

O COMPASSIVO ILIMITADO

A vida espiritual e o pensamento de Ibn 'Arabî

Stephen Hirtenstein

Toda minha ida e vinda é em direção ao Todo-Compassivo

para alcançar as presenças da Majestade e da Beleza.

Deus mostrou pura misericórdia por nós e absoluta benevolência,

no dia em que me chamou dizendo: “Desça!”

(Ibn 'Arabī, Futūhāt al-Makkiyya IV: 200)

ÍNDICE

Agradecimentos

Prefacio

Introdução

- 1 Em busca de novas perspectivas
- 2 Unidade e singularidade

Vida no Ocidente

- 3 Infância (1165-1181)
- 4 Sobre Adão e Eva
- 5 De volta a Deus (1182-1184)
- 6 Sobre os Profetas e Santos
- 7 Recebendo instrução (1184-1194)
- 8 Sobre os intermediários e sua remoção

O caminho para o centro

- 9 Luz além da costa (1194-1200)
- 10 Sobre os Herdeiros e os Santos
- 11 Peregrinação a Meca (1201-1204)
- 12 Descida e volta

Do centro à circunferência

- 13 Viajando e Aconselhando
- 14 De Amor e Beleza

Estabelecido na encruzilhada

- 15 Em Damasco
- 16 Sobre Livro e Discurso
- 17 De Leste e Oeste

Abreviações

Notas

Apêndice 1: Seleção das maiores obras de Ibn 'Arabî

Apêndice 2: Alguns dos contemporâneos de Ibn 'Arabî

Leitura complementar

Bibliografia

Índice

PREFÁCIO

Deus fez de mim um compassivo ilimitado,
absolutamente misericordioso.

(Futûhât al-Makkiyya III: 431)

Ao me pedirem para escrever um livro sobre Ibn 'Arabî dirigido ao leitor em geral, sabia da grande necessidade de algo que viesse a dar uma visão clara e compreensiva da vida extraordinária e das realizações deste homem. Ibn 'Arabî é uma figura expoente na espiritualidade humana. É conhecido em árabe como *al-shaykh al-akbar* (o Grandioso Mestre e Instrutor), autor de mais de 350 obras, cada qual uma mina de ouro de insight e de criatividade. Vários livros sobre sua vida e obra, muitos deles excelentes, têm aparecido cada vez mais em línguas ocidentais nos últimos anos. Porém, estes têm sido principalmente dirigidos a um público especialista e sofisticado. Pode-se dizer que isto acontece por Ibn 'Arabî ser o escritor e pensador mais complexo do misticismo islâmico, talvez mesmo de toda a tradição espiritual do ocidente e que para compreendê-lo é preciso uma riqueza de conhecimento sobre o Islã, o Corão, o Hadith, a filosofia árabe medieval, a filologia árabe e assim por diante. Entretanto, enquanto isso pode ser verdade sob uma certa perspectiva, não há dúvida de que as obras de Ibn 'Arabî também possuem a extraordinária qualidade de serem entendidas por pessoas de todos os níveis de vida e crenças, transpondo a aparente barreira de muitos séculos e de culturas diferenciadas. Suas expressões místicas brotam diretamente do coração e é a este mais profundo dos sentimentos que os leitores respondem.

Tendo isto em mente, aceitei a tarefa, não por considerar-me apto a apresentar a obra de Ibn 'Arabî de uma forma apropriada, mas simplesmente por sentir haver uma imensa necessidade de que seus ensinamentos tornem-se mais acessíveis. Só Deus sabe se o que para mim foi uma intensa e estimulante viagem de exploração, com muitas voltas e surpresas, servirá para responder a essa necessidade.

Este livro não tem a intenção de ser nem acadêmico nem erudito, apesar de ter se beneficiado imensamente do aprendizado, da dedicação e da pesquisa de outras pessoas. “Estudar” sua obra sob

uma perspectiva ocidental acadêmica moderna, teria, talvez, soado engraçado para Ibn 'Arabî, cujo único propósito de escrever era produzir inspiração, causar uma transformação interior no leitor. A alquímica transmutação da consciência mundana para aquela que é capaz de preencher seu destino foi sua única preocupação. Tampouco tem este livro a intenção de mostrar quão ortodoxa é a sua doutrina do Islã, embora alguns possam sentir que isto seja de extrema importância nos países muçulmanos. Meu principal objetivo foi escrever um relato que expresse algo *do sabor* de Ibn 'Arabî, o sentido de sua genialidade e grandeza e como hoje as pessoas podem beneficiar-se da leitura das obras do "Grandioso Mestre". Para facilitar a compreensão do leitor moderno, utilizei principalmente um sistema ocidental de datação, baseado no calendário solar, ao invés do lunar, usado por Ibn 'Arabî.

Sempre que possível tentei deixar que Ibn 'Arabî se apresentasse com suas próprias palavras, por nos ter oferecido muitos detalhes autobiográficos. Intercalei passagens mais e menos conhecidas com a intenção de possibilitar ao leitor comum uma visão global, sem ter que recorrer a diversas fontes. Este livro não é uma avaliação objetiva da maneira padrão de biografias, mas sim uma tentativa de penetrar na presença viva de Ibn 'Arabî, para vê-lo da maneira como se apresenta e para se ter uma idéia da vida que levou. Sendo assim, com freqüência omiti relatos de outros escritores, a não ser que o tivessem conhecido pessoalmente. Neste processo fui forçado a reexaminar minhas próprias suposições e pontos de vista, pois a história de Ibn 'Arabî é essencialmente inseparável de seus ensinamentos. O livro contém passagens de sua vida, essencialmente para fazer uma afirmação e transmitir uma mensagem ao leitor e geralmente fala destes acontecimentos de uma maneira elíptica, propondo ao leitor um certo enigma, convidando-o a descobrir o que realmente quer dizer. Somente pela correlação entre as diferentes passagens é que se começa a compor o quebra-cabeça. Contar a história de sua vida, portanto, torna-se uma tarefa um tanto arriscada, acrescida do fato de que muitos detalhes "pessoais" não são considerados relevantes (sabemos pouco de sua vida familiar, por exemplo). Descrições de episódios de sua vida tornam-se objetos de meditação e contemplação, da mesma forma que seus ensinamentos são indicadores eficazes para a prática e visão. Sua vida e pensamento são, portanto, totalmente integrados e um não pode ser corretamente entendido sem o outro. Por esta razão, não tentei simplificar as sutilezas de sua perspectiva, nem separei sua vida e pensamento em duas partes distintas: os capítulos biográficos deste livro estão entrelaçados a temas tais como Unidade, a jornada mística, Amor e Beleza e assim por diante.

Não posso, certamente, ter a pretensão de ter dado uma visão geral, capaz de compreender todos os temas do pensamento de Ibn 'Arabî, nem mesmo os que possam ser considerados principais. Para essa tarefa colossal, caso fosse possível, sou totalmente inepto. Se fui obrigado a deixar de lado ou meramente fazer alusão a alguns aspectos considerados fundamentais para alguns leitores, só posso dizer que esta é essencialmente uma visão pessoal de Ibn 'Arabî. Se o que está apresentado aqui for o aperitivo necessário

para encorajar leitores a procurar mais para si mesmos, terá sido uma justificativa suficiente. As riquezas dos ensinamentos de Ibn 'Arabî ainda encontram-se inexplorados no Oeste. Merecem reconhecimento e aplicação num âmbito maior. Fundamentados numa visão harmoniosa da Realidade, integrando todas aparentes diferenças sem destruir suas verdades, inundando a realidade humana de insights e verdadeira compaixão, seus escritos são singularmente apropriados e necessários para o mundo de hoje.

Todo ser humano sente e experimenta o sentido da compaixão de um modo mais ou menos intenso, por meio de atos de bondade e consideração. Entretanto, a verdadeira compaixão não conhece tais limites. Através dos séculos da vida humana, o entendimento da verdadeira natureza da compaixão tem sido estabelecido por místicos de todas as vias e tradições. Na visão mística, esta qualidade de ilimitada compaixão é vista e conhecida em toda sua majestade, como um fator determinante da própria existência: compaixão tecida no mais íntimo tecido da existência, da mais alta à mais baixa. Não tem limites ou alcance finito e absolutamente nada está fora de seu domínio. Na visão de Ibn 'Arabi, esta percepção é direito inato do homem – uma profunda mensagem de esperança, porque implica que tudo está incluso na força do amor. Quaisquer que forem seus efeitos particulares em diferentes níveis de existência, é a misericórdia e a compaixão ilimitada que residem no coração da vida e pensamento de Ibn 'Arabî.

Devo reconhecimento e profunda gratidão a tantas pessoas na realização deste livro: minha esposa e família, amigos, conhecidos e estranhos, cada um dos quais me ajudou de maneiras conhecidas ou desconhecidas, como também à Muhyiddin Ibn 'Arabî Society, à Bulent Rauf Scholarship Fund e à Swan School of English, sem cuja sincera generosidade e apoio esta obra nunca teria sido realizada.

Oxford.

1999

S.H.

INTRODUÇÃO

1

EM BUSCA DE NOVAS PERSPECTIVAS

Uma boa palavra é como uma boa árvore: suas raízes são sólidas e seus galhos estão no céu; dá seu fruto a cada estação pela permissão do seu Senhor.¹

O sábio não é aquele que fala da sabedoria ou faz uso dela, mas aquele no qual a sabedoria atua, mesmo sem disso estar consciente.²

Um pensamento genuinamente novo é raro - extremamente raro - e seu surgimento é o marco de genialidade. Só uma pessoa extraordinária e excepcional é capaz de expressar um pensamento ou visão que não tenha sido ainda manifestada, abrir a possibilidade de transformação da compreensão humana, levando-a para dimensões antes sequer sonhadas. O que é normalmente tomado por um novo pensamento é raramente um pouco mais do que a realização de um pensamento que já apareceu. Pode ser comparado à emoção e excitação que podemos sentir ao chegar pela primeira vez a um outro país: despertamos para novas sensações e percepções instantaneamente diferentes e estimulantes. Todavia, estas experiências espelham percepções e pensamentos similares a inúmeros outros que já se manifestaram. Estamos todos respondendo a uma ramificação do que já existe. O que se ressalta como

um dom excepcional de genialidade é responder àquilo que está por vir, conceber em forma de pensamento o aparentemente inconcebível.

Sabe-se que a capacidade do cérebro humano excede consideravelmente ao uso que uma pessoa normal faz de tal potencial. Começar a conscientizar-se do seu próprio potencial é, como Albert Einstein reconheceu, uma tremenda conquista. Um dia numa festa na Universidade de Princeton, viu-se sentado ao lado de um renomado físico. Ao vê-lo concentrado, escrevendo em seu caderno de anotações, Einstein perguntou-lhe o que estava fazendo. "Sempre que tenho uma boa idéia, asseguro-me de não esquecê-la", respondeu. "Se quiser tentar fazer o mesmo, verá que é eficaz". Einstein balançou a cabeça com um ar de tristeza e disse: "Não sei não. Em minha vida só tive umas duas ou três idéias."

A genialidade real é um ato totalmente criativo da mente, inteiramente novo e sem precedente, cujo resultado é uma permanente universalidade que se mantém atual com a passagem do tempo. Tal universalidade é clara na arte de Leonardo da Vinci ou nas obras de Shakespeare - obras de arte de expressão criativa que inspiraram e continuarão inspirando inúmeras pessoas através dos séculos. Esta exposição do novo é, de fato revelação: revelar e tornar conhecível o que até então estava totalmente escondido e desconhecido. Até sua concepção era literalmente impossível de ser concebido. Uma vez aceito na corrente do saber, torna-se como um farol iluminando uma vasta paisagem, enriquecendo e enobrecendo toda a humanidade.

A genialidade de Ibn 'Arabî está em expor esta revelação do desconhecido dentro da arena da Unidade e de acordo com Seus preceitos. Seu insight na experiência humana é vasto e abrangente. Descreve pensamentos como "visitantes do céu que atravessam o campo do coração", onde o coração delinea o campo mais fundamental de nossa percepção. Neste sentido, o pensamento não se refere simplesmente a um processo do cérebro, ou até mesmo a algo em que possamos pensar ou refletir. Indica aquilo que surge a cada instante dentro de nós, dentro de nossa mais profunda consciência. Categoriza os pensamentos em positivos e úteis e em negativos e sem utilidade. Todos estes visitantes requerem a existência de alguém que os conceba, alguém que os "carregue", um "lugar" onde possam se manifestar.

Os lugares onde estes pensamentos se manifestam podem ser tanto específicos ou gerais, dependendo do tipo. Por exemplo, se um pensamento é expresso no mundo da pintura, é específico do olhar, se na música, do ouvido e assim por diante. Cada um destes "mundos" é específico ou parcial por definição e neste sentido, exclusivo - a genialidade de Leonardo da Vinci opera num campo bem diferente daquele de Einstein, Shakespeare ou Bach.

No mundo da espiritualidade humana, a originalidade depende da totalidade e integração, um campo unificado do ser e da sabedoria que, por definição, abrange os princípios de todos os outros campos. É como se esta unidade fosse o campo em que todos os outros campos operam, como o coração, do qual todas as faculdades são derivadas. Ocasionalmente, raros indivíduos aparecem neste mundo,

revelando algo genuinamente novo em relação a toda a condição humana e tornando este novo acessível a outros. O exemplo mais evidente, são as grandes figuras proféticas do ocidente, que aparecem para abrir uma nova possibilidade na história humana. Estas pessoas ultrapassaram as normas do que já havia sido revelado e alcançaram um nível de verdadeira humanidade que não é limitado pelo tempo ou espaço. Destas completas personificações sem precedentes, o árabe medieval, Muhyiddin Ibn ʿArabī, conhecido como o Shaykh al-Akbar (o maior mestre espiritual), é um dos mais profundos expoentes.

Ibn ʿArabī é um gênio único no mundo dos ensinamentos místicos. Relativamente desconhecido no ocidente até o século XX, tem sido venerado por místicos sufis desde que surgiu no mundo islâmico, na virada do século treze. Escreveu mais de 350 livros e tratados, obras de alta qualidade que merecem ser reconhecidas como clássicos da espiritualidade ocidental. Tratam de cada faceta do aprendizado espiritual, explicando não só, todas as ciências islâmicas tradicionais do Corão e Hadiths (falas do Profeta Muhammad), como também toda a tradição profética do ocidente. Retrata esta tradição de acordo com seu significado mais profundo e o apresenta num todo completamente coerente. Além disso, apresenta um comentário sobre a tradição espiritual que tinha se desenvolvido no islamismo durante mais de seis séculos, colocando as mais variadas doutrinas e formas de realização mística dentro do contexto mais amplo da espiritualidade humana.

A característica mais evidente destas obras é a sua universalidade e abrangência, adicionada à uma surpreendente penetração nas questões centrais da experiência humana. Poucas pessoas podem afirmar terem lido mais que uma parte destas obras e ainda uma menor parte dessas pessoas podem ousar dizer que as entenderam. Representam uma fonte incomparável para todos aqueles que genuinamente buscam a Verdade e que com frequência expressam abertamente ou prefiguram insights mais comumente atribuídos a autores posteriores. Por exemplo, o conceito do desenvolvimento evolucionário humano aparece em um dos seus poemas, muitos séculos antes de surgir no oeste.

É igualmente claro que suas obras têm o extraordinário poder de transformar o estado e a mentalidade de seus leitores. Ibn ʿArabī sempre despertou violentas paixões e seus trabalhos nunca foram considerados "fáceis". Modelo de santidade e verdadeira realização espiritual para alguns, é também considerado por outros como uma figura controversa e até mesmo herética. Tudo isso parece mais refletir ou dar expressão a preconceitos e crenças presentes nas mentes e corações de seus leitores, do que dar uma visão clara de seus ensinamentos. Como acontece com todos os grandes gênios, a real identidade e princípios do homem têm sido obscurecidos por controvérsias ideológicas ou má interpretações populares.

Em termos históricos, Ibn ʿArabi é uma vertente: unificando as tradições orais anteriores em uma síntese escrita, representa a culminação de cinco séculos e meio de espiritualidade islâmica. Dezoito anos após sua morte, as invasões mongólicas do Crescente Fértil dizimaram grande parte da civilização islâmica

no Leste, mudando definitivamente a configuração do Oriente Médio. Quando a cultura islâmica se reconstruiu-se nos resíduos deste aparente desastre, foram os ensinamentos de Ibn ʿArabi que permearam o mundo islâmico, especialmente a Turquia e o Irã.³ Sua terminologia tornou-se a base de posteriores ensinamentos Sufis e suas obras tem sido desde então, o ponto de fundamental referência para as principais ordens (como a Qâdiriyya, a Mevelevi e a Naqshabandiyya). Nenhum outro pode dizer que tenha exercido tal influência como mestre espiritual através do mundo islâmico. Acima da porta de entrada de seu túmulo em Damasco está inscrito um famoso dístico que ele mesmo redigiu. Apesar de que alguns possam considerar que este seja um auto-enaltecimento, mostra uma extraordinária consciência de seu valor como mestre espiritual:

Em cada era há um, por meio do qual ela é elevada;
para as próximas, eu sou este alguém!

A doutrina do *tawhîd* (que afirma a Unidade de Deus) é fundamental para o ensinamento islâmico e é a realização do *tawhîd* que está no coração da pessoa de Ibn ʿArabi e de seus ensinamentos. Enquanto que para as gerações seguintes aparece como um grande autor, em sua vida também foi reconhecido como um místico extraordinário, alguém com o mais profundo insight e compreensão da natureza humana, capaz de ensinar através de atos e palavras. Foi uma destas pessoas que compreendem sua verdadeira natureza mais por meio da experiência e da existência do que pelo raciocínio intelectual; porém ao mesmo tempo conseguia expressar sua visão em palavras, de forma absolutamente compreensiva. Sua própria vida deve constar entre uma das mais extraordinárias vividas por um ser humano. Todos os que vieram posteriormente devem gratidão pela profusão de relatos de insights sobre sua própria experiência e de seus contemporâneos. O fato de sabermos tanto sobre sua vida interior como exterior deve-se quase inteiramente ao que ele próprio descreveu. Um de seus contemporâneos que o conheceu na última fase de sua vida assim escreveu:

Ele é um dos maiores entre os que possuem o conhecimento do Caminho (de Deus), unindo todas as ciências concedidas por Ele. Sua reputação é extraordinária e sua obra numerosa. A consciência da unidade de Deus (*tawhid*) é nele totalmente predominante em termos de sabedoria, comportamento e modo de ser e não se importa com as vicissitudes da vida. Seus discípulos, homens de sabedoria, são mestres da percepção espiritual e autores reconhecidos.⁴

É essencial saber que a espiritualidade não denota simplesmente uma parte da realidade humana, mas a totalidade do que se compreende por ser humano. Esta integrante totalidade é a pedra fundamental da consciência de si mesmo e deve incluir todos os aspectos particulares. Torna-se visível no que conhecemos e entendemos, em como nos comportamos e em como pensamos e sentimos. Em resumo, somos seres espirituais e a totalidade do que é chamado de mundo material é espiritualizada. Devemos ter cuidado de não pensar em espiritualidade somente em relação a uma faculdade ou como algo puramente além deste mundo, sem nenhuma aplicação ao nosso dia a dia. Da mesma forma, de não cair na fácil armadilha intelectual de separar razão de intuição, cérebro de coração. Isto está longe da realidade que Ibn 'Arabî explica. Para ele, qualquer realidade – ou aspecto dessa realidade – que o mundo apresente só pode ser entendida por meio de sua origem espiritual. Conecta cada realidade mundana ao seu princípio divino, dando assim a cada coisa seu legítimo lugar. Uma história simples em suas próprias palavras demonstra como uma visão unificada pode ter grandes efeitos práticos.

É do Nome Divino, O Criador (al-Bari)...que deriva a inspiração dos pintores ao exprimir beleza e harmonia em suas pinturas. Neste particular presenciei algo surpreendente em Konia, na terra dos gregos, (moderna Turquia). Uma vez testamos e acompanhamos a arte de um certo pintor que não possuía uma correta imaginação artística. Um dia fez a pintura de uma perdiz, escondendo nela um defeito quase imperceptível. Trouxe-a até a mim a fim de testar minha percepção artística em relação à sua harmonia. A ave tinha sido pintada em seu tamanho real, numa grande tela. Havia na casa um falcão que ao ver a pintura a atacou, pensando ser uma verdadeira perdiz com sua plumagem de colorido real. De fato, todos os presentes estavam surpresos com a beleza da pintura. Ao sentir a aprovação de todos, pediu minha opinião sobre sua obra. Disse-lhe que considerava a pintura perfeita, a não ser por um pequeno detalhe. Ao indagar-me sobre ele, disse-lhe que o comprimento de suas pernas estavam ligeiramente fora de proporção. Veio, então até mim e beijou-me a cabeça.⁵

Tentar compreender um escritor e pensador como Ibn 'Arabî é deparar-se de início com dois enigmas: primeiro, vivendo num mundo aparentemente muito diferente, podemos achar nossas suposições e visão do mundo ameaçadas por alguém que se expressou dentro de um contexto medieval. É necessário, assim deixar de lado certos preconceitos modernos ou pelo menos, querer ir além dos interesses “modernos”. Muito do que passa por Islã em nossos tempos é somente um vago reflexo da grande tradição espiritual nele contida. Ao ler Ibn 'Arabî e sorver desta inestimável fonte de inspiração

poderemos talvez ver com mais clareza o significado do Islã e da espiritualidade. Isto se aplica tanto a mulçumanos como a não mulçumanos.

Em segundo lugar, devemos entender Ibn 'Arabî num nível mais pessoal e íntimo, uma vez que seus escritos tratam do sentido mais profundo de nossa existência. Compreender ou amar outro ser humano implica inevitavelmente em auto-conhecimento e amor. O "outro" é um espelho no qual podemos nos enxergar. Muito da prática psicológica moderna tem este princípio como fundamento, sendo que sua articulação remonta pelo menos à inscrição do oráculo de Delfos, "Conheça a Si Mesmo". Quando o espelho no qual olhamos é um homem que consegue falar conosco em todos os níveis de nosso ser, tanto nos conhecidos como nos que permanecem desconhecidos, é inevitável que também estaremos confrontando nossos secretos e mais íntimos preconceitos. Diz-se que a leitura de Ibn 'Arabî é bem mais difícil do que a do Corão e que somente o santo e o místico conseguem verdadeiramente entender o significado de seus escritos. Enquanto por um lado isto pode ser verdade, por outro é precisamente o que torna a leitura de sua obra tão gratificante.

Qual o caminho para superar estes aparentes obstáculos? Um modo de se começar é com uma visão geral da Espanha islâmica medieval e como a história do Ocidente enfatizou e desenvolveu uma linha única desta cultura. Este cenário pode nos levar a entender melhor algumas de nossas próprias perspectivas modernas e preconceitos como também avaliar o mundo em que Ibn 'Arabî apareceu e escreveu. Entretanto, não me proponho a fazer uma detalhada descrição dos acontecimentos históricos que nos levam até o século XII, ou mesmo do tempo de Ibn 'Arabî. Em primeiro lugar, isto já foi feito em outros livros. Em segundo lugar, é suficiente, neste momento, simplesmente situá-lo dentro das condições de seu tempo, cujas atitudes predominantes eram bem diferentes das nossas, para que se possa chegar mais perto do contexto da pessoa histórica e do significado de sua obra. Aqui estamos traçando um quadro bem amplo da Espanha medieval e de seu desenvolvimento através do tempo do Império, como um retrato da origem de muitas de nossas atitudes modernas. Ao mesmo tempo, devemos lembrar que um gênio do valor de Ibn 'Arabi é um gênio, precisamente por que transcende as condições de seu tempo e lugar e também que sua constante preocupação é com a unidade essencial de todas as condições.

A Espanha em que Ibn 'Arabî nasceu em 1165 (AH 560) era uma cultura um tanto limitada em termos físicos, mas sem dúvida, uma das mais avançadas de seu tempo. Os árabes a conheciam como al-Andalus, no que se refere àquela área da Península Ibérica que esteve sob seu domínio por quase oito séculos (DC 711-1492). Suas fronteiras expandiram-se e retraíram-se durante este tempo e em seu auge, os árabes controlavam a maioria do que é hoje a Espanha e Portugal, não se interessando somente pelo canto noroeste da Espanha, na região banhada pelo golfo de Biscaia. Durante o tempo de Ibn 'Arabî, a fronteira estendia-se pelo centro da Espanha e Portugal, meio que dividindo a península pela metade, sendo seu centro a área geográfica hoje conhecida como Andalusia.

Os árabes herdaram um reino antigo, estabelecido pelos romanos e continuado pelos visigodos. O período sob o reino árabe é geralmente chamado de cultura moura, apesar de que o termo mouro, na verdade, deriva do espanhol *moros*, que significa “mauritano” ou norte-africano. Toda aquela área que se estende da Espanha até a Tunísia, era considerada uma entidade cultural homogênea, o Magrebe ou parte oeste do mundo islâmico. A elite reinante dos que se estabeleceram na Espanha foi extraída dos povos árabes que haviam emigrado do coração da cultura árabe, ou seja, a Síria, Arábia e Iêmen, durante os primeiros anos do reinado muçulmano. Os últimos colonizadores foram principalmente os berberes do norte da África, que eram freqüentemente analfabetos. Como um todo a Espanha islâmica poderia ser descrita como um enclave muçulmano no solo europeu, se bem que este seria um olhar sob uma perspectiva atual, uma vez que a Europa não tinha este conceito de hoje. Nem a Espanha ou a França eram entidades sociais ou políticas, e tampouco as fronteiras e a forma da cultura islâmica eram fixas. Na verdade, ninguém naquela época podia ter certeza de que o islamismo não se tornaria a religião predominante em toda a Europa.

Durante estes 800 anos de domínio muçulmano na Espanha aconteceu uma mudança radical, que afetou a cultura, a linguagem e a perspectiva intelectual, transformando-a de um país Cristão em um país essencialmente Islâmico. Isto não significou sua submissão ao domínio do islã ocidental, mas sim a tornou um distinto farol na margem oeste do Mediterrâneo. Foi uma nova fusão à margem do mundo muçulmano, incorporando elementos do velho Império Romano, do reino cristão dos visigodos e dos imigrantes de diferentes procedências, que foram levados à Espanha pela emoção de uma cultura dinâmica. Levou anos para que os muçulmanos se tornassem a maioria da população e por serem dominantes em minoria tiveram que tolerar e aceitar povos das mais diversas origens, costumes e crenças.

Os soberanos árabes que conquistaram a Espanha em 711 DC, começaram como governadores indicados pela dinastia de califas Umayyad, que controlavam o mundo islâmico de Damasco. Quando os Umayyads foram derrubados pelos Abbasids em 750 e o centro do poder moveu-se em direção ao leste, para Bagdá, al-Andalus viu-se ainda mais distanciada do centro. A fuga de um dos príncipes Umayyad para a Espanha, ‘Abd al-Rahman, e o estabelecimento de uma dinastia Umayyad em Córdoba, fizeram com que os árabes da Andalusia se considerassem os preservadores de uma linhagem mais antiga do que a nova ordem no leste. Decidiram não receber ordens de Bagdá, nem tampouco tolerar o surgimento de outros ramos do Islã : em 920 Córdoba declarou-se um califado independente, certamente em reação ao crescimento do estado Fatimid, no norte da África, que fomentava a doutrina rival do xiismo.⁶ Porém , independência política não significava isolamento. A interdependência com os territórios muçulmanos do leste era conscientemente almejada pelos sucessivos governantes, que encorajavam contatos interculturais, trazendo mestres ocidentais para a Espanha e enviando seus alunos para estudar no leste. A

elite de al- Andalus foi tão intensamente arabizada como foram a Síria ou o Egito e por volta do século XI a região tinha se tornado um dos mais importantes centros intelectuais do mundo muçulmano.

Considerada o país mais culto da Europa, al-Andalus possuía e cultivava todas as ciências conhecidas naquele tempo. Havia uma tendência natural dos muçulmanos da Espanha a serem rigorosamente “puros” - estavam longe do centro do mundo islâmico e portanto, vulneráveis. Porém, ao mesmo tempo, a diversidade cultural da Península Ibérica, com suas diferentes tradições, oferecia uma oportunidade para uma maior experimentação. Podemos ainda hoje sentir seu esplendor nos empreendimentos artísticos e arquitetônicos que permaneceram, como por exemplo, a Grande Mesquita em Córdoba ou Alhambra em Granada. Era essencialmente um lugar onde religião e ciência caminhavam lado a lado e muitos visitantes eram atraídos pelos extraordinários empreendimentos na agricultura, irrigação e pesquisa científica. Os mouros transformaram a Península Ibérica em uma das mais bem sucedidas economias daquele tempo. Córdoba e Toledo tornaram-se o braço ocidental de uma grandiosa explosão de cultura: estudiosos árabes buscavam a sabedoria científica originária da Índia, China e do mundo helenístico e esta era traduzida, refinada e engrandecida em vários centros de estudos, começando pela cidade Persa de Jund-i-Shapur, para onde foram muitos estudiosos quando a Academia de Platão foi fechada em 529DC, indo depois para Bagdá e Cairo e em seguida Córdoba e Toledo, de onde esta sabedoria era disseminada pela Europa ocidental.

A posição geográfica de al-Andalus possibilitava que atuasse como uma ponte entre o Leste e Oeste, disponibilizando textos da antiga Grécia e Roma e da cultura mediterrânea em geral e envolvendo diferentes nações no processo de tradução. Os judeus se destacavam por serem proficientes no árabe, no hebraico e no latim. Talvez, o mais evidente legado árabe ao mundo no decorrer do tempo tenha sido a tradução de obras filosóficas e científicas para o latim, obras que tinham ficado nas terras cristãs com o desmoronamento do Império Romano. Um historiador afirmou que “o processo pelo qual o aprendizado do mundo islâmico foi descoberto, incorporado, colonizado pelos estudiosos ocidentais e tornado-se amplamente acessível por meio da tradução para o latim, a língua internacional da erudição... foi um dos pontos cruciais na evolução intelectual da humanidade”⁷ Tal processo começou na virada do milênio e foi acelerado durante os séculos XII e XIII , a medida que os reinos cristãos do norte foram adquirindo poder.

Quaisquer que tenham sido as atitudes negativas e intolerantes de alguns e vicissitudes da guerra e políticas internas de poder que assolaram al- Andalus de tempos em tempos, havia uma extraordinária interação cultural entre muçulmanos, cristãos e judeus e muitas das idéias que aparecerem mais tarde na Europa como o Renascimento , foram concebidas e transformadas neste árduo período. É de certa forma irônico que a ciência ocidental deva seu triunfo à experimentação árabe na Espanha. Foram estas idéias científicas e filosóficas que quebrariam o molde da visão medieval do mundo, onde tudo é concedido por meio de revelação , onde os livros revelados da Bíblia ou do Corão formam a base única do aprendizado.

Em 1142, Pedro o Venerável chefe da influente ordem Cluny dos beneditinos na França, encarregou o inglês, Robert Kelton, que na época realizava trabalhos científicos na Espanha, de traduzir o Corão e os Hadiths do árabe para o latim. Tal cooperação internacional, entretanto, não foi realizada com uma perspectiva de diálogo entre crenças, mas como uma arma para criar polêmica contra os árabes. Outro exemplo bem claro foi o de Gherardo de Cremona(c.1114-87), que chegou em Toledo depois desta ter sido retomada pelos cristãos, em busca do *Almagest* de Ptolomeu, um trabalho colossal de fundamental importância. Aparentemente ficou tão impressionado com tanta atividade cultural, que acabou ficando por lá vinte anos, copiando e traduzindo por volta de oitenta manuscritos de ciência árabe e clássicos gregos. No final do século XIII a grande maioria das obras sobre matemática, astronomia, medicina e filosofia já se encontrava disponível em latim - a abrangência do interesse europeu pode ser avaliada pelo fato de que esses trabalhos foram estudados e incessantemente citados por Tomás de Aquino, Albertus Magnus e Roger Bacon.

A mudança da cultura moura para o Império Espanhol foi lenta, porém dramática. Ela revela não apenas o processo histórico pelo qual a união, ainda que tênue, das várias tendências durante o domínio islâmico se desfez, mas também nos dá um quadro político, do que seria desde então o cerne da concepção intelectual "ocidental". A concepção islâmica de judaísmo e cristianismo como religiões reveladas e, portanto, dignas de respeito, deixou claramente suas marcas em muitas pessoas: até mesmo Alfonso VI, o rei cristão de Castela, que conquistou Toledo em 1085, cognominou-se "rei das duas religiões". Esta visão de co-existência não poderia e não iria predominar. Os cristãos na verdade nunca se dispuseram a aceitar a legitimidade do islamismo e a reconhecer seu fundador como um profeta. Na melhor das hipóteses o Islamismo é visto como uma heresia e seu fundador como "um semeador de escândalo e dissidência", segundo ninguém menos que Dante. A "dissidência" atribuída ao outro é nada menos que a posição dissidente da própria pessoa. A reconquista espanhola, alcançada com a ajuda de cavaleiros franceses e papas reformistas, foi essencialmente uma guerra santa, sinalizando uma heróica era religiosa (de acordo com a propaganda) e na prática uma visão do mundo baseada na exclusão e na pureza racial. A Espanha estava destinada a ser uma nação de cristãos e a possuir um Império de povos submetidos a uma religião e a um Rei, onde todas as outras seriam impiedosamente banidas. Este tipo de fanatismo tem, sem dúvida, paralelos ao longo da história, não menos entre os chamados fundamentalistas do mundo moderno, e sempre apresenta aquela peculiar intolerância, que demanda a exclusão física de "outros".

Por volta de 1492 a dissociação das tendências mouras já era fato consumado na Península Ibérica e a Europa definira seu futuro destino. Num espaço de três meses qualquer possível co-existência das três religiões na Espanha havia sido abolida. Em 2 de janeiro de 1492, Boabdil, o último soberano islâmico, deixou Granada em direção a Santa Fé, e entregou as chaves da cidade a Fernando e Isabel,

acreditando nas garantias dadas pelo Rei de que a vida muçulmana continuaria inabalável durante o reinado cristão. Após quatro dias, em 6 de Janeiro, o crucifixo do Papa foi colocado ao lado da insígnia do Rei e da Rainha da Espanha, sobre a torre mais alta de Alhambra. Em 28 de março foi assinado o contrato real, autorizando Cristóvão Colombo a cruzar o oceano Atlântico em nome da Cristandade e da Espanha. Em 31 de março foi publicado um edital expulsando os judeus do solo espanhol. Num comentário de um historiador contemporâneo, “com a viagem de Colombo, a Espanha ganhava um continente; com a expulsão dos judeus, perdia uma parte de si.”⁸ Poder-se ia dizer, “duas partes”, uma vez que os muçulmanos que permaneceram também foram dispersados pelo Rei Fernando: primeiro subornou a classe dominante para que se dirigissem ao norte da África e em seguida, da mesma maneira que agira com os judeus, os que ficaram tiveram que escolher entre aceitar o batismo ou partir. Este, porém, não era o fim do ideal Andaluz, no qual as três religiões abraâmicas coexistiam em harmonia e tolerância. Este ideal tornou-se influente em outras partes do Mediterrâneo, tais como no reino do Marrocos e no Império Otomano. Todavia, o mundo medieval havia sido rompido e iniciava-se uma nova era.

De uma certa maneira a história do oeste nos últimos 500 anos é a história do triunfo do espírito Colombiano, o espírito de exploração da terra, de conquista e de exploração do homem. Em retrospectiva, parece que logo de início ele se trancou ao alienar-se das comunidades judaicas e muçulmanas. Como um adolescente que se desliga da família e se aventura afora, este espírito tem celebrado seus direitos exclusivos. Colombo pode ser considerado como um símbolo do desejo humano de explorar o desconhecido, de “apossar-se” dele e de explorá-lo visando seu próprio benefício, desconsiderando qualquer outra perspectiva. A falta de respeito ao que se encontra nesta busca é um trágico reflexo da alienação inicial, neste caso a vandalização do ideal andaluz. O próprio Colombo nunca encontrou o que procurava: cruzou o Atlântico em busca da fabulosa riqueza do leste, e acabou retornando com alguns índios, um monte de quinquilharias e o fantasma da sífilis. Embora Colombo tenha acabado pessoalmente derrotado pela aparente falha de sua missão, tal fato não refreou o espírito de conquista. O Império Espanhol foi construído com o ouro americano. Não é coincidência que a ascensão do capitalismo ocidental aconteceu com o despertar das grandes explorações realizadas por homens como Colombo, Gama e Vespúcio.

Do outro lado do oceano, alguns daqueles índios americanos que presenciaram a chegada dos invasores europeus, tinham motivo para entristecerem-se, antes mesmo do primeiro tiro ser disparado. A cruz cristã, tão orgulhosamente carregada pelo Atlântico pelos espanhóis, era para o índio um sinal claro de que algo estava faltando - as quatro partes da cruz não estavam mais interligadas por um círculo. Estes forasteiros haviam esquecido o círculo essencial da unidade que une todas as coisas e transcende todas as divisões. A polarização, na forma das divisões da cruz, havia se tornado a nova visão do mundo, a força dominante.

Não há dúvida sobre o sucesso prático deste espírito de empreendimento ocidental que gerou uma mudança significativa nos modos de vida, independente dos limites geográficos ou políticos. Os padrões de vida melhoraram além das expectativas. O mundo físico não se encontra mais dividido entre conhecido e desconhecido. Os oceanos foram cartografados, as terras mais distantes mapeadas e a informação tornou-se acessível a milhões de pessoas. Viajar para outros países tornou-se comum e o impacto do turismo pode ser sentido nos quatro cantos do globo. Conseguimos observar nosso planeta inteiro do espaço e usamos satélites para registrar as condições do tempo e prever futuros desastres. O tempo em que agora vivemos não tem precedentes: o que costumava estar disponível somente para uma parte mínima de cada sociedade, tem se tornado amplamente acessível para a maioria ou mesmo para todas as sociedades.

A visão do mundo não é mais automaticamente centrada em Deus, no rei, no sexo masculino. Não somos mais atrelados a uma única cultura ou à terra como centro do universo. Os horizontes que se ampliaram com a ciência moderna e a tecnologia em todos os aspectos de vida, demandam uma rápida reavaliação das crenças e dos modos de vida. Ao mesmo tempo, há o desenvolvimento de uma consciência de que aquilo que nos trouxe até aqui não é mais adequado para a tarefa para o futuro: não podemos mais nos dar ao luxo de proceder de maneiras que excluem outros ou que prejudicam o meio-ambiente. A polarização, qualquer que seja, é um modo de pensar incompleto. Há portanto, grande procura por uma nova síntese, por uma nova perspectiva da realidade que incorpore e que acredite nas divergentes possibilidades do homem e do mundo natural, uma nova integração de razão e revelação. Tal busca não é recente, mas sua articulação nesta era será diferente.

Há mil anos atrás, no início do novo milênio, os tesouros intelectuais da al-Andalus começaram a enriquecer os europeus com idéias revolucionárias da filosofia de Aristóteles e questionamento científico, construindo a base do mundo moderno. Acredito ser agora o momento, no início de outro milênio, de voltar novamente os olhos para a herança andalus em seu outro aspecto, para os ensinamentos espirituais expressados por seu maior gênio, Muhyiddin Ibn 'Arabî. O verdadeiro avanço cultural não está relacionado ao progresso da tecnologia ou organização social, mas a um crescer no conhecimento de si mesmo e à liberdade de contemplar e celebrar a Bondade Divina em todas as suas formas. As explorações do mundo físico feitas por Colombo e outros foram baseadas numa visão e aspiração limitadas. Estas não podem ser comparadas às explorações do espírito humano por alguém como Ibn 'Arabî, que começam e terminam numa ilimitada expansão do Incognoscível. Não mais estaremos a procura do Novo Mundo em três dimensões: o oceano que separava Colombo da América é finito e pode hoje ser atravessado em questão de horas. O mundo que tentaremos explorar nas próximas páginas começa e termina num oceano infinito da Unidade Divina, da qual nunca estamos separados, e na qual novos e diferentes significados estão constantemente surgindo. Como Ibn 'Arabi menciona nos seguintes linhas de poesia, tal jornada de descoberta é uma gloriosa maravilha.

Maravilhei-me com um Oceano sem costa
e com uma Costa sem oceano,
Com uma Luz da manhã sem escuridão
e com uma Noite sem amanhecer,
Com uma Esfera sem qualquer posição
conhecida por pagãos e pregadores,
Com uma Abóbada celeste, erguida ao alto, girando,
seu centro, a Força Mais Arrebatadora,
Com uma Terra rica sem abóbada ou localização,
o Mistério escondido.⁹

2

UNIDADE E SINGULARIDADE

*Diga: Ele é o Deus Único
Deus é o Refúgio e Suporte Universal
Não gerou nem foi gerado
E não há ninguém igual a Ele.¹*

Peço-Te, pelo mistério com o qual unes os contrários complementares, que unas para mim tudo o que está desunido em meu ser, em tal união que possa contemplar e testemunhar a Unicidade de Teu Ser. Investe-me do manto da Tua Beleza e coroa-me com o diadema de Tua Majestade.²

Num curso sobre o ensino da literatura inglesa em meados de 1990, pediu-se aos participantes que pensassem sobre o papel do educador e do educando em sala de aula e que fizessem a si mesmos a seguinte questão: qual a imagem que melhor descreve o processo de educação? Quando as idéias foram comparadas e compartilhadas, muitos disseram que tinham visualizado um mercado onde pessoas com diferentes estandes expunham seus produtos para o público que circulava; outros, com um olhar mais voltado para o século vinte, imaginaram um supermercado onde os fregueses podiam andar, escolhendo e pegando o que necessitavam de acordo com suas listas de compras. Em ambos os casos a educação foi vista como algo a ser comprado e vendido e o papel do educador era de vendedor ou armazenador, suprindo as necessidades da freguesia.

Outros visualizaram uma fonte de onde alguém tirava água para sedentos viajantes que ali paravam temporariamente durante suas jornadas. A fonte era inesgotável e provia água em abundância, enquanto o “educador” retirava baldes para quem quer que com sede chegasse ao lugar. Entretanto, um participante descreveu uma cena bem diferente: uma nascente no meio de um campo na África, para a qual todos os animais se dirigiam para beber, cada um em uma hora determinada – o elefante em uma hora, o leão em outra, o chitá, a gazela, o flamingo e assim por diante. Cada um bebia naquele lugar sua porção diária, de acordo com sua necessidade e ninguém era excluído. Uma inesgotável vertente de água, jorrando naturalmente da terra, englobando todas as criaturas, pequenas ou grandes e preservando-as em sua diversidade. Ao ouvir tal descrição, um dos participantes ficou surpreso com a ausência de um intermediário entre o aprendiz e o processo de educação e pontuou a falta de uma figura nesta imagem que pudesse ser identificada como “educador”. Todavia, esta imagem revela algo que começa a ser aceito hoje em dia: qualquer que seja o tipo de educação em processo, a fonte desta educação é basicamente única. Enquanto a informação pode ser passada de uma pessoa para outra, a habilidade de compreensão de tal informação é o que implica no processo de educação. O professor não é simplesmente um

intermediário que distribui pacotes de informações, mas está lá para facilitar e confirmar uma compreensão verdadeira, para oferecer condições para que a educação possa acontecer. Em outras palavras, o melhor educador não é aquele que se coloca como um ser à parte, descarregando porções limitadas de conhecimento, mas sim aquele que se identifica com o educando ou, é propriamente a água de beber.

