peregrinações às sete Montanhas Sagradas e um jejum ritual de carne no 11º mês que antecede a primavera no hemisfério Norte. Tudo isso desde ao menos 12 séculos *antes* do *salat* muçulmano, do ramadã e da peregrinação a Meca serem inventados. Apesar de relatar claramente que Maomé viria suplantar e suceder a casa de Roma e da Pérsia, o autor não se detém nessa outra “casa de Deus” oriental.

Contudo, é imprescindível considerar o zoroastrismo como um afluente do islã, pois é uma influência cara ao misticismo islâmico, já que foi no seu tecido sincrético que a mística sufi se consolidou como uma doutrina amorosa de linguagem poética. Boa parte dos primeiros mestres sufis que escreveram tratados místicos e filosóficos importantes, como Hujwiri, Sarraj, Attar, Sanai, Alfarabi, Ahmad Ghazali, Algazali e até Avicena (que não era sufi!), é persa e, embora escrevessem em árabe e fossem muçulmanos, estava enraizada naquela cultura. Outro persa ilustre é o poeta sufi Jalal Uddin Rumi. Embora tivesse feito o seu *hajj* a Meca, o poeta tinha por peregrinação a dança dos astros. “Todos os átomos giram extasiados em torno do sol” (Carvalho, 1996, contracapa), diz em seus versos.

Além de ter criado a famosa ordem dos dervixes rodopiantes de Konya no século XIII, na Turquia, aonde chegou com a família, fugindo das invasões mongóis, Rumi se tornou um dos maiores autores muçulmanos por causa do *Masnavi Mathnawi* (Dísticos Espirituais), seu épico teosófico apelidado de “Alcorão em persa”. Husain o cita diversas vezes na tradução de Coleman Barks,⁶ porém suas seleções têm o tom *new age* da recriação feita pelo norte-americano, pois o registro de linguagem foge ao original, especialmente

⁶ Graças às recriações *new age* de Barks, o poeta sufi se tornou famosíssimo e passou a ser traduzido e recriado por uma miríade de autores em todo o mundo, chegando a ser o mais vendido e lido nos EUA no século XX, segundo Franklin Lewis (2008: 581).

■ resenha de livros

no trecho em que se descreve o encontro sexual de um homem infiel com a sua serva em detalhes bastante explícitos (220-222). Mesmo pertinente ao argumento do autor, a escolha me pareceu infeliz para expressar a sapiência e a grandeza espiritual do mestre sufi em face do moralismo extremista.

Considero oportuno citar, a propósito do cruzamento de temas, um trecho do discurso de Rumi a respeito da *jihad*. Para Moulana (“o mestre”, como é chamado), aqueles que se atêm ao aspecto exterior são “crianças e imaturas, ainda que sejam sheiks sufis de cem anos”. Devemos, diz ele, “nos voltar da guerra menor para lutar a sagrada guerra maior” contra “os exércitos da mente, então os pensamentos desejáveis irão derrotar os destrutivos e dirigi-los para fora do reino dos nossos corpos. Esta, na verdade, é a grande batalha e a grande guerra”(Rumi, 2004: 108-109). Portanto, para o sufi, a *jihad* é esforço moral e espiritual; a guerra exterior é um erro crasso; apenas a dança, nesse sentido, é uma expressão digna. Ao contrário do que afirma Husain, Rumi nunca dançou por rebeldia herege, pois desde o século XII a prática estava liberada no islã.⁷ Nada o impedia de dançar e, inclusive, ele próprio emitiu *fatwas* (decretos ou licenças religiosas) em favor da dança. Logo após a sua morte é que a censura retornaria fortemente e, desde então, *mesmo entre os sufis*, não se admitiu mais o assunto no islã, inclusive nos lugares em que recentemente *voltou* a ser proibida, como Afeganistão, Irã e Arábia Saudita, como parte do veto a toda inovação religiosa.

Não é coincidência que aqueles que têm um pendor especial pela mística via de regra abominem o fanatismo extremista e vice versa. O mentor “espiritual” de Wahab e, por conseguinte, dos salafitas-wahabitas é justamente Ibn Taymyya, o pior inimigo dos sufis, que condenou todas as formas de inovação religiosa já no século XIV. Um pequeno detalhe, contudo, poderia relativizar a noção de um islã pacífico aconchegado no seio materno de um sufismo amoroso, como Husain consegue nos transmitir. Ibn Taymyya é considerado, por si mesmo e por muitos muçulmanos ortodoxos, um sufi! Um sufi hanbalita e, por conseguinte, um purista (Maksidi, 1971: 115-126). Essa aparente contradição é possível em um islã em que a pureza e o purismo se confundem.