Tal imagem de muitas criaturas bebendo de uma única fonte teria, sem dúvida, encantado o Shaykh al-Akbar, uma vez que retrata o ensinamento espiritual e o princípio da Unidade, correspondendo nitidamente ao que ele quer dizer. Para Ibn 'Arabî, o verdadeiro significado da Unicidade é um mistério e a totalidade de sua obra pode ser descrita como uma incansável circunvolução ao redor do Desconhecido, que se encontra além de todas as contrastantes descrições e manifestações. Neste capítulo exploraremos algumas das maneiras pelas quais ele descreve esta Unicidade, sem perder de vista o que para ele é *sine qua non*: este é um mistério que não poder ser essencialmente compreendido ou avaliado pelo intelecto humano.

Ao longo dos séculos, Ibn 'Arabî tem sido muito proximamente associado ao princípio da *wahdat al-wujûd*, que pode ser traduzido como Unicidade do Ser. Não é exagero dizer que suas formulações sobre este pensamento têm profundidade, clareza e sutileza ímpares. Esta Unicidade não é simplesmente igualável à crença no Único Deus da maneira professada nas religiões ocidentais, pois essa é uma formulação do princípio que corresponde a uma compreensão particular. Tal crença em Deus parece freqüentemente excluir outras formulações, tais como as doutrinas não teístas do Budismo ou as notáveis crenças espirituais dos índios americanos. A Unicidade do Ser, por outro lado, é o princípio absoluto e abrangente, que engloba todas as crenças e doutrinas. Sem limites e além das oposições, é como a água que nutre igualmente toda a criação, sem restrição à espécie ou gênero, respeitando as necessidades de cada um.

Tampouco deve ser vista simplesmente como um conceito filosófico. A palavra árabe *wujûd* também significa "experiência" ou "descoberta" e portanto, o Ser não pode ser entendido ou avaliado somente como uma idéia intelectual. É a busca da vida, a ser encontrada e compreendida. A Unicidade do Ser, exposta no pensamento de Ibn ' Arabi, não é na verdade uma doutrina ou um dogma e sim, está contida no coração da verdadeira natureza das coisas. Como a própria vida, não pode ser colocada em formato de crença ou estar contida em uma única descrição. Mana de todas as coisas e ao mesmo tempo não está em nenhuma. Na verdade, a própria descrição *wahdat al-wujûd* não é prevalente na obra de Ibn 'Arabî e ele usa diversos termos para expressar a natureza da Realidade, quase que para garantir que a tendência natural que temos para fixar e compartimentar é simplista. Essas descrições que fluem de suas observações e de suas experiências são expressas em certos termos islâmicos, mas constantemente aludem a significados ilimitados, compreendidos dentro do coração humano.

Para Ibn 'Arabî, a Unicidade de Deus é fundamentalmente uma questão de insight espiritual e experiência, que significa uma mudança radical de visão. Ele inverte nossa maneira normal de ver as coisas para nos aproximar de uma diferente compreensão. Na verdade coloca-nos uma séria questão: na realidade qual é a visão que está invertida? Normalmente acreditamos que o que vemos é real, considerando a aparência das coisas como sendo o que realmente existe. Deus, Unicidade, a fonte essencial das coisas é algo que conseguimos imaginar em nossas mentes, removidas do mundo visível – tal realidade essencial pode até ser uma fantasia de nossa imaginação, ou tão distante de nós que não abala nossa vida diária e pode até não existir.

A criação é inteligível e Deus, o Real, é perceptível e visível segundo as pessoas de Fé e de Experiência e Insight verdadeiros. Quanto aos que não pertencem a nenhuma dessas duas categorias, o Real é inteligível e a criação é visível. Estes últimos são como a água amarga e salgada, enquanto os primeiros são como a doce e agradável água de beber.³

A verdadeira condição das questões, na visão de Ibn 'Arabî, é bem diferente do que é normalmente considerado como real: a única verdadeira existência pertence ao Um e é aquele Um que é visível em todas as manifestações. “As Coisas” não têm existência nelas mesmas exceto como lugares de manifestação e reflexos das expressões da Unidade primordial. Pode-se muito bem perguntar: que diferença faz se este é o caso? Uma visão da realidade não é tão válida como a outra? Ibn 'Arabî responde com surpreendente clareza: uma completa diferença de gosto. Aqueles que possuem verdadeiro insight apreciam e são imbuídos de tudo o que é bom e verdadeiro e portanto, alcançam o significado da verdadeira felicidade. A inerente doçura e prazer da existência está aí para qualquer um que vê as coisas como elas verdadeiramente são ou para aquele que acredita nesta visão. Vale notar que esta “crença” não é uma apreciação intelectual nem tampouco uma convicção cega, mas algo intrínseco e que é sentido mais pelo coração. Como é próprio de Ibn 'Arabî, um mestre do Corão e do Hadith, aqui também está sutilmente aludindo à imagem corânica como base para aquilo que explica:

Foi Ele quem fez fluir os dois mares: um de água doce e de agradável sabor e outro de água salgada e amarga e entre eles colocou um istmo e uma barreira para que ficassem separados.⁴

Este verso corânico é seguido de outro que descreve o homem sendo criado da água. Ibn 'Arabî menciona os dois mares para referir-se a dois grupos distintos de pessoas. Nós – que somos feitos de água – necessariamente pertencemos a um dos dois mares. Aqueles que consideram a criação visível e Deus invisível permanecem na ilusão da multiplicidade e portanto, sentem o gosto do amargo e do salgado; aqueles que vêem a Realidade da Unicidade compreendem Deus diretamente e sentem o gosto da doçura e do prazer. O istmo ou barreira que separam os dois é a discriminação, a capacidade de distinguir a realidade da ilusão, Unicidade da multiplicação.

O que Ibn 'Arabî quer dizer exatamente com Realidade ou Unicidade? Para ele, Unicidade é simplesmente a primeira característica ou Nome desta “Origem” de todas as coisas. Designando-A como Um é o melhor modo de referir-se a Ela, mas isto não A explica nem A descreve. A Realidade essencial não pode ser nomeada ou descrita e permanece fundamentalmente desconhecida. Para Ibn 'Arabî o Um e Único (*al-Wahid al-Ahad*) é a descrição mais apropriada desta Realidade essencial, pois Ela é Ela Própria. Em árabe este é um nome duplo, ambas partes do que significa “um”. Segundo ele, este Nome duplo expressa um único sentido de Unidade, ao mesmo tempo que se refere à distinção dentro da Unidade.

O primeiro dos Nomes é *al-Wâhid al-Ahad* (o Um e Único) que é um Nome composto como Baalbek ou Ramhurmuz ou *al-Rahmân al-Rahîm* (o Compassivo e Misericordioso)... Refere-se à real Essência ou Ipseidade, não como uma relação pela qual Ele é qualificado... O *Wâhid al-Ahad* é um Nome essencial para Ele.⁵

Nenhuma outra descrição tem esta mesma essencial primordialidade. É o ponto inicial de seus ensinamentos, da mesma forma que (em nossa analogia original) sem a única fonte de água brotando da terra não haveria um ponto de encontro para os animais. É esta singularidade que determina a total inclusão. É o que se quer dizer com o termo “Ele” ou “a Ele” (*hû*), indicando que a realidade essencial está além de todos os nomes e qualificações. Neste nível de singularidade, Ele não tem gênero e é desprovido de qualquer sentido de masculinidade (ou feminilidade) que aparece entre as criaturas. Em árabe o pronome de terceira pessoa pode ser traduzido pelo “pronome neutro” ou por “ele”, mas refere-se essencialmente à pessoa ausente, em contraste com “eu”, “você” ou “nós” que estão presentes. Embora ausente, este “Ele” denota aquele com o qual temos um relacionamento direto e bastante íntimo, como os animais que individualmente vêm beber da fonte. Ibn 'Arabî descreve este grau do “Ele” como “o Oculto essencial que não pode ser contemplado, uma vez que não é manifesto nem é um lugar de manifestação. É Aquele que é verdadeiramente buscado, à quem a língua dá expressão.”⁶

Se o Um e Único é a Origem de tudo, duas questões podem ser levantadas: como surge esta aparente multiplicidade e por que não vemos as coisas desta forma?

Para Ibn 'Arabî a multiplicidade é inerente na Origem, da mesma forma que os números são inerentes na unidade "um". Esta multiplicidade é o que ele chama de Nomes Divinos (aqui empregando uma terminologia corânica), que retratam os relacionamentos atinentes ao Próprio Ser. Podem ser classificados tanto como "transcendentes", denotando a maneira pela qual o Ser Absoluto está além do relativo em virtude da interioridade e prioridade lógica, ou "imaneente", denotando a maneira pela qual o Ser está ligado ao relativismo. Podem ser apenas conhecidos ou reconhecidos porque seus efeitos são manifestados: por exemplo, descreve-Lo como Absoluto, isenta-O de todos os possíveis limites e condições, mas estes mesmos limites e condições já devem existir de alguma forma para que Ele possa ser transcendido. Da mesma forma, descreve-Lo como Senhor requer a existência daquilo sobre o qual Ele exerce a condição de Senhor e chama-Lo de Deus requer a existência daquilo sobre o que a divindade possa ser exercida. Estas duas categorias de Nomes requerem a existência de um "lugar" por meio do qual elas possam manifestar-se e ser conhecidas. O lugar é o mundo, um palco sobre o qual os vários Nomes podem representar seus papéis, direta ou indiretamente, atuando o drama Divino. Portanto, Ibn 'Arabî vê o mundo somente sob a mais positiva luz, como um lugar de manifestação de infindáveis possibilidades da Existência de Deus.

Os Nomes são relações nominais do Ser com Ele Próprio e não dividem a realidade essencial. Deve-se salientar aqui que o que Ibn 'Arabî chama de Deus (*Allâh*) é o Nome que une todos os outros Nomes, a "totalidade dos Nomes que são contrários entre si".⁷ É como uma ligação entre todas as possíveis relações do Ser e a Própria Realidade essencial. Por analogia, um ser humano pode ser chamado de João e mesmo assim podemos descrevê-lo com um ser compassivo, conhecedor, capaz e assim por diante. Cada um desses adjetivos é diferente, mas não mudam a realidade essencial de João ou o tornam diferente ou múltiplo; simplesmente o apresentam com características diferentes, delineando suas qualidades e o tornando conhecido. Seu nome certo e primordial é sempre João. Todos os nomes referem-se ao Um nomeado: dentro Dele são indiferenciados, enquanto por meio da manifestação parecem diferenciados.

Como então, não vemos o mundo ou nós mesmos desta maneira? Ibn 'Arabî explica que nos acostumamos tanto com as ilusões de pluralidade que as consideramos reais. À face da Unicidade a multiplicidade ilusória desaparece. Usa uma analogia matemática para descrever como o Um é revelado e entendido pelo ser humano:

Quando a Unidade (*wahdâniyya*) é revelada, aquele que a testemunha não vê outro que ele próprio, tanto na estação de sua própria unidade ou na de qualquer outro. Se estiver na

estação de sua própria unidade, será o mesmo que multiplicar um por um e o resultado será sempre um, usando termos numéricos como uma analogia e uma aproximação. Então multiplique um por um e terá um. Se não estiver na estação da unidade, então é o mesmo que multiplicar um por dois e ter dois como resultado e assim por diante, com todos os números.⁸

Ibn 'Arabî usa diferentes analogias ou exemplos para elucidar o significado de Unicidade, mas tem preferência pelo uso do alfabeto árabe e dos termos matemáticos. Alfabetismo e numeração são para ele universos onde verdades são evidentes por si mesmas e sublimemente claras e que transmitem significados espirituais. Vamos então observar mais atentamente o mundo dos números.

O número Um não é somente o início de uma série de números: pode parecer parte da série(1,2,3,etc.), mas é realmente o princípio do próprios números. Sem o princípio da Unidade, nenhum número poderia existir. Como adultos, com os princípios do número há muito tempo internalizados, raramente paramos para pensar no extraordinário processo envolvido nessa compreensão. Será que conseguimos lembrar o que é não ter o conceito de número ou não ser dominado pelo pensamento numérico? Como era quando aprendemos a contar, enquanto crianças. Observa-se com frequência que num estágio pré-numérico as crianças dizem: "um" e "outro um" e "outro um". Não entendem o conceito de uma parte de uma série, mas a idéia de unidade parece claramente estabelecida. Uma "coisa" tem definição em termos de visão, toque, gosto e assim por diante e sua totalidade é imediatamente perceptível.

Contar implica em ser capaz de agrupar objetos individuais em uma certa maneira – duas xícaras devem ter certas características em termos de formato, tamanho, cor e função, para que possam ser contadas como duas. Quando usamos números, estamos combinando um termo que é unitário ("xícara") e um termo numérico ("dois"). Em algumas culturas centro-africanas, o sistema contável permanece tão simples como "um, dois, dois e um, dois e outros dois, muitos". Esta base binária rudimentar demonstra que os humanos não precisam uma infinidade de palavras para os números para entender e aplicar o princípio de uma série. Em todas as maneiras de contar, entretanto, a Unidade está presente em dois aspectos: como termo unitário e como o princípio ou a essência do termo numérico.

O problema para nós é que nos acostumamos a pensar em "um" como parte da série e portanto, substancialmente diferente de "dois" ou de "três". Este tipo de pensamento em série nos leva a concluir que há um abismo real entre todos os números, incluindo o número um. Em termos psicológicos é o que determina o sentimento de isolamento, experimentado por muitos no mundo da multiplicidade. Ibn 'Arabî, por outro lado, explica que Um não é essencialmente "oposto" à muitos. É o princípio fundamental de sua enumeração. Dentro de cada número o Um como princípio unitário está inerentemente presente. Quando a Unidade aparece sozinha na série, como número "um", nega todos os números (um é um, *não* dois *ou* três)

e aponta somente para a unicidade (esse “um” é absolutamente incomparável). Será talvez, isso que a criança quer dizer quando diz “outro um”?

Os números, por si aparecem como possibilidades singulares ou expressões potenciais únicas dentro deste Um. Podem somente ser vistos como a existência do Um num estado particularizado: o Um aparece como dois (um e um) ou três (um e um e um) ou quatro e assim por diante. Cada número é uma configuração única da Unidade, com características especiais que o diferenciam de outros números. É essa especialidade que é a sua *raison d'être*, incluindo sua posição em relação aos demais, uma vez que este número parece mais importante do que aquele número. Quando o Um aparece como qualquer outro número, três aspectos estão simultaneamente presentes: a existência única desta possibilidade (dois é unicamente dois), seu lugar na hierarquia dos números (dois é menos que quatro) e sua dependência do princípio da Unicidade (dois é um mais um).

Na seguinte passagem que descreve as implicações contemplativas deste conhecimento, Ibn 'Arabî clarifica esta distinção entre o que ele chama de Um como Essência (ou o princípio unitário) e o Um como Nome (ou o primeiro número):

Quando aquilo que nunca foi deixa de ser, por ser passageiro, e aquele que sempre é permanece, por ser permanente e subsistente, o Sol da clara comprovação então se erguerá, trazendo evidente compreensão. Lá acontece a transcendência absoluta, realizada na Beleza absoluta. É a realidade essencial de Sintetizar e Ser⁹ e a estação da Tranqüilidade e Silêncio. Os números são vistos como [da mesma forma que] o Um (*Wâhid*) – este Um viaja pelos [muitos] graus e por meio dessa viagem as realidades dos números são manifestadas. É nessa estação que aquele que professa unificação comete um erro: pois quando essa pessoa testemunha a viagem do Um pelos graus imaginários, não vê qualquer número exceto o Único Um (*Ahad*)¹⁰ e portanto, professa identidade.

Agora, se Ele se manifesta em Seu Nome [Um], não se manifesta em Sua Essência ao mesmo tempo, exceto em Seu próprio grau particular que é a Unidade. Em qualquer grau que Ele se manifeste em Sua Essência, não manifesta Seu Nome, mas é nomeado naquele grau por qualquer que seja a realidade que aquele grau dê a Ele. É por meio do Seu Nome naquele grau que há extinção, enquanto é por meio de Sua Essência que há subsistência. Portanto, se dissermos “Um” (*Wâhid*), tudo que não seja Ele é aniquilado por meio da realidade desse Nome. Por outro lado, se dissermos “dois”, sua realidade essencial (realidade do dois) se manifesta por meio do Ser da Sua Essência Um naquele grau, não por meio do Seu Nome [Um]. Seu Nome [Um] nega a existência desse grau, ao contrário de Sua Essência.¹¹

O que está sendo enfatizado aqui é a distinção entre dois aspectos da Unicidade. Seus nomes em árabe são *Wâhid* e *Ahad* (que podemos traduzir por Um e Único, respectivamente) e tem sido assunto de muito debate entre os teólogos árabes. Ambos são nomes Divinos no Corão: o Nome *Ahad* aparece uma única vez, sem adornos qualificativos, enquanto o Nome *Wâhid* aparece três vezes, sempre em conjunção com o Nome *Qahhâr* (o Destruidor). Parece claro que Ibn 'Arabî está como sempre bem atento às Escrituras: ele equipara o "Único" (*Ahad*) à Essência, princípio da Unidade, que transcende o conceito de número, sem negar a existência de qualquer outro número e o "Um" (*Wâhid*) ao Nome, primeiro número, cuja própria realidade nega e "destrói" todos os outros. Lembrando que esta analogia numérica descreve acima de tudo uma ciência contemplativa, completa:

Este tipo particular de insight e de compreensão precisa ser velado da maioria das criaturas, pelo que contem em si de elevação e exaltação. É um profundo abismo e nele a destruição é iminente.¹²

Muito tem sido escrito sobre as supostas doutrinas de Ibn 'Arabî – com frequência é rotulado de panteísta, monístico, até mesmo herético, por aqueles que tentam converter o ambíguo mistério da Unicidade em algo mais confortável. Considerar a Unicidade da forma que Ibn 'Arabî a apresenta não tem nada a ver com noções simplistas como "todas as coisas são realmente Uma". Para ele há dois tipos fundamentais ou aspectos da Unidade combinadas no Nome *Wâhid al-Ahad*. Estes dois são provavelmente o significado original de Janus, a divindade romana de duas cabeças dos portões, que vigiava os dois lados. Sendo também o deus dos inícios, deu seu nome ao mês que inicia o ano, janeiro. Um verdadeiro entendimento da Unicidade tem profundas implicações na visão de nós mesmos, pois a descrição que Ibn 'Arabî faz dos números é na verdade, uma precisa descrição da auto-consciência e contemplação.

Ibn 'Arabi conecta este conhecimento à adoração, sendo entendida aqui em seu sentido mais universal:

Aquilo que é adorado por toda a língua, em todos os estados e todos os tempos é o Um. Cada adorador, de qualquer tipo, é o Um. Portanto, não há nada exceto o Um ... e não há existência para outro que não o Um. Não há tal coisa como multiplicação: quando o Um se manifesta em dois graus inteligíveis, é chamado de dois, como este II; quando se manifesta em três graus é assim: III... Essa é a Unicidade de Deus, o Real: somos manifestados pela Unicidade do Real. Se Ele não fosse, nós não seríamos, mas nossa existência não necessita que Ele, louvado seja, não seja.¹³

Estas passagens nos permitem analisar alguns dos pontos-chaves da exposição de Ibn 'Arabî. A Essência(*dhât*), base de tudo que existe, é Um, tanto essencialmente como pelo nome e esta Unidade possui dois aspectos. De um lado, o Um denota a inefável Origem e Essência além de qualquer idéia de numeralidade e talvez até mesmo chamá-la de Um ou falar de Unicidade é desapropriado. É Única em Si Mesma. O símbolo mais forte de unicidade transcendente é o conceito de zero, primeiramente desenvolvido na Índia no início da era cristã e depois muito usado por matemáticos árabes medievais. O termo árabe para zero, *sifr* (como o sânscrito *sunya*) significa “vazio” ou “vácuo”, isto é, a completa ausência de número. O mesmo princípio pode ser encontrado no manuscrito do século doze do Monastério de Salem: “cada número vem do Um e este por sua vez do Zero. Há nisto um grande e sagrado mistério.” Para expressar isto em termos metafísicos, Ibn 'Arabî geralmente emprega o termo *ahadiyyat al-'ayn*, que pode ser traduzido por Singularidade da Fonte ou Unicidade da Essência e é cauteloso ao afirmar que esse Único Um não pode ser conhecido.

Por outro lado, o Nome Um igualmente designa um significado que implica e requer numeralidade— que sentido haveria na palavra ou na idéia de “um” se não houvesse também dois e três e assim por diante? Esses “outros” números estão contidos dentro da Unicidade da Própria Essência, indiferenciados devido à dominância da condição de Ser Ela Própria, mas esperando em suspensão, como que para serem expressados. Representam possíveis expressões ou modalidades para aquela Essência e isso é o que Ibn 'Arabî chama de *al-a 'yân* ou *al-a 'yân al-thâbita*, as essências, as realidades essenciais estabelecidas dentro da Unicidade. Os dois aspectos estão resumidos no Nome duplo *Wâhid al-Ahad*.

Como se por reflexo de um espelho, essas essências ou possíveis expressões do Nome Divino também possuem dois lados. De um modo, essas possibilidades são idênticas à Própria Essência – o número três é uma possível configuração do Um e é simplesmente um modo de ver esse princípio unitário. De outro modo, as possibilidades são diferenciadas entre si – o três não é o dois, da mesma forma que a qualidade particular da misericórdia não é a mesma que a qualidade da vingança.

Quando essas modalidades são expressas no mundo visível, são “graus” nos quais e de acordo com os quais o Um se manifesta. O Um enquanto ainda permanece na Unicidade, em Seu Próprio nível, Se manifesta nos graus de pluralidade. O Um não se torna múltiplo, simplesmente revela Suas múltiplas possibilidades inerentes. Como Ibn 'Arabî diz, um multiplicado por um é igual a um, enquanto um multiplicado por dois é igual a dois. Cada “coisa” manifesta a Unicidade de acordo com sua natureza, capacidade e possibilidade e isto também tem dois aspectos: na medida em que a coisa manifesta o Um, possui uma imensa e extraordinária dignidade, que é sua própria e verdadeira unicidade; na medida em que a coisa aparece como si mesma, é transitória, limitada e “outra” que não o Um.

Quanto à causa da Auto-expressão Divina em formas, Ibn 'Arabî gosta de citar as palavras Divinas: “Eu era um Tesouro Escondido e queria ser conhecido, então criei o mundo para que pudesse ser conhecido”¹⁴

. O Tesouro Escondido é os Nomes e as possibilidades da existência em seus estados indiferenciados. O Amor é o motivo primeiro de toda a criação e por amor à essas possibilidades de auto-expressão Ele criou o mundo, o “palco”, para que pudesse ser conhecido em todas essas diferentes modalidades. A Criação é para Ibn ‘Arabî nada mais nada menos que o invisível tornado visível. Não há espaço substancial ou temporal entre Criador e criatura.

Cada área da matemática expressa os mesmos princípios da Unicidade e às vezes Ibn ‘Arabi usa a analogia geométrica de um círculo ou esfera: um ponto começa sem dimensão e então, estende-se em uma direção, fazendo uma linha. Essa linha então gira, fazendo um círculo, que por sua vez gira fazendo uma esfera. Todos os pontos na circunferência do círculo ou esfera estão diretamente conectados ao centro, sem sobreposição e sem confusão. O ponto central sempre se mantém inviolado, como a fonte que jorra da terra e em volta da qual os animais se reúnem, e que continua sendo o lugar onde todos vão beber. Este centro é o coração de nossa consciência. Ao descrever o ser humano como um “trono” para Deus e o coração humano ou a consciência mais profunda como o lugar de entronização, Ibn ‘Arabî indica o que o místico compreende dentro de si mesmo.

A revelação da Unidade é o Divino se apoderando do trono humano... A entronização está no centro do círculo e é [segundo] Sua Palavra: “Nem Minha terra ou Meu céu podem Me conter, mas o coração do meu servo fiel Me contém.”¹⁵

Às vezes gosta de inverter a imagem do círculo: o mundo visível está no centro do círculo, abraçado pela circunferência que é Deus, cuja “Compaixão abraça todas as coisas”.¹⁶ É próprio de Ibn ‘Arabî usar analogias de variadas maneiras, sendo cada qual uma faceta que revela uma luz diferente ou uma percepção ou se refere a um Nome Divino diferente. Não há um modo “certo” de ver as coisas, mas cada modo reflete o fato de que o universo inteiro consiste em revelações múltiplas de uma única Luz, sempre mudando de forma, nunca mudando em princípio, sempre novas na descoberta dos significados.

Não há nada além do Ser, absoluto, puro, não *ex nihilo* e esse é O Ser de Deus, o Altíssimo. O ser *ex nihilo* é a essência da própria coisa criada, que é a existência do mundo. Não há diferença entre as duas existências e não há “extensão” exceto na imaginação que classifica as coisas e que é reorganizada por meio do conhecimento, de modo que nada da existência sobrevive exceto o Ser Absoluto e o Ser relativo, ativo e passivo. É assim que as realidades tem sido concedidas – paz, por meio da perfeição.¹⁷

Ibn 'Arabî expressa duas presenças fundamentalmente distintas. A primeira é ilimitada, não manifesta e absoluta. Não necessita de manifestação e não permite associação ou similaridade. A segunda é relativa e limitada, manifestada em vários graus ou formas ou "coisas", onde toda relação é uma coisa com outra coisa. Este universo relativo engloba formas físicas, formas imaginais (como nos sonhos, por exemplo) e formas conceituais, mas permanece absolutamente dependente do Significado transcendente que o Absoluto é. Cada coisa manifesta é uma indicação da não manifesta, um indicador da realidade, enquanto parece ter alguma realidade substancial própria como uma coisa limitada. Nessa associação Ibn 'Arabî, às vezes, cita o dístico:

Em cada coisa Ele tem um Sinal,
indicando que Ele é o Um.¹⁸

O mundo das coisas múltiplas e o mundo do Um parecem ser fundamentalmente opostos e aqui Ibn 'Arabî usa uma deslumbrante imagem, "um oceano sem costa e uma costa sem oceano". As coisas limitadas da costa pertencem à costa e não retornam ao oceano, exceto num estado transformado que as reverte à sua verdade essencial. Tal transformação é visível às pessoas de verdadeiro insight e conhecimento, que sabem que os dois mundos são um:

O universo é um lugar de sinais¹⁹ e cada realidade no universo é um sinal que leva a uma realidade divina, sobre a qual está fundada ao tornar-se existente e para onde retornará ao ser retirada [da existência].²⁰

A distinção entre as duas presenças não encontra melhor descrição que na breve Sura Ikhlas (Pureza ou Liberdade) no Corão, citada no início deste capítulo. Foi revelada quando os judeus disseram a Muhammad: "Descreve-nos o teu Senhor." A descrição forma a base do pensamento islâmico e é uma completa confirmação das verdades reveladas nas doutrinas judaica e cristã. Por exemplo, o primeiro verso ("Diga: Ele é Deus, O Único") reafirma diretamente o credo judeu: "Escuta, Ó Israel! O Senhor, vosso Deus é Um."

A seguinte passagem de uma das mais famosas obras de Ibn 'Arabî, o *Fusûs al-Hikam* (Os Engastes das Sabedorias) inclui sua explicação incisiva dessa sura:

Glória a Deus que é indicado por nenhum outro que não Seu próprio Eu, e cuja criação não é estabelecida, exceto por Sua própria Essência! No mundo criado há somente aquilo que a Unidade (*ahadiyya*) indica, enquanto na imaginação há somente o que a multiplicidade indica. Aquele que permanece na multiplicidade está com a criação, com os Nomes Divinos e com os nomes mundanos. Aquele que permanece com a Unidade está com Deus, o Real por virtude de Sua Essência, que é independente dos universos. Ser independente dos universos é o mesmo que ser independente da relação dos Nomes, uma vez que os Nomes, enquanto A denotam [a Essência], também denotam as coisas que são nomeadas e seus efeitos verificam isso.

“Diga: Ele, Deus é Unicamente Um (*Ahad*)” em relação à Sua realidade essencial (*'ayn*); “Deus, o Suporte e o Refúgio (*Samad*) Universal”, em relação à nossa completa dependência à Ele; “Ele não gera” em relação a sua Ipseidade e a nós; “nem é gerado”, igualmente; “e não há ninguém como Ele” pela mesma razão. Esta é Sua própria descrição: Ele isola Sua Essência ao dizer: “Deus é Único”, e a multiplicidade é manifestada por meio de Seus [vários] atributos que são conhecidos por nós. Somos nós que geramos e somos gerados e somos nós que dependemos Dele e somos nós que somos iguais, um ao outro. Mas este Um (*Wahid*) é transcendente dessas características, pois Ele é independente delas, do mesmo modo que Ele é independente de nós. Para Deus, o Real, não existe relação, exceto [do modo descrito] pela sura, a Sura Iklâs e é assim que foi revelada. A Unidade de Deus em relação aos Nomes Divinos que nos requisitam é a Unicidade da multiplicidade, enquanto a Unidade de Deus em relação à ser independente de nós e dos Nomes é a Unicidade da Essência. A ambos está aplicada o Nome “O Único”. Então saiba disso!²¹

NOTAS

Capítulo 1

1 Cor. 14:25

2 K. *al-Inbâh 'alâ tarîq Allâh* (Awakening to the Path of God), as palavras de Ibn 'Arabî gravadas por seu discípulo Badr al-Habashî, traduzidas por D. Gril em *JMIAS* XV, p.34.

3 Devido ao esforço hercúleo de Sadriddîn al-Qûnawî (ou Konevi como é conhecido na Turquia) seu discípulo direto, filho adotivo e herdeiro. Sua casa em Konia, que ainda existe, tornou-se um centro de ensino para uma geração inteira de mestres Sufis e era sede de uma biblioteca que salvaguardava o legado escrito de Ibn 'Arabî.

4 *Risâla* de Safî al-Dîn Ibn Abî I-Mansûr Ibn Zâfir, editado e traduzido por D. Gril, p.83 do texto Árabe, p.184 da tradução francesa.

5 *Fut.* II:424; *Sufis*, p.40.

6 Em 912 os Fatimidas fundaram al-Mahdiya, sua capital na Tunisia e havia toda razão para esperar que eles expandissem em direção ao ocidente, para a Espanha. Foram assim para o leste, baseando-se no Cairo.

7 *Moorish Spain*, R.Fletcher,p.147

8 1492, *The Year and the Era*, B. Litvinoff, p.74

9 '*Anqâ' Mughrib*, p.24. Meus agradecimentos a Gerald Elmore por seder esta passagem de sua tradução completa da obra, intitulada *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*.

Obs. O autor corrigiu o poema e pediu para que a nota fosse tirada, portanto, a nota 4 no livro original não existe mais.

Capítulo 2

1 Cor. 112, Sura Ikhîlâs (Pureza ou Liberdade) – o Califa 'Umar determinou a inscrição dessa famosa sura no Mosque da Doma da Pedra em Jerusalém , o tradicional espaço onde Abraão sacrificou o cordeiro, no lugar de Isaac. Resume o ensinamento abraâmico sobre o monoteísmo, indicador de unidade contido nas três grandes religiões ocidentais.

2 Da oração da véspera de sexta-feira, no *Wird* de Ibn 'Arabî, livro de orações para os dias e noites da semana. Este parece ser o único lugar onde Ibn 'Arabî menciona o temo *wahdat al-wujûd* (Unicidade do ser), ao qual era associado por escritores posteriores.

3 Do Capítulo de Hûd, *Fusûs*, p.108; *Bezels*, p.132.

4 Cor.25:53.

5 Fut. II:57 e 12:176 (OY), Capítulo 73, questão 24. A primazia ou a primordialidade depende de nosso ponto de vista. Por exemplo, ele também especifica no *Fut. I:100* (2:128 OY) que “o primeiro dos Nomes ‘mundanos’ são dois, o Um que organiza (*mudabbir*) e o Um que diferencia (*mufassi*)”, esclarecendo que estes são os que exigem a existência do mundo ou cosmos. Aqui ele está focalizando os Nomes na medida em que eles exigem o mundo ou cosmos para que sejam realizados, enquanto Unicidade em Si não tem necessidade do mundo. Ver também SPK, p.390 n.17.

6 *Fut. II:128*.

7 *Fut. II:157*.

8 *K. al-Jalâl wa'l-Jamâl*, p.12.

9 Os termos que Ibn 'Arabî usa aqui são repletos de significados: *'ayn* significa essência, fonte e olho; *jam'* significa colecionar, síntese ou união; *wujud* tem o significado de ser, encontrar ou experiência. Portanto, pode-se traduzir também por “o olho da união e experiência”.

10 O uso da palavra *ahad* aqui não é de maneira alguma acidental: indica uma falta de distinção, sem qualquer conexão com a numeralidade. Há aqui uma referência implícita das famosa frase do al-Hallâj, “Eu sou a Verdade” (*anâ'l-haqq*). A explicação que segue é a crítica de Ibn 'Arabî aos místicos que professaram identidade com Deus. Ele mesmo sempre enfatiza a posição real do homem de pura servidão. Ver *Fut. II:581*; *SPK* pp.244-5

11 *K. al-Fanâ' fi'l-mushâhada*, traduzido por S. Hirtenstein e L. Shamash no *JMIAS IX*, pp.5-6.

12 *K. al-Fanâ'*, pp.5-6.

13 *K. Al-Alif*, p.3.

14 *Hadîth qudsî*.

15 *K. Al-Jalâl wa'l-Jamâl*, p.11.

16 Cor.7:156.

17 *Fut.I:90*.

18 Este poema foi escrito por Abu al-'Atahiyya e é citado inúmeras vezes no *Futuhât* bem como no *K. al-Alif*.

19 Literalmente, “derivado de sinais”. É impossível expressar em inglês o modo sutil que Ibn 'Arabî aqui joga com a língua árabe: a raiz *'-l-m* significa mundo ou universo (*'âlam*) e sinal distinto ou característica (*'âlam*), bem como sabedoria (*'ilm*). Portanto, o “mundo” é etimologicamente derivado de “sinal”.

20 *K.al-'Abâdilâh* (Cairo,1969),p.42.

21 Do Capítulo de José, *Fusûs*, pp.104-5; *Bezels*, pp.125-6; *Wisdom*, pp.65-6.

3

INFÂNCIA (1165-1181)

Glória a Ele em cuja mão está o reino sobre todas as coisas e para quem retornarás.¹

Da raça árabe, um dos mais nobres em linhagem e poder?²

Muhammad b. 'Alî b. Muhammad b. al- 'Arabî al-Tâ' î al-Hâtimî, como assinava seu nome,³ nasceu em Murcia, no sudeste da Espanha, durante o último florescimento de al-Andalus. Como muitos andaluses, era de descendência mista: o nome de seu pai indica uma família árabe que provavelmente emigrou para a Andalusia nos primeiros anos da conquista árabe, enquanto sua mãe parece ter vindo de uma distinta família berbere.⁴ Sempre expressa um tom de orgulho ao falar da nobreza de sua descendência e em vários poemas celebrou a pureza de sua linhagem árabe, provavelmente um importante bem num país de origens étnicas tão mistas. Em al-Andalus havia muitas famílias que diziam-se descendentes da aristocracia visigoda (por exemplo, os Banû Qasî que diziam ser descendentes de um conde chamado Cassius), mas que nunca foram totalmente aceitas em todas as camadas da classe dominante árabe. Porém, o fato de maior relevância foi o pai de Ibn 'Arabî ter sido um militar que serviu na comitiva pessoal do Sultão almorávide. Esta era uma posição de prestígio e poder que lhe dava acesso a muitas pessoas influentes, tais como o famoso filósofo e juiz de Córdoba, Ibn Rushd (Averroes). Apesar de não ser da aristocracia, Ibn 'Arabî parece ser, no entanto, de uma classe relativamente abastada da sociedade.

Prevaleceu-se da descendência direta de um ilustre ancestral, Hâtim, dos Banû Tayy, importante tribo árabe de origem iemenita. Hâtim al-Tâ'î foi um poeta pré-islâmico que viveu na segunda metade do século

sexto DC e que foi amplamente reconhecido como o mais refinado exemplo de cavalheirismo no mundo árabe, antes da vinda do Profeta Muhammad. Seu nome tornou-se uma máxima para magnanimidade e hospitalidade – aparentemente Hâtim era igual à sua mãe, tão generosa que seus parentes tiveram que declara-la incapaz de cuidar de seus próprios negócios! Este modelo de desprendimento e liberalidade, que não se importa com as necessidades próprias e presenteia outros excessivamente, teria sido sem dúvida um exemplo a ser imitado pela família de Ibn 'Arabî.

A data de seu nascimento é dada como segunda-feira, 17º dia do mês de Ramadan do ano 560, dia 27 ou 28 de julho de 1165 da era cristã.⁵ Por ser o primeiro e único filho, sua vinda deve ter sido razão de grande contentamento para seus pais. Os primeiros sete anos de sua vida parecem ter sido passados em meio de conflito civil e de tensão. Seu pai serviu no exército de Ibn Mardanish, um barão local que construiu para si um reino de pouca importância, com a ajuda de cristãos mercenários. Seguindo a tradição de Rodrigo Diaz (El Cid), seu famoso predecessor do século onze, Ibn Mardanish baseou-se em Murcia e Valência e era chamado pelos cristãos de “Rei Lobo” (El Rey Lobo). Aliou-se aos reis de Castela e Aragão e por vinte e cinco anos defendeu seu principado contra as novas forças dos almorades, embora seu poder tenha sofrido um profundo declínio a partir do nascimento de Ibn 'Arabî. Os invasores almorades, originários das tribos berberes nas montanhas Atlas do Marrocos e seguidores do líder religioso Ibn Tumart, chegaram primeiramente na Espanha em 1145. Em 1163 já tinham invadido o Norte da África até Trípoli. Durante os vinte anos que antecederam o nascimento de Ibn 'Arabi, os almorades tinham reavivado e consolidado a união muçulmana na Andalusia, formando um efetivo baluarte contra as transgressões do norte cristão. Fizeram de Sevilha sua capital local e transmitiram um grau de integrada estabilidade para toda a área norte africana.

Os almorades, que dominaram al-Andalus menos de cem anos, foram os responsáveis pelo último grande florescimento do poder mouro e de sua cultura. Sua missão original era de purificar o islã da decadência, mas não eram fundamentalistas da forma que seus predecessores, os almoravidas, tinham sido. Enquanto os almoravidas tinham sido puritanos e fanáticos opositores à sofisticada cultura de al-Andalus, tornando mais hostis as relações entre cristãos e muçulmanos na península, os almorades baseavam-se numa visão muito diferente da ortodoxia islâmica. Não insistiam no islã simplesmente como um conjunto de regras, mas como uma submissão espiritual: seu princípio diretor era a Unidade Divina, na qual está contido o todo da manifestação. Ibn Tumart, a inspiração do movimento almorade, foi profundamente influenciado pelos trabalhos do grande Sufi, al-Ghazâlî e foi quem introduziu seus ensinamentos na Espanha. Depositados em solo fértil, conduziram a um grande renascimento espiritual e filosófico.

Em 1172 morreu Ibn Mardanish e com ele a última resistência ao poder almorade. O pai de Ibn 'Arabî, juntamente com outros notáveis do círculo de Mardanish, parece ter rapidamente transferido sua lealdade

para o sultão Almohad, Abû Ya'qûb Yûsuf I e tornou-se um de seus conselheiros militares. Naquele mesmo ano toda a família mudou para Sevilha, o centro dinâmico, próspero e cosmopolita que tornou-se a capital da corte almorade na Espanha. Os novos programas de construção que o Sultão financiou, tal como a restauração do antigo sistema hidráulico romano, fez de Sevilha a cidade mais importante do lugar. Era um aglomerado de várias raças e culturas, onde cantores e poetas conviviam com filósofos e teólogos, onde santos cruzavam-se com pecadores. Portanto, a partir dos sete anos Ibn 'Arabî cresceu numa atmosfera impregnada das mais importantes idéias científicas, religiosas, filosóficas de seus dias. Num tempo em que, como sabemos, a comunicação em massa era inexistente, esse foi um ingrediente essencial em sua formação. Talvez seja difícil avaliar o impacto que a vida da cidade teria tido no século doze, pois vivemos numa era unicamente urbanizada, na qual a metade da nossa população mundial congrega-se em cidades. Para o jovem Ibn 'Arabî, a Sevilha do século XII era sem dúvida o equivalente à Londres, Paris e Nova York de hoje, todas contidas em uma – uma maravilhosa e excitante mistura de pessoas, construções e acontecimentos.

O primeiro acontecimento de sua vida de que temos notícia é a seguinte enfermidade, que aconteceu em sua juventude, talvez quando tinha doze anos:

Um dia fiquei tão doente, mergulhado num profundo coma, que já era tido como morto. Naquele estado vi pessoas de aparência horrível tentando me ferir. Então, senti alguém bondoso e poderoso, exalando uma formidável fragrância, que defendeu-me e conseguiu derrotá-las. "Quem é você?" perguntei. O ser respondeu-me : "Sou a Sura Yâ Sîn; sou seu protetor!" Neste momento recobrei a consciência e vi meu pai, que Deus o abençoe, em lágrimas, ao pé de minha cama. Tinha acabado de recitar a Sura Yâ Sîn.⁶

Esta sura é normalmente recitada para os mortos ou para aqueles que estão para morrer e não há dúvida que seu pai deve ter considerado sua doença terminal. Dois pontos são surpreendentes em relação a este episódio: primeiramente vemos a capacidade visionária evidenciada em Ibn 'Arabi desde muito jovem. Esta característica é bem excepcional ao longo de sua vida e vez por outra deparamo-nos com visões, em sonhos ou em outras formas, nas quais significados especiais são apresentados em formas visuais. O tom belicoso da visão não é surpreendente, dado ao envolvimento de sua família com o exército e às confrontações militares da época. Em segundo lugar, este particular incidente parece indicar um tipo de morte e renascimento pela permissão Divina, na forma de uma sura Corânica. A epifania da palavra Divina na forma de um ser de poder e de doce fragrância repete-se pelo menos duas vezes na vida de Ibn 'Arabî. Para Ibn 'Arabî o livro do Corão é na realidade um ser vivo, ou melhor, seres vivos, uma vez que

cada capítulo e cada verso é um mundo de significados que estão vivos. O Corão é a revelação de significado transcendente numa forma condensada, correspondendo ao “grande livro” do universo, no qual os mesmos significados são revelados em todas as suas múltiplas diversidades.

Tal capacidade visionária mostra como Ibn ‘Arabi era aberto às questões do espírito durante sua juventude. Seu pai, ‘Alī al-‘Arabi, parece ter aceito essas inclinações espirituais, embora sem grande entusiasmo ou vigoroso encorajamento. Era, afinal, um proeminente homem do mundo, que servia no círculo do sultão. Quando fala sobre um dos mestres espirituais que conhecia na Andalusia, chamado Abū Muhammad ‘Abdallāh al-Qattān, Ibn ‘Arabī escreve sobre um encontro em Sevilha alguns anos mais tarde e que mostra a grande divisão entre as pessoas do mundo e as pessoas de conhecimento espiritual:

Em uma ocasião eu o convidei [o Shaykh] para passar a noite em nossa casa. Já estava sentado quando meu pai entrou. Meu pai era um dos homens do Sultão, mas ao entrar o Shaykh cumprimentou-o, por ser um homem de idade. Depois de termos feito a oração, trouxe a comida para o Shaykh e sentei-me para comer, com meu pai ao nosso lado para beneficiar-se da graça espiritual do Shaykh. Depois de algum tempo o Shaykh olhou para ele e disse: “Oh homem infeliz, não é tempo de sentir vergonha perante Deus? Por quanto tempo ainda vai associar-se à estes opressores? Como falta-lhe vergonha! Como pode ter certeza de que a morte não o encontrará neste estado de maldade?”Então, apontando para mim, disse: “ Há uma lição para você em seu filho, pois é um jovem com os apetites do corpo em total ebulição e que no entanto dominou seus prazeres, expulsou seu demônio, voltou-se à Deus e aos que se associam ao povo de Deus, enquanto você, um velho, está à beira do abismo.” Meu pai chorou ao ouvir suas palavras e admitiu seu erro.Quanto a mim, fiquei totalmente surpreso com tudo isso.⁷

Voltado à vida espiritual, desejava encorajar as tendências de seu pai naquela direção e assim o levou para encontrar pelo menos com um de seus outros professores em Córdoba.⁸ No final da vida, seu pai tinha evidentemente feito as pazes com seu Criador e testemunhava a capacidade espiritual do filho que amava:

No dia em que morreu, encontrava-se terrivelmente doente, porém conseguiu sentar-se sem ajuda e disse-me:

“Meu filho, hoje é o dia da partida e do encontro [com Deus].” Respondi: “Nesta jornada Deus declarou sua segurança e neste encontro Ele o abençoou.” Ficou encantado com estas palavras e disse-me: “Que Deus o recompense! Meu filho, tudo que o ouvi falar, sobre o que

eu não conhecia e contra o que entretanto, às vezes me opunha, agora estou testemunhando.” Então um brilho branco apareceu em sua testa – contrastando com a cor do resto de seu corpo – porém, sem lhe causar dor. Era uma luz brilhante que meu pai pode sentir. Este brilho então, espalhou-se por toda sua face e finalmente cobriu todo seu corpo.⁹

Seu pai tinha um irmão, Abû Muhammad ‘Abdallâh, que morava com sua família em Sevilha. Talvez, mais que nenhum outro membro da família, foi um exemplo de verdadeira lealdade e de companheirismo para o jovem Ibn ‘Arabî. Este tio experimentou uma inesperada conversão aos seus oitenta anos, resultante de um encontro com um jovem numa farmácia:

Um dia, um jovem de linda aparência e com um ar de devoção aproximou-se dele e pensando que era o dono da loja, pediu-lhe nigela branca. Meu tio disse[num tom jocoso]: “E o que seria isso?” O menino explicou que estava com uma certa dor e que um mulher o aconselhara a usar nigela branca. Meu tio disse-lhe então: “Sua ignorância me faz rir, pois nigela não é branca.” O menino respondeu-lhe: “Oh, tio, minha ignorância sobre esse assunto não me fará mal aos olhos de Deus, enquanto sua indiferença à Deus lhe fará muito mal, ao persistir em sua oposição à Ele apesar de seus anos avançados.” Meu tio levou esse aviso a sério, serviu o menino e converteu-se ao Caminho por seu intermédio... Todos os dias lia o Corão, dedicando a metade da leitura ao menino que tinha sido a causa de sua entrada para o Caminho.¹⁰

É bem possível que esse menino seja o próprio Ibn ‘Arabî, pois sempre refere-se a si mesmo na terceira pessoa quando descreve acontecimentos dos quais participou. Há muitas evidências que apontam para esse fato. Por exemplo, afirma aqui que o menino “não sabia nada sobre o Caminho [de Deus] e em outros lugares que ele próprio não entrara para o Caminho até após a morte de seu tio. Se isso for verdade, essa imediata conversão de seu tio seria a primeira dramática evidência dos dons espirituais de Ibn ‘Arabî, embora naquele tempo não tivesse consciência do efeito de suas palavras. Parece não haver dúvidas sobre a grande afeição que havia entre os dois, que cresceu com o convívio regular, por viverem próximos um do outro. É bem provável que ‘Abdallâh vivia como parte da família, numa casa de estilo tradicional mouro, tendo os cômodos situados em volta de um átrio central. Por meio de seu tio, Ibn ‘Arabî conheceu vários Sufis, um dos quais, Abû ‘Alî al-Shakkâz, que sempre se hospedava na casa deles. ‘Abdallâh morreu três anos após o incidente com a nigela, tendo passado muito tempo em contemplação, diz Ibn ‘Arabî, e tendo atingido um alto grau de santidade.

Ibn 'Arabi tinha dois outros tios por parte de mãe, que não eram próximos e nenhum dos dois parece ter participado do círculo familiar mais próximo. Menciona ambos como sendo homens de Deus: o primeiro, um príncipe berbere que morreu mais ou menos vinte e cinco anos antes do nascimento de Ibn 'Arabî. Foi governador da cidade de Tlemcen e de repente renunciou a tudo em prol da vida espiritual, depois de um dramático encontro com um famoso santo nas proximidades da cidade.¹¹ O outro passava as noites em oração e submetia-se a altos níveis de atividade espiritual.¹² Se era vivo durante o tempo de Ibn 'Arabî, parecem não ter tido algum contato pessoal.

Sabemos pouco sobre o resto da família, exceto que tinha duas irmãs, presumidamente mais jovens, a quem muito estimava. De uma ou duas menções sobre sua mãe, fica claro que aceitava as qualidades especiais de Ibn 'Arabî – ela costumava visitar uma de suas professoras espirituais que a aconselhava trata-lo com respeito e cuidado especiais:

Ela [Fátima bint Ibn al-Muthannâ] costumava dizer-me: “Sou sua mãe divina e a luz de sua mãe terrena.” Quando minha mãe foi visitá-la, Fátima disse-lhe: “Oh luz, este é meu filho, e ele é seu pai, portanto, trate-o com respeito filial e não o desobedeça.”¹³

Passou a maior parte de sua infância como qualquer outro menino em crescimento. Não teve uma formação diferenciada, se considerarmos que pertencia a uma boa família muçulmana: parece não ter estudado nas escolas locais de ensino do Corão, mas certamente teve aulas particulares em casa. Um de seus vizinhos, Abû 'Abdallâh Muhammad al-Khayyât, ensinou-lhe o Corão. Ibn 'Arabi tinha-lhe muito apreço e teve-o como amigo íntimo por muitos anos. Parece também que apreciava muito a caça e o seguinte incidente revela uma especial sensibilidade e sabedoria:

Uma vez, durante o período de minha ignorância [*jahiliyya*, antes de sua iluminação espiritual], quando estava viajando com meu pai entre Carmona e Palma [Del Rio], deparei-me com um bando de asnos selvagens pastando. Estava todo preparado para ir caçá-los, mas meus servos estavam bem distantes de mim. Pensei e decidi em meu coração, que não deveria ferir nenhum deles com a caça. Quando o garanhão, que naquele momento montava, os viu, disparou em direção a eles. Eu o freei, de lança na mão, até alcança-los e transitar entre eles. A ponta da lança que segurava poderia ter furado a anca de um dos animais enquanto pastavam, mas graças a Deus, não levantaram a cabeça.

Depois, meus servos alcançaram-me e assim que chegaram os asnos saíram correndo. Não tive explicação para o que aconteceu até retornar a este Caminho, quer dizer, o Caminho de Deus. Foi só então, observando a interação social, que percebi a causa do que aconteceu: a saber, tinha transmitido à eles aquele senso de calma e segurança que senti em mim em

relação à eles. Portanto, pára de maltratar [outros] e seja verdadeiramente imparcial em seu julgamento; Deus o ajudará e a criação o obedecerá. Bênçãos se derramarão sobre você e suas suspeitas serão afastadas.¹⁴

Ibn 'Arabî parecia destinado a seguir os passos de seu pai: serviu no exército do Sultão por algum tempo e foi-lhe prometido uma posição de escriba do governador de Sevilha. Ele próprio refere-se a este período de sua vida como um período de ignorância: a palavra usada, *jāhiliyya*, faz lembrar o tempo pagão pré-islâmico em Meca, quando esta era o centro de idolatria, anterior à revelação do Corão. Foi somente quando a mensagem profética chegou, que o tempo dessas práticas foi definitivamente finalizado e uma nova dispensação começou. Da mesma forma, no caso de um indivíduo como Ibn 'Arabî, este período de ignorância terminou com uma experiência de conversão ou iluminação. Não foi um tempo de grande pecado ou devassidão, mas simplesmente de descuido e distração, rodeado pelas atrações deste mundo. É um período que quase todo ser humano deve experimentar para compreender o significado da distância de Deus e portanto, da proximidade, um prelúdio que salienta a sabedoria, um intervalo terminado pela intervenção Divina. Diz-se que todo ser humano, em algum ponto de sua vida, é diretamente convidado a retornar à sua realidade essencial, mesmo que seja ao ponto da própria morte física. Entretanto a resposta não é determinada ou condicionada: permanecemos inteiramente livres para aceitar ou recusar. No caso de seu tio 'Abdallāh, essa aceitação não ocorreu até ter atingido a idade senil; para Ibn 'Arabî aconteceu quando ainda era um adolescente.

SOBRE ADÃO E EVA

*Foi Ele Quem vos criou de Uma Alma
e dali tirou sua esposa.¹*

*Sou o filho de pais, espíritos puros,
e de mães, almas elementares.
Entre o espírito e o corpo encontra-se nosso lugar de manifestação,
de uma união de mútuo abraço e de prazer.
Venho não do um, que por mim deveria ser declarado um,
mas sim de um grupo de pais e mães.
Eles são para Deus, quando se compreende sua tarefa,
como ferramentas com as quais o artesão produz as coisas –
tal relação não é a de produto-carpinteiro.
Portanto o Senhor da criação nos concedeu existência!
Fala verdadeiramente aquele que conhece a Unidade de seu Criador;
fala verdadeiramente aquele que estabelece causas.
Se olhares para as ferramentas, é para nós imensamente longa
a corrente de transmissão que remonta à Essência.
Se olhares para Ele, concedendo-nos existência,
então falamos de Sua Unicidade sem os grupos.
Sou o único filho do Único Um,
toda a humanidade tem um pai, porém diferentes mães.²*

A paleontologia moderna começou a nos fornecer fascinantes insights sobre a origem da humanidade. Com a investigação das evidências dos fósseis e da genética, hoje somos capazes de datar, mesmo que com cautela, o surgimento do *Homo sapiens* e de delinear algumas das características particulares de nossa espécie. Acredita-se que o gênero *Homo* apareceu aproximadamente há dois milhões de anos atrás, com as quatro características de seres bípedes, capazes de construir suas ferramentas, com comportamento social e fala num estado embrionário. Não foi antes de 150.000 anos atrás que o *Homo sapiens* verdadeiramente apareceu com todas essas quatro características totalmente estabelecidas. Acredita-se também que esta transformação de humanos arcaicos para anatomicamente modernos ocorreu primeiramente na África, “o berço da humanidade”, como tem sido chamada. Essa descoberta é baseada na pesquisa genética do DNA, especificamente os mitocôndria, que são herança materna. Esta pesquisa foi a causa da famosa manchete de 1986 no *San Francisco Chronicle*: “A Mãe de Todos Nós – Uma Teoria da Ciência”, e em seguida do termo popular Eva Mitocondrial denotando, como sabemos, a fêmea africana que deu a luz à humanidade. Logicamente, tal simplificação é enganosa, pois a mulher de quem supostamente nosso DNA deriva era alguém, parte de uma população de sem dúvida milhares de humanos. Para um eminente paleontologista, Richard Leakey, “a idéia de Adão e Eva, mãe e pai literais de todos nós, não é nada mais que uma fantasia de que escreve manchetes de jornal”.³

Entretanto, essas definições de constituição da humanidade podem ser simplistas e bem imprecisas. Em termos de DNA, por exemplo, a diferença entre humanos, chimpanzés e gorilas é menos que dois por cento, que é menor que a diferença entre a zebra e um cavalo. Recentemente foi mostrado que as quatro características até então unicamente associadas ao seres humanos podem também ser encontradas entre outros primatas: chimpanzés são suficientemente capazes de andar em duas pernas, usar ferramentas bem sofisticadas e interagir entre si de maneiras complexas; até compartilham, num grau limitado, de nossa mais surpreendente característica, a habilidade de falar.

Se as presentes descrições de humanidade parecem inválidas, o que podemos apontar como sendo a marca característica do ser humano? Habilidades humanas não são simplesmente inatas: todos eles se desenvolvem com o contato com o meio-ambiente humano. Como diz o adágio, *omne humanum ex homine* – tudo o que é humano vem do humano. Se não existe ambiência humana, não há humanidade a desenvolver. O processo de aprendizagem depende de um princípio diretor e uma receptividade para ser dirigido. A natureza de nossa mente não é como a de um papagaio e não poderia ter sido gerada sem uma direção consciente. O exemplo mais evidente dessa direção é um pai ajudando uma criança a falar. A

linguagem é adquirida por meio da interação de dois fatores: imitação, copiando o que se ouve e um ato da mente, criando regras internas e checando-as com o modelo. Sem o adulto como fonte externa e dirigente no processo de aprendizagem, isto seria impossível. A direção não é conscientemente reconhecida por uma criança e é raramente exercitada por um adulto. Isto não impede sua operação: diferentemente dos computadores, as mentes humanas conseguem ir além da área de input aparente, precisamente porque permanecem abertas para a direção que vai além da mente. Mera imitação, sem a atividade de direção intencional, não produzirá os criativos poderes humanos que são demonstrados na fala e na elaboração de ferramentas.

A implicação disso é profunda: se analisarmos as causas secundárias ou ferramentas como sendo o fator determinante, iremos nos deparar com um infinito retrocesso de causa e efeito; e privar-nos-emos então, de um correto entendimento de como a direção acontece. No Corão, Moisés descreve o Senhor como “Ele que deu à cada coisa sua natureza e em seguida a guiou”.⁴ O dom da direção e desenvolvimento deve ser entendido no contexto das possibilidades de nossa natureza humana. Entra em nós vindo “do alto”, em vez de crescer em nós vindo “de baixo”.

Qual é a natureza do ser humano? Segundo Ibn ‘Arabî, as melhores descrições da humanidade são encontradas no Corão: “Criamos o homem da argila” e “Eu o moldei e sobrei Meu Espírito nele”.⁵ Há três aspectos básicos da existência: espírito (*rûh*), corpo (*jism*) e alma (*nafs*). O espírito é atribuído a Deus neste verso e possui todas as características da realidade tais como a luminosidade, sutileza e unicidade: é ação puramente beneficente e revelação. O corpo, que é caracterizado como sendo argila, se coloca como se no extremo oposto do espectro, escuro, total e diferenciado; sua qualidade, como a terra, é pura receptividade, ainda que capaz de gerar ações. O que se quer dizer por alma ou *ego* é a criança nascida da união desses dois lados, seu ponto-de-encontro e interação e aqui nasce um número infinito de graus de percepção e expressão.

Encontramo-nos num universo dual: um lado é visível para nós por meio de nossos sentidos – vemos o exterior de uma pessoa, os olhos, a face, o corpo, o movimento daqui até lá e assim por diante. Do outro lado, somos invisíveis – nossos sentimentos, pensamentos, memórias, expectativas, em resumo, o lugar do real conhecimento de nós mesmos e também do outro, permanece fundamentalmente e naturalmente escondido. Os corpos ficam numa dimensão visível e as três dimensões de comprimento, largura e altura permanecem contidas no invisível ou cercadas por ele. Com nossos olhos não conseguimos ver além da superfície das coisas e por mais que escavemos a terra ou dissequemos objetos em pedaços microscópicos, este fato permanece inalterado *ad infinitum*. A física moderna pode conseguir distinguir partículas cada vez menores da matéria, mas estas permanecem materiais. Não há equipamento para observar o invisível, que não pode aparecer em si, o que não quer dizer que não é significativo. Ao contrário, invisibilidade é a característica mais essencial, fonte e princípio de tudo o que vemos!

Para Ibn 'Arabî os três aspectos, espírito, corpo e alma, precisam estar sempre sendo considerados: se reduzimos outros ou nós mesmos a somente um componente, o corpo, isto acontece devido ao nosso mundanismo e ligação com as “coisas”, a argila. Se rejeitamos o físico em favor do espírito, estamos igualmente esquecendo de nossa verdadeira natureza. Nas palavras do Profeta Muhammad, que Ibn 'Arabi geralmente cita, “Deus criou Adão de acordo com Sua Imagem” ou “de acordo com a Imagem do Todo-Compassivo”. Esta Imagem Divina contem todos os atributos positivos da existência, tanto transcendentales como imanentes. Como William Chittick escreveu:

O crescimento da alma humana, o processo pelo qual ela se desloca da escuridão para a luz, é também um crescimento da morte para a vida, da ignorância para o conhecimento, da indiferença para o desejo, da fraqueza para a força, da mudez para a fala, da avareza para a generosidade e da injustiça para a justiça. Em cada caso o objetivo é a atualização de um atributo divino em cuja forma o homem foi criado, que permanece uma relativa potencialidade até que o homem não o desenvolva totalmente.⁶

No mundo exterior, uma das mais fantásticas imagens da polaridade do corpo e do espírito e sua união na alma é o fato de que cada um de nós nasceu de dois pais, não de um só. Nosso pai representa o princípio ativo do espírito e nossa mãe representa o princípio receptivo da matéria prima. Nós mesmos somos o filho nascido dessa união. Ibn 'Arabî considera o espírito ativo como um princípio singular percorrendo todos os espíritos, “um pai” a quem identifica como o Mais Alto Espírito.⁷ Esta paternidade espiritual, que é singular, não deve ser confundida com a imagem física do pai, que varia de pessoa para pessoa. Na realidade, Ibn 'Arabî faz uma surpreendente ligação entre a paternidade do espírito e a maternidade do corpo: “ O Espírito Mais Alto é o seu verdadeiro pai no alto mundo e sua mãe fenomenal, no baixo mundo”. Enquanto a doutrina cristã enfatiza Deus, o Pai, em termos do Filho, Ibn 'Arabî refere-se a Deus (*Allâh*) como o primeiro Pai, mas num contexto totalmente diferente: “o primeiro e todo-permanente pai é o Nome todo-inclusivo e mais importante, que é seguido por todos os Nomes”.⁸

As vezes ele dá uma visão mais detalhada de todo o cosmos nascido de uma união do alto e do baixo. Por exemplo, o capítulo 11 do *Futûhât* é intitulado “ À respeito da sabedoria de nossos pais, os mais altos e de nossas mães, as mais baixas” e Ibn 'Arabî começa com as seguintes palavras:

Saiba, que Deus o assista, que o verdadeiro objetivo do mundo é o Homem (*insân*) e ele é o líder (*imân*). É por essa razão que lhe atribuímos pais e mães e dissemos: “nossos pais, os altos e nossas mães, as baixas”. Tudo que produz um efeito é “um pai”, enquanto tudo que

sofre o efeito é uma “mãe”... Aquilo que é nascido dos dois, produto deste efeito, é chamado de um “filho”(homem) ou um “filho”(homem ou mulher)...Todos os espíritos são pais e a Natureza é a mãe, uma vez que Ela é o lugar das transformações.Quando os espíritos se voltam para estes “cantos”⁹ que são os elementos abertos para a mudança e transformação, os filhos tornam-se manifestos Nela – minerais, plantas, animais e jinn e o mais perfeito deles, o Homem.¹⁰

Ibn ‘Arabî dá vários exemplos desse princípio: por exemplo, a pessoa que fala é um “pai”, a que ouve a “mãe” e a comunicação deles um “filho”. Portanto, a pessoa que recebe a ordem de levantar-se é a “mãe, na medida que ela ouve e obedece a ordem; se ela somente ouve e não responde, é então “infecunda” ou “estéril”, incapaz de maternidade. Ocorre variação devido à diferentes respostas, não à diferenças no impulso original. É a qualidade da recepção que permeia todas as variações de ação e comportamento. Ele continua ao falar sobre o mais alto grau desse princípio:

Este capítulo é distinguido pelas mães. O primeiro dos altos pais é o Conhecido; o primeiro das baixas mães é a “coisidade” do possível não-existente; o primeiro ato de união¹¹ é a intenção por meio do comando;¹² o primeiro filho é a existência da realidade essencial (*‘ayn*) da coisidade que mencionamos.

Esta sentença elíptica, tão típica de Ibn ‘Arabî, é uma clara alusão ao hadith Divino: “Eu era um Tesouro Escondido e amava ser conhecido, então criei o mundo para que pudesse ser conhecido.” O Divino “Eu” é o Conhecido, que é o primeiro pai; o Tesouro Escondido, que “estava” enterrado na não-existência como pura possibilidade dentro do Divino “Eu” é a “coisidade” ou delineação do possível, que é a primeira mãe; o Amor é a força motora que comanda a possibilidade de vir à existência; e a coisa criada ou o mundo é o resultado, o filho. Da mesma forma que o ato sexual é uma união de “abraço e prazer mútuo”, a união de Deus e de nossa possibilidade, por meio das quais somos criados, inunda-nos de Amor Divino e Beleza. Ambos os aspectos, altos e baixos, aplicam-se à todo o mundo em sua globalidade – tornando-se manifestos resultantes da união do espírito (céu) e matéria (terra) – como também às criaturas individuais que se manifestam como resultado da união de seus pais. O alcance desta imagem de pai e mãe é, para Ibn ‘Arabî, virtualmente ilimitado:

Se tu enxergares o detalhamento desta estação espiritual e os significados destes nomes, que são sinais divinos, então terás visto a mais magnífica ordem espiritual e terá testemunhado uma vasta estação em relação às questões físicas.¹³

A imagem de pai, mãe e filho é muito importante para Ibn 'Arabî, tanto por ser parte da experiência de cada ser humano e portanto, fácil de se identificar, como também porque para ele o ser humano é o pedaço central que coroa a criação e o símbolo mais evidente de Deus. O princípio do nascimento pela união de dois alcança seu mais alto grau na aparição do Homem.

Contemplar o primeiro da espécie humana é ser tomado pelo medo. Assim como as grandes discussões sobre o big bang no começo do universo, a questão sobre "o que veio primeiro?" é insignificante. A evolução não pode responder por um salto de tal proporção. A primeira aparição de alguma coisa, especialmente de uma nova espécie é uma revelação do desconhecido. Os ecos do que é extraordinário em Adão podem ser testemunhados sempre quando uma nova vida humana emerge.

A imagem primordial dentro da espécie humana é Adão, o primeiro das espécies, nascido sem pais humanos. Seria fácil pensar em não levar em conta a importância de Adão, considerando que ele poderia literalmente não ter existido, mas isto seria um desvio de pensamento. Adão é um grande símbolo, que representa o surgimento de uma possibilidade completamente nova. Um episódio da própria experiência de Ibn 'Arabî aponta para os perigos inerentes a qualquer visão definitiva do homem primordial:

Deus mostrou-me, enquanto dormia, que eu estava circungirando a Ka'aba com algumas pessoas cujas faces não reconhecia. Estas pessoas recitavam dois versos de poesia; um permaneceu em minha mente, o outro esqueci.

Por muitos anos temos circulado ao redor desta Casa,
Da mesma forma que você o faz, agora.
Temos circulado juntos em torno dela, todos e cada um.

O outro verso fugiu-me e fiquei imaginando porque. Então um deles dirigiu-se a mim e deu-me seu nome, que eu desconhecia. Ele disse: "Sou um dos seus ancestrais." Então perguntei-lhe: "Há quanto tempo você morreu?" Ele disse: "Há uns 40.000 anos." Falei, então: "Mas Adão não viveu há tanto tempo atrás". Ao que ele respondeu: "De que Adão você está falando? O mais próximo de você ou outro?" Foi quando me lembrei do hadith do Profeta que Deus criou 100.000 Adãos e pensei comigo: "Talvez este ancestral que me diz ser seu parente seja um deles [i.e. um dos Adãos]." A História não tem conhecimento disso [dos diferentes Adãos], da

mesma forma que ignora o fato de que o mundo é sem dúvida originado. O mundo não pode ter a posição do Ancião: isto significaria a negação da prioridade, pois Deus, que lhe deu existência do nada, atua sobre ele.¹⁴

Espiritualmente, Adão é a imagem da ancestralidade primordial do Um,¹⁵ além de qualquer causação secundária, mas ele não é um filho único estéril, incapaz de gerar – ao contrário, é implicitamente uma figura maternal, que gerou sua própria esposa. A criação de Eva da costela de Adão é para Ibn ‘Arabî a figura da maternidade implícita na manifestação dele. Eva torna Adão múltiplo. Somente quando ela é manifestada como um ser separado dele, é que ele se torna parte de um casal, sendo o amor estabelecido entre eles. Portanto, Adão torna-se paternal somente depois de ser uma figura maternal. Eva revela a mesma maternidade primordial ao tornar-se explicitamente mãe de todos os seres vivos. É por isso que Ibn ‘Arabî explica que o nome Eva (*Hawwâ*) deriva da palavra que significa vida (*hayy*). É impressionante como ele, talvez mais do que qualquer outro escritor muçulmano, enfatiza a feminilidade do ser humano. Desta forma, o primeiro Homem apresenta uma triplicidade de aspectos: o próprio Adão, imagem do Ancestral; Adão como “mãe”, dando a luz à Eva; Adão como “pai”, que por meio de sua relação com Eva guarda dentro de si as sementes de toda a humanidade.

As implicações psicológicas desta relação entre Adão e Eva foram reveladas por um estudioso moderno, Sachiko Murata:

O espírito fecunda a alma e a alma dá a luz às atividades físicas no mundo visível. Nesta relação, o espírito é freqüentemente chamado de “marido” e a alma de “mulher”. Quando os dois se unem em harmonia, como Adão e Eva, tornam a terra do corpo frutífera e criam a possibilidade do retorno à unidade primordial da qual eles vieram... O espírito e a alma vivendo em harmonia conjugal, cada um cumprindo com a função própria ao relacionamento, a dimensão humana interna vive pacificamente com a mais interna realidade (Deus) e com a mais externa realidade (o corpo). Se sua união falhar e a complementaridade não for atingida, eles não conseguem preencher suas funções próprias.¹⁶

A qualidade primordial da recepção e da maternidade implícita é refletida em muitas línguas: a raiz do nome Adão é relacionada à terra ou ao solo (*adâmah*), enquanto o ser humano (*Homo*, *humanus*) está conectada à húmus (terra). Adão é como o solo, tanto uma substância receptiva pura, dependente da chuva do céu, como aquele que dá a luz à todas as coisas vivas. Como o deserto árido sob o sol escaldante e que mesmo assim floresce no início das chuvas, estes dois aspectos estão inextricavelmente ligados. Em termos de potencial, o primeiro Homem não possui gênero, simplesmente o princípio de

humanidade, a pura argila na qual o espírito Divino é soprado. Em termos de atualização física, este é o primeiro dos homens, o gerador primordial, do qual todos os seres humanos são originados. Por meio de sua total conexão com Deus, ele O representa em relação à outras criaturas. Estes dois aspectos são refletidos em cada ser humano, masculino ou feminino: todos nós somos pura argila nas Mãos do Criador e capazes de representar Deus em toda a criação. A polaridade do gênero é subsequente à esta formação como Homem.¹⁷

Para Ibn 'Arabî, Adão é o primeiro profeta, o primeiro a trazer informações do Oculto. Ele representa o verdadeiro ser humano, o protótipo do Homem Perfeito que conhece todos os Nomes Divinos. Nele estão contidas e manifestadas todas as qualidades positivas que existem e reconhece cada grau da existência como a aparição e a interação dos Nomes Divinos. Em resposta à pergunta: "Qual é a qualidade de Adão? Escreve:

Sua qualidade pode ser tanto a Presença Divina, como a totalidade dos Nomes Divinos ou ainda, como o Profeta disse: "Deus criou Adão de acordo com Sua Imagem" e esta é sua qualidade. Em sua criação Deus usou Suas Duas Mãos e portanto, sabemos que Ele lhe deu a qualidade da perfeição (*kamal*). Ele o criou perfeito e totalmente abrangente, portanto pode receber todos os Nomes. Ele é a totalidade do cosmos em termos de suas realidades, pois é um mundo todo em si mesmo, enquanto todo o resto é só uma parte do cosmos.¹⁸

O homem, Adão, consiste em um indivíduo no qual o cosmos está resumido, uma vez que é um pequeno homem, epítome do "grande homem" (o cosmos ou macrocosmos). O homem não consegue compreender a totalidade do cosmos por causa de sua grandeza e enormidade. Em contraste, o homem é pequeno em tamanho e a percepção o abrange considerando sua forma e anatomia e as faculdades espirituais que ele carrega. Deus colocou dentro dele todas as coisas que estão fora dele, outras que não Deus. Assim, a realidade do Nome Divino (*Allâh*), que o fez aparecer e da qual foi manifestado, está ligada a cada parte dele. Todos os nomes Divinos estão relacionados a ele; não há um que lhe escape. Portanto, Adão surgiu de acordo com a imagem do Nome *Allâh*, uma vez que é este Nome que inclui todos os Nomes Divinos.¹⁹

Faz uma grande distinção entre a criação da forma do homem (*bashar*) e a realização da totalidade humana (*insân*). A pessoa na forma de homem pode na verdade, ter a forma espiritual de um jumento, de um cachorro ou de um leão; somente alguns conseguem alcançar o grau de verdadeiro ser humano, no qual cada atributo e qualidade é manifestada. Nossa humanidade permanece uma potencialidade até compreendermos o significado da forma Adâmica:

A fala (*nutq*) permeia o cosmos. Não é uma característica específica do homem como imaginam aqueles que consideram que sua característica distintiva é o fato de que é um “animal dotado de fala”. O insight espiritual não aceita que o homem seja definido exclusivamente por isso. O homem é definido especificamente pela Imagem Divina e aquele que não possui esta definição não é um homem. É, na verdade, um animal cuja forma assemelha-se à aparência exterior de um homem.²⁰

Podemos acrescentar que essa discrepância entre potencialidade e fato, entre realidade e aparência é também uma característica distintiva do ser humano. Nenhuma criatura tem consciência da distinção entre os dois níveis. Para Ibn ‘Arabî a definição real de Homem, portanto, é a *realização* da Imagem Divina, em concordância com as palavras do Profeta: “Deus criou Adão de acordo com Sua Imagem”. A Imagem Divina não é nada parecida àquela que temos de nós mesmos. A criação de Adão não é um fato passado, que ocorreu há milhares de anos – o fato de termos nascido na forma humana não significa que nascemos como Homem. Este segundo nascimento, o nascimento real de Adão, é um acontecimento espiritual que deve ocorrer internamente. Na verdade, nossa humanidade não começa até que saibamos disso. Entretanto, também devemos ter consciência de que isso não é um acontecimento único: é uma constante renovação de nosso ser, pois somos constantemente inseminados pelo Espírito Divino. A cada momento temos a possibilidade de ser um homem verdadeiro. A cada momento temos a capacidade de ser uma “mãe” em relação àquilo que nos é apresentado, ao receber o influxo da revelação: fomos criados para dar a luz às realizações espirituais e estas dependem da qualidade da receptividade que estabelecemos dentro de nós. Como a própria terra, podemos ser o lugar de pura receptividade e manifestação – ou podemos permanecer, apesar de que por apenas um tempo, presos às ilusões de individualidades independentes. Tais ilusões são como métodos contraceptivos, que bloqueiam nossa maternidade implícita, tornando a visão real impossível e deixando-nos espiritualmente estéreis.²¹

A Imagem Divina é também a imagem do Nome *Allâh*, nome que abarca todos os nomes e qualidades e que une todas as realidades contraditórias e todas as verdades. De uma forma semelhante, Adão é reproduzido e inclui toda e qualquer possibilidade humana, a totalidade da raça humana, do maior santo ao mais vil pecador, qualquer que seja sua cor ou sua crença. A diferença entre o santo e o pecador é simplesmente que um compreendeu sua verdadeira humanidade e o outro não; um encontrou a felicidade, enquanto o outro ainda está preso numa teia de ilusão e tristeza.

Finalmente, como que para nos prevenir contra qualquer tipo de compreensão limitada quanto a amplitude desta questão, Ibn ‘Arabî escreve no final do Capítulo de Adão, no *Fusûs al-Hikam*, dedicado à Sabedoria Divina:

Quando Deus, o Glorioso e Altíssimo, revelou-me no mais profundo de meu ser (*sirr*) aquilo que Ele tinha colocado neste líder,²² o grandioso progenitor, coloquei nesse livro somente uma parte do que me foi designado, não a totalidade do que compreendi, pois isso seria incapaz de estar contido em qualquer livro ou no mundo que agora está em existência.²³

NOTAS

Capítulo 3

1 Cor.36:84.

2 *Fut.*II:49 e 12:21 (OU), cap. 73, questão 13. Descrição de Ibn 'Arabî sobre o Selo da Santidade Muhamediana.

3 Esta é a assinatura de Ibn 'Arabî em seu *Fihrist* (catálogo de obras). Seus contemporâneos, notadamente Sadruddîn al Qûnawî, o chamavam de Abû 'Abdallah. Alguns escritores referem-se a ele, simplesmente como Ibn 'Arabî, apesar de que seria mais preciso chamá-lo de Ibn al-'Arabî. A forma simplificada tem sido há muito usada por escritores ocidentais, muito provavelmente imitando o estilo de autores turcos e iranianos, mas a abreviação também tem servido para distingui-lo de outro famoso andalus que tinha nome parecido: Abû Bakr Muhammad Ibn al-'Arabî (1076-1148), chefe do supremo tribunal (*qâdî*) de Sevilha.

4 Seu tio materno era o prefeito da cidade de Tlemcen, na moderna Algéria, até sua conversão para o Caminho Sufi, mas morreu vinte e oito anos antes do nascimento de Ibn 'Arabî.

5 Esta é a data do mês sagrado de Ramadan, dada pelo próprio Ibn 'Arabî a um historiador em Damasco, Ibn al-Najjâr, que a especificou como sendo uma segunda-feira. Entretanto, esta data tem causado certa confusão entre os estudiosos. De acordo com o calendário oficial, o dia 17 do mês de Ramadan ocorreu numa terça-feira, naquele ano, dia 28 de julho. Se aceitarmos a possibilidade que o Ramadan, na Andalusia, tenha começado um dia antes do cálculo oficial, então a segunda-feira ainda seria possível e corresponderia ao dia 27 de julho. De acordo com Sadruddîn al-Qûnawî, foi tanto dia 27 ou 17 do Ramadan; entretanto, as palavras "ou dia 17", tenham sido riscadas no manuscrito, provavelmente, mais tarde, por alguém querendo mostrar que Ibn 'Arabî nasceu na famosa Noite do Poder (*laylat al-qadr*), quando todo o Corão foi revelado a Muhammad. Absolutamente nada, nos escritos de Ibn 'Arabî, confirma

esta data posterior. Entretanto, a ambigüidade da nota de al-Qûnawî pode não necessariamente indicar que ele não conhecia a data real. Pode estar fazendo alusão aos ensinamentos de Ibn 'Arabî que a Noite do Poder é o coração do gnóstico.

6 *Fut.IV:648* (AH1293 edn); *Quest*, pag.20.

7 *Rûh*, pag.106; *Sufis*, pp.113-14.

8 *Rûh*, p.115; *Sufis*, pag.123. O nome do shaykh era Abû Muhammad Makhlûf.

9 *Fut.I:222*; *Quest*, pág.19

10 *Sufis*, pp.99-100.

11 V. *Quest*, pp.22-3. Ibn 'Arabî o descreve como um dos renunciadores (*zuhhâd*), aqueles "que preferiram Deus à Suas criaturas" (*Fut.II:17*).

12 V. *Quest*, pag.24. Ele é descrito como um dos devotos (*'ubbâd*), aqueles que a cada instante contemplam a retribuição, a ressurreição e os terrores que ela acarreta, Céu e Inferno" (*Fut.II:18*).

13 *Fut.II:348*.

14 *Fut.IV:540*. Essa dominância do estado interno sobre o externo é também demonstrada no ato da investidura espiritual, na forma de um manto (*khirqâ*): a qualidade do mestre espiritual é "transmitida" diretamente ao estudante. V. cap.13 para detalhes relacionados a isso na própria vida de Ibn 'Arabî.

Notas

Capítulo 4

1 Cor.7:189.

2 Poema no início do cap.11 do *Futûhât* – *Fut.I:138* e *2:308* (OU).

3 *Origins Reconsidered*, R. Leakey, pág. 220.

4 Cor.20:50.

5 Cor.15:28-9.

6 *SPK*, pag.17.

7 *Tarjumân*, pag.77 n°2.

8 *Fut.I:139* e *2:312* (OY).

9 Há quatro “cantos” ou princípios de manifestação: terra, água, fogo e água. De acordo com Ibn ‘Arabî devemos falar da Natureza como um princípio ou conceito indivisível, que se manifesta como terra, ar, fogo ou água.

10 *Fut.I*:138 e 2:309 (OY).

11 Este termo, *nikâh* significa tanto o estado de estar casado como o próprio ato sexual. Aqui, Ibn ‘Arabî o está empregando com o último sentido.

12 Isto se refere ao Comando Divino: “Quando Nós desejamos uma coisa, dizemos a ela: “sê” e ela é”.(Cor.16:40.)

13 *Fut.I*:140 e 2:312 (OY).

14 *Fut.III*:549.

15 “Ele é, de acordo com a imagem dO Ancestral (*sûrat al-qadîm*)”, *K. al-Isrâ’* pag192.

16 *Tao*, pág.238.

17 Usar o termo “Homem” neste caso, pode parecer incorreto para os leitores modernos, mas não há um modo ideal de traduzir *insân* e *bashar* em árabe, palavras que não têm gênero. Há termos em árabe para homem e mulher, mas Ibn ‘Arabî não os usa no contexto de realização espiritual. Ele deixa bem claro que é relativo tanto ao homem como à mulher e freqüentemente usa a palavra *rajûl* (homem) para expressar as pessoas de Deus, masculino ou feminino, pois a realização do homem é de natureza adâmica. Este dilema de tradução indica claramente a escassez de termos distintivos numa língua, tal como a inglesa, que não possui gêneros.

18 *Fut.II*:67; *Tao*, pág.89.

19 *Fut.II*:123; *SPK*, pág.276.

20 *Fut.III*:154.

21 No final do capítulo sobre Set, no *Fusûs al-Hikam*, Ibn ‘Arabî fala sobre a aparição do último homem verdadeiro, o Selo do Gerado, durante os dias finais da história humana: “a esterilidade irá se espalhar entre homens e mulheres e haverá muitas uniões sem filhos. Ele [o Selo] os convidará a Deus, mas não haverá resposta. Quando Deus levar sua alma e as pessoas de seu tempo que crêem, então, todos os que permanecerem serão como bestas” (*Fusus*, pág.67; *Bezels*, pág.70; *Wisdom*, pág.31).

22 Deve-se lembrar que o termo que ele usa aqui para Adam, imâm, não é somente o líder da congregação em oração, mas está etimologicamente relacionado à palavra *umm* (mãe). Sendo um mestre da língua árabe, parece não haver dúvida de que Ibn ‘Arabî está deliberadamente indicando esta ligação maternal.

23 *Fusûs*, pág.56; *Bezels*, pág.58; *Wisdom*, pág.19.

DE VOLTA A DEUS

(1182-1184)

*É Ele que envia os ventos como um anúncio de Sua
Misericórdia, até que, ao estarem carregados de densas nuvens,
Nós os direcionamos para uma terra improdutiva e derramamos a chuva sobre ela.
Assim Nós ressuscitaremos os mortos, lembrar-te-ás, talvez.
A boa terra produz frutos com permissão de Deus.¹*

*Renúncia, aceitação, satisfação e paciência são quatro
realidades essenciais. Aquele que não as possui não faz parte das
pessoas do caminho de Deus. A realidade essencial da renúncia
é devolver a escolha para Deus, fazendo com que sua própria escolha
desapareça. Aceitar é submeter-se com obediência ao que Ele escolheu
para você: felicidade ou infelicidade, sendo ou não de seu gosto.*

*Fazer alguma coisa com prazer, é ter satisfação, um dos estados de aceitação.
A realidade essencial da paciência é impedir a alma de reclamar: aquele que se queixa, não é mais paciente; aquele que lamenta, reclama.²*

Pelo que se pode constatar nas obras de Ibn 'Arabî que sobreviveram, ele não nos fala muito sobre sua iluminação. Entretanto, há muitas pistas que indicam os fatores envolvidos e que apontam para uma repentina e total mudança. Fica claro que foi um caso conhecido como “o momento de maior valor”, o momento que o desejo de uma pessoa coincide totalmente com a abertura da porta para a visão da Realidade. Como no caso do Profeta Muhammad ou de Buddha, é algo que parece acontecer rapidamente, embora, na realidade, não há envolvimento de tempo e a vida da pessoa é daí por diante transformada.

Uma característica notável da iluminação de Ibn 'Arabî foi a falta de qualquer preparação formal ou de estudo. Ele era um jovem sem qualquer treino específico ou disciplina e parece que não conhecia nenhum mestre espiritual naquele momento. Entretanto, é necessário ter cuidado ao julgar se a pessoa está pronta em termos de ações de purificação ou de preparação. É uma transformação que retira a pessoa das sucessões temporais da vida normal.

Ibn 'Arabî nunca anula a possibilidade, mesmo que seja rara, de que as pessoas possam ser encaminhadas diretamente a Deus, sem qualquer condição prévia. Todo o poder pertence a Ele e a iluminação é uma ação inteiramente Divina. Porém, procurar ou esperar por um dom tão Divino tornaria esta possibilidade inatingível – nossa limitada compreensão não consegue apreender esta condição ou torna-la real. Assim sendo, Ibn 'Arabî recomenda que aqueles que demonstram uma inclinação para o caminho espiritual, que primeiramente purifiquem seu caráter e que se submetam a um treinamento espiritual. O solo precisa ser devidamente preparado para que a semente dê fruto.