Os hanbalitas nunca se opuseram totalmente à mística sufi, pois ela era um campo fértil para a conversão; apenas adotaram a estratégia de purificar os seus ritos e contaram para isso com uma ajuda inusitada. Husain se refere à conversão dos mongóis como um grande feito. Contudo, inicialmente censurados pela influência xamânica que trouxeram ao sufismo, ao se converterem tornaram-se tropa de elite dos puristas e voltaram ao seu passatempo favorito: destruir. No caso da Anatólia, o alvo eram igrejas e sinagogas e todos os registros escritos que havia dentro, iniciando uma cruzada que também foi anti-historiográfica (Peacock, De Nicola e Yildiz, 2015). O *modus operandi* mongol se combinou ao hanbalita e penetrou até a medula na historiografia muçulmana, que, desde então, para usar a expressão de Henri Corbin, é absolutamente hiero-histórica: organizada pela

⁷ Graças à defesa de Algazali (1058-1111) (1901: 195-252; 705-748).

lógica circular e esotérica, remissiva ao Alcorão e aos hádices. Isso explica, em parte, a incongruência otomana que Husain se esforça por entender.

O debate intelectual sufi, que foi habitual entre os séculos IX e XIII e serviu para retroalimentar a doutrina mística, a partir do século XIV também se tornou dogmático e sucumbiu ao jogo ardiloso da censura, abrindo caminho para a tendência abstracionista que projetou o islã “para fora” da história. O sufismo se moveu, então, de uma perspectiva criativa e antiortodoxa para uma dinâmica puramente devocional. Conforme nos relata Husain, o anjo Gabriel aparecera a Maomé anunciando-lhe que Deus lhe mandou *ler*. Deduzimos que por ser analfabeto é que o profeta teria, então, se convertido em um *ouvido de Deus* (Alcorão, 9:47-65). Seria interessante, contudo, que Husain explorasse melhor a metáfora, pois a mudança de conduta em relação ao mandamento divino, de *ler* para *ouvir*, também se deu historicamente, já que o sufismo foi obrigado a manter-se nos limites aceitáveis da religião e convergir com ela nesse ponto, o da audição. Deus mandou *ler*, mas o devoto deve apenas *ouvir* o que se revelou.

Com a entrega no coração e o refúgio em Deus, o sufi confiou na oralidade em detrimento do intelecto e passou gradativamente a negar a crítica e, por conseguinte, a evidência histórica, tanto da sua própria origem sincrética quanto do livro sagrado.⁸ Mantendo a paixão e o êxtase como norteadores místicos, relegou-se ao segundo plano o *corpus* doutrinário clássico, que orientava a uma rigorosa contenção de ânimos. Na prevalência da oralidade e na ausência reflexiva, sob quais parâmetros se mede o fervor religioso? Se o mestre é modelo de conduta e o próprio sheikh for dado a arrebatamentos violentos, um fanático ferrenho ou assassino atroz, como serão seus seguidores? A pacífica ordem do asceta Safi al-Din, de Adarbil, viu-se convertida, em três séculos, no mais forte exército shiita, liderado no século XVI por Shah Ismail. Com o seu exército de fiéis, o fundador da dinastia safávida dominou Samarcanda e proclamou-se rei da Pérsia. Para brindar a vitória, verteu ouro no crânio do chefe uzbeque e o converteu em sua taça (Savory, 1980). Quem esperaria isso da embriaguez sufi?

Falta ao livro essa abordagem crítica da história do sufismo, que deixou de ser um movimento questionador e autorreflexivo e passou a coração da religião, na medida em que seu foco doutrinário recaiu na audição devocional. Deixou de ser uma ética: atos, bons ou maus, são todos provindos de Deus, nada mais importa quando se “está no mundo sem pertencer a ele”. Não é mais a variabilidade de estados da experiência ou a iluminação intuitiva que interessam, mas a lembrança divina que se busca por meio da prática do *zhikr*, em que se repete o nome de Deus ao modo de um mantra; não somente “Allah”, mas os demais 99 nomes-atributos, “imantados” de onipotencialidades (poderes) e oniquidades (virtudes). Enquanto os sufis de outrora viam em toda a natureza e na

⁸ Rasid Guven, por exemplo, comparando o vendatismo ao sufismo, aceita todo tipo de influência histórica cultural e, *mesmo assim*, afirma que a base islâmica do sufismo lhe confere a pureza da revelação original (1957).