Ainda bem jovem, talvez nos seus dezesseis anos (embora, não se pode ter certeza de data exata), fez um retiro. O que aparentemente causou este repentino desejo de voltar-se para Deus ele próprio não menciona em suas obras, mas não se pode duvidar da intensidade desse desejo. Segundo uma história escrita há mais de 150 anos depois de sua morte,³ parece que Ibn 'Arabî estava em um jantar com amigos e como era de costume na Andalusia, o vinho foi servido depois da refeição. Ao levar o copo de vinho aos lábios ouviu uma voz que dizia: “Ó Muhammad, não foi para isso que foste criado!” Consternado com esta declaração tão explícita, fugiu para um cemitério que ficava fora da cidade de Sevilha onde encontrou um

túmulo em ruínas, que tinha a aparência de uma gruta. Permaneceu recluso neste lugar por quatro dias, praticando a invocação (*dhikr*) e só se retirando nas horas de oração.

A segunda característica importante desse retiro é que consistiu de uma visão dos três grandes mestres espirituais da tradição ocidental: Jesus, Moisés e Muhammad. Pelo que conheço, esta tripla intervenção não tem paralelo entre outros místicos e prenuncia um dos mais importantes temas da obra de Ibn 'Arabî: o significado singular de toda a tradição profética. Os três componentes dessa visão, exclusivamente fundidos, são um resumo do grande ensinamento semítico sobre o significado do monoteísmo, primeiramente articulado por Abraão.

Quando retornei para este Caminho, eu o percorri por meio de uma visão num sonho (*mubashshira*) sob a direção de Jesus, Moisés e Muhammad.⁴

A boa nova que estes três profetas trouxeram agiram como uma boa chuva sobre a terra ressecada, reavivando-a e liberando-a da constrição. Ibn 'Arabî diz que isto lhe trouxe “as luzes da receptividade, ação pura e amor arrebatador”. Sobre Jesus ele escreve:

Tive muitos encontros com ele em visões e pelas suas mãos voltei-me a Deus. Ele orou por mim para que eu me firmasse na vida religiosa (*din*), tanto neste mundo como no outro e chamou-me de amado (*habib*). Ordenou-me a prática da renúncia (*zuhd*) e do desprendimento (*tajrîd*).⁵

Estes dois princípios de renúncia e de desprendimento são, para Ibn 'Arabî, as premissas e os pré-requisitos da vida espiritual, que é centrada tanto em restituir as coisas para o seu lugar certo, como em não adquirir mais “bagagem”. Renunciar simplesmente a todos os bens e todas as possessões, tornando-se exteriormente pobre, seria não entender o verdadeiro sentido – trazemos conosco a idéia de posse e propriedade, de tal forma que acreditamos ser os donos das coisas. Nossa “bagagem” não é um problema de aquisição física, mas de nossa atitude em relação a ela. Ser exteriormente rico ou pobre não muda em princípio nossa percepção de possuir alguma coisa. A verdadeira mudança ocorre quando compreendemos que o que achamos que possuímos, na verdade não nos pertence, nem mesmo a própria existência. Então é possível, como Ibn 'Arabî explicou a seu discípulo al-Habashî, “retornar a escolha para Deus, fazendo com que a escolha própria desapareça”. Renúncia e desprendimento são realmente descrições dessa realização, que reprimem qualquer tendência da alma a assumir domínio. Somos requisitados a renunciar a ilusão de nossa existência separada, de nossa aparente habilidade de escolher,

dos nossos poderes limitados e também devemos nos desligar de todas estas considerações. Só então podemos permanecer em nossa condição original, que é a pura receptividade.

Cada coisa que aparentemente possuímos tem um certo direito: requer cuidado e isto coloca o dono numa posição servil em relação à coisa. A extensão destes direitos, se escolhermos assumi-los, diminui a pureza essencial de servidão a Deus somente. Para Ibn 'Arabî a estação de pura servidão significava um despojamento literal:

Desde que me encontrei nessa estação não possuo uma única coisa viva. Não, nem mesmo as roupas que uso, pois não uso nada a não ser que tenha permissão para usa-las. Sempre que obtenho alguma coisa, imediatamente livro-me dela, dando-a a alguém ou libertando-a, se puder ser libertada. Isto ficou claro para mim quando desejei concretizar a servidão de pertencer exclusivamente a Deus.⁶

O extremo desta condição é também ilustrada na maravilhosa história de Salomão, que havia pedido o poder de alimentar todas as criaturas: quando uma grande besta emergiu do mar e devorou tudo que tinha sido colocado em sua frente. Ficou claro para Salomão que ele sozinho nunca poderia satisfazer-lhe a fome e que somente Deus poderia prover em tal quantidade. Ao renunciar o poder e a escolha, o servo permite que Deus trabalhe com mais perfeição. Um exemplo de fidelidade a essa condição de verdadeira pobreza e de servidão pode ser encontrado na oração atribuída a Salomão, no Corão, quando pede não por um específico favor Divino, mas simplesmente pela capacidade de gratidão pelo favor:

Meu Senhor, faz com que eu seja grato por Tua Beneficência, com a qual favoreceste a mim e a meus pais e que possa agir com retidão para agradar-Te. Introduze-me, por Tua Infinita Compaixão, entre Teus servos íntegros.⁷

Jesus, o modelo de perfeita renúncia e desprendimento, foi o primeiro mestre de Ibn 'Arabî e há uma extraordinária ligação entre os dois, que aparece e reaparece em suas obras. Isto não é um acidente e seu significado nunca pode ser enfatizado o suficiente, se considerarmos verdadeiramente a obra de Ibn 'Arabî.

Ele foi meu primeiro mestre, por meio do qual retornei [a Deus]. Ele é imensamente bondoso para mim e não se esquece de mim, nem mesmo por um instante.⁸

O segundo encontro na visão foi com Moisés, que anunciou-lhe que receberia o conhecimento diretamente de Deus (*'ilm ladunî*). Isto lembra a história corânica ⁹ em que Moisés encontra um dos servos

especiais de Deus, conhecido na tradição islâmica como Khidr ou Khadir, “o Verde”. Khidr é para o islamismo o que Elias representa para os Judeus: um mestre espiritual que opera no mundo invisível, além das restrições da vida normal, o eterno arquétipo da inspiração Divina direta. Geralmente identificado a um dos oficiais de Alexandre, o Grande, que bebeu da fonte da vida, é descrito no Corão como aquele “ao qual Nós demos a Misericórdia e ao qual ensinamos o conhecimento direto de Nós”. Ele é associado àqueles que não têm mestres terrenos e é quem ajuda e ensina todos os que vão diretamente a Deus sem intermediários. Sua sabedoria é um curativo contra as tendências cobiçosas, gananciosas e corruptas da personalidade humana e seu modo de instrução contrasta totalmente com as expectativas e as vidas “mundanas” que temos. Como veremos no capítulo 7, Ibn ‘Arabî foi destinado a encontra-lo três vezes, em circunstâncias extraordinárias. Receber conhecimento direto, do tipo que Khidr representa, é ser capaz de ir além do universo do pensamento especulativo, para a arena da experiência direta ou do gosto (*dhawq*), lugar onde o conhecimento dos segredos é concedido.

Se a pessoa, corretamente preparada, persiste no retiro espiritual e lembrança (*dhikr*), esvaziando o lugar [do coração] do pensamento reflexivo e permanecendo, como um pobre mendigo que nada tem, à porta de seu Senhor, Deus, então, conceder-lhe-á e dar-lhe-á algum de Seu conhecimento, daqueles grandiosos segredos e entendimentos que conferiu a Seu servo Khidr.¹⁰

Ibn ‘Arabî ressalta que esse tipo de conhecimento é freqüentemente negado e rejeitado pelas pessoas no mundo e o distingue daquele adquirido pelo intelecto ou por um estado particular. Diz que este conhecimento está totalmente além do estágio do intelecto e é particular aos profetas e santos.

A terceira figura foi o Profeta Muhammad, que apareceu para ele no contexto de guerra:

Eu me vi num sonho e estava num vasto espaço. Havia um grupo de homens armados que queriam matar-me e não havia qualquer maneira de escapar. Num monte à minha frente, o Enviado de Deus estava observava tudo e então, refugiei-me nele. Abriu os braços e abraçou-me fortemente, dizendo: “Meu amado, agarra-te firmemente em mim e estará seguro.” Olhei, então, para os meus agressores e verifiquei que todos haviam desaparecido. Foi daí em diante que me ocupei do estudo do Hadith.¹¹

Essa injunção final é para que a pessoa se espelhe no Profeta, que é quem melhor exemplifica o equilíbrio perfeito da vida espiritual. Ele representa conclusão do conhecimento espiritual concedido por Deus e a consecução de todos os ensinamentos anteriores. O estudo das palavras do Profeta, (Hadith) no qual Ibn

'Arabî mergulhou-se a partir de 1182 (578) e que permaneceria sua paixão por toda a vida, era uma tentativa consciente de conhecer e seguir seu exemplo em todos os aspectos. Da mesma forma que Muhammad disse de si mesmo: "Fui mandado para completar as qualidades positivas (*husn al-akhlâq*)", Ibn 'Arabî dá a entender que seu caráter foi formado em total conformidade com Deus, em cada estado, acima de todas as considerações mundanas de louvor ou de censura. Como muitos outros místicos sufis, levou sempre a sério as palavras corânicas: "Se amas a Deus, segue-me e Deus, então te amará."¹² Seguir o Profeta como modelo de um comportamento bom e bonito, leva diretamente a pessoa a ser amada por Deus.

Como consequência deste retiro e dos insights espirituais que lhe foram concedidos, duas coisas parecem ter acontecido: primeiramente, começou a estudar o Corão e o Hadith com vários mestres em Sevilha. Uma pessoa cuja influência foi indubitavelmente significativa foi seu tio 'Abdallâh, a quem deve ter dedicado sua leitura do Corão e quem talvez lhe tenha encorajado em seu próprio desejo próprio de fazer retiro. É provável que sua morte talvez tenha ocorrido um ou dois anos antes de 1184:

[Meu tio] passou muito tempo em seu recinto de retiro com portas cerradas. Tinha um filho teimoso, cujo comportamento tornara-se tão problemático para meu pai que este queria expulsá-lo de suas terras. Quando meu tio soube disso, chamou-me e disse: "Meu filho, vá dizer a meu irmão que deixe meu filho em paz, pois ele morrerá brevemente e nós nos livraremos dele. Viverei ainda 42 anos após sua morte e depois juntar-me-ei a ele. Seu pai, então, estará livre de nós dois." Aconteceu justamente como ele havia dito.¹³

Em segundo lugar, seu pai enviou-o ao encontro do grande filósofo Ibn Rushd (Averroes, 1126-98), que descendia de uma família de grande proeminência em Córdoba. Ibn Rushd, de todas as grandes figuras da Espanha medieval, é talvez a mais conhecida na Europa, por ter re-introduzido as obras de Aristóteles no Oeste. Escritor prolífico, escreveu comentários sobre todos os campos de investigação sobre os quais Aristóteles havia discorrido – astronomia, meteorologia, medicina, biologia, ética, lógica – sendo que estes comentários foram de uma enorme influência sobre os europeus, que por sua vez re-descobriram Aristóteles. O "averroísmo" tornara-se uma *cause célèbre* nos círculos intelectuais de Paris, Nápoles e Oxford. Ibn Rushd é citado mais de quinhentas vezes por Tomás de Aquino (morto em 1274), cujo objetivo era mostrar que razão e revelação poderiam conviver lado a lado numa estrutura cristã. Para os árabes, Ibn Rushd era o modelo de aprendizagem. Humilde e sempre aberto para aquisição de um novo conhecimento, sabia mais sobre o pensamento dos antigos gregos do que qualquer um dos seus contemporâneos. Era uma figura conhecida nos círculos da corte: foi médico particular e conselheiro de

dois sultões almorades e como seu pai e avô, também ocupou o cargo de chefe do supremo tribunal (*qâdî*), tanto em Sevilha como em Córdoba. Também foi amigo do pai de Ibn 'Arabi.

O célebre encontro entre Ibn Rushd e Ibn 'Arabi – o idoso filósofo e o jovem místico – tem sido sempre muito citado,¹⁴ e com toda razão, uma vez que demonstra a distinção da mente e do coração, coisa que as pessoas no oeste, em prejuízo próprio, têm ignorado. Sua conversa tem ecoado através dos tempos, como um desafio para todos os homens:

Um dia fui à Córdoba para visitar o *qâdî* Abû al-Walîd Ibn Rushd. Ele queria conhecer-me pessoalmente, pois estava perplexo com o que tinha ouvido a respeito do que Deus tinha me revelado em retiro. Assim, meu pai que era um de seus amigos, mandou-me até ele com o pretexto de fazer uma viagem qualquer, mas na verdade seu intuito era de que ele me conhecesse. Naquele tempo era ainda um menino imberbe. Quando entrei, veio até mim, saudando-me afetuosamente e com grande honra. Abraçou-me e disse-me: “Sim!”, ao que respondi: “Sim!” Ficou ainda mais satisfeito comigo, por te-lo entendido. Então, percebi o que lhe trouxera contentamento e disse-lhe: “Não!” Neste momento uma consternação tomou conta dele, tornando-o pálido. Parecia duvidar de seus próprios pensamentos. Perguntou-me: “Que tipo de solução você encontrou por meio do desvelamento e da iluminação divina? É idêntico ao que atingimos por meio do pensamento especulativo?” Respondi: “Sim – Não! Entre o Sim e o Não, os espíritos desprendem-se de suas matérias e os pescoços separam-se de seus corpos.” Ibn Rushd empalideceu, começou a tremer e murmurou: Não há força ou poder a não ser em Deus.” Ele sabia ao que eu me referira.

Um tempo depois Ibn Rushd perguntou a meu pai sobre o encontro que tivera comigo, para saber se os dois tinham a mesma idéia sobre mim. Era um dos mestres da reflexão e do pensamento filosófico. Agradeceu a Deus por ter-lhe concedido a graça de viver num tempo em que pode conhecer alguém que tinha realizado um retiro espiritual sem preparo prévio e com tanto envolvimento, sem ter percorrido um aprendizado, estudo ou qualquer tipo de leitura. Ele declarou: “Eu mesmo havia dito que tal coisa era possível, mas nunca conheci alguém que tivesse passado por isso. Louvado seja Deus que me permitiu viver no mesmo tempo de um desses mestres, um desses que descerram as trancas dos portões. Louvado seja Deus que me deu a graça de ver um deles com meus próprios olhos!”

Quis, então, encontrar-me novamente com ele. Deus o fez aparecer para mim numa visão, numa forma em que éramos separados por um véu. Eu o via através dele, mas ele não conseguia me ver ou saber em que posição eu estava e encontrava-se muito ocupado com si

próprio para conseguir me ver. Eu pensei comigo: “Ele não é desejado para aquilo com o que estamos comprometidos.” Morreu no ano 595 em Marrakesh, sem nunca mais tê-lo visto.¹⁵

Embora a conversa “Sim – Não” esteja centrada em como compreender a ressurreição (se é um questão do corpo ou somente da alma), um outro ponto geral e fundamental destaca-se no encontro de Ibn Rushd com Ibn ‘Arabî: o abismo que separa as duas maneiras de inquirição, a filosófica e a mística, entre a reflexão intelectual e o retiro espiritual. Fica claro que para Ibn ‘Arabî o caminho místico é mais completo e mais abrangente e envolve uma percepção mais profunda do que o pensamento intelectual.

Depois de sua iluminação espiritual e do encontro com Ibn Rushd, parece que a decisão de Ibn ‘Arabî foi testada por um período que ele chama de “resfriamento” (*fatra*). “Este é o período de esfriamento que é bem conhecido no Caminho dos homens de Deus e acontece com todos aqueles que percorrem a Via.¹⁶ O entusiasmo inicial diminuiu e as ligações com o mundo começaram a re-exercer suas influências sobre ele. Ainda tinha compromissos com a vida mundana e como acontecera com seu pai, serviria também o exército do sultão almorade. Seria necessário um lembrete Divino para lança-lo definitivamente fora dos padrões aparentemente estabelecidos da vida.

Primeiramente teve uma visão em que ouviu os versos do Corão, citados no início deste capítulo: “É Ele que envia os ventos...” Imediatamente compreendeu que eles referiam-se à sua própria condição, fazendo-o lembrar de sua real orientação. O seguinte extrato, que descreve o episódio, também dá uma idéia bem clara de como foi dada a Ibn ‘Arabî a compreensão do significado do Corão:

Quando o estado de esfriamento apossou-se de mim e dominou-me, vi Deus numa visão e Ele recitou para mim estes versos: “É Ele que envia os ventos como anúncio de Sua Misericórdia. Quando estão carregados de densas nuvens Nós os direcionamos para uma terra improdutiva e derramamos a chuva sobre ela” e em seguida o verso “A boa terra produz frutos pela permissão de Deus.” Então, entendi que os versos eram dirigidos a mim e pensei comigo: “ Ao recitá-los para mim Ele está anunciando o primeiro sucesso, pelo qual Deus guiou-me pelas mãos de Jesus, Moisés e Muhammad, que a paz esteja com todos eles.” Pois quando retornei à esta Via, foi por meio de uma visão num sonho, nas mãos de Jesus, Moisés e Muhammad. [Isto aconteceu] “antes de Sua Compaixão” – que era o zelo divino por mim – “até que, ao estarem carregados de densas nuvens” – que era o sucesso que se seguiu – “Nós o dirigimos para uma terra improdutiva” – que era eu. Ele fez com que minha terra se tornasse viva depois de sua morte e isto foi demonstrado pelas luzes de receptividade, pela ação e pelo amor arrebatador que tomaram conta de mim. Então Ele disse: “Então Nós ressuscitamos os mortos, lembrar-te-ás, talvez” – com isto Ele indica o que o profeta

respondeu quando lhe perguntaram sobre a Ressurreição, em relação à congregação dos corpos: precisamente que “Deus fará o céu chover, como o esperma do homem.”¹⁷

Então Ele disse: “A boa terra produz bons frutos com a permissão de seu Deus”, e isso nada mais é que conformidade, ouvir e obedecer por meio da purificação do lugar [de recepção], “enquanto aquilo que é pobre [terra], que está sendo dominado pela [baixa] alma e pela disposição natural, sendo realmente pura preocupação com si mesmo, “não produz nada que preste”.¹⁸

O desenrolar final no processo de renúncia aconteceu em 1184, na Grande Mesquita em Córdoba.

A razão de ter-me retirado do exército e de minha rejeição à ele, bem como a de seguir esta Via [de Deus] e de minha inclinação à ele foi [a seguinte]: Saí em companhia de me Senhor, o Comandante [almorade], Abû Bakr Yûsuf b. ‘Abd al-Mu’min b. ‘Alî, em direção à Grande Mesquita de Córdoba. Eu o vi curvando-se, prostrando-se e humildemente rebaixando-se em súplica à Deus. Então, um pensamento repentino mexeu comigo[e portanto] pensei: “Se este, o dirigente dessas terras é tão humilde e submisso e faz isso perante Deus, este mundo então, não tem valor.” Assim o deixei naquele mesmo dia e não mais o vi.¹⁹ Dali em diante segui este Caminho.²⁰

Foi a partir desta data, aproximadamente junho de 1184(Safar580), com apenas dezoito anos, que Ibn ‘Arabî dedicou-se irrevogavelmente a uma vida de pobreza e de servidão, em total acordo com as instruções dadas por Jesus, Moisés e Muhammad.

Foi assim que deixei para trás tudo que me pertencia. Naquele tempo não tinha nenhum mestre [terrestre] a quem pudesse conferir meus negócios e a quem passar o que me pertencia. Então, fui até meu pai e consultei-o sobre o que fazer: desfiz-me de tudo que possuía, sem pedir conselho a mais ninguém. Não havia retornado a Deus pelas mãos de um mestre, nem naquele tempo havia encontrado algum que estava no Caminho. Ao contrário, separei-me de meus pertences da mesma forma que um homem que morre separa-se de sua família e de tudo que possui. Quando consultei meu pai, pediu-me para ficar com o que era meu e a ele entreguei tudo.²¹

Daí em diante somente Deus encarregar-se-ia dele e de seus negócios e estava pronto para participar desta extraordinária sabedoria dos mestres espirituais da Andalusia e do Norte da África.

Notas

Capítulo 5

1 Cor. 7:57-8.

2 *K.al-Inbâh*, *JMIAS XV*, pag.18.

3 V. *Durr al-thamîn fî manâqib al-Shaykh Muhyiddîn* by al-Qâri' al-Baghdâdî (morto em 1418) pág. 22; *Quest*, pág.36. Como Gerald Elmore destaca em "On the Road to Santarém" (*JMIAS XXIV*), há razões para se duvidar da autenticidade de alguns detalhes da história: por exemplo, é quase idêntico ao relato da conversão do príncipe-acético de Khurasan, Ibrâhîm Ibn Adham (morto no 8º século), que por sua vez foi copiado da lenda indiana do Príncipe Siddharta, o Buddha. Por outro lado, vale considerar dois outros fatores: primeiramente, as ruínas mencionadas teriam muito provavelmente sido parte da antiga cidade românica, Itálica, localizada a umas três milhas à oeste de Sevilha, que parece ter sido usada como um lugar de retiro. Em segundo lugar, as palavras da injunção Divina ("Não foi para isso que você foi criado") lembram, com certa estranheza, o seguinte incidente que Ibn 'Arabi reconta no *Rûh al-quds*: "Logo depois de tê-lo encontrado [‘Abdallâh al-Khayyât], eu tinha recebido inspirações sobre o Caminho, que eram desconhecidas por todos. Portanto, quando o vi na mesquita, queria parecer seu igual quanto à espiritualidade. Então, de repente, senti-me como uma fraude em sua presença. Ele me disse: 'Sê diligente, pois *abençoado é aquele que sabe para o que foi criado.*' Então, ele fez a oração da tarde comigo, tirou os sapatos, saudou-me e saiu... Nunca mais ouvi falar dele." (*Rûh*, pág, 117; *Sufis*, pág.126.)

4 *Fut*.IV:172.

5 *Fut*. II:49 e 12:123 (OY).

6 *Fut*.I:196.

7 Cor. 27:19.

8 *Fut*.III:341.

9 V. Cor.18:60ff.

10 *Fut*.I:31 e 1:138 (OY). Trecho retirado da longa introdução do *Futûhat*, tendo algumas partes sido traduzidas por J.W. Morris, sob o título de "*How to Study the Futûhât : Ibn 'Arabî Own Advice*", *Commemorative Volume*, pág.75.

11 *K. al-Mubashshirât*, pág.5.

12 Cor. 3:31.

13 *Rûh*, pág.96; *Sufis*, pág.100

14 V., por exemplo, H. Corbin, *Creative Imagination*, pp.41ff – Baseei minha tradução na excelente versão realizada por Corbin. Na verdade, é difícil saber a data precisa desse encontro, mas é muito provável que tenha acontecido entre 1182 e 1184, depois de Ibn Rushd ter sido indicado médico pessoal de Abû Ya'qûb e ter-se tornado principal Qadi em Córdoba.

15 *Fut.I*:153 e 2:372 (OY).

16 *Fut.IV*:172.

17 Hadiith mencionado no *Sahîh* de Muslim 110 e 116, com variante transmitida por Ibn Mas'ûd.

18 *Fut.IV*:172

19 O Sultão morreu no dia 29 de julho de 1184, depois de um desastroso cerco a Santarém, uma cidade portuguesa, que durou um mês.

20 Dito por Ibn 'Arabî à Ibn al-Sha'âr (1197-1256), que o encontrou em Aleppo em 1237. Para uma tradução e uma explicação completas, ver G.Elmore, "On the Road".

21 *Fut.II*:548.

SOBRE OS PROFETAS

E OS SANTOS

*Deus, não há deus senão Ele, o Sempre-Vivo, o Eterno.
Não é tomado nempelo sono, nem pelo cochilo .
A Ele pertence o que está nos céus e o que está na terra -
quem então, intercederá junto a ele, exceto com Sua permissão?
Ele sabe o seu futuro e o seu passado
e nada conhecerão sobre Seu saber, a não ser
o que Ele desejar.
Seu Trono encompassa os céus e a terra
e preservá-los não é para Ele esforço algum.
Ele é o Altíssimo, o Magnífico.¹*

*Entre profecia e santidade existe uma distinção;
Mesmo assim, a primeira tem a mais completa e suprema honra.
A esfera toda-compassiva do Céu ajoelha-se perante ela em seu mais íntimo
segredo, como o faz o surpremo Cálamo.
Profecia e emissão vieram à este mundo;
agora, estão extintas e
O que fica é o caminho reto.
Construiu uma casa sólida para a santidade em Sua Essência e
ela permanece para a eternidade.
Que a luta por ela não seja para você um final;*

alcançá-la seria sua demolição.

A qualidade de permanência pertence à Sua Própria Essência;

Ele é O Amigo e o Diretor, Seu Poder Conquistador é dominante.

Seu enviado e Seu profeta Nele se abrigam, assim como o supremo universo e aquilo que é mais antigo.²

Há uma antiga história sobre Chuang Tsu, o famoso sábio chinês, que uma vez sonhou que era uma borboleta. Acordou sentindo uma imensa alegria e ao mesmo tempo consternado. O sonho tinha sido tão real e vívido que não tinha mais certeza se ele era um homem que tinha sonhado ser uma borboleta ou se era uma borboleta sonhando ser um homem. Quantas pessoas acordam neste estado, sem saber em que estado estão realmente? Se estão sonhando ou se estão acordados? De acordo com Ibn 'Arabî vivemos num mundo de sonho. Podemos nos sentir felizes ou tristes, porém, enquanto não tivermos consciência desse estado de sonho, estamos sujeitos às suas ilusões. Tentativas de entendê-lo e "interpreta-lo", podem ser mais ou menos bem sucedidas, dependendo do modo empregado. Se conseguirmos chegar a um verdadeiro entendimento da estrutura de nossa experiência, poderemos compreender que estamos sonhando e como o estado de sonho nos limitou – tal despertar livrar-nos-ia da ligação com a ilusão e nos traria real felicidade.

Quando o homem ascende a escada da real sabedoria, sabe por meio da fé e do desvelamento que é um sonhador num estado desperto e que a situação em que se encontra não é nada mais que um sonho... Disse o Profeta: "As pessoas estão dormindo e quando morrem, despertam." Mas não estão conscientes disso e é por isso que dizemos "por meio da fé"... Toda a existência é um sono e seu [estado] desperto é o de sono. Assim, toda a existência é tranqüilidade e tranqüilidade é compaixão que abraça todas as coisas e seu último fim. Assim como o anjo falou sobre Deus: "Ele abraça todas as coisas na compaixão e na sabedoria." E aqui chegamos ao real coração do que estamos explorando: Sua Compaixão e Misericórdia pelos mais lindos Nomes ao manifestar seus efeitos. O extremo grau de Sua Sabedoria é o extremo grau de Sua Compaixão...³

A verificação da verdade mostra que as formas do cosmos pertencem a Deus em virtude do Seu Nome, Interior, como as formas de um sonho pertencem ao sonhador. A interpretação

do sonho é que aquelas formas [mundanas] são simplesmente Seus estados, nada mais, da mesma forma que as formas de um sonho são simplesmente os estados do sonhador, nada mais. Portanto, Ele (ele) não vê nada além de Si (si) Mesmo (mesmo)... Aquele que fica atento e vai além do sonho [ao significado] verá algo maravilhoso. O que ele não consegue perceber de nenhum outro jeito ficará claro para ele. É por esta razão que o Profeta, ao ver seus companheiros pela manhã, costumava perguntar-lhes: “Alguém de vocês sonhou?” Pois o sonho é um [tipo de] profecia.⁴

Neste mundo de sonho, imaginamos que o mundo que percebemos através de nossos sentidos é algo substancial e real, e que Deus, Realidade, Verdade estão bem longe. Tudo que ouvimos e vemos acontece dentro deste sonho sensorial e normalmente não percebemos a necessidade de ir além das formas para alcançar o Sonhador. Às vezes recebemos informações claras sobre nós mesmos em nossos próprios sonhos, às vezes em nossas atividades diárias, mas sem um interpretador compreenderemos muito pouco. De acordo com Ibn ‘Arabî, todas as formas deste mundo revelam Deus e de alguma maneira “conduzem” a Ele, mas nossa faculdade da razão é insuficiente para levar-nos a uma interpretação verdadeira – é isso, acima de tudo, que o encontro com Ibn Rushd demonstra. A explicação mais clara de nossa verdadeira realidade vem por meio da revelação e esta tem sido dada a todas as pessoas, ou na forma de uma sagrada escritura ou na de um profeta.

Saiba, meu amigo, que Deus não mandou os enviados sem um objetivo. Se o intelecto fosse capaz, de apreender por si próprio o que lhe traz felicidade, não precisaria de enviados e a existência deles seria inútil. Entretanto, Ele, de quem somos dependentes, não se assemelha a nós e nem nós somos semelhantes a Ele... O homem necessariamente ignora qual será seu fim e qual o lugar para onde será transferido [depois da morte]. Desconhece o que lhe causa felicidade, se estiver feliz, ou a causa da sua infelicidade, se estiver infeliz, no que diz respeito Àquele de quem depende, pois ignora o conhecimento que Deus tem dele. Não sabe o que Deus espera dele ou por que Ele o criou e da necessidade de estar na posição de precisar de Deus para que Ele lhe dê conhecimento à este respeito. Se o Altíssimo assim desejasse, mostraria para todos o que lhes traz felicidade e deixaria bem claro o caminho que deveriam seguir. Entretanto, isso não foi Seu desejo e sim, [quis] mandar para cada uma das comunidades um enviado que fosse um deles, não alguém diferente deles. Ele lhe concedeu liderança sobre eles, ordenando que se submetessem a seu comando e que o seguissem. Isto foi uma teste pelo qual os fez passar, para estabelecer uma prova conclusiva contra eles, pelo que já conhecia à respeito deles.⁵

Ibn 'Arabî enfatiza aqui o abismo entre o humano e o Divino: não há similaridade entre Ele e nós, pois somos completamente dependentes Dele, enquanto Ele não depende de nós. Vez por outra achamos que podemos “ir em frente por nós mesmos” e que sabemos como ser felizes. Esta é a ilusão do mundo dos sonhos, onde afirmamos nossa aparente independência e nos desvinculamos Dele, que é a fonte de felicidade. Somente ao reconhecermos nossa pobreza, nossa inabilidade de percebermos sozinhos a razão da vida é que conseguimos realmente progredir. Não há coerção nisto. Podemos estar precisando de uma explicação Divina sobre nossa verdadeira situação, mas não somos obrigados a aceitar Sua Sabedoria. Somos livres para aceitarmos ou recusarmos a ser convidados à Verdade e aí não existe “prova”. Para Ibn 'Arabi, a maior demonstração da pobreza humana é a aparição do enviado. Por meio de um enviado, de um profeta ou de um santo, que compreendeu sua completa dependência de Deus, nos é mostrado o que, sem ajuda, nosso intelecto não consegue perceber. Uma vez que o que eles trazem não é próprio deles, mas vem da informação direta de Deus, é necessariamente uma manifestação de uma Sabedoria singular. O aparecimento da Sabedoria na forma de um enviado tem um paralelo preciso no que acontece no mundo dos sonhos. Os sábios do reino sensório são os mensageiros que nos visitam durante o sono.

Ibn 'Arabî apresenta três tipos de mundo: um mundo alto e sutil de significados puros, um mundo intermediário e interior de imagens e um mundo baixo e externo de percepção dos sensorial. A razão, ele diz, dos sonhos serem um tipo de profecia e o ponto de partida da inspiração é que o significado está mais próximo do mundo da imaginação do que da percepção dos sentidos sensorial:

Inspiração é um significado: Quando Deus quer que o significado desça para a percepção dos sentidos sensorial, este tem que passar pela presença da imaginação antes de atingir a percepção sensorial. A realidade da imaginação requer que seja dada forma sensorial a tudo que se torne realizado dentro dela – isto é absolutamente inevitável. Se a inspiração divina acontece durante o sono, chama-se visão onírica (*ru'yâ*) e se acontece ao estar acordado, é chamada de imaginação (*takhayyul*) – isto é, a pessoa imaginou. É por isso que a inspiração começa com a imaginação. Depois disso, a imaginação se transfere para a [figura do] anjo, no mundo exterior: o anjo toma a forma de homem ou de alguma pessoa que é percebida sensorialmente. Pode ser que somente aquele que é o objeto da inspiração perceba o anjo, ou pode ser que os que estão com ele também o percebam. Então o anjo lança as palavras de seu Senhor em seus ouvidos e isto é inspiração.⁶

Esta descida de significado por meio da inspiração não é como o mundo parece ser para o intelecto, que conta com a faculdade da imaginação de um modo bem diferente. Especulação (*wahm*), que envolve consideração das possibilidades, não deve ser confundido com imaginação verdadeira. Especular é mergulhar em infinitos pensamentos sobre como as coisas possam ser, fazendo hipóteses para a realidade e criando soluções. Imaginação, para Ibn 'Arabî é um processo muito mais receptivo. Talvez, o melhor modo de compreender seu funcionamento é pensar sobre o modo como sonhamos. Os significados nos são mostrados em formas que provém de nossas percepções sensoriais. Tudo o que fazemos no sonho é fornecer uma imagem para (literalmente, "imaginar") o que nos é dado a entender – não temos "controle" consciente sobre o que sonhamos.

As implicações disso são vastas e de modo algum óbvias para as pessoas que vivem nas sociedades pós-modernas. O que aparece no exterior desceu como um significado, para se entender aquilo que devemos "transferir" para a realidade interior do que está sendo expresso. Não é uma questão de "ler" ativamente um significado para alguma coisa, construindo assim seu próprio mundo limitado, mas de estar aberto para receber. Não precisamos entender os significados da revelação, sendo que assim a razão passará a predominar sobre o que foi revelado. O que é preciso é um sutil equilíbrio entre esforço ativo e aceitação receptiva, onde a revelação é vista como uma "descida" e nossos ouvidos abrem-se para os significados, da forma como são mostrados. Em vez de irmos ao alcance para depois trazermos para nós, adotamos uma postura mais meditativa. Esforçamo-nos para ouvir e deixar que o significado apareça. Tal significado vem, como é chamado por Ibn 'Arabî, numa "Divina revelação de Si mesmo" (*tajallî*) e transcende as diferenças individuais. Ele fala constantemente conosco sobre um reino onde as pessoas não estão mais fechadas em células isoladas de pontos de vistas próprios e que se sentem estranhas perante o resto do mundo – é um reino onde as pessoas falam com uma única voz com base nos fundamentos da experiência, porque vêem a Verdade como Uma:

Intelectuais, que são pessoas de pensamentos refletivos, divergem entre si em suas discussões sobre Deus, o Altíssimo, devido à limitação de seu pensamento. O Deus que é adorado por meio do intelecto, desprovido de verdadeira fé, é uma divindade estabelecida por obra do pensamento intelectual ... Por outro lado, todos os enviados, de Adão a Muhammad... falam com uma única voz. Todos os livros trazidos por eles falam sobre a verdade de Deus com uma única voz. Não há discordância entre eles. Alguns deles atestam a verdade de outros, apesar das grandes distâncias de tempo [entre eles] e de não terem se encontrado.⁷

Um profeta ou mensageiro é igual a uma pessoa que está desperta tentando acordar os que dormem. É um trabalho arriscado, pois aqueles que estão dormindo tendem a ver quem está acordado como uma das

muitas figuras do seu sonho. Os que foram acordados e que entenderam a Verdade falam com a única voz da Compaixão e Misericórdia Divina. Esta não é simplesmente compaixão no sentido qualitativo de ser bondoso ou misericordioso com alguém – para Ibn ‘Arabî, compaixão (*rahma*) é a característica essencial do Ser, é nossa própria existência. Todos os efeitos na existência, tanto aqueles que chamamos de bons como os ruins, estão imbuídos de compaixão. Ibn ‘Arabî fala de dois tipos de Compaixão: aquela que é universal e que abarca todas as coisas e aquela que é específica e que leva aqueles que estão na ignorância de volta ao entendimento. Identifica a Compaixão Divina pelo ser humano que os conduz de volta à Verdade com a Compaixão que “precede à Minha Ira”.⁸ Somente no Homem estão unidas a mais-abrangente Compaixão e a Compaixão que precede. Todos os profetas e os santos são lugares de manifestação das duas Compaixões. Isto mostra com a maior evidência a ilimitada qualidade da Compaixão: apesar de merecer punição, ninguém é condenado a vagar na ignorância de sua realidade. A Compaixão precede à ira; a guia suprime a confusão. O perdão e a misericórdia dirigem o dia.

As diferenças entre os profetas podem ser atribuídas à variedade de seus povos. Cada profeta tem uma missão especial para ser cumprida no mundo, em relação a um determinado povo. Ibn ‘Arabî também faz distinção entre o profeta (*nabî*, literalmente alguém que torna conhecido ou anuncia), que é carregado de inspiração divina e o enviado ou mensageiro (*rasûl*, literalmente alguém que é enviado), cuja tarefa é o estabelecimento de uma mensagem para seu povo. O enviado é um grau específico do profeta, sendo que todos os enviados são profetas, porém não vice-versa.

O primeiro profeta, para Ibn ‘Arabî, foi Adão: foram-lhe ensinados todos os Nomes Divinos e (na história Corânica) ensinou aos anjos seus nomes, que eles desconheciam. Adão não é considerado um enviado, porque seu conhecimento era de uma natureza global interior e não particular à um povo ou à uma forma de ação. A profecia de Adão é para toda a humanidade, sem nenhuma prescrição do que “fazer” ou do que “não fazer”. O primeiro enviado, por outro lado, foi Noé, que prescreveu uma forma particular de ação: anunciou a seu povo que estavam no caminho do erro e os chamou de volta à Verdade. Cada profeta ou enviado traz um único aspecto da revelação, talhado para um determinado tempo, lugar e povo, mesmo que a mensagem básica de todos seja idêntica.

A linha dos profetas e enviados é finalizada por Muhammad, que é um enviado para um determinado povo e, como Adão, para toda a humanidade: ele engloba tudo o que veio antes, com todas as prescrições detalhadas por completo. Ibn ‘Arabî compara sua vinda à luz do sol aparecendo entre a luz das estrelas: o sol é tão brilhante que as estrelas se escondem dentro de sua luz. Da mesma forma, tudo o que foi anteriormente revelado pelos profetas e enviados está escondido dentro da luz da revelação dada a Muhammad. Não há, portanto, na opinião de Ibn ‘Arabî ninguém fora da comunidade Muhammediana, como nas palavras de um hadith: “Deus abençoou minha comunidade, dando a ela a face do mundo inteiro como um santuário.” Isto não quer dizer que todo mundo é incluído ao tornar-se um membro da exterior

religião islâmica – indica que toda possível conformidade com a Verdade é encontrada em sua verdadeira luz dentro da realidade Muhammediana. A revelação não pode ser uma possessão privada de um grupo ou comunidade com exclusão de outro.

O Corão e as tradições do Profeta Muhammad são, para Ibn 'Arabî, o próprio Mundo Divino, tanto literalmente como metaforicamente e *summum* de tudo que anteriormente apareceu da Sabedoria Divina:

O Corão é um livro entre outros, exceto que, à exclusão de todos os outros, é o único que possui a síntese abarcante.⁹

Muhammad foi o maior lugar da revelação Divina e portanto, conheceu a sabedoria de todos os povos antigos e próximos. Entre os antigos estava Adão, que tinha a sabedoria dos Nomes. A Muhammad foi dada as palavras sintéticas e as palavras de Deus nunca se esgotam.¹⁰

A implicação da síntese abarcante, que é a característica peculiar do Corão e do Profeta Muhammad é dupla. Primeiramente, o Caminho de Muhammad “inclui todos os caminhos que o precederam no tempo e nenhuma autoridade permaneceu para eles neste mundo, exceto o que o Caminho Muhamadiano estabeleceu.”¹¹ Nada foi deixado de lado na revelação trazida por Muhammad. É por isso que Ibn 'Arabî identifica a Realidade do Homem especificamente com a Realidade de Muhammad e porque escreve “nós somos devotos a eles (os outros caminhos proféticos) somente na medida que eles sejam estabelecidos por Muhammad, não na medida em que foram estabelecidos por um certo profeta no seu tempo.”¹²

Em segundo lugar, em conseqüência do primeiro, não há mais necessidade de outras revelações com esta característica externa. A mensagem profética em sua totalidade foi completada por Muhammad e é por isso que ele é conhecido como o Selo dos Profetas. O simples fato de que a profecia deste tipo chegou ao fim, implica que uma nova possibilidade está sendo mostrada ou está à nossa frente. O que é novidade é que a compreensão do que a mensagem verdadeiramente significa está aberta a todos. Compreender a herança profética é o que constitui santidade aos olhos de Ibn 'Arabî: passar a estar acordado e não mais sonhando.

Se, como Ibn 'Arabî, virmos os profetas pelo lado interior de sua santidade ou pelo seu lado mais puro e não por uma progressão histórica, as distinções entre eles, então são de uma ordem diferente. Cada um deles é a imagem em relatividade da total expressão do Homem Universal. Partindo desta perspectiva, eles são manifestações de um Homem, criado à Imagem Divina, Homem Perfeito. Portanto, Adão é a imagem do Homem em sua totalidade primordial, criado pelas duas Mãos de Deus, no qual o Espírito

Divino foi soprado; a efetivação da união de Deus e da criatura. A herança Adâmica pertence à todos os humanos. Está no potencial de cada pessoa ser Adão, Seu representante na terra, com o conhecimento e habilidade de expressar todos os Mais Lindos Nomes e Qualidades. José, como interpretador de sonhos, manifesta o Homem que distingue entre Verdade e ilusão, entre a Luz original e suas imagens refletidas, dentro do abarcante reino da imaginação.

Muhammad é a imagem do Homem em sua singularidade primordial, Amado de Deus, realizado na totalidade da servidão nunca se desviando do conhecimento da posição legítima de Deus como Senhor dos Universos. Esta servidão é submissão completa, *islam*, à Deus sem intermediário e sem condição. É o lugar de pura perfeição (*kamâl*).

Essas revelações proféticas foram feitas com o propósito de guiar as pessoas para a Verdade, não simplesmente como modelos a serem seguidos, mas como meios de vida para transformar a visão interior e para alcançar a verdadeira felicidade. Os profetas são imagens exteriorizadas de nossas próprias possibilidades espirituais, assim como os anjos são imagens exteriorizadas de inspiração para um profeta. Alguns, portanto, falam em termos de assimilar o Adão ou o Jesus de seu ser. São significados puramente espirituais, cujos efeitos estão eternamente presentes e cujas ações físicas exemplificam certas facetas de sabedoria. De acordo com esta perspectiva, a tradição profética, que Ibn 'Arabî chama de "profecia universal", estende-se através dos tempos e relata que Adão é o primeiro e Jesus o último nesta linha. Assim como Muhammad selou a linha da profecia, completando o ciclo externo, Jesus reaparecerá no final dos tempos para selar o ciclo interior, que é a santidade de toda a humanidade.

Efetivar nosso próprio potencial espiritual é seguir os passos dos profetas e Ibn 'Arabî delinea o vasto panorama da espiritualidade humana em termos de herança profética. Por exemplo, descreve seu primeiro mestre no mundo físico, al-'Uryanî, como Crístico (*'isawî*), ou um dos famosos santos berberes do Marrocos, Abû Ya'zâ, como mosaico (*mûsawî*). Ele é capaz de fazer isso porque reconhece em cada caso, os modelos particulares de espiritualidade. A marca dos santos *'isawî*, por exemplo, é sua pura compaixão por tudo e por todos, não importa a pessoa ou sua crença. Nunca causam ofensa ou tristeza com o que dizem. Tudo o que passa pelos seus lábios é beleza, tudo o que vêem com seus olhos é beleza e tudo o que ouvem é beleza. Ele descreve seu próprio caminho de herança bem especificamente:

Enquanto nosso shaykh al-'Uryanî foi *'isawî* no fim de sua vida [física], eu fui *'isawî* no começo de minha vida [espiritual] nesta Via. Fui então levado para a iluminação solar *mûsawî*. Depois, fui levado até Hûd e em seguida a todos os profetas. Finalmente, fui levado para Muhammad.¹³

Discutiremos os aspectos biográficos desta afirmação no próximo capítulo, mas é importante perceber que a descrição de Ibn 'Arabî destas condições vem de sua experiência pessoal. Liga as aparições de santidade neste mundo à seus princípios proféticos fundamentais, porque ele conheceu e encontrou os profetas. Isto constitui a base da obra prima que coroa as obras de Ibn 'Arabî, o *Fusûs al-Hikam* (que pode ser traduzida por "Os Engastes da Sabedoria"). Escrita no final de sua vida, este livro é a culminação de seus ensinamentos a respeito do significado espiritual dos profetas. Sua qualidade especial deriva particularmente do fato de que ela foi entregue em suas mãos pelo próprio Muhammad em um sonho.

Como tal transformação de visão acontece? Ibn 'Arabî escreveu páginas e páginas explicando esta questão e como Michel Chodkiewicz salienta: "Não seria uma inverdade dizer que de um certo modo, Ibn 'Arabî, da primeira até a última linha de sua obra, não falou de nada que não fosse de santidade, de seus modos e objetivos. Aquele 'oceano sem costa'... nunca será delineado em seu todo."¹⁴ Aqui é possível dar somente uma breve citação que descreve como ele vê um verdadeiro muçulmano, uma pessoa de fé e visão interior:

Aqueles que têm fé nos enviados de acordo com uma visão interna são muçulmanos, pessoas que renunciaram a si mesmas e não se permitem cair na interpretação. São de dois tipos: ou é uma pessoa que tem fé e que entregou a Ele qualquer conhecimento a este respeito, até sua morte – chamado de um seguidor da autoridade de um outro. Ou é alguém que age com o que conhece dos detalhes da lei revelada e que tem firme fé no que os enviados e os livros sagrados trouxeram. Assim, Deus levanta o véu da sua visão interior e o torna um possuidor da visão interior das suas coisas, da mesma forma que fez com Seu Profeta e Mensageiro e com as pessoas com as quais Ele era solícito. Ele lhes deu um desvelamento e uma visão interior e eles clamaram a Deus "de acordo com sua visão interior", da mesma forma que Deus falou sobre Seu Profeta, contanto a seu respeito: "Eu clamo a Deus de acordo com uma visão interna, eu e aqueles que me seguem."¹⁵ Aqueles que o seguem são os conhecedores de Deus, os gnósticos, embora não sejam nem mensageiros nem profetas. Seguem as provas claras de seu Senhor em seu conhecimento sobre Ele e o que veio Dele.¹⁶

Esta capacidade de visão interior é a chave para compreender o que Ibn 'Arabî quer dizer por um santo. É alguém que vê as verdadeiras realidades das coisas diretamente, em sua própria experiência, em virtude de conscientizar-se de sua completa dependência Dele. Eles seguem o Profeta não como uma pessoa, mas como a mais pura imagem de seu próprio potencial de Humanidade. São íntimos Dele, tão íntimos que sua visão não é diferente da visão de Deus. Ibn 'Arabî geralmente cita as palavras de Deus (*hadith*

qudsi) a respeito daquele que Ele ama: “quando Eu o amo, sou o ouvido com o qual ele ouve, a visão com a qual vê, a mão com a qual toma e o pé com o qual caminha”.¹⁷

O termo árabe, geralmente traduzido como “santo” é *wali* que vem de uma raiz que significa “ser íntimo de ou estar perto de”. O primeiro significado derivado deste termo é ser um amigo íntimo, enquanto o segundo significado tem um sentido ativo de governar ou encarregar-se. O entendimento comum dos santos refere-se a este segundo significado, o de ser uma fonte de autoridade e assistência – pessoas visitam os santuários ou homens santos para alcançar benefícios e ajuda. Além disso, o termo em inglês “santo” é etimologicamente relacionado a idéias bem diferentes, tais como *sanctus* (sagrado ou puro). Santidade está portanto ligada a um tipo de outra pureza mundana. Tal conotação transcendente não é inteiramente consoante ao termo *walī*. Alguns estudiosos modernos preferem traduzir esta palavra árabe como “amigo de Deus”, mas para Ibn ‘Arabī é a qualidade de intimidade ou proximidade que é bem mais importante. Explica que o final da palavra *walī* é o seu verdadeiro significado: *lī*, que em árabe significa “o meu”, “pertencente a Mim”.¹⁸ Em outras palavras, o santo é o que pertence a Deus e é Sua possessão. Michel Chodkiewicz escreve que “o *walī* é simultaneamente o que é íntimo, o amado, aquele que é protegido, cuidado por alguém e o protetor, o ‘patrono’ (no sentido romano), o governador.”¹⁹ Continua citando Ibn ‘Arabī, que descreve a santidade por uma outra forma da raiz *w-l-y*, que significa “tomar conta (encarregar-se) ou tomar posse de”:

Os *awliyā’* [plural de *walī*] são aqueles de quem Deus se encarregou (*tawallā*), ajudando-os em suas batalhas contra os quatro inimigos: as paixões, o ego, o mundo e o demônio.²⁰

É significativo que Ibn ‘Arabī sempre que pode, aproveita para enfatizar a qualidade receptiva do humano e o poder ativo de Deus: aqui as palavras “encarregar-se de” demonstram ação Divina e um governador é simplesmente alguém designado para “ser responsável por”, um deputado ou representante. Isto é importante para Ibn ‘Arabī porque quer conservar o lugar do ser humano livre de qualquer atribuição, exceto a servidão, receptividade, obediência, deixando toda ação e qualidade de poder para Deus.

Neste trecho final discute o Nome Divino *Walī*, um dos Nomes por meio do qual Deus descreve-Se no Corão e como seu uso, em termos humanos, interfere com a pura servidão:

Saiba que a santidade é a esfera abrangente e universal, sendo esta a razão de nunca chegar a um fim e de ser um anúncio [divino] para todos. Por todo lado, a declaração profética da lei e a emissão dos profetas têm um fim. Terminaram com Muhammad, que a paz esteja com ele, pois não há profeta depois dele – no sentido de alguém que traz a nova lei ou para quem uma nova lei é dada – nem há enviado com uma nova lei. Este hadith²¹ é um golpe

mortal para os santos, porque também inclui o final do paladar da perfeita e completa servidão essencial ('ubûda)... O servo deseja não participar de nenhum nome com Seu Mestre, Deus. Vejamos que Deus não é chamado de "profeta" ou "enviado", mas Ele chama a Si mesmo de *Walî* e é qualificado por este Nome. Ele diz: "Deus é o *Walî* daqueles que têm fé"²² e "Ele é o *Walî*, o *Hamîd* (o que é digno de louvor)".²³ Este Nome [Divino] permanece, prevalecendo sobre os servos de Deus, neste mundo e no além. Não permaneceu nenhum nome pelo qual o servo pode ser distinguido de Deus desde que a profecia e a emissão chegaram ao fim e mesmo assim Deus é benevolente com Seus servos. O que lhes foi deixado é a profecia universal, na qual não há lei outorgada.²⁴

Em termos de realização da verdade e de receber inspiração no coração, os santos estão na mesma posição dos profetas e enviados – as últimas categorias são, em todo caso, também santos, o que descreve seu grau de realização e anulação em Deus. Uma vez que não há mais profetas ou enviados depois de Muhammad, por qual nome uma pessoa com tal compreensão pode ser chamada? Não pode ser chamada de "profeta", pois esta linha está extinta; nem, precisamente falando, pode ser chamada de "santo" (*walî*), pois este é um dos Nomes de Deus. Embora use o termo "servo", Ibn 'Arabî não o considera neste contexto, porque este termo aplica-se a todos, aos que são conscientes disto e aos que não são. Isto pode explicar porque Ibn 'Arabî usa o termo "profecia universal" em vez de santidade, sem nunca chamar ninguém de "profeta universal"!

Notas

Capítulo 6

- 1 O famoso verso do Trono (*âyat al-kursî*), Cor.2:255.
- 2 *Fut.I:229* e *3:390* (OY) – poema no início do Capítulo 38.
- 3 *Fut. II:379-80*.
- 4 *Fut. II:380*.
- 5 *Fut. III:83*.
- 6 *Fut. II:375*.
- 7 *Fut. I:218* e *3:337* (OY).
- 8 Segundo o hadith: “Antes de criar os céus e a terra Ele escreveu para Si Mesmo umas palavras com Sua própria Mão e as colocou sob Seu Trono. Elas dizem: ‘Minha Misericórdia precede Minha Ira’.”
- 9 *Fut.III:160*; *SPK*, pág.239.
- 10 *Fut.II:171*; *SPK*, pág.240.
- 11 *Fut. I:222* e *3:356* (OY).
- 12 *Fut.I 222* e *3:356* (OY).
- 13 *Fut. I:223* r *3:361-2* (OY).
- 14 *Seal*, pág. 15.
- 15 *Cor*, 12:108.
- 16 *Fut. I:218* e *3:338* (OY).
- 17 *Mishkât al-anwâr*, nº 91.
- 18 *Fut.II:23*.
- 19 *Seal*, pág.24.
- 20 *Fut.II:53*.
- 21 *Muhammad* disse: “Não há profeta e nem enviado depois de mim.”
- 22 *Cor.2:257*.
- 23 *Cor. 42:28*.
- 24 *Fusûs*, págs.134-5; *Bezels*, pág.168.

RECEBENDO INSTRUÇÃO

(1184-1194)

Dize: se vossos pais, vossos filhos, vossos irmãos, vossas esposas, vosso clã, os bens ganhos, o temor pelo declínio dos negócios, lares que amais – se estes vos forem mais caros que Deus e Seu Enviado e do que a luta pela Sua Causa, então aguardai até que Deus cumpra Sua Ordem.¹

O Deus que percebes diretamente por meio do desvelamento místico não é o Deus que compreendes por meio do pensamento racional – pois teu pensamento não vai além de teu próprio nível; talvez até vá, mas há nele somente o que está contido nele. Os julgamentos do pensamento em relação às coisas são variados; os julgamentos do desvelamento místico têm um base insondável. Tu O vês em Seu desvelamento em cada artigo de fé; não há negação de um significado entre Seus significados. Grande é a Divindade que nenhum intelecto pode abarcar! Na criação nada existe que possa contê-Lo. É Ele que identificas em toda criação, e Ele não pode ser identificado, exceto por meio de Sua revelação.²

O contato de Ibn 'Arabî com seus mestres espirituais começou em Sevilha. Naquele tempo não havia ordens Sufis (*tariqât*) no mundo islâmico e a busca da vida espiritual normalmente significava estar em companhia de diferentes pessoas e não só de um único mestre. A obediência formalizada das gerações posteriores, tendo o aspirante um único mestre, não fazia parte de seu mundo. Certamente, no caso de Ibn 'Arabî, seu círculo de mestres era grande e tinha muitos companheiros no caminho espiritual. Ao lermos seu *Rûh al-quds*, o livro onde relatou suas experiências com os Sufis do Magrebe, a impressão predominante é de uma comunidade de pessoas envolvidas num sério esforço espiritual e de uma sociedade na qual isto era aceito em todas as camadas, particularmente na classe dominante. O fato de que os próprios sultões almorades procuravam o conselho dos mestres espirituais (*shaykhs*), mostra um clima aberto incomum.

O primeiro mestre de quem Ibn 'Arabî recebeu instrução foi al-'Uryanî, que veio para Seville em aproximadamente 1184. Ibn 'Arabî fala sobre seu primeiro encontro com uma intensidade característica:

A primeira pessoa que conheci no Caminho foi Abû Já'far Ahmad al-'Uryanî. Ele chegara em Sevilha quando eu apenas havia começado a conhecer esta nobre Via. Fui um dos primeiros a imediatamente procura-lo. Encontrei um homem totalmente devotado à lembrança [de Deus]. Apresentei-me e ele imediatamente soube da necessidade espiritual que havia me levado até ele. Perguntou-me: "Está resolvido quanto ao Caminho de Deus?" Respondi: "O servo resolve, mas Aquele que estabelece é Deus!" E ele então disse: "Fecha a porta, rompa com as relações e fique em companhia Daquele que dá generosamente. Ele falará com você sem véu." Adotei esta prática até receber iluminação.³

Para o leitor alerta este breve episódio contém uma riqueza de indícios de como proceder. Demonstra o reconhecimento instantâneo, imediato e mútuo entre mestre e discípulo e uma instantânea confiança, necessária para um relacionamento frutífero. Na verdade, resume os princípios da espiritualidade, de acordo com Ibn 'Arabî. A primeira pergunta feita: "Está resolvido sobre o Caminho de Deus" é fundamental. O buscador está preparado para renunciar a todo o resto na busca espiritual? – para abandonar todas as noções de um "caminho" (este caminho, aquele caminho, seu caminho, meu caminho, etc.), para submeter-se completamente à direção da Realidade total que é nomeada pelo Nome Allâh? Em resumo, seu objetivo é a completa servidão a Deus? A resposta de Ibn 'Arabî é clara e direta: "O servo resolve",

esforçando-se para colocar-se despido perante a Presença Divina, “mas Aquele que estabelece” tanto o esforço como o resultado “é Deus”, pois Ele é o único Ator.

Como então é possível prosseguir se somos inteiramente dependentes Dele? “Fecha a porta” para o mundo exterior das imagens criadas e das coisas; “rompa com as relações” com todas as formas que agem como uma barreira entre você e Ele, com as cordas que mantém intacta a tenda da diversidade; fique em companhia Daquele que dá com toda a generosidade”, Aquele que dá com toda a Bondade (*al-Wahhâb*), sem nada pedir em troca. “Ele falará com você sem véu”, sem nenhum intermediário, por meio da real conexão que se estende diretamente Dele para você, à que Ibn ‘Arabî chama de “face particular” (*wajh al-khâss*).

Vale notar que este é um exemplo original do caminho Crístico (*‘îsawî*) da vida espiritual. É um reforço do conselho que lhe fora dado por Jesus para “praticar a renúncia e o desprendimento”.

Enquanto nosso shaykh al-‘Uryanî foi *‘îsawî* no final de sua vida, eu fui *‘îsawî* no começo da minha vida neste Caminho. Fui então levado à iluminação *mûsawî* [mosaica]do sol. Depois fui levado a Hûd e em seguida a todos os profetas. Finalmente fui levado a Muhammad. Esta foi a ordem para mim nesta Via – Deus o estabeleceu para mim e nunca desviei-me desta estrada. Por meio desta formação, de acordo com a qual Deus elevou-me neste Caminho, Deus favoreceu-me com a Face do Real em tudo. Para mim, a meus olhos, não há nada existente neste mundo que eu não testemunhe a realidade essencial de Deus e que portanto, nesse lugar não O glorifique. Desta forma não descartamos [ou: condenamos] absolutamente nada neste mundo da existência.⁴

Esta ordem de progresso pode ser vista bem claramente nos acontecimentos do início da vida de Ibn ‘Arabî. A renúncia foi o primeiro pré-requisito, na forma de concentrar-se somente em Deus e de prestar contas a Ele e a mais ninguém. O grupo que ele freqüentava em Sevilha consistia de homens de grande austeridade. Um dos mais influentes e famosos Sufis da época era Ibn Mujâhid, cuja crença era baseada no hadith do Profeta, “Julguem-se entre vocês antes de serem trazidos ao Julgamento.”

Ele sempre anotava todos seus pensamentos, ações, palavras, o que ouvira, entre outras coisas. Depois da oração do anoitecer, isolava-se em seu quarto e relembrava todas as ações do dia que exigiam arrependimento e arrependia-se delas. Fazia o mesmo com tudo que requeria sua gratidão. Então, comparava suas ações com o que lhe era solicitado pela Lei Sagrada.⁵

De acordo com Ibn 'Arabî, este shaykh recebeu uma vez a visita do Sultão almorade, Abû Ya 'qûb. O Sultão perguntou-lhe se não se sentia sozinho, vivendo sem companhia. Respondeu: "Intimidade com Deus abole toda solidão; pois como posso estar sozinho quando Ele está sempre presente?" Ibn Mujâhid morreu em 1178, quando Ibn 'Arabî tinha apenas treze anos, portanto, é improvável que tenha tido a oportunidade de ter contato pessoal este mestre. Entretanto, beneficiou-se, sem dúvida, do caminho espiritual que ele ensinou. Também chegou a julgar não somente suas ações e palavras, como também seus pensamentos. Passou bastante tempo com várias pessoas que tinham convivido com Ibn Mujâhid, três dos quais merecem menção especial:

Abû al-Hajjâj de Shubarbul [uma vila, perto de Sevilha] foi, sem dúvida, uma benção para o mundo. Quando os servos do sultão vinham visita-lo, ele me dizia: "Meu filho, estes homens são assistentes de Deus, ocupados com os problemas do mundo. Seria assim, bem apropriado, que os homens orassem por eles, para que Deus mostre a eles Sua verdade por meio de seu trabalho e os assista"...

Ele tinha uma gata preta que dormia em seu colo e que ninguém mais conseguia segurar ou acariciar. Uma vez contou-me que Deus a tornara um meio para se reconhecer os santos. Explicou que sua aparente timidez não era um traço inato, pois Deus a fizera bem jovial em companhia de Seus santos. Eu mesmo a vi roçar seu rosto nas pernas de algumas visitas e fugir de outras. Um dia, nosso shaykh al-'Uryanî visitou este shaykh pela primeira vez. Quanto ele chegou a gata encontrava-se em outra sala. Entretanto, antes mesmo de sentar-se a gata veio e olhou para ele, abriu suas patas, abraçou-o e roçou sua face em sua barba. Então, Abû al-Hajjâj levantou-se para recebe-lo e o fez sentar, sem dizer nada. Depois disso, disse-me que nunca antes tinha visto a gata agir desta forma com alguém.⁶

O segundo desses companheiros de Ibn Mujâhid foi um chapeleiro chamado Abû 'Abdallah Ibn Qassûm. Ibn 'Arabî estudou com ele as regras da pureza espiritual e oração, sendo seu companheiro durante quase dezessete anos:

Sua súplica no final de cada sessão era: " Ó Deus, faz com que ouçamos e vejamos o que é bom e que Deus nos conceda Seu perdão e nos faça permanecer nele. Que Ele faça nossos corações concentrarem-se no que é certo e nos faça voltar para aquilo que é querido e agradável a Ele"... Uma noite em Meca vi o Profeta em um sonho... fazendo a mesma oração. Assim, apliquei-me mais veemente à esta prática.⁷

O terceiro foi o Imã de uma mesquita em Sevilha, Mûsâ b. 'Imrân al-Mîrtûlî. Era tão respeitado em sua época que até o Sultão Al-Mansûr, filho de Abû Ya'qub, o visitava:

Tivemos com ele agradáveis experiências espirituais e Deus fortaleceu seu poder de aspiração espiritual (*hîmma*), preservando-nos da tentação e do desvio do Caminho. Nesta tarefa ele foi bem sucedido... Um dia fui visitar este shaykh que me disse: "Preocupe-se com sua alma, meu filho." Respondi-lhe que uma vez ao visitar meu shaykh Ahmad [Al-'Uryanî] ele me disse que me preocupasse com Deus; então perguntei-lhe a qual deles deveria obedecer. Disse: "Meu filho, eu me preocupo com minha alma, enquanto ele se preocupa com seu Senhor. Cada um de nós o guia de acordo com o nosso estado espiritual. Que Deus abençoe Ibn 'Abbâs e faça-me alcançar sua eminência." Tal era sua imparcialidade.⁸

O princípio da espiritualidade *'îsawî* é mais evidente na injunção dada por al-'Uryanî com relação à servidão: "Seja um puro servo". Esta é a aspiração que Ibn 'Arabî coloca em primeiro lugar em seu ensinamento espiritual. Ser um servo, a seus olhos, é voltar-se para a verdadeira natureza da humanidade, tornando-se um nítido espelho, que de forma alguma obscurece a verdade, preocupando-se com Deus como o único Existente. Significa abandonar todo preconceito, todos os julgamentos pessoais, todos os desejos próprios e aceitar Sua Sabedoria e Desejo em todas as coisas. Esta renúncia não deve ser confundida com as formas externas de asceticismo, apesar de que práticas variadas podem ser prescritas em épocas diferentes como ajuda para o caminho em busca da realização. É uma renúncia espontânea da ilusão, por estar-se defrontando com o que é real.

Igualmente implica em perceber o bom e o belo em todas as coisas, como é mostrado na oração de Ibn Qassûm. Ibn 'Arabî escreve:

O que os *'îsawîs* possuem como uma parte [intrínseca] de seu ser é [a capacidade] de dizer aquilo que é belo e bom (*husn*), de ver o que é belo e bom e de ouvir o que é belo e bom.⁹

Isso envolve uma predisposição de ver o bom em todas as coisas e de conceder a cada coisa seu lugar legítimo na existência. A natureza eminentemente prática dessa percepção pode ser constatada no seguinte incidente ocorrido no mercado de Sevilha:

Uma certa vez carregava em minhas mãos algo que as pessoas normalmente recusam-se [a tocar] e o que não ficaria bem para [alguém] de meu nível social. Este peixe de água salgada exalava um cheiro podre. Meus companheiros imaginavam que eu o deveria estar carregando para a mortificação de minha alma, pois a seus olhos, meu nível social [normalmente] impediria-me de carregar tal coisa. Disseram ao meu shaykh: “Tal pessoa tem sido muito zelosa em seu esforço em mortificar-se!” O shaykh respondeu: “Bem, vamos perguntar-lhe qual foi sua razão de carregar tal coisa.” Assim, o shaykh interrogou-me quando todos estavam presentes, relatando-me o que haviam dito. Dei-lhes minha resposta: “Estão totalmente equivocados quanto à interpretação de minha ação; por Deus, esta não foi absolutamente minha intenção! Foi simplesmente que vi que Deus, em sua Majestade, não se absteve de criar tal coisa. Como posso então, abster-me de carregá-la?” O shaykh agradeceu-me e meus companheiros ficaram pasmados.¹⁰

Tinha sido prometido que Ibn ‘Arabî ao “permanecer em companhia Daquele que dá generosamente, Ele falará com você sem véu.” Esta é uma alusão à iluminação *‘mûsawî*, pois Moisés é conhecido como aquele com o qual Deus falou (como aconteceu no Monte Sinai). E de acordo com seu próprio testemunho, “Eu pratiquei isto até que recebi iluminação”, uma observação lacônica em tais circunstâncias, sendo bem sucinto! Esta conexão mosaica, prefigurada durante seu primeiro encontro com al-‘Uryanî, em 1184, é amplificada num incidente posterior:

Uma vez tive uma discussão com meu shaykh Abû al-‘Abbâs al-‘Uryanî, a respeito da identidade de um certo indivíduo, cuja aparição o Enviado anunciara como boas novas. Ele me disse: “Ele é tal pessoa, filho de tal pessoa”, mencionando alguém que eu conhecia somente por nome e não pessoalmente, embora tivesse conhecido seu primo. Expresssei dúvida e não quis concordar com o que meu shaykh havia dito, porque tinha um insight direto neste assunto... Ele sofreu interiormente [por minha causa], embora naquela época eu não soubesse disso, pois era somente um iniciante [na Via]. Deixei-o e no caminho de casa encontrei um estranho, que em primeiro lugar saudou-me com amor e afeição. Ele disse: “Ó Muhammad, aceite como verdade o que o Shaykh Abû al-‘Abbâs disse-lhe sobre tal pessoa” e disse o nome da pessoa que al-‘Uryanî havia mencionado. Disse-lhe: “Sim” e sabia o que ele estava dizendo. Retornei imediatamente ao shaykh. Assim que cheguei, ele disse: “Ó Abû ‘Abdallâh, quando lhe é dito algo que não coincide com seus pensamentos sobre o assunto, será que o Khidr tem que vir para dizer-lhe que aceite como verdade o que tal pessoa disse-lhe?”¹¹

A aparição de Khidr, o iniciador de Moisés nos mistérios esotéricos, é sempre significativa. Khidr é o guia misterioso e imortal, que se encarrega da educação dos santos. Submeter-se a mestres espirituais é um pré-requisito para um bom comportamento, um tato (*adab*) adequado, na medida em que o mestre é uma imagem do verdadeiro Mestre, que é Deus. No caso de Ibn 'Arabî, ele sabia que possuía uma intuição direta superior a de seu mestre e os papéis pareciam estar invertidos. No entanto, submissão externa ainda era requerida. Que requintada formação, na qual Khidr, o mestre do esotérico, demonstra a Ibn 'Arabî o real significado do exotérico! O grau espiritual de Khidr não permite desacordo, pois o santo, neste nível vê a Realidade Divina em cada face. Khidr está aqui demonstrando ao jovem Ibn 'Arabî um aspecto da pura servidão, que ele, de outra forma, poderia não perceber: o necessário respeito pelo externo e aparentemente real, que não é outra coisa que uma das facetas da Realidade.

Em 1190, aos vinte e quatro anos e cerca de seis anos após o início de seu aprendizado com al-'Uryanî, a vida de Ibn 'Arabî sofreu uma séria mudança. Primeiramente, talvez em consequência da morte de seu primeiro mestre, começou a freqüentar muitos outros mestres, homens e mulheres. Uma das mais notáveis entre eles foi uma mulher em seu noventa anos, que levava uma vida de extrema pobreza, Fâtima bint Ibn al-Muthannâ:

Eu, juntamente com dois de meus companheiros construímos uma cabana de junco, onde ela pudesse viver. Ela costumava dizer: "Entre aqueles que vêm me ver, não há um que eu admire mais do que Ibn 'Arabî". Ao lhe perguntarem a razão, ela respondia: "O resto de vocês vêm a mim com apenas uma parte de si, deixando a outra ocupada com outras preocupações, enquanto Ibn 'Arabî é para mim uma consolação, pois vem a mim por inteiro. Quando ele se levanta, é com todo o seu ser e ao sentar-se, o faz com tudo de si, não deixando nada de si em nenhum lugar. É assim que deve ser no Caminho."¹²

Ibn 'Arabî também tomou contato pela primeira vez com o legado espiritual do grande santo norte-africano, Abû Madyan. A maior influência foi Abû Ya'qûb Yûsuf al-Kumî, que tinha sido um companheiro de Abû Madyan e que Ibn 'Arabî coloca em segundo lugar em seu *Rûh al-quds*. É interessante notar no seguinte relato, a marcante diferença entre a natureza suave de al-'Uryanî e a de al-Kûmî que era bem reservada e causava temor, mais de acordo com a espiritualidade *mûsawî*:¹³

Em nosso primeiro encontro, a primeira questão que ele me colocou, com toda a concentração fixada em mim, foi: "Qual é o pecado daquele que passa em frente do que está em oração, sendo esta de uma tal grandeza, que o faz desejar ter permanecido onde estava por quarenta anos?" Respondi corretamente e ele ficou satisfeito comigo. Quando sentava-me

a sua frente ... tremulava como uma folha ao vento, minha voz tornava-se fraca e meus membros tremiam. Sempre que notava meu comportamento, tratava-me gentilmente e procurava colocar-me à vontade, o que só aumentava meu temor e reverência por ele. Este shaykh tinha grande afeição por mim, mas não deixava que eu a percebesse, dedicando mais favores aos outros e mantendo uma atitude distante em relação a mim... Meus companheiros começaram a desvalorizar meu progresso espiritual, mas louvado seja Deus, somente eu, de todo o grupo, atingi sucesso real em meus estudos com ele, fato que o próprio shaykh admitiu mais tarde.¹⁴

Nesta época Ibn 'Arabî ainda não tinha contato com nenhum livro sobre o Sufismo. Quanto a outra experiência com al-Kumî, escreve:

Naquele época ainda não tinha visto a *Epístola* de al-Qushayrî ou de qualquer outro mestre, desconhecendo que alguém do nosso Caminho tivesse escrito algo, nem conhecia a terminologia própria dos Sufis. Um dia o shaykh montou em seu cavalo e ordenou que eu e um dos meus companheiros o seguíssemos até al-Monteber, um monte cerca de três milhas de Sevilha. Os portões da cidade tendo sido abertos, parti com meu companheiro, que levava consigo uma cópia da *Epístola* de al-Qushayrî. Subimos o morro e encontramos o shaykh no topo, seu servo segurando o cavalo. Então, entramos na mesquita no topo do monte e fizemos a oração ritual. Quando terminamos, pôs-se de costas para o *mihrâb* e deu-me a *Epístola*, mandando que eu a lesse. Meu temor a ele era tão grande que não conseguia pronunciar as palavras e o livro caiu de minhas mãos. Então, pediu para que meu companheiro a lesse e falou sobre o que tinha sido lido até a hora de fazermos a última oração da tarde.¹⁵

Ao retornarem a Sevilha, Ibn 'Arabî acompanhou correndo o cavalo do shaykh, enquanto conversavam sobre as virtudes e milagres de Abû Madyan. Passaram por um matagal de arbustos espinhosos sem receberem um único arranhão. Al-Kûmî salientou: "Este é o resultado da graça espiritual causada pela conversa sobre Abû Madyan, portanto persevere no Caminho, meu menino e certamente encontrará a salvação."¹⁶

A salvação prometida, como veremos, não tardou a chegar. Ibn 'Arabî juntou-se a outros companheiros de Abû Madyan, especialmente Abû Muhammad al-Mawrûrî, que era "singular em sua época pela sua grande fé em Deus e por sua veracidade."¹⁷ Foi de al-Mawrûrî que Ibn 'Arabî ouviu muitas histórias sobre Abû Madyan e seu círculo:

Ouvi a seguinte história sobre Abû al-'Abbâs al-Khashshâb, um dos companheiros de Abû Madyan na cidade de Fez. Um homem veio a ele com um livro em sua mão sobre o Caminho. Leu para ele uma parte e Abû al-'Abbâs permaneceu em silêncio. O homem disse-lhe: "Mestre, porque não me diz alguma coisa sobre ele?" "Leia-me!" Abû al-'Abbâs respondeu.

O homem teve dificuldade em aceitar estas palavras. Sendo assim, foi ao nosso shaykh, Abû Madyan e disse: "Ó nosso mestre, estive com Abû al-'Abbâs al-Khashshâb e li para ele um livro de ensinamentos espirituais para que ele me dissesse algo sobre ele. Mas ele disse somente: 'Leia-me!'"

"Abû al-'Abbâs disse a verdade", o shaykh respondeu. "Sobre o que era o livro?" "Sobre renúncia, privação, fé, sobre dar autoridade a Deus e tudo o que o Caminho a Deus requer." O shaykh perguntou-lhe: "Foi uma questão de um estado espiritual que Abû al-'Abbâs al-Khashshâb não possui?" "Não", ele respondeu. "Se os estados espirituais de al-Khashshâb forem [o equivalente] a tudo o que o livro contem e você não se permitiu receber conselho de seus estados nem apropriar-se de nada de suas qualidades positivas, então qual é o propósito de ler para ele e pedir que faça comentários? Ele o aconselhou por seu estado espiritual e falou do modo mais claro e com o maior encorajamento possível!"

O homem saiu muito constrangido. Esta história me foi contada por Hajji 'Abdallâh al-Mawrûrî numa reunião em Sevilha.¹⁸

Outro dos companheiros de Abû Madyan visitou Ibn 'Arabî na mais extraordinária circunstância, neste mesmo ano. Tendo completado a oração do por do sol, de repente sentiu vontade de visitar Abû Madyan, que morava cerca de um mês e meio de viagem dali. Logo em seguida, um homem à sua porta apresentou-se como Abû 'Imrân al-Sadrânî. Quando Ibn 'Arabî perguntou-lhe de onde era, respondeu que tinha vindo de Bejaia (ou Bougie, na Algéria moderna), onde eles tinham acabado de fazer a oração do por do sol. Evidentemente Abû Madyan sabia do imenso desejo que Ibn 'Arabî tinha de encontra-lo:

Abû 'Imran mencionou o desejo que eu tinha de encontrar Abû Madyan e disse-me que Abû Madyan havia dito: "Diga a Ibn 'Arabî que nós nos encontraremos em espírito, mas quanto a encontrarmo-nos pessoalmente neste mundo, Deus não o permitirá. Entretanto, que ele fique tranqüilo, pois o tempo designado para ele e para mim está na segurança da Compaixão de Deus."¹⁹

Ibn 'Arabî já começava a destacar-se entre seus colegas. Sua visão espiritual era tão profunda que mesmo que não estivesse fisicamente com al-Kumî, conseguia encontra-lo e perguntar sobre ele no mundo da imaginação. Sua sede espiritual era tão intensa que passava longos períodos em retiro e contemplação, entre túmulos e ruínas em Sevilha. Um dos termos comuns que usa para descrever a experiência espiritual é *fath* (literalmente, “abertura” ou iluminação) e é este período de retiro que ele mais tarde mencionou a um de seus discípulos:

Meu retiro começava antes do amanhecer e minha iluminação ocorreu antes do sol nascer. Depois da iluminação eu recebi a “disposição dos graus nas Virgens” (*tartīb fī'l-abkâh*)²⁰ e outras estações. Conservei-me em meu lugar por quatorze meses, durante os quais obtive os segredos que escrevi depois da iluminação. Minha abertura foi um [estado de] estar tomado pelo êxtase naquele instante e a grande graça de Deus, o Altíssimo, foi uma sabedoria especial vinda das sabedorias dos abençoados.²¹

Num outro lugar ele descreve parte deste retiro em termos extraordinários, como um despertar para os significados implícitos no verso Corânico citado no início deste capítulo:

Recebi esse verso numa sexta-feira depois da oração, num cemitério em Sevilha no ano de 586. Fiquei embriagado com ele, incapaz de recitar orações, acordado ou dormindo, exceto por meio dele e [isto durou] três anos consecutivos, durante os quais experienciei infinita doçura e um imenso prazer.²²

Este estado de alegria parece ter sido a causa de um aviso que ele recebeu de uma dos seus maiores mestres, Sâlih al-'Adawî, um berbere que freqüentava uma das mesquitas em Sevilha.

Um dia fui vê-lo quando estava fazendo a ablução ritual... Quando completou sua ablução, levantou os olhos e viu-me de pé. Estava sentado num banco preparando-se para enxugar-se e pediu que fosse até ele. Naquele tempo, tinha apenas começado a seguir o Caminho e recebera certos chamados de uma natureza espiritual que não tinha contado a ninguém. Ele me disse, “Ó meu filho, tendo provado o sabor do mel, não prove mais o vinagre. Deus abriu o Caminho para você, portanto, mantenha-se firme nele.”²³

Não é de se estranhar que Ibn 'Arabî fala desta iluminação como sendo “solar”, pois é pela luz do sol que todas as coisas no mundo podem ser vistas em seu total esplendor. Este foi um período das mais

intensas revelações, nas quais “Deus falou com ele”, assim como diz-se ter sido a experiência de Moisés. Descreve como que por “Deus ter trazido Sua Ordem” ele conseguiu entender o real significado de um “pai”, um “filho” e assim por diante. O Discurso Divino foi, para Ibn ‘Arabî, freqüentemente na forma de versos Corânicos que desceram sobre ele numa “torrente de estrelas”, fazendo com que ele percebesse seus significados em seu próprio coração. Isto só acontece quando o coração está claro e sem manchas:

A descida do Corão no coração do servo é a descida de Deus nele: Deus, então fala com ele de seu mais profundo ser dentro de seu mais profundo ser.²⁴

O coração do servo é como o céu mais próximo onde o Corão desce em sua completude, tornando-se distinto de acordo com aqueles a quem é dirigido – a visão não o recebe da mesma forma que o ouvido. Nós dizemos que ele desce no seu coração de uma só vez, mas isso não significa que o retenha ou o saiba de cor – está [no nível de puro] significado espiritual e está em você sem que o saiba... Então ele desce sobre você como [a luz distintiva das] estrelas, irradiando de você, removendo o véu [de sua visão]. Eu mesmo vi isso no início do meu Caminho.²⁵

Portanto, a luz que o olho consegue contemplar não é a do sol, que cegaria o contemplador. É sob a forma de estrelas no céu noturno, cujas constelações representam uma miríade de tipos de iluminação. Ele nos diz, por exemplo, que alcançou o grau da visão de Abraão durante o retiro em Sevilha. Compreendeu o significado da oração de Abraão, que diz que todos seus filhos deveriam ser *muçulmanos*: isto é estar submissos ao Deus Real. A visão abraâmica está conectada com a Unicidade de Deus, acima de todas as imagens de crença e de toda pluralidade:

Soube que daí então eu era o herdeiro do credo que Deus comandara que nós e que Seu Enviado seguíssemos, por meio de Suas palavras: “[Siga] o credo de seu pai Abraão: foi ele que os chamou de muçulmanos.” Eu entendi sua qualidade de paternidade e minha qualidade filial.²⁶

Talvez também tenha sido nessa época que ele teve um maravilhoso sonho com relação à leitura do Corão e do Profeta Abraão:

Vi num sonho como que se a Ressurreição tivesse começado e as pessoas ondeavam como o oceano. Ouvei a recitação do Corão em *‘Illiyûn* e exclamei: “Quem são estes que recitam o

Corão numa hora como esta, sem estarem acometidos pelo medo?" "São os Carregadores do Corão", me disseram. " Então, sou um deles", asseverei . E uma escada foi trazida até mim e subi até uma sala em *'Illiyûn*, onde um velho e um jovem recitavam o Corão para o Profeta de Deus, Abraão, o Amigo Íntimo. Sentei-me à sua frente e comecei a recitar o Corão com total segurança, sem medo, susto ou preocupação – na verdade não sei qual é a apreensão que perturba tanto as pessoas no Encontro [no Dia do Juízo Final].²⁷

Mais tarde, neste ano extraordinário de 1190 (586), teve uma grande visão em Córdoba, encontrando todos os profetas, da época de Adão à Muhammad, na realidade espiritual de cada um. Esta visão aconteceu por volta do final do ano, provavelmente em Novembro, depois que Ibn 'Arabî tinha sido instruído a sair do retiro completo.²⁸ Aqui em Córdoba ocorreu o terceiro estágio de seu desenvolvimento espiritual, por meio de um encontro com o profeta pré-islâmico Hûd:

Saiba que no momento em que Deus revelou-se para mim e fez com que testemunhasse as realidades essenciais de Seus mensageiros e profetas (que a paz esteja com eles), de um por um da espécie humana, de Adão até Muhammad, todos juntos em uma visão na qual eu me encontrava em Córdoba, no ano de 586, o único que se dirigiu a mim foi Hûd. Explicou-me a razão de todos estarem reunidos. A aparência de Hud era de um homem grande, com um semblante doce, uma conversa sutil e agradável, um homem de gnose e de insight em todos os assuntos. A demonstração deste insight foi a citação que fez [do verso Corânico]: "Não há criatura que Ele[Deus] não tome pelo seu topete. Certamente meu Senhor está no caminho reto."²⁹ Que boas novas para a criação poderiam ser mais grandiosas que esta?³⁰

Esta afirmação de Hud é duplamente significativa. Primeiramente, mostra como todas as coisas na criação são irrevogavelmente ligadas à guia de Deus – ser tomado pelo topete é uma imagem de ser conduzido por alguém, de ser dirigido por um guia que se encontra no Caminho reto. Isto refere-se ao seguinte verso Corânico na Fâtiha (a primeira Sura): "Guia-nos no Caminho reto, o Caminho daqueles a quem concedestes Tua benção, não dos que incorrem na Tua ira, nem dos que se desencaminham." Para Ibn 'Arabî isto significa que:

Cada ser que caminha, está caminhando no Caminho reto do Senhor. Neste sentido, são "não são os que incorrem na Tua ira ou os que se desencaminham", porque o desencaminhar-se e a Ira Divina são ambos accidentais. Todos são re-dirigidos à Compaixão de Deus que abarca tudo e que é precedente [à Sua Ira].³¹

Esta dupla compaixão encontra sua mais grandiosa imagem, como foi visto no último capítulo, na profecia do Homem, pois os profetas e enviados são a suprema incorporação da guia. Esta é a grande compaixão, manifestada e conhecida por todas as criaturas, enquanto a maior compaixão reside na compreensão do significado espiritual da imagem profética, que “Ele é a realidade essencial da audição (do servo), a visão, a mão, o pé e a língua”.³²

O segundo significado desta afirmação concerne o ouvinte, o próprio Ibn ‘Arabî. Para contemplar todos os profetas, que são imagens da Guia Divina, implica numa posição muito especial e aponta para um estado único da testemunha. De acordo com uma tradição entre os discípulos diretos de Ibn ‘Arabî, Hûd explicou que a real razão para o encontro deles era dar-lhe boas vindas como Selo da Santidade Muhammediana. O Selo é aquele que expõe os significados da Via de Muhammad, sintetizando e integrando-os do ponto de vista da espiritualidade destes significados, do mesmo modo que Muhammad havia sintetizado e integrado todos caminhos proféticos antes dele. O significado e o desenrolar desta visão e a afirmação de Hûd levariam uns doze anos para dar frutos e o resto de sua vida para realiza-la.