■ resenha de livros

sabedoria dos povos antigos a verdade e os *signos* da criação e do criador, os modernos estão focados naquela remissão verbal à essência divina que, acreditam, está inscrita numa tábua eterna incriada. Mesmo a noção de *zahir* (externo) e *batin* (interno), pela qual a gnose sufi estabeleceu um limite teológico para a chariá (lei islâmica),⁹ paradoxalmente contribuiu para dotar a noção de unidade religiosa (*tawhid*) de um caráter metafísico, fazendo subentender que a verdadeira fé consiste em superar a dualidade exotérico/esotérico pela comunhão em uma única via. Dessa forma é pensada a congregação na Igreja cristã, porém o islã não tem uma igreja e nada pode impedir *oficialmente* qualquer corrente radical de disputar essa unidade com as demais e nela fincar a base política.

Portanto, o sufismo, porta de saída do islã de ontem, porta de entrada de hoje, único lugar em que a face concreta de Allah poderia emanar a auriluminescência diáfana de Deus, não tem peso para contrabalançar o islamismo, nem pela paixão, nem pela doutrina. É um alívio saber que Husain pendeu para o lado sufi, no qual muitos outros intelectuais intuem que o primeiro mandamento de Deus aos árabes teria sido *ler* e não *ouvir* e *seguir cegamente* o orador. Não obstante, para Husain, o problema está justamente em ler o Alcorão sem o apoio da tradição. Não poderíamos chegar, então, à conclusão de que o livro sozinho, em si, é perigoso? Ele só deixaria de sê-lo caso se admitisse, por fim, que é *datado* e múltiplo e não uno e eterno. Essa seria, talvez, a única salvação para o próprio islã, e como religião apenas.

Referências

ALGAZALI. Emotional religion in Islam as affected by music and singing. In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. Tradução: Duncan Black McDonald. London: v. 33, pp.195-252 e 705-748, 1901.

ARBERRY, Arthur John. *Discourses of Rumi*. London: Routledge, 2004.

CARVALHO, José Jorge de. *Divan de Shams de Tabriz – Poemas Místicos*. São Paulo: Attar, 2013.

FERRÍN, Emilio Gonzales. *A angústia de Abraão – As origens culturais do judaísmo, do cristianismo e do islamismo*. São Paulo: Paulus, 2018.

GUVEN, Rasid. *Vedanta and Sufism – Sankaracarya and MawlanaJalalu'ddin*. Thesis (Doctor in Philosophy and Religion). Banaras: College of Indology of the Hindu University, 1957.

HUSAIN, Ed. *The house of islam: a global history*. London: Bloomsbury, 2018.

_____. *The islamist*. United Kingdom: Penguin Books, 2007.

⁹ Usa-se a grafia “chariá” e não “xariá” para evitar confusão com uso do grafema ‘x’, que no sistema internacional de transliteração IPA serve para indicar a fricativa glotal sonora /kh/ e não o /sh/

■ resenha de livros

LEWIS, Franklin. *Rumi – Past and Present, East and West: The Life, Teachings, and Poetry of Jalâl al-Din Rumi*. London: Oneworld, 2008.

LINGS, Martin. *Muhammad – a vida do profeta do Islâm segundo as fontes mais antigas*. Tradução: Cléris Nogueira, Luis Pontual, Sérgio Rizek. São Paulo: Attar, 2010.

MAKSIDI, George. The hanbali school and sufism. In: *Actas Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos – Coimbra/Lisboa: 1º a 8 set. 1968*. Leiden: Brill, 1971.

MARGOLIOUTH, David Samuel. *Maomé e a ascensão do islã*. Tradução: Sérgio Lamarão. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

PEACOCK, A. C. S.; DE NICOLA, Bruno; YILDIZ, Sara (eds.). *Islam and christianity in medieval Anatolia*. England: University of Saint Andrews/Ashgate, 2015.

SAVORY, R. M. *Iran under the Safavids*. UK: Cambridge University Press, 1980.

WANSBROUGH, John Edward. *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. New York: Prometheus Book, 2004.

WARRAQ, Ibn. *Which Koran?: Variants, Manuscripts, Linguistics*. New York: Prometheus Books, 2008.

Texto recebido em: 3 de dezembro de 2018

Aprovado para publicação em: 14 de fevereiro de 2019