Sabemos pouco obre seus contatos com todos os outros profetas, exceto por poucos detalhes contidos no seguinte relato:

Fiquei em companhia dos enviados e beneficiei-me de um grupo deles, com exceção de Muhammad. Foram eles: Abraão, o Amigo Íntimo [de Deus] (*kahlîl*), a quem recitei o Corão, Jesus, em cujas mãos voltei [para Deus] e Moisés, que me deu o conhecimento do desvelamento, da iluminação e o conhecimento da transformação da noite e do dia. Quando isto aconteceu-me, a noite desapareceu e o dia permaneceu por todo o tempo; não havia nascer ou por do sol e este desvelamento foi para mim um dos sinais distintivos de Deus – para que não venha a ter nenhum tipo de sofrimento no próximo mundo. Quando fazia alguma pergunta a Hûd, ele me informava de um tal modo que eu experienciava o que perguntara, exatamente como é [o que vem acontecendo] até o presente. Tornei-me íntimo de [alguns dos] profetas, Muhammad, Abraham, Moisés, Jesus, Hûd e David, enquanto os restantes eram mais uma questão de visão, não de companhia.³³

Foi provavelmente por esse tempo, no início da década de 1190, que Sâlih al-‘Adawî, um de seus mais queridos mestres e companheiros na Andalusia, morreu em Sevilha. O seguinte relato dá uma visão muito clara do respeito dedicado a estes homens de Deus pela comunidade muçulmana geral da época:

Esse homem era um verdadeiro gnóstico, continuamente com Deus em tudo o que fazia e devotava-se à recitação do Livro sagrado de Deus, a todas as horas do dia e da noite...Não guardava nada para o amanhã e não aceitava nada além do que era estritamente necessário para si ou para outros... Eu, próprio fiquei a seu lado por muitos anos, durante os quais me dirigiu tão poucas palavras que poderia quase que numera-las... Quando morreu, lavamos secretamente seu corpo à noite e o carregamos nos ombros para o cemitério, onde o deixamos [para que as pessoas pudessem fazer orações e enterra-lo]. Pela manhã, a notícia de sua morte tinha se espalhado por todos os cantos. Sem muito tardar, o Comandante dos Crentes [o Sultão] viu-se em companhia de apenas seu segurança. Quando perguntou a ele o que estava acontecendo, contou-lhe sobre a morte do shaykh e também o que tínhamos feito e então entendeu o que seus homens estavam fazendo entre as pessoas. Então, o Sultão saiu e foi ao enterro, mas as pessoas não lhe deram importância até que parou de olhá-los com desprezo.³⁴

Em 1193 deixou a Península Ibérica para uma visita ao Norte da África, particularmente a Tunísia. Parece que sua maior intenção era visitar alguns dos maiores discípulos de Abû Madyan, notadamente 'Abd al-'Azîz al-Mahdawî e o ancião Abû Muhammad 'Abdallâh al-Kinânî. Embora Abû Madyan ainda estivesse vivo, Ibn 'Arabî sabia que não se encontrariam pessoalmente e não tentou visitá-lo. Certamente não havia necessidade para isso, pois podiam encontrar-se espiritualmente. Passou um ano inteiro em Tunísia, em companhia destes dois shaykhs, e foi durante este tempo que ficou claro para ele a estação da pura servidão e da herança Muhammadiana:

Sem qualquer dúvida, sou o Herdeiro da sabedoria de Muhammad
E de seu estado, não só de uma forma secreta como também manifesta.
Compreendi isso na cidade de Tunísia
Por meio de uma Ordem Divina que recebi durante a invocação (dhidr).³⁵

Ibn 'Arabî tinha apenas vinte e oito anos, porém o primeiro estágio de seu treinamento espiritual estava completo. Este era o auge do processo de renúncia, ao qual tinha se submetido nove anos atrás, em 1184. Era o fruto da "imensa doçura" que tinha experienciado desde o retiro em Sevilha. Neste encontro em Tunísia, foi inspirado a proferir os seguintes versos famosos:

Eu sou o Corão e os sete repetidos;³⁶
Sou o Espírito do espírito, não o espírito do tempo

meu coração, como o conheiro, está permanentemente
em secreta conversa com Ele, enquanto para você é [o falar da] minha língua.
Quanto a você, não olha para meu corpo físico –
considera [me] apenas no âmbito dos prazeres do cantar glorificador.
Submerge no oceano da essência da Essência, para que possas ver
as maravilhas que se descortinam à sua frente
e os mistérios que pareciam obscuros,
encobertos pelos espíritos dos significados.³⁷

Ao proferir estas linhas, disse que elas surgiram dele, como se de uma pessoa que estivesse morta e quase ninguém que as ouviu pode entendê-las. Foram o próprio Discurso Divino, uma identificação com Muhammad implícita pelo verso Corânico: “Nós te concedemos sete dos repetidos e o Grande Corão.”³⁸

Por Deus, não recitei sequer uma destas linhas sem que fosse como as estivesse ouvindo como uma pessoa morta. A razão disso é uma sabedoria que procuro verdadeiramente satisfazer e uma exigência na alma de Jacó que ele conseguiu satisfazer.³⁹

Estas linhas de poesia foram a primeira indicação da expressão que Ibn ‘Arabî daria à herança de Muhammad. Não foi até quatro anos mais tarde, em Fez, que conseguiu reconhecer a verdadeira fonte destes versos, como sendo o Jovem eterno (*fata*), a inspiração corpórea para seus escritos.

A enormidade do que tinha acontecido foi suficiente para causar consternação e descrédito entre al-Mahadwî e seus companheiros, que pareciam não dar real importância à aparente precocidade deste jovem. Embora Ibn ‘Arabî sentisse uma forte ligação com eles, escondia sua verdadeira natureza e foi somente mais tarde que al-Mahdawî aceitou a posição de Ibn ‘Arabî. A única pessoa que parecia ter idéia do que estava realmente acontecendo na época foi o idoso al-Kinânî:

Ele era um dos shaykhs de ‘Abd al-‘Azîz al-Mahdawî, que, entretanto, não percebia seu verdadeiro valor, pois o shaykh não lhe revelava muito sobre si ... Quando eu o visitei, fiz a viagem descalço, apesar do intenso calor, seguindo o exemplo de meus dois shaykhs, Abû Ya‘qûb [al-Kûmî] e Abû Muhammad al-Mawrûrî... Após termos percorrido metade da distância, encontramos um homem vindo na direção oposta, que me disse: “Em nome de Deus, o shaykh pediu-me para que os encontrasse e disse-lhes que ponham suas sandálias novamente, porque ele sabe de sua intenção [de visita-lo] e preparou-lhes uma refeição. “Quando cheguei, veio receber-me no caminho de sua casa. Demonstrou grande prazer em

ver-me. Ficamos muitos dias discutindo as ciências dos gnósticos. Enquanto estava lá, vi um homem andar sobre o oceano sem molhar suas pernas, isto devido à grande graça do shaykh.⁴⁰

Apesar de sua juventude, Ibn 'Arabî era reconhecido por aqueles que tinham visão clara e o respeito mútuo mostrado no incidente acima é bem evidente. O homem que andava sobre a água era nada mais, nada menos que Khidr, que aparecia novamente em conexão com um dos mestres de Ibn 'Arabî. No retorno de sua visita a al-Kinânî, que vivia fora de Tunis, Ibn 'Arabî viajava de barco durante a noite, quando acordou com dores de estômago. Era uma noite clara, de lua cheia e todos estavam adormecidos. Quando olhou para o mar, viu Khidr andando sobre a água em sua direção. Ao alcançar o barco, Khidr ficou em pé sobre o mar e mostrou-lhe eu seus pés ainda estavam secos:

Ele ficou em uma perna e levantou a outra, para que eu pudesse ver que seu pé não estava molhado. Daí levantou a outra perna, e constatei a mesma coisa. Depois disso, conversou comigo numa linguagem que lhe é especial. Em seguida, partiu e tomou a direção do farol, que ficava no topo de um monte, a umas duas milhas de dali. Percorreu esta distância em dois ou três passos. Conseguia ouvi-lo, no topo do monte, glorificando a Deus. Algumas vezes ele ia visitar o Shaykh Ibn Khamîs al-Kinânî.⁴¹

Em seu retorno para a Andalusia, no final de 1194 (590), Ibn 'Arabî teve seu terceiro encontro com Khidr, novamente na presença de um grande mestre espiritual (desta vez, de nome não citado). Estava viajando em companhia de alguém que não aceitava que milagres pudessem ser feitos por pessoas do caminho reto, quando pararam numa mesquita na costa, para fazer a oração:

Um grupo de peregrinadores ambulantes, que ficavam reclusos, também chegaram com a intenção de fazer a oração. Entre eles estava aquele que tinha falado comigo no mar, e que me disseram ter sido Khidr. Também, entre eles estava um homem de grande valor, de um valor em grau ainda maior do que ele,. Eu já o tinha encontrado e tínhamos ficado amigos . Levantei-me e o saldei; ele me cumprimentou e se mostrou feliz em ver-me. Então, foi adiante para fazer a oração. No final da oração... fiquei conversando com ele à porta da mesquita, quando o homem que eu havia dito ser Khidr, pegou um tapete de oração do *mihrah* da mesquita, estendeu-o no ar , sete cúbitos acima do chão e subiu nele para realizar as orações supererogatórias. Perguntei a meu amigo: “Está vendo o que este homem está fazendo?” Ele

me disse que fosse até ele e que perguntasse [sobre isso]. Assim, deixei meu amigo e fui até ele. Quando Khidr tinha finalizado suas orações, saudei-o e recitei-lhe alguns versos... Disse-me: "Só fiz o que você viu por causa daquele descrente lá", apontando para meu companheiro de viagem que se negava a aceitar milagres e que estava sentado no átrio da mesquita, a observar-lhe, "para que ele saiba que Deus faz o que quer com quem Ele quer." Dirigi-me ao descrente e perguntei-lhe o que tinha para dizer. Ele respondeu: "O que há para dizer depois de ter visto o que vi?" Então, retornei a meu amigo, que esperava por mim na porta da mesquita e ficamos conversando por um tempo. Contei-lhe quem era aquele homem que fizera a oração no ar e mencionei o que acontecera entre ele e eu anteriormente. Ele respondeu: "Certamente aquele era Khidr."⁴²

Vale a pena notar dois aspectos destes encontros com Khidr. Primeiramente, há a presença de mestres de alto grau espiritual, tendo cada um deles reconhecido a natureza especial de Ibn 'Arabî e representando uma parte significativa em seu treinamento. Em segundo lugar, o próprio Khidr aponta três diferentes graus representados no mundo físico: o primeiro encontrou aconteceu em terra, numa rua da cidade em plena luz do dia, onde ele enfatizou submissão externa a um mestre terrestre. O segundo ocorreu na água, um encontro particular sob a luz da lua cheia; o terceiro demonstra domínio no ar, uma miraculosa oração dentro do espaço sagrado da mesquita (este poder no ar, de acordo com o Shaykh al-Akbar, é um sinal distintivo dos herdeiros de Muhammad). Há uma clara progressão nos ensinamentos de Khidr "na linguagem que lhe é especial", iniciando Ibn 'Arabî no conhecimento dos mistérios Divinos e convidando-nos a meditar sobre a qualidade de tal educação. Como Ibn 'Arabî deixa claro no capítulo sobre Khidr no *Futûhât*,⁴³ seu conhecimento tem diferentes graus e envolve o poder das ações Divinas.

É a partir dessa data que encontramos a primeira evidência de que Ibn 'Arabî começara a escrever. Isto é como um reflexo do modo pelo qual o Corão desceu para o Profeta. Assim como Muhammad começou a ensinar os versos a seus companheiros mais chegados, Ibn 'Arabî começou a colocar no papel a inspiração que recebia, para que seus companheiros lessem. Parece que o impulso inicial veio na forma de um pedido feito a ele: no final de 1194, tendo retornado a Andalusia, escreveu uma de suas maiores obras, *Mashâhid al-asrâr* (Contemplação dos Mistérios) para os companheiros de al-Mahadwî. Esta obra deve sua forma ao famoso *Kitâb al-Mawâqif* de al-Niffarî.⁴⁴ Talvez neste mesmo tempo, num espaço de quatro dias, tenha composto o volumoso *Tadbîrât al-ilâhiyya* (Governança Divina) para al-Mawrûrî:

Quando visitava o Shaykh Abû Muhammad [al-Mawrûrî] na cidade de Moron, deparei-me com um livro em sua casa, intitulado *O Segredo dos Segredos*, que o Filósofo [pseudo-Aristóteles]

tinha escrito para Alexandre, o Grande, quando já encontrava-se muito fraco para acompanhá-lo em suas expedições. Abû Muhammad disse-me: “Este autor descreve o governo político deste império mundano e gostaria que você tentasse melhorá-lo, escrevendo sobre o governo do império humano, no qual se encontra nossa verdadeira felicidade.” Fiz como havia me pedido e neste livro fui além do Filósofo, ao explicar idéias relativas ao governo político, como também ao um certo número de coisas que o Filósofo não havia mencionado, com relação ao governo do grande império ou macrocosmo. Completei-o em menos de quatro dias, na cidade de Moron.⁴⁵

Este período de dez anos, durante os quais Ibn ‘Arabî percorreu a Via que “Deus estabeleceu para mim e não me desviei de modo algum da estrada”, delineia o tempo de instrução nas sabedorias proféticas. Começou como *‘îsawî*, tornou-se depois *mûsawî* e depois de ter sido levado a Hûd e a todos os outros profetas, finalmente chegou à herança Muhammadiana. Algumas vezes esta ação estava nas mãos de diferentes mestres espirituais, que lhe passaram o que tinham herdado dessas sabedorias; algumas vezes aconteceu por intervenção direta dos próprios profetas. Vários de seus mestres reconheceram a especialidade de Ibn ‘Arabî, porém ninguém mais do que seu primeiro mestre, al-‘Uryanî:

Um dia estava orando com ele... quando o Imam recitava o verso em que Deus diz: “Nós não fizemos a terra um lugar de descanso e as montanhas pilares?”⁴⁶ Vi internamente nosso shaykh Abû Já ‘far [al-‘Uryanî] dizendo-me: “O lugar de descanso é o mundo e os pilares são os crentes. O lugar de descanso é a comunidade dos crentes e os pilares são os gnósticos; os gnósticos são o lugar de descanso e os pilares são os profetas; os profetas são o lugar de descanso e os pilares são os enviados. Os enviados são o lugar de descanso e então o que?”... Após a oração perguntei-lhe sobre o que eu tinha visto e percebi que seus pensamentos em relação ao verso tinham sido o mesmo que o ouvi expressar em minha visão.⁴⁷

Ibn ‘Arabî viu claramente o total processo do desenvolvimento espiritual e da santidade, em termos das sabedorias particularizadas dos profetas e dos enviados. Para ele, estas sabedorias não eram nada além de expressões da sabedoria integral e integrante de Muhammad. Foi isto que ele veio a saber em Tunísia e que seria confirmado na grande ascensão que ocorreu em Fez, quatro anos mais tarde. Essa herança profética forma a verdadeira base de todos os seus escritos. Começou como um seguidor de Jesus, enfatizando a renúncia e em seguida ficou sob o domínio da herança espiritual de Moisés, quando as luzes da revelação desceram. Passando pelos lugares de revelação representados por cada um dos

profetas, chegou, finalmente na herança abarcadora de Muhammad. Aqui, é como se ele tivesse penetrado no coração do próprio sol: sua luz tão intensa, que ao aparecer, cobre a luz das estrelas nos céus e quando se retira, deixa-as brilhar novamente. A jornada que ele tão cuidadosamente delineia do caminho que percorreu é o modelo exemplar de uma vida espiritual perfeitamente equilibrada. Esta vida que ele seguiu resolutamente e que expôs incessantemente. Por meio deste legado de luz e amor podemos revelar os significados da sabedoria de Seus profetas dentro de nosso próprio ser.

SOBRE OS INTERMEDIÁRIOS

E SUA REMOÇÃO

Deus concede compaixão a toda pessoa que ouve o que eu digo, que se conscientiza disso e que transmite[minhas palavras] exatamente como as ouve.¹

Ó Deus, Tu és Aquele que contém o que está oculto de todo aquele que vê e Aquele que ocupa e tem domínio sobre o interior de cada exterior. Peço-Te, pela luz da Tua Face, perante a qual todas as frentes se prostram, à qual todas as faces se submetem e pela Tua Luz, na qual *todos os olhos se fixam*, que Tu me guies no Teu caminho privado, voltando minha face para Ti, distante de tudo o que não seja Tu. Ó Tu que és o Ilimitado "Ele", enquanto eu sou o "Ele" limitado! Ó "Ele", além do qual não há outro!²

A primeira das citações acima, um hadith do Profeta, expressa um dos grandes mistérios do ser humano e resume um predicamento com o qual estamos todos envolvidos. Qualquer que seja a tradição espiritual que nos foi transmitida, judaica, cristã ou muçulmana, xamanista, hinduísta ou budista, será que realmente escutamos o que o Profeta disse? Será que nos conscientizamos disso e transmitimos suas palavras exatamente como as ouvimos?

Os problemas de transmissão estão sempre presentes, devido aos diferentes graus de nossa receptividade. Qualquer um que já tenha brincado de “Telefone sem Fio” ou de “Telefone Árabe”, como é chamado no Oriente, sabe como é difícil ouvir de verdade. Nesta brincadeira, uma frase ou sentença é sussurrada no ouvido de uma pessoa, que por sua vez passa o que ouviu para a seguinte e assim por diante, até que a última pessoa tenha recebido a mensagem. Se você já fez esta brincadeira, talvez se lembre que é quase impossível que a frase ou sentença original permaneça a mesma, depois de ter passado por todos. As palavras são freqüentemente mudadas com rapidez (ou mesmo imediatamente!) É um jogo muito alegre e recriminatório, que demonstra verdades fundamentais.

De uma maneira geral, há dois tipos de coisas que podem acontecer para que o original seja alterado. Ou a pessoa ouve errado e sem perceber, repete algo que nunca foi dito, ou ouve o que foi dito, mas não tendo certeza do que ouviu, tenta dar sentido, especulando ou adivinhando. Em ambos os casos, ocorre uma má-representação, embora por razões diferentes. No primeiro caso, a pessoa não ouviu o que foi dito, apesar de parecer ter ouvido e está convencida de que ouviu algo diferente.. Não questiona ter ouvido errado. Pessoas que têm problemas de audição geralmente têm este comportamento, mas aqui é mais um problema de surdez interna, em que a pessoa parece incapaz de ouvir ou aceitar o novo. No segundo caso, a pessoa tem dúvida do que ouviu. Isto pode acontecer devido ao modo de se dizer (pronúncia ou entonação), ou porque as palavras ou as próprias idéias parecem incomuns ou estranhas, ou pelo fato de haver muito barulho, causando distração, ou mesmo por falta de concentração. A dúvida então, provoca várias reações. Algumas pessoas tentam repetir o que ouviram, apesar de não terem compreendido. Outras criam uma versão que soe plausível, porém sabendo que não ouviram corretamente e que provavelmente a estão mudando. Se estas pessoas, por acaso, transmitirem a idéia corretamente, será por pura adivinhação e sorte e não pelo uso da própria inteligência.

Entretanto, qualquer que seja o grau de repetição individual, a precisão, num contexto mais amplo, isto é, a fidelidade ao original, depende *da distância* que o ouvinte está daquele que falou em primeiro lugar. Em outras palavras, podemos ser “fiéis” em termos do que ouvimos, mas “infiéis” quanto ao que foi originalmente dito.

Como uma pessoa pode ser fiel ao caminho da tradição religiosa? O fato de que algumas práticas têm sido observadas por muitos anos, não necessariamente as valida em relação à intenção original. Outros podem ter errado antes de nós e existe pouco mérito em seguir fielmente uma prática a não ser que estejamos convencidos da pureza do que nos é dito. Quanto maior a distância física ou temporal da presença do Profeta ou do Homem de Deus, tanto maior a inerente possibilidade de desvio e tanto maior deve ser o cuidado. Ibn ‘Arabî diz que “o narrador deve ser considerado verdadeiro e uma pessoa que é protegido do (*ma’sum*) por aqueles que o estão ouvindo.”³ Hoje em dia é difícil de aceitar a validade de uma

mensagem profética que foi transmitida há quase 2000 anos atrás. Ou se questiona a relevância moderna da mensagem ou sua precisão em termos de como ela foi transmitida.

A “distância” que leva a uma rejeição da mensagem não é simplesmente um problema físico ou temporal. Tem também uma dimensão interior: a primeira pessoa a ser dirigida pode também, de alguma forma, não ser considerada receptiva. Por exemplo, até mesmo os discípulos mais próximos de Jesus são geralmente retratados como aqueles que mal interpretaram a verdade e que dela se esquivaram, apesar de sua presença física entre eles. Para nós é um aviso pungente para que cuidemos de pensar que compreendemos; de imaginarmos, ao olharmos para trás, que poderíamos ter nos saído melhor frente a esta experiência. Ibn ‘Arabî descreve a presença do enviado ou profeta como uma “prova” para seu povo: ele os força a confrontar suas crenças interiores, desvendando o que estava escondido nelas e tornando-as claras. O que pode parecer uma incapacidade de receber uma mensagem é, na verdade, o efeito efusivo da guia e do ensinamento. Quando Gabriel apareceu ao Profeta e o questionou, nenhum dos presentes conseguiu reconhecer quem ele era. Muhammad disse, então: “Aquele era Gabriel, querendo ensinar-vos sem que lhe tivésseis pedido”, ou em outra versão: “que veio vos ensinar a vossa religião”.

Como é diferente para aquele que ouve exatamente o que é dito e diz exatamente o que ouviu! Aqui há a completa certeza do que é ouvido e pode existir total correspondência entre as palavras ouvidas e as palavras ditas. Todos os caminhos religiosos foram trazidos por meio da palavra oral e é por isso que tanta ênfase tem sido colocada na clareza da tradição oral, na necessidade de que aquele que ouve e transmite seja rigorosamente claro e transparente. O que fala em primeiro lugar, seja ele profeta ou anjo, é a própria ação da Graça Divina, um servo puro transmitindo a mensagem de seu Senhor.⁴ Ibn ‘Arabî enfatiza como o Profeta permaneceu totalmente fiel à revelação, sem qualquer interferência de sua parte:

A Ele [Muhammad] foi dito: “Transmite o que lhe foi revelado!” Ele não se desviou da forma exata do que lhe tinha sido revelado e transmitiu-nos exatamente o que lhe tinha sido dito: pois os significados que desceram em seu coração, desceram na forma de uma certa combinação de letras, de uma certa ordem de versos, de uma certa composição de suras, cuja totalidade compõe o Corão. Daquele momento em diante, Deus deu uma forma ao Corão. Foi esta forma que o Profeta mostrou, tal qual ele próprio contemplou... Se tivesse alterado algo, o que ele nos trouxe teria sido a forma de sua própria compreensão e não a revelação que recebera. Não teria sido o Corão, da forma que veio a ele, que ele nos transmitiu.⁵

Da mesma forma que o profeta é o modelo de receptividade, também o é aquele que o segue e fielmente transmite o que veio dele. Um dos melhores exemplos de tal receptividade é Abû Bakr, a quem

foi dado o título de *al-Siddiq* ("o fiel"). Sua fidelidade ao Profeta era ímpar: quando as pessoas ouviram falar da extraordinária jornada noturna (*mi'râj*), na qual Muhammad foi levado a Jerusalém e em seguida elevado, passando pelos sete céus, quase todos mostraram-se profundamente céticos, até aqueles que eram os seguidores mais próximos do Profeta. Porém, quando Abû Bakr foi informado sobre o que Muhammad tinha descrito, sem hesitação comentou: "Se é o que ele diz, então é verdade." A única comprovação que precisava era de que esta história tivesse emanado do Profeta. Como Ibn 'Arabî escreve no Capítulo 38 do *Futûhât*, onde discute a questão relativa aos intermediários e à posição honrosa daqueles que transmitem o Corão e o Hadith:

Se os companheiros relatarem a inspiração exatamente como foi expressa, eles são os mensageiros do mensageiro de Deus, que a paz esteja com ele. Os seguidores são os mensageiros dos companheiros. A questão é portanto, geração após geração, até o Dia do Julgamento.⁶

Portanto, o Profeta recebe diretamente de Deus, os "companheiros" são aqueles que recebem diretamente do Profeta e os "seguidores" são aqueles que recebem diretamente dos companheiros. O caminho da tradição chega até nós de uma maneira exterior, via intermediários: um caminho bem percorrido (*tariq*) que outros fizeram antes de nós.⁷ O que valida a corrente de transmissão pelos intermediários é a recepção direta:

Portanto, se quisermos, podemos afirmar que aquele que nos transmite é o mensageiro de Deus; ou ainda, podemos vincula-lo àquele de quem está transmitindo. É permitido que removamos os intermediários, pois embora o Profeta de Deus tenha sido informado por Gabriel, um dos anjos, não dizemos que ele foi o mensageiro de Gabriel e sim, que é o mensageiro de Deus, da mesma forma que Deus, o Altíssimo, disse: "Muhammad, o mensageiro de Deus e daqueles que com ele estão" e Ele disse: "Muhammad não é o pai de nenhum de vossos homens, mas é o mensageiro de Deus" e também Suas palavras: "o Espírito fiel desceu com ela [a revelação] em seu coração." Com isso Deus não o atribuiu a ninguém, mas a Si Mesmo.⁸

A remoção dos intermediários é portanto possível, somente se não houver qualquer interposição dos recipientes da mensagem. Ele não interferem, nem por não escutarem, nem pelo uso de sua própria inteligência. No caso do Profeta, ele é protegido contra o erro, mas este estado de graça também é possível para outros. Apesar de virmos ao mundo num estado de natureza primordial (*al-fitra*), em que

estamos conscientes da existência de Deus, tal estado de consciência direta não persiste em nós. Ao comentar sobre o hadith: "Toda criança nasce de acordo com a natureza primordial; daí seus pais fazem dela um judeu, um cristão, ou um zoroastrista", Ibn 'Arabi escreve:

A fé original é a natureza primordial, de acordo com a qual Deus criou a humanidade. É o testemunho dela da Sua Unicidade (*wahdâniyya*) na tomada da Aliança. Cada criança nasce em acordo com essa Aliança. Entretanto, quando ela entra no corpo, nos confins da Natureza, o lugar do esquecimento, torna-se ignorante e esquece o estado que tinha com seu Senhor.⁹

Estamos sujeitos a todas as imagens daqueles que nos precederam – pais, professores, heróis, gurus, livros, histórias. Em muitos casos assimilamos estes pontos de referencia externos a tal ponto que perdemos a conexão consciente com nosso verdadeiro ser. Esquecemos de nossa origem, exceto quando alguma coisa nos faz lembrar de algo bem lá dentro de nós. Percorrer a via é ter fé no Caminho que foi revelado por Deus e naqueles que o percorreram. Michel Chodkiewicz lembrou bem que Ibn 'Arabî é escrupulosamente fiel ao Corão e ao Hadith ao longo de toda sua obra e isso acontece por acreditar totalmente que eles são o próprio Discurso Divino. Fé, neste caso, não significa uma convicção que surgiu por meio do raciocínio lógico ou por imitação e sim um saber evidente próprio ou uma aceitação que "Deus existe e não há nenhuma coisa com Ele."¹⁰ Este saber, que é encontrado em nosso coração e não pode ser negado, é a única verdadeira pedra de toque, por meio da qual podemos conhecer a tradição. É o primeiro despertar de nossa natureza principial, quando ela re-acorda. Ibn 'Arabî descreve a fé em termos do hadith, "como uma luz que Deus projeta no coração daquele que dentre Seus servos Ele deseja". Enquanto podemos ter a sensação de um despertar, ninguém pode ignorar completamente esta percepção do coração, uma vez que é um aspecto integral do ser humano. Portanto, o conselho de Ibn 'Arabî é bem claro:

Se um indivíduo *crê* que o Corão é o Discurso de Deus e está absolutamente convencido disso, deixa que ele retire sua crença do próprio Corão, sem nenhuma interpretação ou tendência.¹¹

A mensagem profética confirma o testemunho da Unicidade que ocorre no coração de cada ser humano. Mesmo assim, também implica num desenvolvimento posterior. Ibn 'Arabî considera que o caminho dos intermediários proféticos tem um começo e um fim. Teve um término com o Profeta Muhammad: "emissão e profecia estão extintas e não há mais mensageiro nem profeta depois de mim." O

final de uma era implica no alvorecer de outra. Ibn 'Arabî enfatiza, como sua vida e obra claramente mostram, que o fim da profecia transmitida por lei não significa o fim da revelação. Ao contrário, implica numa tremenda mudança global, o início de um novo capítulo na história do homem, o início de uma revelação sem intermediário. O que se aplicou no passado para “pessoas especiais” está (e sempre esteve) aberto a todos em virtude da “especialidade” inerente na humanidade.

Neste sentido, o coração de toda tradição profética é trazer as pessoas para a condição de recepção direta, de percepção própria, sem intermediário. Enquanto a tradição externa traz regras e regulamentações por meio das quais uma pessoa ou uma comunidade pode agir, o caminho interior tem a ver com a conscientização íntima do homem. É considerado esotérico porque não pode manifestar-se, não porque está oculto. Não há conflito com as vias exotéricas, na medida em que manifestam os princípios da Verdade. Por exemplo, Ibn 'Arabî considera válidas tais palavras proféticas “Aquele que se conhece, conhece seu Senhor”, somente porque a revelação as confirma, não porque foi transmitida por intermediários.

Prova intelectual e crença sustentada, apesar de louváveis, são insuficientes, na opinião de Ibn 'Arabî. A visão esotérica é uma percepção direta baseada na revelação ou no desvelamento (*kashf*). De acordo com o significado interior e esotérico, o hadith “Deus concede compaixão...” significa que é Ele Próprio que fala estas palavras pela língua do Profeta. “Eu (Deus) concedo compaixão a toda pessoa que ouve o que eu digo, que se conscientiza disso e que transmite[minhas palavras] exatamente como as ouve.” Esta é a fala do Eu Divino diretamente para o indivíduo. Quando uma pessoa ouve Deus desta maneira direta, ela sobe o seu Sinai: não há intermediários e todos as aparentes deficiências do relativo são reparadas. A brincadeira do Telefone sem Fio, na qual se está sujeito aos erros da interpretação anterior, não é, no final, o jogo da vida. O jogo Divino é muito mais íntimo e extensivo, uma vez que há sempre uma ligação direta entre um ser e sua realidade. Esta ligação é o que Ibn 'Arabî chama de face particular (*wajh al-khâss*). A respeito da receptividade direta e pura servidão à Realidade, o Profeta é preeminente. Ibn 'Arabî escreve:

Quando ele [Muhammad] diz “Eu sou o líder (*imâm*)” significa o seu testemunho de Deus vindo da sua face particular, que é “Dele para mim” e ele possui o mais alto grau.¹²

Deus, o Altíssimo, tem uma face particular em cada ser. Ele concede a esta face o que Dele Ele quer, do que não pertence a nenhuma das outras faces e por meio desta face [privada] cada ser tem necessidade Dele.¹³

Cada coisa tem esta conexão com Deus, recebendo sua existência e sua qualidade única sem intermediário. Consciente ou não, recebemos a efusão de Seu Ser diretamente, a cada instante e por meio

desta face compreendemos nossa dependência de Deus. Igualmente recebemos o potencial de ser humano como Imagem Divina, pois, apesar de nascermos na forma de homem, ainda não nos percebemos como homens. Conhecermo-nos como homem é conhecermo-nos em nossa face particular, que está constantemente voltada para Ele e por meio da qual Ele está voltado para nós.

Como esta conexão direta, esta verdadeira humanidade pode ser alcançada? Por um aspecto, esta questão é impossível de ser respondida, pois a face particular é completamente diferente e única para cada pessoa. As maneiras pelas quais Deus Se manifesta para as criaturas são infinitas e ilimitadas. A única coisa que conseguimos é indicar seu significado, pois a face particular permanece além da compreensão do intelecto e é conhecida por meio da experiência direta. A obra de Ibn 'Arabî pode ser vista como nada menos do que a exposição desta face particular: ele explica o significado interior da tradição profética, exortando seu leitor à compreensão.

No começo do Futûhât, Ibn 'Arabî fala sobre os três graus de compreensão humana: a via das pessoas comuns, a via da elite e a via da elite da elite. O termo *'âmm* (comum, geral ou normal) contrasta com *khâss* (elite, particular ou especial). Estes três termos correspondem ao crente, ao gnóstico e ao verificador.

Como já vimos na brincadeira do telefone sem fio, os aspectos que caracterizam a via comum são dois: seguir outra pessoa, copiar outras, colocar-se sob a disciplina externa de um mestre, ser um discípulo; o outro é seguir a sua razão, usar argumento lógico, inferir e deduzir. Nenhum desses nos levará ao reino da face particular, ou à via da elite. Se pudesse ser conhecida, copiando outros que tivessem aparecido antes, seguindo desse modo uma tradição externa, não seria única para nós e não poderia ser chamada de "particular". Se houvesse ações prescritas a serem seguidas, que garantissem compreensão, talvez o índice de sucesso na via espiritual fosse maior. Se a face privada pudesse ser conhecida por meio de provas intelectuais ou de explicação, seria então objetivamente evidente por si mesma e igualmente não seria "particular. Não temos nenhum caminho para esta realização, exceto por si mesma, por nossa experiência direta e desvelamento (*kashf*). Apesar de paradoxal, este é o jeito mais próximo de todos e parece ser o último a olharmos – "somos como pássaros voando, a procura de ar", como o grande místico turco, Jalâluddîn Rûmî, escreveu.

Ibn 'Arabi resume a totalidade da via espiritual de acordo com três graus ou esferas de realização: entrega (*islâm*), que é a obediência exterior, fé (*îmân*), que é obediência exterior e verdadeira bondade (*ishân*), que consiste em adorar de acordo com a visão. Cada um deles opera em três níveis diferentes: o corpo, a alma e o espírito. A prática perfeita da entrega é a submissão direta a Deus, incluindo a observação de tudo o que é prescrito pela revelação Divina no Corão e no Profeta, numa obediência tanto exterior como interior. Essencialmente, esta entrega é para o profeta dentro do próprio ser da pessoa e não para a forma externa, uma entrega para a realidade do profeta e não para a forma histórica que ele tomou,

sem que haja qualquer discrepância entre as duas. Isto é o que constitui verdadeira herança, como veremos no capítulo 10. A prática da fé é uma completa e firme segurança em Deus, não importa qual o estado ou condição em que a pessoa se encontra. A prática da bondade está em ver Deus em cada lugar de testemunho.

O ponto de partida da experiência direta é a fé (*îman*), que é o único modo de dar-se um salto para enfrentar o Desconhecido. Não é uma crença intelectual, baseada na razão, mas uma convicção inabalável, que é sentida pelo coração e que é essencial. Há um abismo fundamental entre o caminho da razão e o caminho da fé ou do seguir (*taqlîd*) e eles não produzem os mesmos resultados na via espiritual:

Os dois homens continuaram em seu caminho – ou melhor, duas pessoas, uma vez que poderiam ser duas mulheres ou um homem e uma mulher. Bem, um dos dois está sob a ordem da razão (*nazar*) e a outra sob a do seguir (*taqlîd*). Ambas praticam exercícios para o refinamento de seu caráter: privações físicas tal como a fome, ficar orando por um período longo ou jejuando, etc. O homem da razão faz tudo isso por meio da razão e o seguidor o faz por aquilo que seu mestre estabelece ... No primeiro céu, o seguidor aprende sobre a sabedoria de Adão, de acordo com a face Divina particular que existe para cada ser que não Deus, uma vez que está impedida de permanecer em Sua origem e Seu objetivo. O homem da razão não conhece a sabedoria desta face particular. A sabedoria dessa face particular é como o elixir na química natural e é o elixir dos gnósticos. Nunca se falou disso antes de mim, pois sou comandado a aconselhar este povo e sem dúvida, todos os servos de Deus.¹⁴

Ibn 'Arabî descreve a verdadeira sabedoria da face particular, mais sucintamente em seu *Mashâhid al-asrâr* (Contemplação dos Mistérios Sagrados). No primeiro capítulo, intitulado “A Contemplação da luz do Ser (*wujûd*) na ascensão da estrela da visão direta”, há uma notável troca com o Divino.

Ele me perguntou: “Você está em submissão a Deus (*muslim*) em virtude de seguir um outro (*taqlîd*) ou de seguir sua própria razão (*dalîl*)?”

Respondi: “Não sigo nem o outro, nem minha própria razão.”

Disse-me: “Então você não é coisa alguma.”

Respondi: “Sou algo não comparável, enquanto Tu és algo comparável.”¹⁵

Ele disse: “Você falou a verdade.”¹⁶

O *Mashâhid*, que pe provavelmente sua primeira grande obra, foi escrito após sua primeira estada em Tunis, em 1194, quando entrou pela primeira vez na “vasta terra de Deus”. Esta linda expressão Corânica refere-se às inefáveis contemplações que são concedidas por meio da face particular.¹⁷ Uma dádiva

divina, tais contemplações são descritas como “as que descem” do reino da pureza e da santidade sobre aquele que está necessitado. Em sua introdução, Ibn ‘Arabî esclarece:

O Chamado Divino veio a mim da Presença da Ipseidade (*al-huwiyya*) fazendo esta obra florescer e tomar forma no mundo sensorial. Com isso quero deixar claro que este livro desceu da Presença da Santificação para revelar-se como uma jóia preciosa no mundo da matéria... Foi-me dito: “Toma-o com força e torna-o conhecido de todos que encontrares; verifica-o, examina-o minuciosamente e seja preciso [ao transmiti-lo]. Se lhe for perguntado: ‘Como pode afirmar que é uma obra revelada, inspirada pelo Discurso Divino, se não pode haver mais inspiração (*wahy*) depois de Muhammad?’ Responde: Embora Gabriel, o Anjo da Revelação, não desce mais, uma vez que o ciclo da profecia está terminado, isto não quer dizer que a inspiração divina (*ilhâm*) parou de descer nos corações dos santos... porque a Realidade Divina não cessou e não cessará de inspira-los com Seus mistérios, fazendo com que os sóis e as luas de Sua sabedoria ergam-se no céu de seus corações. As repentinas iluminações que Deus faz chegar em seus corações são infinitas, ilimitadas, como oceanos sem costas.”¹⁸

O nome *Hû* (Ele, como em *huwiyya*) indica aquele que está ausente no momento da fala. Entretanto, aqui, no lugar da face particular, estamos perante a presença do *Hu*, o Ausente, o Invisível.¹⁹ Isso só é possível ao negar a presença de todos os intermediários, para que reconheçamos diretamente nossa completa necessidade: somos os abarcados pela Sua Presença, não abarcadores. Ele Se revela e ainda assim permanece oculto.

Esta Presença remove toda pluralidade. Não há “nós” ao defrontarmos com Ele por meio da face particular. Todas as aparências, os aspectos e as ligações são deixados de lado. Mesmo se a pessoa não se dá conta disso nesta vida, esta é a face que se tornará evidente depois da morte. É uma situação “particular a cada pessoa”, sobre a qual ninguém mais tem conhecimento. Uma vez que a revelação Divina nunca se repete, nem para a mesma pessoa, nem para pessoas diferentes, Ibn ‘Arabî fala do coração dos gnósticos que permanecem na condição do verso Corânico “não há nenhuma coisa igual a Ele”:

Até mesmo os anjos não sabem para onde foram. Qualquer que seja o estado em que se encontram estes [gnósticos] são os que recebem de Deus por meio da face particular. Portanto, sua condição real permanece desconhecida e outros os reprovam por aquilo que revelam desta face. Foi assim que Khidr recebeu sua sabedoria.²⁰

As vezes refere-se a isso na forma de uma ascensão (*mirâ*), ao viajar em direção ao “mistério Divino, que é a face particular estendendo-se de Deus até ele. E se o[gnóstico] permanece sozinho, o véu do mistério é retirado dele e ele permanece com Deus, o Altíssimo.”²¹

O grau de compreensão desta face particular é a medida de nossa verdadeira realidade, a medida da nossa aceitação de nossa própria especialidade Divina:

Cada um, de quem o Próprio Deus se encarregou por meio de sua face privada, em uma ou outra dentre as ordens, terá uma certa transparência e distinção comparado àquele que não tem esta particular especialidade e este confronto.²²

Não há ser que não possua esta face particular e portanto, potencialmente uma imensa dignidade. No caso de Ibn ‘Arabî, a compreensão dessa face envolveu não só visão e conversa, como também aconselhamento a terceiros:

Nós [i.e. Ibn ‘Arabî] possuímos uma face particular para Deus, que Ele seja louvado e glorificado, e nós conversamos com Ele e ele conversa conosco. Cada criatura tem uma face particular para seu Deus.²³

Vale salientar que a insistência de Ibn ‘Arabî em afirmar que suas obras surgiram por inspiração, pelo ditado de Deus, é um exemplo evidente da operação da face particular:

Os livros que compusemos, este [Futûhât] e outros, não seguem o roteiro das composições comuns, nem dos autores comuns... Meu coração mantém-se à porta da Presença Divina, esperando atentamente por aquilo que entra quando a porta está aberta. Meu coração é pobre e necessitado, desprovido de qualquer sabedoria... Quando alguma coisa aparece para o coração por trás daquela cortina, o coração apressa-se a obedecer e a coloca em sintonia com os limites comandados.²⁴

Em alguns casos milagres provenientes da face particular acontecem. Ao discutir sobre aqueles que conseguem andar no ar, ele diz que isto é igualmente uma herança profética:

Sabemos, com certeza, que andar no ar acontece em virtude do seguir com sinceridade. Nosso andar [no ar] em virtude de sermos seguidores de Muhammad é proveniente da face particular, à qual esta estação [dos milagres pertence].²⁵

Ele menciona que estes milagres são manifestações externas, no mundo sensorial, de uma condição espiritual interior: por exemplo, o real “andar no ar” é o domínio das paixões.²⁶ Em outras palavras, os poderes extraordinários que têm sido demonstrados como milagres em tempos anteriores ou como frutos do conhecimento científico, em nossa era moderna são simplesmente indícios do mundo invisível do significado – eles têm um lugar natural e certo, porque demonstram princípios espirituais. Para o verdadeiro conhecedor, seu uso é somente de acordo com o ditado Divino. Tal pessoa vê o mundo em sua totalidade, como um milagre e uma dádiva e deixa todo o exercício do poder para Aquele que é “poderoso sobre todas as coisas.”²⁷

A ação da face particular ocorre essencialmente no mundo da visão, interior e oculta, sem necessariamente dar aos outros qualquer sinal exterior:

Esta constante preocupação e ocupação do gnóstico é com a face particular Divina, que se encontra em cada existente. Pelo olho da face particular Divina que este gnóstico possui, ele encara a coisa em questão de acordo com a forma original Divina (*sûra*) e desconsidera os intermediários... Olha para cada forma somente de acordo com a sua respectiva face particular, por meio de sua própria face que lhe é particular.²⁸

Acima de tudo, a face particular é uma expressão para aquilo pelo qual um santo é um santo, uma vez que ele ou ela tornaram real sua relação íntima com Deus. Em virtude da face particular, sem intermediário, o santo sorve sabedoria diretamente de Deus. Em virtude da face pública, o santo sorve diretamente por meio da mediação e transmissão do Profeta ou de seus representantes e esta herança é, às vezes, chamada de presença do seguir. Como Ibn 'Arabî deixa claro na seguinte passagem, entretanto não há discrepância entre estes dois aspectos, pois a realidade do homem está além da aparente divisão:

Saiba que Deus dirigiu-se ao homem em sua totalidade, sem dar preferência a seu exterior sobre seu interior ou vice-versa. Há muitos casos em que as pessoas dizem conhecer o caminho pelo qual a Lei Sagrada é prescrita para seus exteriores, enquanto permanecem na ignorância do que é prescrito par seus interiores – somente muitos poucos não são assim e são eles as pessoas do Caminho de Deus. São exploradores do exterior e do interior... Portanto, veneram Deus por meio daquilo que Ele prescreveu para eles, exteriormente e

interiormente. Ganham, enquanto a vasta maioria perde!.. A total felicidade consiste em unir o exterior e o interior e isto é alcançado por aqueles que conhecem Deus e o que Ele ordena.²⁹

O que anteriormente era visto como ma sabedoria interior e uma sabedoria exterior é agora transparentemente a sabedoria de Deus, que é tanto Exterior e Interior. Esta descrição final delinea claramente a fundamental servidão pertencente ao homem, por meio da qual a compaixão universal é concedida. A câmara secreta,³⁰ mencionada por Ibn 'Arabî, é o "repositório da dádiva", onde a pessoa recebe diretamente o oculto tesouro Divino:

Quando ele não está na presença do seguir e é desviado do lado certo da via – entre a câmara e a via – ele, então não era nenhuma pegada à sua frente. Esta é a via da face particular, que é de Deus (*al-Haqq*) para cada criatura. Desta face particular é revelada aos santos aqueles tipos de conhecimentos que são declarados impossíveis e que por estes são [acusados de serem] impostores. São chamados de impostores e de acobertadores da verdade por aqueles que [no entanto] acreditam nela quando é revelada pelo Enviado. E ainda assim é exatamente a mesma sabedoria...

As pessoas desta estação...deixam o controle e a expansão espiritual (*tasarruʿ*) para Deus em Sua criação, mesmo que tenham a capacidade e sejam indicados por Deus com esta capacidade, não como uma ordem [para eles], mas [simplesmente] como uma proposição ou convite. Eles se vestiram com o disfarce e adentraram os pavilhões do Invisível. Disfarçaram-se com o véu do que é comum e ativeram-se à servidão essencial (*'ubûda*) e à pobreza. São jovens [*fityân*] nobres, pessoas da beleza e da eloquência , povo da censura (*malâmatiyya*), os despercebidos, os libertados...

São chamados de pólos, porque estão firmemente estabelecidos e porque a estação – digo, a estação de servidão (*'ubûdiyya*) – revolve ao seu redor. Por serem "pólos" não quero dizer que têm um grupo de pessoas sob seu comando, sobre os quais são líderes e pólos. *São maiores e mais elevados que isso!* De forma alguma têm liderança em si mesmos, pois se realizam em sua servidão. Uma ordem provem de Deus, portanto, eles têm que obedecer o que recebem dentro de si mesmos, por se realizarem na servidão e eles se mantêm firme na estação da servidão, em [completa] obediência à ordem de seu Mestre.³¹

Notas

Capítulo 7

- 1 Cor. 9:24.
- 2 Poema no início do Capítulo 516 do *Futûhât*, *Fut.* IV:156.
- 3 *Rûh*, pág.76; *Sufis*, pág.63.
- 4 *Fut.*I:223 e 3:361-2 (OY).
- 5 *Sufis*, pág.146.
- 6 *Rûh*, pág.84; *Sufis*, pág.63.
- 7 *Rûh*, pág.85; *Sufis*, pág.84.
- 8 *Rûh*, págs.88-90; *Sufis*, págs.88-9. Al-Mîrtûlî era também muito conhecido por um livro de poemas espirituais que Ibn 'Arabî estudou com ele (Al-Mîrtûlî).
- 9 *Fut.*I:226 e 3:378 (OY).
- 10 *Fut.*I:506.
- 11 *Fut.*I:186.
- 12 *Rûh*, pág.132; *Sufis*, pág.143.
- 13 Não é por acidente que a fase *mûsawî* de sua vida começou quando encontrou esses discípulos de Abû Madyan. Abû Madyan, cujo nome completo era Abû Madyan Shu'ayb b. al-Husayin al-Ansârî, sentia claramente uma ligação espiritual com Midian: este país encontrava-se além do controle do grande poder terrestre do Egito e foi onde Moisés passou vários anos a serviço de Jethro (conhecido em árabe como Shu'ayb).
- 14 *Rûh*, págs.73-5; *Sufis*, pág. 70.
- 15 *Rûh*, pág.75. *Sufis*, pág.71 – o monte al-Monteber fica a oeste de Sevilha, próximo às vilas de Camas e Santiponce.
- 16 *Sufis*, pág. 72.
- 17 *Sufis*, pág.108.
- 18 *K. al-Isfâr*, págs.68-9. Este episódio é um lindo exemplo do que Ibn 'Arabî quer dizer quando escreve: “quando foi perguntado aos shaykhs o que era alguma coisa, eles não respondiam dando definições essenciais. Ao contrário, respondiam com o efeito resultante da estação que se encontravam e pela qual

- eram qualificados. Quantas pessoas sabem a definição essencial de alguma coisa mas nada possuem da sua fragrância!" (*Fut.II:143*.)
- 19 *Rûh*, pág.113; *Sufis*, pág.121.
- 20 Essa expressão incomum é mencionada novamente no Capítulo 516 do *Futûhât*, onde ele fala sobre este retiro em AH 586 e sobre o defloramento das virgens que não foram tocadas por homem ou por jinns" (*Fut.IV:157*). Também refere-se a elas como "segredos virginais" defloradas pelos gnósticos o harém do Oeste interior antes da aparição delas como "divorciadas" no horizonte oriental da manifestação (ver *R. al-Intisâr*, págs.4-5; *Rasâ'il*, Vol.II). A palavra em árabe significa tanto primogênito como virgem e aparece no Corão associada às pessoas da Direita, que estão no Paraíso (Cor.56:36). Para Ibn 'Arabî essa expressão é uma alusão ao lugar mais puro de recepção da sabedoria Divina.
- 21 As palavras de Ibn 'Arabî de acordo com seu discípulo Ibn Sawdakîn em *K. Wsâ'il al-sâ'il*, pág.21.
- 22 *Fut.IV:156*.
- 23 *Sufis*, págs.74-5.
- 24 *Fut.III:94*.
- 25 *K.al-Isfâr*, págs.20-1.
- 26 *Fut.III:488*; *Quest*, pág.124.
- 27 O oitavo sonho em *K. al-Mubashshirât*. Ver Cor.83:18-21 para *'Illiyyûn*, um dos lugares do Paraíso.
- 28 De acordo com o testemunho de um de seus discípulos posteriores, Mu'ayyiduddîn Jandî: Ele se retirou do mundo no início de sua vocação, em Sevilha, na Andalusia, por um período de nove meses e durante este tempo não interrompeu seu jejum. Começou seu retiro no início do Muharram e foi instruído a terminá-lo no dia do *'Îd al-fitr* [quando o jejum do Ramadan termina]" (*Quest*, pág.38). Assumindo ser este o mesmo retiro mencionado a Ibn Sawdakîn, Ibn 'Arabî começou o retiro em 8 de fevereiro de 1190 e o terminou nove meses mais tarde, em 1 de novembro.
- 29 Cor. 11:56.
- 30 *Fusûs*, pág.110; *Bezels*, pág.134.
- 31 *Fusûs*, pág.106; *Bezels*, pág.130. Ver Cor.1:5-6.
- 32 Este hadith do Profeta Muhammad é citado por Ibn 'Arabî no capítulo de Hûd no *Fusûs*, pág.110; *Bezels*, pág.134.
- 33 *Fut.IV:77*. Não consegui encontrar nenhuma outra referência à especial intimidade que Ibn 'Arabî tinha com o profeta David.
- 34 *Sufis*, págs.74-6.
- 35 *Diwân*, pág.332; *Quest*, pág.119.

36 Esta é uma referência aos sete versos da Fâtiha, a Sura de abertura do Corão, que são repetidos na oração diária. Estes versos são considerados o resumo de todo o Corão. Ser o Corão e a Fâtiha significa que o Homem é de uma vez a existência como um todo e ma parte que a resume.

37 *Fut.I:9* e 1:70 (OY).O poema também é mencionado no *K. al-Isrâ'*, pág.58, onde pode haver uma leitura diferente na linha 4: "(meu coração é...) em contemplação a Ele".

38 Cor.15:87.

39 *Fut.I:9*.

40 *Sufis*, pág.141.

41 *Fut.I:186* e 3:182 (OY).

42 *Fut.I:186* e 3:182 (OY).

43 Este é o Capítulo25, que é intitulado "Sobre a sabedoria do Pilar que é aquele dentre os eleitos e a quem é concedida vida longa.

44 Seu nome completo era Muhammad b. 'Abd al-Jabbâr al-Niffarî, um santo iraquiano que morreu no Egito em AD 965. Ver a tradução de A.J.Arberry do *Mawâqf* e *Mukhâtabât* de Niffarî.

45 *Al-Tadbîrât al-ilâhiyya*, pág.120.

46 Cor.78:6.

47 *Rûh*, pág.70-1; *Sufis*, pág.67.

Notas

Capítulo 8

1 Um hadiith citado no *Fut.I:229* e 3:392 (OY). Ibn 'Arabî insiste que o Profeta falava isso literalmente, palavra por palavra. "Dizia para seus companheiros: 'Deixa que a testemunha fale por aquele que está ausente'. Ele ordenava que transmitissem exatamente o que Deus havia ordenado que transmitissem, para que pudessem levar o nome de 'mensageiros', que é uma especialidade dos servos."

2 *Wird*, Oração da Véspera de Domingo.

3 *Fut.I:31* e 1:140 (OY).

4 No Corão este aspecto de transmitir (*balagha*) é enfatizado repetidamente. Ver, por exemplo, a Sura sete, al-A'râf, onde Noé, Hûd, Salih e Shu'ayb convidam seus povos a venerar a Unidade de Deus, afirmando que estão somente transmitindo uma mensagem.

5 *Fut.III:158*.

6 *Fut.I:229* e *3:393* (OY).

7 É interessante notar que a raiz *t-r-q* significa "atingir ou golpear" e a via (*tarîq*) é aquela que é "atingida" com o pé.

8 *Fut.I:229*. As três citações vêm do: *Cor.48:29*, *Cor.33:40* e *Cor.26:193-4*, respectivamente.

9 *Fut.II:616*.

10 Este hadith é freqüentemente citado por Ibn 'Arabî, embora não é encontrado exatamente nesta forma nas fontes normais.

11 *Fut.I:35* e *1:157* (OY).

12 *Fut.I:178* e *3:139* (OY).

13 *Fut.II:423*.

14 *Fut.II:270*. Esta descrição da face particular como "elixir" mostra o poder transformativo do que é revelado por meio dela.

15 Referência ao famoso verso Corânico *laysa ka-mithlihi shay'un* (*Cor.42:11*), que é geralmente traduzido por "Não há nada como Ele", mas que literalmente é "Não há nenhuma coisa como Sua semelhança." Ibn 'Arabî dá a isso o significado de que não há nenhuma coisa como o Homem Perfeito, que é a imagem de Deus.

16 *Mashâhid al-asrâr*, editado e traduzido para o espanhol por Pablo Beneito e S. Hakim como *Las Contemplaciones de los Mistérios*, pág.6 do texto árabe e traduzido para o inglês por C.Twinch e P.Beneito, publicado por Anqa Publishing em 2001.

17 "Ó Meus servos de fé, certamente Minha terra é vasta, portanto venerem Me!" (*Cor.29:56*). A menção de servos que têm fé é significativa, uma vez que é somente pela força da fé, aquela luz divina no coração, que o homem penetra na Vasta Terra e O venera. É em virtude do Nome Divino *al-Mu'min* (Aquele que dá a fé e a segurança) que o servo puro alcança este Comando Divino.

18 *Mashâhid al-asrâr*, pág.6.

19 Este Nome é também chamado por Ibn 'Arabî de "o Selo dos Nomes Divinos" (*Fut.III:514*).

20 *Fut.III:385*.

21 *Fut.III:343*.

22 *Fut.III:436*.

23 *Fut.I:319* e *5:73* (OY).

24 *Fut.I:59* e *1:264* (OY).

25 *Fut.I:226* e *3:373* (OY).

26 *Mawâqj 'al-nujûm*, pág.126.

27 *Cor.2:20* e reiterado muitas vezes no Corão.

28 *Fut.III:30*.

29 *Fut.I:334* e *5:158* (OY).

30 A palavra árabe, *mikhda'*, tem em si o significado de uma câmara ou uma sala pequena que contém alguma coisa e a raiz *kh-d'* significa originariamente ocultar ou esconder.

31 *Fut.I:201-2* e *3:256* (OY).

LUZ ALÉM DA COSTA

(1194-1200)

Diga: temos fé em Deus e no que nos foi revelado e no que foi revelado a Abraão, a Ismael, a Isaac, a Jacob e às tribos [de Israel] e no que Deus concedeu a Moisés, a Jesus e aos profetas. Não fazemos distinção entre eles, e a Ele nos submetemos!¹

Ó meu Senhor, concede-me a dádiva da mais perfeita aptidão para receber Tua Mais Sagrada Efusão, que eu possa ser Teu regente indicado em Tuas terras e, com isso, manter Teu descontentamento longe de Teus servos.²

Os próximos cinco anos foram um período em que Ibn 'Arabî entrou num mundo diferente e ali se estabeleceu. Tendo se formado sob a instrução de vários mestres espirituais do Oeste, ele agora está na condição de um herdeiro Muhammadiano, na verdade *do* herdeiro Muhammadiano. É a partir deste ponto que o real dom de Ibn 'Arabi começa a aparecer, além dos limites de qualquer tempo ou espaço específicos. Se até o presente momento poderia ter sido chamado de um

habitante de al-Andalus ou do Magrebe, a partir de então tornou-se universal: livrou-se de todos os aspectos exteriores de sua criação, apesar de ainda permanecer fisicamente no Oeste e de explorar o significado da herança Muhammadiana, que culminou em sua ascensão à luz e como pura luz.

O precursor disto foi um período de dezoito meses de turbulência que envolveu diferentes separações. Logo após seu retorno do norte da África a Andalusia em 1194, perdeu seu pai. Havia agora uma clara tensão entre suas aparentes responsabilidades em relação aos familiares mais próximos e sua reconhecida dedicação à Via. Era o único homem na família e esperava-se que cuidasse de sua mãe e de suas duas irmãs mais novas. Dois de seus amigos íntimos e vizinhos desde a infância também haviam partido: Muhammad al-Khayyât, que lhe havia ensinado o Corão e seu irmão Ahmad al-Harîrî haviam partido para realizar a peregrinação à Meca e não se encontrariam novamente antes de uns sete anos.

Daí a alguns meses sua mãe também morreu e as pressões familiares chegaram a um ponto crítico. Não seria melhor desistir da vida espiritual pelo bem de sua família? Seu primo veio implorar-lhe que retornasse ao mundo e que cuidasse de suas irmãs. Sua recusa foi categórica – alguns anos atrás, um de seus mestres, Sâlih al-'Adawî, já o tinha prevenido quanto a isso:

Tua família tentará persuadi-lo a retornar ao mundo para que cuides de tua mãe e de tuas irmãs. Não faças o que pedem e não dá ouvidos às suas palavras, porém recita-lhes as palavras de Deus: "Recomenda ao teu povo que ore e que persevere na oração. Nós não te pedimos sustento, pois somos Nós os provedores e para os justos haverá um bom fim."³ Não faça mais do que isso, pois Deus preparou uma forma de desobrigar-te disso.⁴

Acontecimentos externos também começaram a agravar a situação: depois de cinco anos de trégua, o rei Afonso VIII, de Castilha começara a atacar o reino almorade, em particular a região de Sevilha e era um tempo de grande incerteza para a capital provincial. O terceiro sultão almorade, Abû Yûsuf Ya'qûb al-Mansûr, atendeu aos pedidos de seus súditos em Sevilha, organizando um exército em Marrakesh, e dali alcançando a Espanha no dia 1º de junho de 1195. Em meio às preparações para esta campanha, Ibn 'Arabî parecia novamente estar sendo pressionado por acontecimentos mundanos: o Sultão ofereceu-lhe um posto em seu regimento, talvez por gratidão aos longos anos de serviços prestados por seu pai, talvez para conseguir apoio extensivo para sua missão contra os cristãos. Sempre alerta às palavras do shaykh berbere, Sâlih al-'Adawî, Ibn 'Arabî recusou tanto o posto oferecido, como as ofertas de casamento às suas irmãs. Dentro de alguns dias abandonou os clamores de guerra de Sevilha e levou suas irmãs para a tranqüila cidade marroquina de Fez, onde se estabeleceram. Não demorou muito a lhes arrumar maridos, livrando-se definitivamente de suas obrigações em relação ao mundo.

A 18 de julho de 1195 os almorades juntaram-se à armada de Castilha na batalha de Alarcos: as forças cristãs foram desviadas e a Andalusia estava novamente segura por alguns anos contra a incursão vinda do norte. Este era o pico do Império Almorade, sendo que daquela data começava a lenta desintegração e o declínio da Espanha muçulmana, diante do renascimento cristão. O reinado almorade desapareceu dentro de trinta e cinco anos e nunca mais o poder árabe dominaria a Península Ibérica. Como que sentindo o ar de mudança de al-Andalus, Ibn 'Arabî ficaria no Magrebe por somente cinco outros anos, dois dos quais nas lindas redondezas de Fez.

Ibn 'Arabî passou dois períodos distintos em Fez. Durante os primeiros seis meses de estadia em 1195, quando a guerra começou na Andalusia, sua jornada interior prosseguiu inabalável. Começou a experimentar estados de revelação que correspondiam aos estados interiores do Profeta. Por exemplo, ele fala de "iluminação de expressão" que recebeu neste período. Como pode se ver na descrição a seguir, constitui-se de um estado de completa indigência diante do que é revelado, semelhante à inocência e espontaneidade infantil:

É somente concedido ao perfeito Muhammadiano, mesmo que este seja herdeiro de um outro profeta, em outros aspectos. A mais poderosa estação obtida por uma pessoa que recebeu esta iluminação é a estação da veracidade (*sidq*), em tudo o que diz, em todos os seus movimentos e em seu estado de repouso... Tal pessoa é incapaz de conceber interiormente o que irá dizer, em seguida colocar isto em ordem por meio da reflexão e finalmente proferir. Para ela, o momento que fala é o mesmo momento que concebe o discurso por meio do qual expressa seu pensamento... De todos os homens que encontrei ao longo de minha vida, não houve um que demonstrasse qualquer sinal desta forma de iluminação. Pode até ser que tais pessoas existam, mas simplesmente não encontrei nenhum; por outro lado, a única coisa de que estou certo é que sou uma delas.⁵

Com suas irmãs casadas e a paz estabelecida novamente na Andalusia, Ibn 'Arabî voltou a Sevilha, como que tendo verificado as águas, do outro lado do Estreito. Talvez estivesse sentindo que seu tempo na Andalusia estivesse chegando ao fim. Enquanto isso, dedicou-se a explorar as ramificações interiores e exteriores da herança Muhammadiana: por exemplo, decidiu estudar o Hadith profético com um famoso estudioso, primo do presidente do Supremo Tribunal de Sevilha, Abû Bakr Muhammad Ibn al-'Arabî (não eram da mesma família). A presença impositiva de Ibn 'Arabî e uma reputação que começava a espalhar-se por todos os cantos, devem ter sido a causa do grande respeito que freqüentemente as pessoa tinham por ele. Uma vez, em Sevilha em 1196, passou uma noite com quatro amigos, que se comportaram com tanta reverência em relação a ele que a atmosfera presente tornou-se bem tensa.

Nosso anfitrião pediu-me que os presenteasse com alguns de meus ensinamentos e senti que esta era a oportunidade de coloca-los à vontade. Respondi: “Que tal falar-lhes sobre uma composição minha intitulada ‘Guia de como zombar das habituais reverências’? Se concordares, posso expor-lhe um dos capítulos.” Ele disse que adoraria. Então, coloquei meu pé em seu colo e pedi que o massageasse. Ele e os outros entenderam o que eu queria dizer. Depois disso, todos ficaram muito mais à vontade e perderam a sensação de constrição e constrangimento. Desta forma pudemos passar uma deliciosa noite juntos.⁶

Depois deste breve interlúdio Ibn ‘Arabi retornou a Fez, seu lar durante os próximos dois anos, de 1197 a 1198. Aqui atingiria a totalidade da herança Muhammadiana, culminando com a maior de todas as jornadas, a ascensão espiritual.

Duas pessoas, que conhecera anteriormente em Fez, eram homens de notável espiritualidade, mas sua posição não era conhecida por mais ninguém, além de Ibn ‘Arabi. Como veremos no capítulo 10, esta habilidade de ocultar-se da vista das pessoas é uma característica de alguns dos maiores santos. Os encontros de Ibn ‘Arabi com eles revelam um mundo interior, somente acessível àqueles que possuem um tipo de visão diferente. Este primeiro encontro foi com um homem chamado Ibn Ja’dun:

Havia chegado em Fez, onde as pessoas tinham ouvido a meu respeito e esperavam poder encontrar-me. Para evita-los, deixei a casa em que estava e fui à Grande Mesquita. Como não me encontraram na casa, procuraram por mim na mesquita. Vi que se dirigiam a mim e ao me perguntarem onde Ibn ‘Arabi se encontrava, disse-lhes que continuassem a procura-lo até que o encontrassem. Enquanto estava sentado lá, muito bem vestido, o shaykh [Ibn Ja’dun] veio e sentou-se à minha frente. Era a primeira vez que o encontrava: ele me saudou e eu o saldei. Então, abriu o livro de al-Muhâsibî, *Sobre a Exposição da Gnose*, leu algumas palavras e pediu-me que as interpretasse. Por meio da inspiração divina tomei conhecimento de seus estados, de sua estação espiritual, do fato de que ele era um dos Pilares (*awtâd*) e também de que seu filho herdaria sua estação. Então, disse-lhe que sabia quem ele era e pronunciei seu nome. Fechou seu livro e levantou-se dizendo: “Seja muitíssimo discreto sobre isso, pois gosto de você e gostaria de conhece-lo melhor. Seu objetivo é sincero” Assim deixou-me. Depois disso só voltei a reunir-me com ele quando ninguém mais estava presente.⁷

A outra pessoa que conheceu em 1197 (593) chamava-se ak-Ashall (literalmente, “o seco”, pois tinha uma mão seca):

Um dos primeiros entre os devotos ao Corão, o Pólo de seu tempo, visitava-nos com bastante frequência, porém só discutia o Corão. Naquele tempo, eu não conhecia nada sobre sua estação.⁸

O Pólo (*qutb*) representa a autoridade suprema na hierarquia espiritual. O mundo inteiro gira em redor dele e geralmente permanece totalmente desconhecido a não ser por Deus. Uma noite, Ibn 'Arabî teve um sonho no qual lhe foi revelado a estação espiritual deste homem. No dia seguinte foi convidado a ir ao jardim de uma pessoa para encontrar-se com um grupo de mestres, entre os quais al-Ashall.

Todos estes homens mostravam um grande respeito por mim. O encontro foi somente por minha causa e ninguém além de mim falou sobre o conhecimento da Via; se por acaso falavam entre si sobre isso, logo em seguida comunicavam-me os resultados de sua discussão. Aconteceu que o Pólo foi mencionado enquanto ele próprio encontrava-se presente. Eu lhes disse: "Meus irmãos, deixem que eu lhes diga algumas coisas maravilhosas sobre o Pólo de seu tempo." Então, voltei-me ao homem que durante meu sono tinha sido indicado por Deus como o Pólo do tempo e que também fazia-me companhia e amava-me muito. Ele me disse: "Diga o que Deus lhe revelou, mas não revele sua identidade." Sorriu e disse: "Louvado seja Deus!" Assim, disse ao grupo o que Deus havia me mostrado a respeito desse homem e ficaram boquiabertos com o que ouviram. Entretanto, nem disse seu nome, nem tampouco apontei para ele. Fiquei neste maravilhoso encontro com estes nobilíssimos irmãos até a oração da tarde, sem mencionar uma vez sequer quem ele era. Depois de todos terem partido, este Pólo veio até mim e disse: "Que Deus o recompense, você fez bem em não se referir a ele (quem é ele???) pelo nome. Que a paz e a misericórdia de Deus estejam com você!" Ele estava me dizendo adeus, apesar de eu não saber disso naquele momento. Desde então, nunca mais o encontrei na cidade, ou em qualquer outra ocasião.⁹

Nestes dois encontros Ibn 'Arabî parece ser o único presente que tem a capacidade de ver quem estas pessoas realmente são. Porém, estes encontros com o Pólo são frutíferos somente até o momento em que Ibn 'Arabî *não sabe* que ele é o Pólo. Assim que ele toma conhecimento da estação espiritual do homem, o relacionamento entre eles termina. Mesmo tendo escrito sobre este acontecimento alguns anos mais tarde, ainda teve muito cuidado de preservar o anonimato da pessoa em questão. O nome al-Ashall (o seco) é claramente um pseudônimo.

Fez parece ter representado um período notavelmente feliz de sua vida, onde pôde dedicar-se completamente ao trabalho espiritual, cercado por pessoas de mente e de aspirações semelhantes. A seguinte história, que narra como ele e seus companheiros costumavam recitar o Corão diariamente, provavelmente data desse período:

O verdadeiro mestre espiritual sempre mantém um grupo de pessoas recitando os Versos de Deus durante todo dia e toda noite. Quando estávamos em Fez, a terra do Magrebe, nós próprios costumávamos seguir esta prática, graças ao acordo dos companheiros favorecidos por Deus, que nos ouviam e prontamente seguiam nosso conselho. Porém, quando não mais estavam [conosco] perdemos assim este puro trabalho [espiritual], que é a forma mais nobre e mais sublime de sustento [espiritual].¹⁰

Não somente encontrou santos que eram herdeiros de Muhammad, como também ele mesmo penetrou mais profundamente nesta herança. Foi na Mesquita de al-Azhar em Fez, que entrou em um novo grau de visão em forma de luz:

Deus disse [ao Profeta]: “[Dize:] Convido a Deus, em conformidade com a visão interior, eu e aqueles que me seguem.¹¹ É por meio da luz [que brilha] em sua frente que [o Profeta] convida, em conformidade com a visão interior, enquanto o que convida como um seguidor, o faz por meio da luz [que brilha] atrás [do Profeta]. Este seguidor está então, também em conformidade com a visão interior, na medida que chama a Ele exatamente como aqueles que o seguem. Por meio dessa luz pode ver tanto o que está atrás como o que está diante dele. Eu mesmo cheguei a esta estação no ano de 593 em Fez, durante a oração da tarde. Estava guiando um grupo de pessoas em oração na Mesquita de al-Azhar quando a vi como uma luz que era quase mais visível do que o que estava diante de mim, exceto que tinha perdido todo o sentido do que se encontrava detrás ou [diante]. Não mais tinha costas ou nuca. Enquanto a visão durou, não tive senso de direção, como se tivesse me tornado completamente esférico. Qualquer sentido de direção que possa ter tido era simplesmente hipotético, não o que eu, na verdade experienciava.¹²

A visão de luz é um tipo de um antegozo da sua grande jornada de luz. No ano seguinte,¹³ aos trinta e três anos, foi conduzido a uma das jornadas mais extraordinárias: a ascensão (*mi'raj*) que foi o espelho da famosa jornada noturna do Profeta Muhammad. Um livro inteiro, ou mesmo vários, seriam necessários para fazer justiça ao significado dessa ascensão e o próprio Ibn 'Arabi escreveu sobre ela várias vezes. O

primeiro relato é feito no *Kitâb al-Isrâ'* (Livro da Jornada Noturna), escrito imediatamente após a experiência, sendo o mais longo e o mais alusivo. Pelo menos três outros relatos descrevem a jornada em modos diferentes: como uma experiência autobiográfica (*Futûhât*, capítulo 367), correlatando-a com os significados interiores da sétima sura corânica, a Sura da Jornada Noturna; como uma jornada de transformação em um ser de completa felicidade, contrastando o desvelamento místico com a razão (*Futûhât*, capítulo 167); e como conselho àquele que está em retiro, no *Risâlat Al-Anwâr* (Epístola das Luzes). Aqui, podemos somente dar uma breve visão das características autobiográficas, considerando particularmente o começo e o fim da ascensão e fazer algumas observações gerais.

Para entender a jornada de Ibn 'Arabî é necessário estar familiarizado com a jornada descrita pelo Profeta Muhammad, quando foi levado durante a noite para a Própria Presença Divina. Montado no corcel celestial (*burâq*), Muhammad foi conduzido por Gabriel, da Mesquita Sagrada em Meca à Mesquita Mais Distante, *al-Aqsâ*, no Monte do Templo em Jerusalém – lá orou com as formas terrestres dos profetas que oravam atrás dele; dali foi conduzido através dos sete céus, onde encontrou a realidade espiritual de cada um dos sete maiores profetas (Adão, Jesus, José, Enoc, Arão, Moisés e Abraão). Em seguida, viajou mais adiante, para ainda mais distante do lugar onde o Anjo Gabriel conseguia alcançar, até chegar no grau conhecido como “ou mais próximo” (*aw adnâ*).

Na replicação exata e fiel, Ibn 'Arabî, o herdeiro de Muhammad, *par excellence*, percorreu espiritualmente o mesmo caminho. Enquanto a ascensão do Profeta aconteceu corporalmente, as dos santos “são as ascensões de seus espíritos e a visão de seus corações, a visão das formas no mundo intermediário e das realidades espirituais materializadas... Eles têm uma jornada espiritual na terra e no ar, sem que tenham colocado o pé sensível nos céus [físicos].”¹⁴ Sua jornada também aconteceu no abrigo da noite – como ele diz, “as ascensões dos profetas sempre aconteceram à noite, porque a noite é a hora de mistério e de ocultamento”¹⁵ e “a noite é a hora mais desejada pelos amantes, pois é quando se unem e a reclusão com o amado é realizada à noite.”¹⁶ Ibn 'Arabî também é cuidadoso ao explicar os parâmetros dessa experiência:

Deus não transporta Seu servo para que este possa vê-Lo, mas para mostrar-lhe alguns de Seus Sinais, os que não foram vistos por ele. Ele disse: “Glória a Ele que fez com que Seu servo viajasse à noite, da Mesquita Sagrada à Mesquita Distante, cujos recintos foram abençoados por Nós, para que possamos mostrar-lhe alguns de Nossos Sinais”¹⁷... Eu o transportei somente para que veja os Sinais, não a Mim, pois nenhum lugar é capaz de conter-Me e a relação de “lugares” para Mim é idêntica. Sou Aquele que está contido no coração de Meu servo fiel, então, como é possível transporta-lo até Mim se estou ao lado dele e com ele, onde quer que esteja?¹⁸

Bem no início de sua jornada, encontrou a personificação da revelação espiritual, o Jovem (*fatâ*), que é o correspondente a Gabriel:

Deixei a terra de al-Andalus, à busca da Casa da Santidade [Jerusalém], levando a submissão (*islâm*) como meu corcel, o esforço (*mujâhada*) como minha cama e a confiança (*tawakku*) como minha provisão. Percorri o caminho à procura das pessoas do Ser e da Realização, esperando poder aparecer no seio desta companhia. Portanto, na corrente de miríades de riachos e da fonte de Arîn, encontrei um jovem de essência espiritual, de soberbas qualidades e de inclinação angélica.¹⁹

Este encontro, que é o prefácio da própria ascensão, ocorre na misteriosa “fonte de Arîn”. Lugar de completo equilíbrio, acredita-se ser equidistante dos quatro pontos cardeais do compasso e portanto, estar no centro de todas as coisas. É um lugar onde a sabedoria é concedida diretamente e claramente, sem qualquer distorção ou desvio. Durante a seguinte conversa, o Jovem descreve-se como “aquele que convida a Ser”. Quando Ibn ‘Arabî implora que desvende os segredos do Corão e da Fâtiha, o Jovem responde:

Tu és uma nuvem sobre teu próprio sol. Primeiramente, conhece tua própria realidade. Ninguém pode entender Minhas palavras, exceto aquele que ascende à Minha Estação e ninguém ascende à Ela, exceto Eu. Portanto, como é que podes desejar conhecer a realidade de Meus Nomes? Entretanto, serás levado ao Meu céu!²⁰

Este ser teofânico então, recita os versos “Eu sou o Corão e os sete repetidos...” que foram proferidos por Ibn ‘Arabi em Tunis. Ele se revela como a fonte máxima e como segredo de inspiração, a verdadeira Imagem de onde tudo é imaginado, “o Escriba que escreve em todas as páginas do intelecto”. Como Michel Chodkiewicz ressaltou, “a fonte de inspiração vem do Nome *al-Mutakallim* (o Emissor), do Verbo Divino”.²¹ Depois de descrever para Ibn ‘Arabî sua verdadeira realidade, o Jovem desaparece de vista pois, sendo uma forma, deve ser transcendido nesta jornada além de toda forma. Somente suas qualidades permanecem, para que sejam expostas no decorrer da ascensão.

Da mesma forma que Muhammad foi primeiramente levado por terra, de Meca à Jerusalém, a parte inicial da jornada que Ibn ‘Arabî faz é “horizontal”, na terra, passando pelo que corresponde aos reinos dos minerais, das plantas e dos animais. A primeira parte da jornada não é relativa à glorificação, que está constantemente sendo entregue a Deus nesses três reinos; é um despir-se de todas as ligações com este

mundo e com suas formas, uma dissolução de todos os revestimentos que cobriram o homem durante sua descida para a existência relativa. Este estágio requer total esforço e luta numa concentração única. Pode ser comparada à força explosiva que tem o poder de lançar um foguete ao espaço: o estado do espaço livre da ação da gravidade não pode ser alcançado a menos que a gravidade da terra predomine.

Nesta jornada a geografia física se transforma em topografia espiritual. Cada lugar da terra é revelado de acordo com seu significado original. Como um astronauta que olha para a terra, Ibn 'Arabî descreve todas as características terrestres sob uma luz diferente. Da perspectiva humana, a jornada espiritual começa com a fé, a certeza que é sentida pelo coração e que é efetivada na completa realização da servidão ou indigência perante Deus. A Mesquita (*masjîd*) é, bem literalmente, o lugar de prostração (*sujûd*) e prostração é servidão. A Mesquita em Meca, a ponto inicial da jornada, representa o coração do servo que tem fé absoluta e está em prostração, o "coração perfeito que contem a Verdade". Jerusalém, conhecida em árabe como al-Quds (a Cidade Sagrada), representa a estação da santidade e da pureza, caracterizada pelo total rebaixamento e pela servidão – esta é a prostração máxima perante Deus. Ibn 'Arabî também chama esta estação de cidade de Yathrib, nome antigo de Medina, onde a forma terrestre do Profeta está enterrada e onde a primeira comunidade de muçulmanos se estabeleceu. Sempre cita o verso Corânico: "Ó povo de Yathrib, vocês não possuem estação, por isso retornem!"²² dentro do contexto da mais alta estação de conhecimento de Deus. Explica que o povo de Yathrib alcançou a "estação da não estação" Muhammadiana, onde a jornada em Deus é semelhante à jornada num oceano perpétuo, sem costa. Os viajantes compreenderam que Deus está manifesto em todas as coisas, em todos os lugares, em todos os estados e, portanto, nunca pode ser alcançado. É verdadeiramente o Oculto o Desconhecido. Entre o povo de Yathrib, Ibn 'Arabî menciona grandes santos, como Abû Yazîd al-Bistâmî e descreve Yathrib como "a estação de onde eles retornam totalmente fracassados, para alcançar o verdadeiro conhecimento de Deus, o Mais Glorioso. Isso envolve ver Deus em Tudo."²³ Assim, essas duas cidades, Jerusalém e Medina, aparecem nessa ascensão para representar o mesmo princípio a partir de dois pontos de vista: ou perfeita santidade ou jornada infinita.

A ascensão, na realidade, começa de Yathrib/Jerusalém. Ibn 'Arabî ascende para encontrar os profetas em suas realidades espirituais, o primeiro dos quais é Adão, encontrado no primeiro céu da responsabilidade ministerial (*wizâra*). Os seguintes extratos darão um sabor deste encontro inicial e de algumas de suas ramificações:

Deixei a terra do Oeste, procurando a cidade de Yathrib e minha jornada durou quarenta noites... Quando cheguei [na cidade de Yathrib] e as aspirações que tinham me conduzido até lá desapareceram, perguntei a alguns de meus companheiros e mais caros amigos: "Há em sua terra algum padre em quem posso refugiar-me ou algum mestre perante ao qual posso

sentar-me?” Responderam: “Aqui está um mestre que é meticulosamente claro em inquirição e em visão, que se comunica bem e de uma maneira informativa. É chamado de pai da humanidade e ensina no templo da lua. Sob seu poder há maravilhas. Não há véu entre você e ele.”

Levantei-me como se estivesse sendo livrado da escravidão e libertando-me de um enorme peso e fui até ele [Adão] no meio de seu trabalho. Cheguei à sua espiritualidade e vi uma pessoa de semblante leve e de discurso claro. Levantou-se com respeito e honrou-me com generosas boas-vindas, dizendo a seu povo: “Ele é [um] dentre os meus.” Eles me olharam e me incluíram entre seus irmãos e seus seguidores. Fiquei bem acanhado e meu coração foi tomado pelo temor reverencial e pelo pavor.²⁴

O comentário de Adão “Ele é um dentre os meus” é uma confirmação que Ibn ‘Arabî atingiu o grau de Homem, criado à Imagem Divina. Logo anterior a isso Ibn ‘Arabî descreve ter visto Adão com muitas pessoas a cada lado seu:

E à sua direita vi “os pretos da origem antiga” (*aswîdat al-quidam*) e à sua esquerda, os “os pretos da não-existência” (*aswîdat al-‘adam*).

Essa congregação é descrita como “preta” porque estão distantes e portanto, são escuros e indistinguíveis. O que é mais surpreendente é a imagem da direita e da esquerda. Esta é uma profunda e intensa figura dos dois aspectos da nossa humanidade. O lado direito ou a mão direita associa-se à antiguidade, ao original, ao que é real e verdadeiro. O lado esquerdo ou a mão esquerda associa-se à não-existência, ao não original, ao que é irreal ou não verdadeiro.

Não devemos esquecer que os cartógrafos árabes medievais situavam Meca no centro, estando o sul localizado à direita e o norte, à esquerda. Prioridade era dada ao leste, localizado acima. Assim, por exemplo, Ibn ‘Arabî descreve os ventos lestes como “as influências espirituais de manifestações Divinas, que concedem a sabedoria que ‘Deus criou Adão em Sua própria Imagem’ ”.

Há três aspectos mencionados: o direito e o esquerdo, que são terrestres e polarizados de maneira oposta (como os nossos Pólos Norte e Sul) e a figura abarcante de Adão, que é do céu. Isto lembra a imagem dos seguintes versos do Corão:

Quando o Evento chegar, e sua chegada não pode ser negada, rebaixando, exaltando. Quando a terra for sacudida e as montanhas se desintegrarem e tornarem-se pó esparso, então sereis divididos em três grupos: as pessoas da direita (e quem são as pessoas

da direita?), as pessoas da esquerda (e quem são as pessoas da esquerda?) e os precursores – estes são os próximos (*muqarrabûn*), Os que têm sua morada no jardim da bem-aventurança. ²⁵

Este Evento Real (*wâqî 'a*) é a manifestação da realidade do Céu e do Inferno, que ocorre na morte, “e sua chegada não pode ser negada”, pois a morte a todos alcançará, mas seu significado e significância são compreendidos pelos gnósticos, os “precursores”, enquanto estão neste mundo. Os gnósticos, “os que foram trazidos à proximidade”, que alcançaram a Estação da Proximidade (*maqâm al-qurba*), já se elevaram acima das polaridades terrestres e compreenderam o paraíso de sua existência. “Morreram” para si mesmos, antes da morte física. Esta realização é a atualização da nossa herança adâmica.

Os dois lados de Adão, direito e esquerdo, também são descritos como a morada da Bem-Aventurança, do Paraíso, como também a do Sofrimento, do Inferno. Ver-se na mão direita de Adão constitui a visão da eterna felicidade:

Então, voltei-me e lá estava eu, diante dele, à sua direita, entre seus filhos. E disse-lhe: “Aqui estou” e ele riu. Eu disse: “Estou diante de ti e à tua direita!”

Respondeu: “Sim, foi assim que me vi, diante de Deus. Quando abriu Sua mão, você teria me visto e a meus filhos *na* Mão e também teria me visto *diant*e Dele.”²⁶

Este ato testemunhal é particular àqueles que são trazidos à proximidade. Conhecem o autêntico paraíso da felicidade eterna, enquanto ainda neste mundo baixo dos opostos. Tendo deixado a terra, compreenderam que o paraíso é aqui na terra. Vêm seu eu real como a possibilidade eterna que são e sabem que são o significado da totalidade da existência fenomenal.

Perguntei-lhe: “O que estava na outra Mão que permanecia fechada?”

“O mundo”, ele respondeu.

Eu disse: “A Mão Direita de Deus não denota o estabelecimento da bem-aventurança?”

“Sim”, ele disse, “denota a bem-aventurança.”

E eu disse a ele: “E Deus não diferenciou as pessoas da Direita e as da Esquerda?”

“Meu filho”, ele respondeu, “essa é a mão direita e a mão esquerda de seu pai. Não vêem meus filhos à *minha* direita e à *minha* esquerda? Pois ambas as Mãos de meu Senhor são Direitas e abençoadas. Meus filhos estão à minha direita e à minha esquerda e [ao mesmo tempo] meus filhos e eu estamos na Mão Direita de Deus. O resto do mundo está na outra Mão Divina.”

Assim, as mãos de Adão são esquerda e direita, uma oposta à outra, enquanto as Mãos de Deus são ambas direitas e portanto, idênticas. As mãos de Adão contêm todos seus filhos, todos os seres humanos: aqueles que estão no paraíso e encontraram a felicidade de Ser, não mão direita e aqueles que estão no inferno e encontraram a infelicidade de não-Ser, na esquerda. O Divino contém Adão e toda a humanidade em uma mão e o mundo na outra, mas neste caso, ambas as Mãos são direitas e cheias de benção: “a dádiva de teu Senhor não é confinada”.²⁷ Podemos desta forma, ver uma equivalência entre as mãos de Adão e as Mãos de Deus: ambas contêm todas as possíveis expressões próprias de sua realidade, mas enquanto a realidade de Deus em relação a Ele Mesmo é benção pura e não confinada, a realidade do Homem em relação a si mesmo é existente e não existente, feliz e infeliz, real e ilusória. Deus revela-Se nas duas imagens de mundo e de Homem, detalhamento macro-cósmico e resumo micro-cósmico; o Homem revela-se nas duas imagens de Deus e não-Deus, um par de irreconciliáveis opostos.

Esta benção incondicionada da Compaixão é o que Ibn ‘Arabî encontra no ensinamento de Adão: da mesma forma que o mundo reflete esta benção pura pela sua existência, o mesmo acontece com o Homem Perfeito, o santo que despertou para a realidade da alma. A visão da Compaixão universal que está presente no direito inato do homem torna impossível que o inferno seja condenação eterna. Para Ibn ‘Arabî, todos os seres estão destinados à felicidade, uma vez que esta é a condição da própria existência. Ser infeliz é estar longe da sua realidade e esta não pode ser uma condição permanente. Qualquer um que siga os ensinamentos de Ibn ‘Arabî verá aqui e agora, como ele viu, que “Eu estou completamente acima de qualquer sofrimento no próximo mundo.”²⁸

Deste primeiro céu Ibn ‘Arabî foi levado ao encontro dos outros profetas, com os quais conversa: no segundo céu de Mercúrio estão Jesus e João; no terceiro céu de Vênus, José; no quarto céu do Sol está Idris (Enoc); no quinto céu de Marte, Arão; no sexto céu de Júpiter, Moisés e no sétimo céu de Saturno, Abraão. Cada um confere a Ibn ‘Arabî uma sabedoria particular, de acordo com seu grau. Por exemplo, Arão explica que “o verdadeiro gnóstico, que realmente conhece Deus, vê o mundo todo como uma teofania, a revelação Própria de Deus.”²⁹

O estágio final dessa descida encontra-se além da aparição dos profetas, no Lótus do limite extremo”.³⁰ Na ascensão do Profeta, este era o limite além do qual nem mesmo Gabriel poderia passar. É descrito como o ponto onde cada dia todas as ações devotas dos seres criados são levadas perante Deus pelos anjos. Aqui, deparamo-nos com uma das mais gloriosas e poéticas descrições da chegada de Ibn ‘Arabî ao objetivo, sua morada espiritual e lugar real de singularidade:

Quando deixei [a Morada de Abraão, no Sétimo Céu], cheguei ao Lótus do Limite Extremo e fiquei entre os seus galhos mais baixos e os mais altos. Ele “estava envolto” nas luzes das

ações e os pássaros-espíritos daqueles que realizam as ações estavam cantando nas extremidades de seus ramos, o que está de acordo com a formação do Homem (*insân*). Quanto aos quatro rios [que jorravam de suas raízes],³¹ são os quatro tipos de sabedoria da pura dádiva Divina.

Então vi as almofadas das Liteiras³² dos [verdadeiros] Conhecedores e fui envolvido pelas luzes até que tornei-me luz total. Uma manto de honra, totalmente diferente de todos que já havia visto, foi colocado sobre mim. Gritei: “Ó meu Deus, os Sinais/Versos (*âyât*) são muitos e variados!” e então, Ele me revelou o seguinte verso:

“Dize: temos fé em Deus e no que Ele nos revelou, no que revelou a Abraão, Ismael, Isaac, Jacó e às tribos [de Israel] e no que foi dado a Moisés, a Jesus e aos profetas por seu Senhor. Não fazemos diferença entre nenhum deles e entregamo-nos a Ele!”

Neste verso Ele me deu todos os versos e facilitou-me as questões, tornando-o [o verso acima] a chave para toda a sabedoria. Portanto, assim soube que sou a soma daquilo que Ele me mencionou e por meio disso veio-me a boa notícia que sou um Muhammadiano na estação, um dos herdeiros do abarcamento de Muhammad.

Pois ele foi o último a ser enviado como mensageiro, o último sobre o qual desceu [a Revelação]. Deus deu-lhe “universalidade coletiva das Palavras” (*jawâmi ‘al-kalim*) e foi especialmente favorecido com seis coisas que nenhum outro mensageiro entre os mensageiros das comunidades foi favorecido. Por meio de seu envio, abraçou [tudo], porque ele abraçou as seis direções.³³ De qualquer direção que venhas, encontrarás somente a Luz de Muhammad transbordando sobre você. Ninguém toma, exceto Dela/dele e nenhum mensageiro informa, exceto [por aquilo que recebem] Dela/dele.

Quando isso me aconteceu, gritei: “Basta, basta! Cada pedaço de mim está repleto e meu lugar de existência não me contem!” Frente a isso Ele removeu de mim minha possível dimensão. Ganhei nesta jornada noturna os verdadeiros significados de todos os Nomes e os vi, todos retornando a Um Nomeado e à Uma Realidade Essencial (*‘ayn*). Este Nomeado era o meu real objeto de contemplação (*mashhûdî*); aquela Essência era meu real ser (*wujûdî*). Minha jornada aconteceu somente em mim e o único guia que levei foi eu mesmo. Por meio disso, soube que sou um servo puro, sem qualquer traço de autoridade em mim.³⁴

Ao tornar-se “luz total”, Ibn ‘Arabî compreendeu completamente a natureza universal da Luz de Muhammad. Descreve como os “tesouros dessa morada foram desvendados” e viu uma miríade de sabedorias em suas verdadeiras cores. Por exemplo, “Vi a sabedoria ‘da entrada e da circularidade’, pela qual Deus só está em ação, por meio da forma da criatura e a criatura só está em ação, por meio da forma

de Deus – esta circularidade não é uma questão de não fazer, é na verdade, o que está realmente acontecendo.”³⁵. Cada uma destas “luzes” particulares é refração da singular Luz Muhammadiana, facetas da jóia da santidade.

Pode parecer que essa ascensão tenha levado Ibn ‘Arabî ao grau supremo, mas para ele e para os grandes santos, este é só o começo de uma jornada mais distante, a jornada do retorno à criação, como um servo puro, para ajudar outros. Como veremos mais tarde, a jornada da volta é precisamente o que determina a perfeição da herança Muhammadiana.

Além dessa suprema visão, também foi dada a Ibn ‘Arabî uma indicação adicional de seu destino de Selo dos Santos. Embora permanecesse bem reservado sobre a exata natureza dessa revelação em suas obras posteriores,³⁶ não deixa de especificar que tomou conhecimento “do sinal de sua função” desta vez, em Fez. Pode ser que este tenha sido o segredo divino que inadvertidamente divulgou a alguns de seus companheiros, logo antes de deixar a cidade: após ter sido repreendido pelo Amado por tê-lo revelado, respondeu: “Resolve Tu mesmo este problema com aqueles a quem confiei o segredo, uma vez que és Tu que estás enciumado com isso – Tu tens o poder de fazê-lo, não eu!”³⁷ Após uma visita a Ceuta, diz que ao retornar com seu companheiro, verificou que as dezoito pessoas a quem havia confiado o segredo, não mais lembravam dele.

O companheiro aqui mencionado tornou-se um de seus associados mais íntimos: um etíope chamado ‘Abdallâh Badr al-Habashî.³⁸ Até o fim de sua vida Habashî serviria e permaneceria a seu lado, aceitando-o como seu mestre e seu guia. Juntos viajavam pelo do mundo islâmico do século treze e aparentemente foram companheiros e amigos inseparáveis por mais de vinte anos. Al-Habashî havia passado muito tempo com outros mestres incluindo Abû Ya’qûb al-Kûmî.

[Um homem] de clareza imaculada, uma luz pura, é um etíope chamado ‘Abdallâh. É como uma lua cheia (*badh*) sem eclipse. Reconhece o direito de cada pessoa e a ela o confere, designa a cada um o que lhe é de direito, sem nada adicionar. Atingiu o grau de verdadeira discriminação. Foi purificado na hora da fusão, como o ouro puro. Sua palavra é verdadeira, sua promessa sincera.³⁹

Ao ser-lhe dado essa mais gloriosa das visões de seu destino, Ibn ‘Arabî retorna à Península Ibérica pela última vez em 1198. Parece claro que teve duas intenções: apresentar al-Habashî a seus amigos e mestres de lá e deixar para sempre a terra onde nasceu. Em dezembro daquele ano, Ibn ‘Arabî encontrava-se em Córdoba, no funeral de Ibn Rushd. Não tinha tido a oportunidade de vê-lo novamente desde seu dramático encontro, há uns dezoito anos atrás:

Não encontrei [Ibn Rushd] novamente até sua morte, ocorrida em 595 [1198] em Marrakesh. Seus restos mortais foram levados a Córdoba, onde foi enterrado. Quando seu caixão contendo suas cinzas foi colocado num burro de carga, suas obras foram colocadas do outro lado, como contrapeso. Estava lá e comigo um jurista e um homem das letras, Abû al-Husayn Muhammad Ibn Jubayr, escriba do Príncipe [almorade], Abû Sa'îd e meu companheiro, Abû al-Hakam Ibn al-Sarrâj, o copista. Abû al-Hakam dirigiu-se a nós e disse: "Vocês não observaram o que serve de contrapeso para o mestre Ibn Rushd em sua montaria? De um lado o mestre, do outro suas obras, os livros que escreveu!" Ibn Jubayr disse: "Meu filho, é claro que observo – como falaste bem!" Guardei bem isso como um aviso e um lembrete. Que Deus tenha compaixão deles, sou o único sobrevivente daquele grupo. Compus o seguinte verso em relação a isso:

Aqui o mestre, lá suas obras –
quem dera saber se suas aspirações foram cumpridas!⁴⁰

De Córdoba foram a Granada e encontraram-se com 'Abdallâh al-Mawrûrî e com um dos mestres de Ibn 'Arabî, Abû Muhammad al-Shakkâz.

Ele atingira a estação da Preservação, estando quase que inteiramente livre de qualquer espécie de pecado... Esse nosso shaykh passava suas noites em oração e seus dias em jejum. Nenhum postulante conseguia permanecer em sua companhia por exigir deles os mesmos padrões de exercício espiritual que impunha a si e isso os afugentava.⁴¹

Em janeiro de 1199, talvez ainda em Granada, Ibn 'Arabî teve uma visão que ampliou ainda mais o significado de Selo dos Santos. Por meio da intervenção de Jesus, que estava entre uma reunião dos sucessores do Profeta, recebeu detalhes do papel de Jesus como Selo da Santidade Universal, sendo este um papel distinto do seu, como Selo da Santidade Muhammadiana. Foi isto que formou a base e inspiração para uma obra intitulada 'Anqâ' Mughrib (O Fabuloso Grifo do Oeste), que escreveria durante o ano seguinte ou nos dois anos a seguir.

Quase ao mesmo tempo, talvez tivesse sabido da morte do Sultão, Abû Yûsuf Ya'qûb al-Mansûr, morto no dia 22 de janeiro de 1199, após quinze anos no poder. Para os andaluzos, este acontecimento marcou uma mudança significativa no clima político, pois al-Mansûr era o último da grande dinastia almorade a exercer poder efetivamente em Andalus e sua morte foi considerada por muitos como o fim de uma era.

Toda a vida adulta de Ibn 'Arabî tinha se passado sob seu poder e mesmo que este prestasse muito pouca atenção à política, teria tido total consciência das mudanças nos ares de sua terra natal.

De Granada, Ibn 'Arabî e al-Habashî viajaram para Murcia, suas cidade natal. Aqui ficaram com outro amigo, Abû Ahmad Ibn Saydabûn, que naquele tempo passava por um período de árdua prova espiritual, consciente de seu próprio pecado e do descontentamento Divino. Como que com o intuito de conforta-lo, assim como a qualquer um oprimido pelo peso da culpa, Ibn 'Arabî teve uma visão que claramente seus ensinamentos sobre a universalidade da Compaixão:

Estava em Murcia, no ano de 595, quando vi Deus em meu mais profundo ser, numa visão. Ele me disse: Diga a Meus servos que vistas da Minha Munificência em relação ao verdadeiro crente. Uma boa ação será [reconhecida] como [equivalente] a dez até setecentas vezes esta ação, enquanto uma má ação será como [somente] uma igual a ela. A realização de uma má ação não tem o peso maior do que a [verdadeira] crença que ela é má. O que há então, como Meus Servos que se desesperam frente a Minha Compaixão, quando Minha Compaixão abrange todas as coisas? Sou conforme o que Meu servo pensa de Mim, portanto, deixe que ele pense bem de Mim!"⁴²

Fiel a este comando divino, Ibn 'Arabî não se distanciou de seus companheiros da Via. Tendo ido a Almeria, onde passou o mês de Ramadan (julho de 1199), começou a passar para o papel o que lhe havia sido mostrado. Para al-Habashi escreveu uma grande obra durante um período de onze noites, intitulada *Mawâqûi' al-nujûm* (As Localizações das Estrelas). A obra descreve os três graus da entrega (*islâm*), da fé (*îmân*) e da verdadeira bondade (*îhsân*) e como estas correspondem à obediência no exterior, à obediência no interior e à veneração de acordo com a visão espiritual. Em particular, descreve as maneiras como as sete partes externas do corpo (olhos, ouvidos, língua, mãos, estômago, genitais, pés) e o órgão central do coração participam na Glorificação Divina. Escreve: "o conhecimento das obrigações destas partes [do corpo] é o conhecimento das ações que conduzem ao [estado de] verdadeira felicidade."⁴³

Talvez também em Almeria, tenha começado a escrever o 'Anqa' Mughrib, onde a primeira explicação completa do Selo dos Santos pode ser encontrada:

Quanto ao Selo dos Santos, em relação ao Homem, é na verdade uma expressão para a Estação na qual você terminará e frente a qual será levado a ficar, sendo o selo cada viajante místico, onde quer que ele consiga chegar, sendo sua estação onde quer que ele consiga alcançar. Pois, [a Estação do Selo, relativamente a cada místico] não é especificamente imposta, mas é simplesmente o lugar que ele alcança, sendo que o próprio gnóstico nos

revela o limite deste lugar. Mas o Selo de todas as Estações é o testemunho que Deus é Um, enquanto os Segredos da Existência são superabundantes.⁴⁴

Não se tem qualquer informação sobre o último ano de Ibn 'Arabî na Andalusia, mas pode-se supor que certamente foi um período de produção escrita: não só compilou as duas obras acima mencionadas, como pode também ter revisado outros escritos. Parece que se esforçou em reunir suas obras e em garantir que as cópias circulassem. Sabendo que estava prestes a partir para sempre, deve ter tido o cuidado de levar consigo cópias para o Leste. Numa época em que os livros eram laboriosamente manuscritos, tais precauções eram vitais. Sem dúvida, também estava se despedindo da terra natal que tanto amava, talvez visitando novamente os vales férteis e as altas serras, possivelmente em retiro. Quando partiu de Andalusia pela última vez, parece ter tido uma visão de seu futuro destino. Como disse a seu enteado, Sadruddîn al-Qûnawî, posteriormente, ao chegar à costa do Mediterrâneo:

Voltei-me a Deus em total concentração e num perfeito estado de contemplação e de vigilância: Deus então mostrou-me todos os meus futuros estados, tanto internos como externos, até o fim de meus dias. Vi que seu pai, Ishâq bin Muhammad, seria meu companheiro, assim como você... Em seguida fui para o mar, possuindo insight e certeza. O que aconteceu, aconteceu e o que acontecerá, acontecerá, sem defeito ou deficiência.⁴⁵

Nós o encontramos em Marrocos no ano de 1200, quando deixou definitivamente al-Kûmî, que morava na vila de Salé. Essa despedida significava que tinha finalmente completado seu treinamento, sob instrução dos mestres de seus primeiros anos. Tudo isso agora era passado. O fato de estar sozinho, num mundo novo, foi imediatamente confirmado por um dramático desenvolvimento interno. A caminho de Marrakesh, em outubro ou novembro daquele ano, entrou numa nova dimensão, a Estação da Proximidade (*maqâm al-qurba*). Como explica, este é o grau mais alto que um santo consegue atingir e é também conhecido como a estação da profecia universal.

Entrei nesta estação no mês de Muharram, em 597, quando viajava... Feliz, comecei a explorá-la, mas não encontrando absolutamente mais ninguém nela, senti ansiedade na solidão. Lembrei-me que Abû Yazîd tinha entrado nela, em rebaixamento e pobreza e alí não havia encontrado mais ninguém. Como este era o lugar de minha morada, não me senti sozinho, porque a saudade é própria a todos os seres criados e o isolamento é próprio a cada estranho... Embora estivesse realizado [nesta estação] e nas dádivas especiais que Deus concede nela, ainda não sabia seu nome. Vi os comandos de Deus, um após o outro [vindo]

sobre mim e Seus embaixadores descendo a mim, a procura de intimidade comigo e desejando minha companhia... Queixei-me a [um amigo meu] de meu isolamento numa estação que, de outras maneiras, me fascinava. Enquanto ele me consolava, vi a sombra de alguém. Levantei-me de minha cama e fui em direção a ele, na esperança de encontrar conforto. Abraçou-me e olhei-o atentamente, verificando que era Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî,⁴⁶ cujo espírito havia tomado forma corporal para mim. Deus o mandara a mim, por compaixão. Disse-lhe: "Vejo que está nessa estação." Ele disse: "Estava nessa estação quando morri e nunca a deixarei." Então, mencionei a ele meu sentimento de solidão e de falta de um amigo íntimo. Ele respondeu: O estranho sempre se sente sozinho. Agora que a Providência Divina o trouxe para esta estação, glorifique a Deus. A quem isso acontece, Ó meu irmão? [Não] estás satisfeito por Khidr ser seu companheiro nesta estação?" "Ó Abû 'Abd al-Rahman," eu disse, "Não sei como chamar esta estação." Respondeu: " É chamada de Estação da Proximidade. Seja realizado nela, seja realizado nela!".⁴⁷

10

SOBRE OS HERDEIROS

E OS SANTOS

Tetos de prata para suas casas, escadas para que subam.¹

“Não há poder nem força a não ser por meio Dele, o Mais-Alto, o Mais-Magnífico”, um tesouro com o qual Ele especialmente nos favoreceu, dentre os tesouros do Não-Aparente em toda sua Generosidade. Por meio disso, que eu possa chamar pela descida de todo o bem, por meio disso, que eu possa repelir todo o mal e dano, e, por meio disso, que eu possa desatar tudo aquilo que está atado e fechado!”

Vamos nos imaginar em uma casa. Temos uma relativa noção do lugar onde nos encontramos e pode ser que até que saibamos qual é a vista da janela. Conhecemos os cômodos da casa por onde já passamos e talvez saibamos como voltar até eles. Não sabemos qual é o tamanho da casa ou se o restante da casa contem ambientes iguais aos que já vimos. O número de ambientes da casa, suas

características e o seu tamanho ainda permanecem desconhecidos, um mistério. O recinto no qual nos encontramos é como o ego com o qual estamos familiarizados. Na passagem de nossas vidas estamos sempre mudando de uma parte deste recinto a outra, de um recinto ao outro, descobrindo e explorando. Somente aquele que tem conhecimento da estrutura total, conhece como os ambientes se relacionam entre si e em relação ao todo, em que andar estão, quais são suas utilidades e o que contêm.

Algumas pessoas moram em pequenas casas, outras em grandes palácios, mas nada predeterminou o tamanho de nossa própria casa, a não ser nós mesmos. Sondar o que causa a riqueza ou a pobreza de uma moradia em especial seria sondar o mistério do destino e isto, Ibn 'Arabî explica, é uma sabedoria específica dada somente a alguns de Seus santos. Na comunidade humana há algumas pessoas cujas moradias tornam-se residências de luz. Elas compreendem o segredo de sua verdadeira humanidade, descobrindo os "tetos de prata", que denotam seguir a sabedoria e as "escadas" que conduzem cada vez mais para cima, em direção à luz, mencionada no verso corânico acima. Um santo ou um gnóstico, um "homem de Deus" (*rajûl Allâh*), é aquele que conhece o verdadeiro Dono da casa. Ele descobriu a "casa sólida em Sua Essência"³, que é a santidade e testemunha isso em seu ato de viver. Para ele, toda vida desce de seu Criador e reascende em direção a Ele, a cada momento e a vida mística consiste em reconhecer e apreciar este fato, o mais máximo possível como humanos. As formas que esta cognição e gnose tomam são designadas como os "graus" de santidade.

Qualquer um que leia Ibn 'Arabî é surpreendido pela precisão com que descreve os vários graus de santidade. A exposição da arquitetura espiritual é surpreendente. Páginas e mais páginas do *Futûhât* retratam categorias de santos de todas as espécies, cada um com um nome e com características definidoras. Como as classificações de plantas e animais que foram minuciosamente compiladas por botânicos e biólogos, Ibn 'Arabî reuniu um léxico de espiritualidade que nos permite reconhecer e apreciar a variedade infinita da experiência humana, em seu mais alto nível.

Os homens de Deus... são de acordo com muitos grupos e com diferentes estados. Alguns deles abarcam todas as condições e grupos, enquanto outros recebem [somente a porção] que Deus deseja. Cada grupo tem um nome especial, de acordo com o qual as pessoas dos estados e das estações ascendem (ou: são manifestadas), assim como em Suas palavras: "escadas para que eles subam". Portanto, todos pertencem a uma categoria particular. Algumas delas têm um número restrito em cada era, enquanto outras não têm restrição, podendo haver assim somente algumas delas ou muitas.⁴

Continua descrevendo quarenta e oito categorias ou classes de homens espirituais, sendo que os trinta e cinco primeiros têm um número restrito a cada momento específico. A primeira categoria que menciona,

por exemplo, é o Pólo (*qutb*), que define como aquele que sintetiza e armazena dentro de si todos os estados e estações. É o Eixo, em torno do qual o universo exterior e interior gira e naturalmente há somente um em cada momento. Ocasionalmente, ele diz, é dada a alguns deles autoridade política externa sobre toda a comunidade islâmica como os primeiros Califas do Islã (Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân e 'Alî), mas a maioria deles possui somente a autoridade interna, que é invisível (por exemplo, Ahmad al-Sabti, filho do Califa Hârûn al-Rashîd, ou o grande santo iraniano, Abû Yazîd al-Bistâmî). Diz-se que o Pólo é o homem mais imponente no mundo, porque não têm vontade própria. Quando Ibn 'Arabî encontrou o Pólo de seu tempo, lhe foi especificamente pedido que mantivesse sua identidade em segredo.⁵ As vezes Ibn 'Arabî também fala do Pólo de uma estação particular – por exemplo, uma vez teve uma visão na qual viu seu companheiro e amigo al-Mawrûrî como o Pólo da Confiança em Deus (*tawakku*), em cujo redor toda esta condição girava. Em outras palavras, este homem era o lugar supremo de manifestação desse princípio naquele tempo. Todos os Pólos são realizados como 'Abd Allâh (literalmente, servo de Deus), tendo alcançado o grau de Homem Perfeito, a Imagem de Deus.

Sob a jurisdição do Pólo estão muitas categorias de auxiliares, que têm um trabalho específico dentro do “governo” espiritual. Há dois Imãs, o Imã da Direita e o Imã da Esquerda, cada qual cuidando de um dos dois mundos, interior e exterior. Há quatro Pilares (*awtâd*), sete Substitutos (*abdâl*) e assim por diante. Cada uma dessas “posições” está de acordo com um grau de realização, de uma capacidade de receber e de cumprir as ordens Divinas. No final da primeira lista Ibn 'Arabî menciona o Selo:

Um dos [homens de Deus] é o Selo e há somente um, não [simplesmente] em cada era, mas no sentido de haver somente um único em todo o mundo. Com ele Deus sela a santidade Muhammadiana e não há ninguém maior que ele entre os santos Muhammadianos. Há também, outro Selo, com o qual Deus selará a santidade universal, que vai de Adão ao último santo e este é Jesus, o Selo dos Santos, que sela o ciclo da Realeza.⁶

A doutrina do Selo é um dos mais famosos temas de Ibn 'Arabî e é expandido em muitos outros lugares. Mas para entende-la de maneira correta, é preciso esclarecer a importante distinção entre herdeiros proféticos e herdeiros Muhammadianos. Depois da passagem citada acima, a respeito do Selo, Ibn 'Arabî continua descrevendo amplamente as categorias de santos que são herdeiros de diferentes profetas e anjos, tais como Adão, Noé, Abraão ou Gabriel. Em cada caso descreve-os como sendo “segundo o coração do” profeta, significando que são movidos dentro da sabedoria Divina, no modo daquele profeta particular. As vezes usa a expressão “nas pegadas de” para retratar o seguir de um profeta. É claro na própria vida de Ibn 'Arabî que seguiu a espiritualidade de vários diferentes profetas quando estava na Andalusia. Foi somente quando teve a visão em Tunis, em 1194, que começou a perceber o significado de

ser um herdeiro Muhammadiano. Sua experiência subsequente foi uma exploração da herança direta de Muhammad, cujos termos incluem a herança de todos os profetas.

Cada santo é, para Ibn 'Arabî, ligado a um ou outro entre os profetas e recebe herança dele:

Se te tornares um santo (*walî*), serás então, um herdeiro de um profeta e nada receberás, exceto aquilo que é tua porção e parte da herança. Portanto, observa o que é sua parte e o que foi partilhado contigo, que é tua sabedoria. Não introduzas regras e regulamentos – diz somente: “Deus, fazei-me crescer em sabedoria.”⁷

O santo não herda tudo o que o profeta abraça em sua espiritualidade, mas participa dela e expressa uma parte dela. Como Ibn 'Arabî continua a enfatizar nas próximas linhas, o santo que herda a sabedoria mosaica ou crística, está realmente só herdando da sabedoria Muhammadiana, da qual aquele profeta específico absorve:

Pois [Muhammad] é o que possui a totalidade inclusiva das Palavras, que são nomeadas por estes nomes. Enquanto os Nomes pertencem a Adão, a Muhammad pertence o Nome e o Nomeado e a união destes dois [lados].⁸

O profeta do qual o santo herda é a força dominante dentro de seu ser. Como já foi mencionado, o profeta não é somente considerado uma figura histórica, mas o significado que aparece no interior. É este “profeta” interior que anuncia a verdade para as partes do ser humano, assim como a figura histórica anunciou a mensagem Divina a seu povo. Primeiro o significado desce ao coração, em seguida para a imaginação e depois para a existência sensorial. Em resposta, algumas partes da pessoa aceitam e algumas negam, da mesma forma que alguns dentre a comunidade do profeta acreditaram nele e alguns não. Uma pessoa de fé pode, portanto ser descrita como aquela que ouve o chamamento Divino dentro de sua alma e responde da melhor forma que pode, enquanto um santo ou um gnóstico é aquele cuja totalidade de seu ser está em conformidade com o anúncio Divino que ouve.

Que distinção Ibn 'Arabî faz entre os santos que são Muhammadianos e aqueles que herdaram de outros profetas? A característica mais essencial do primeiro, acima citado, é a participação direta na qualidade sintética exemplificada por Muhammad. Isso consiste em abraçar cada modalidade possível de espiritualidade na sua raiz, ao tornar-se um “puro servo”. Ibn 'Arabî explica no *Futûhât*:

Nenhuma das pessoas dessa via é considerada Muhammadiana, exceto duas [categorias] delas: ou alguém que recebeu uma herança especial de sabedoria com relação a uma ordem

particular que não apareceu na Lei Sagrada antes; ou alguém que reuniu as estações e que foi além delas na “não-estação”, como Abû Yazîd e outros como ele. Ele é igualmente chamado de Muhammadiano.⁹

A primeira categoria refere-se claramente ao histórico Profeta Muhammad, que trouxe uma nova ordem Divina, confirmando as verdades daqueles ensinamentos que o precederam. A segunda categoria não está mais limitada por nenhum ponto de vista ou grau – são “o povo de Yathrib, que não têm estação”, que percorrem interminavelmente o deserto sem trilhas da contemplação. Este é o epítome da via espiritual, a perfeição de todas as qualidades humanas e divinas que excede qualquer descrição limitada. É o constante reconhecimento de Sua revelação a cada instante e da essencial servidão a Ele.

As pessoas da perfeição são aquelas que são realizadas nas estações e nos estados e que foram além deles, para a estação que fica além da majestade e da beleza. Não são descritos por nenhum atributo ou característica [particular]. Perguntaram a Abû Yazîd: “Como está nesta manhã?” Ele respondeu: “Não tenho manhã ou noite; manhã e noite [somente] pertencem àquele que está restrito a uma qualidade, enquanto eu existo sem qualidade.”¹⁰

O Muhammadiano não é distinguido, exceto pelo fato de não ter estação especificamente. Sua estação é aquela da não-estação, que significa o seguinte: se um homem é dominado por seu estado, ele é conhecido somente por ele, é relacionado a ele e é determinado por ele. Mas o relacionamento do Muhammadiano com as estações é como o relacionamento de Deus com os Nomes – ele não é determinado por nenhuma estação que está relacionada a ele. Pelo contrário, em cada inspiração, em cada momento, em cada estação, ele está na forma requisitada por aquela respiração, por aquele momento e por aquele estado. As determinações divinas variam a cada momento e portanto, ele é variável com suas variabilidades. Deus está “todos os dias em obra”, assim como o Muhammadiano.¹¹

A infinita flexibilidade e maleabilidade deste santo são devidas ao fato de que ele ou ela está conscientes do constante movimento e das mudanças da revelação Divina a cada instante, uma consciência que somente acontece no coração. Às vezes Ibn ‘Arabî refere-se a esse grau, citando um verso Corânico, como “aquele que possui um coração”.¹² No *Fusûs al-Hikam* ele explica esta particular sabedoria em detalhes, contrastando-a com a limitação imposta por qualquer tipo de crença:

Aquele que O limita [a uma crença] O nega [quando Ele se manifesta] em outro que não o que ele crê e aceita proximidade com Ele somente naquilo em que ele O limita, quando Ele Se revela. Aquele que é livre desta condição de limitação não O nega, mas aceita proximidade com Ele em cada forma para qual Ele muda... As formas da revelação não têm um fim no qual elas chegam. É o mesmo com a sabedoria de Deus: não há fim no qual o gnóstico pode chegar. Ao contrário, o gnóstico procura crescer em sabedoria sobre Ele a cada momento, ao repetir: "Deus, faça-me crescer em sabedoria."¹³

Isso, de modo algum significa não ter nenhum tipo de crença. Pensar que todas as crenças são limitadas e portanto, devem ser descartadas, torna-se por sua vez, outro credo ou dogma, igualmente, senão ainda mais limitador e limitado. Estar livre da condição de limitação é estar livre do domínio do pensamento intelectual. Isto requer o mais penetrante insight na verdadeira estrutura e raiz da crença, que por sua natureza aceita e rejeita simultaneamente. Este insight é a visão do coração. Somente assim é possível não estar atrelado a nenhuma forma de crença. Implica em aceitar as coisas tais como elas realmente são, sem o preconceito de um ponto de vista ou de um "recinto". Sob esta luz, todas as "coisas" são iguais, por serem Suas revelações e toda a hierarquia é subordinada à ordem Divina. O ponto de vista adotado é, portanto, Seu ponto de vista e é isto que Ibn 'Arabî enfatiza em toda sua obra.

O Divino em Si é imutável, enquanto Suas formas de revelação estão em constante mudança. Ibn 'Arabî liga o conhecimento disso ao verdadeiro significado do verso Corânico: " Não há nada igual a Ele."¹⁴ Todas as coisas compartilham de certas características, em particular, um movimento incessante, enquanto Ele é o ponto imóvel no centro de tudo. Como Ibn 'Arabî explica, podemos relacionar isto com nossa própria experiência bem diretamente. Encontramos mudanças incessantes dentro de nós mesmos, um constante fluxo de pensamentos e sentimentos, onde nosso conhecimento nunca se encontra em pausa. Até nossas lembranças, que tomamos por um ponto fixo, sofrem alterações. Por outro lado, nosso corpo exterior não se altera num sentido substancial – um outro braço ou um novo órgão não crescem em nós. O ser humano, portanto, possui uma variação no seu interior e uma não-variação em seu exterior. Esta é uma completa inversão de Deus, que varia em Seu Exterior e é imutável em Seu Interior.

Teu exterior, Ó tu que és criado, existe na imagem do Seu Nome Interior e o teu interior é Seu Nome Exterior... Portanto, tu és Sua inversão [Seu espelho]: tu és Seu coração e Ele é teu coração!¹⁵

Ibn 'Arabî, às vezes, vê as distinções entre seus herdeiros e suas heranças sob uma outra perspectiva. Se o mundo exterior é evidentemente múltiplo (como é simbolizado pelos vários membros do corpo), o mundo interior é claramente singular (como é simbolizado pelo coração). Ele, em seguida, dá extensão a isso com a diferença entre os milagres da ação e os milagres do conhecimento. Os múltiplos profetas que precederam Muhammad manifestaram ações miraculosas no mundo exterior (como Elias que foi erguido ao céu ou Moisés que dividiu o Mar Vermelho). Muhammad, por outro lado, não teve que fazer demonstrações de poderes sobrenaturais e enfatizou sua aparente “normalidade”. Se houve um milagre, foi uma dádiva de sabedoria incorporada no Corão. Da mesma forma, os herdeiros dos outros profetas participam desta exteriorização do poder miraculoso, visível para todos, enquanto os Muhammadianos permanecem ocultos e são somente identificados por aqueles que tem um olho interno:

Os Sinais dos filhos de Israel foram manifestos no exterior, enquanto para nós, nossos sinais estão em nossos corações. Esta é a diferença entre os herdeiros Muhammadianos e aqueles que herdaram de [outros] profetas. As pessoas comuns conhecem a herança profética, por aquilo que se manifesta deles, em termos de quebrar a ordem [natural], enquanto o herdeiro Muhammadiano é desconhecido para as pessoas e somente conhecido pela elite, pois, para ele, a quebra da ordem [comum] ocorre em seu coração, como um estado espiritual e um conhecimento místico. A cada respiração ele cresce no conhecimento de seu Senhor, que significa uma sabedoria adquirida por meio do estado espiritual e gosto.¹⁶

Este encobrimento é uma das características dos herdeiros Muhammadianos. Ibn 'Arabî nos dá inúmeros exemplos de pessoas de seu próprio tempo, cujo valor real freqüentemente permanecia desconhecido por seus contemporâneos, mas que eram visíveis a seus olhos – por exemplo, al-Kinâni ou Ibn Já 'dûn.¹⁷ É interessante refletir sobre seus encontros com Khidr, o qual ele considera um Muhammadiano: as miraculosas ações de Khidr, andando sobre a água e fazendo orações no ar, sempre aconteceram em circunstâncias relativamente privadas, ocultas dos olhos profanos. É parte do talento de Ibn 'Arabî a revelação de tais personalidades, pois se não fosse por ele, teriam permanecido na obscuridade. A maioria dos homens e mulheres notáveis da Andalusia, que é vividamente descrita no *Rûh al-quds* é somente conhecida por meio de seus escritos. Estes olhares num mundo privado e fora de alcance comum são notáveis, não tanto pelas pessoas que eles retratam, como pela visionária clareza do autor. Mesmo assim, Ibn 'Arabî não pode compartilhar deste anonimato: foi muitas vezes instruído por Deus a “aconselhar Meus servos” e foi obrigado a levar uma vida bem pública em muitos aspectos.

Basicamente, todas as descrições de homens espirituais que Ibn 'Arabî faz com tanto cuidado, são nada mais que estados e estações do Homem Perfeito. No nível mais elevado do Homem, ele os chama

de “povo da censura” (*malâm*). A seguinte descrição dá uma indicação de como eles vêem a si próprios e como são vistos por outros:

[As pessoas da culpa] são príncipes e líderes das pessoas do Caminho de Deus. Um deles é o mestre do mundo e este é Muhammad, Enviado de Deus. São os sábios, que colocam cada coisa em seu lugar apropriado.¹⁸... Não são conhecidos por terem realizado coisas extraordinárias e nem são considerados importantes. Não são tomados como modelos de conduta reta, mesmo não havendo nada de corrupto neles. São os encobertos, os livres, os guardiões do mundo, ocultos entre os seres humanos.¹⁹... Quando sentam-se, o fazem com Deus. Quando recitam, o fazem com Deus. Quando se colocam em pé, é por meio de Deus. É a Deus que eles se movem e a quem estão voltados. Deus é quem lhes dá a fala. É de Deus que eles tomam. Depositam sua confiança em Deus e giram em redor de Deus. Não conhecem nada a não ser Ele e não testemunham nada senão Ele!²⁰

Talvez a razão deste epíteto de censura possa ser melhor entendido com a seguinte explicação:

Uma das características do povo da culpa é que agem ao contrário do que a alma os impele a agir... e se a alma os incita à bondade e à obediência, eles as mudarão para uma diferente bondade e para uma diferente obediência.²¹

Às vezes os descreve em termos de pobreza, como os que compreendem seu estado de completa necessidade de Deus; às vezes em termos de aquisição de um caráter nobre e de qualidades positivas; também em termos de veneração ou mesmo em termos de renúncia. Um dos perigos de ler longas listas como esta é que podemos ser erroneamente levados a considerar estas categorias como a definição de pessoas particulares ou como condições limitadas, em que alguns graus são “melhores” que outros. Para Ibn ‘Arabî isto pode ser verdade sob uma perspectiva e sempre dá exemplos de indivíduos que conheceu ou dos quais ouviu falar, que pertenciam a uma ou outra dessas categorias. Entretanto, num nível mais profundo, são descrições dos possíveis graus da vida espiritual. Cada um é um modo de proximidade a Ele, um modo de Deus encarregar-se dele – e deve-se lembrar que estes dois significados estão contidos na palavra árabe para “santo”, *walî*. Os Seus maiores santos podem ser encontrados em qualquer uma das condições, porque estão acima de qualquer condição particular – Abû Madyan, por exemplo, é mencionado em conexão com várias dessas categorias.

Os vários graus de proximidade encontram sua mais profunda e mais completa expressão na estação que engloba a todas, a Estação da Proximidade (*maqâm al-qurba*). O grupo que compreendeu esta

estação é chamado de “os que foram trazidos à proximidade” (*muqarrabûn*) ou de “singulares” (*afrâd*). Este grau mais elevado de santidade é caracterizado por completa liberdade de agir espontaneamente, ou na linguagem do famoso sábio chinês, Lao Tsu, por “nenhuma-ação”. Ação é simplesmente a execução das ordens do Mestre, uma vez que o puro servo sabe que ele não tem poder para agir em si mesmo. O Caminho do puro desligamento e da pura sabedoria é árduo e é como uma terra infértil e Ibn’Arbî chama os que viajam para lá de cameleiros (*rukbân*). O camelo é preeminentemente uma montaria árabe, apropriada para as dificuldades do deserto e o cameleiro é, portanto, uma perfeita analogia para a condição Muhammadiana:

Os que [cameleiros] não se movem em sua montaria e todo seu movimento acontece devido aos movimentos dos camelos. Percorrem o que são ordenados a percorrer por meio da [força] do outro, não por sua própria força. Chegam em seu destino, sem terem feito uso de qualquer movimento próprio, livres da arrogância [da ação] vinculada ao movimento – mesmo que se orgulhem de percorrer estas longínquas extensões num curto espaço de tempo, este orgulho é somente referente ao animal que os carrega, não a eles mesmos. São caracterizados pela inocência, não pela arrogância. Sua perpétua invocação é “não há poder ou força, senão em Deus”...São os transportados – pois o servo nunca age exceto pelo comando de seu Mestre e não tem nada em si, a não ser a humildade, a incapacidade, o rebaixamento e a fraqueza... Tomam o camelo [pelas palavras] “ não há poder ou força, exceto em Deus”, porque o camelo tem mais capacidade de abster-se da água e da alimentação do que o cavalo ou qualquer outro animal de montaria. Uma vez que o Caminho é seco e sem água, acabaria com qualquer animal que não tivesse a resistência do camelo...

A distinção das [palavras] “Não há poder ou força, senão em Deus” é que referem-se especificamente às ações, em atos ou em palavras, exteriormente e internamente, pois estão sob ordens para agir e a jornada mística é ação, do coração e do corpo, do significado espiritual e da percepção dos sentidos... Preferiram a imobilidade à mobilidade, pois esse [estado de repouso] está em conformidade com sua verdade e condição original... São aqueles que são desejados [não os que desejam],

são os que são atraídos sem qualquer resistência, [não os que lutam] e seus segredos são absolutamente invioláveis.²²

Esta bela evocação da condição verdadeira do homem, desprovido de movimento em sua origem, movido somente pela ordem de Deus, encontra sua reflexão no mundo. Os três reinos dos animais, das plantas e dos minerais expressam o princípio de movimento em graus diferentes. É certamente verdade que a evolução das formas de vida no mundo mostra uma complexidade externa cada vez maior e que o ser humano é privilegiado com as maiores habilidades e poderes. Entretanto, sob um ponto de vista complementar, esta hierarquia no mundo sensível é o inverso real das realidades espirituais. Os três reinos expressam três graus de espiritualidade. Os animais são dotados de maior habilidade física e podem movimentar seu corpo dependendo de sua vontade: portanto, espiritualmente estão no nível mais baixo, porque manifestam uma aparente independência de vontade, de desejo e de escolha. A alma animal é considerada o nível mais baixo e mais bruto do ser humano.

As plantas estão no nível intermediário: são estacionárias, sem habilidade de movimento, exceto em resposta à luz solar acima delas e à água abaixo, sujeitas aos poderes do vento e da chuva e assim por diante. Ibn 'Arabî destina um longo capítulo do *Futûha*²³ à explicação dos tipos de conhecimento místico que correspondem ao reino das plantas, que são desvendados pela realização da prostração ao Vivente, assim como as plantas “prostram-se” ao sol. Em muitos aspectos, os inumeráveis graus de espiritualidade podem ser comparados a todas as espécies deste reino de plantas. A forma da planta que corresponde mais proximamente ao perfeito ser humano é a árvore.

A perfeição da vida espiritual, entretanto, é encontrada no reino dos minerais, que não têm a menor condição de movimentar-se por vontade própria. Todo seu movimento é causado pelo outro e permanecem parados até que sejam movimentados. Isto implica que os humanos que agem no nível de sua animalidade não são de forma alguma humanos – para tornarem-se verdadeiramente humanos é necessário compreender a “mineralidade” de nosso ser. Em seus poemas, por exemplo, Ibn 'Arabî faz referência à imagens de “estátuas de mármore”, que ele descreve como “os tipos de conhecimento aos quais nem a razão nem a luxúria estão conectadas, uma vez que são inanimados”.²⁴ Quando consideramos as extraordinárias riquezas expostas no reino mineral, em termos de pedras preciosas e semi preciosas, é fácil ver porque Ibn 'Arabî usou a metáfora de tesouro, selos[fechos] e engastes para explicar os significados da profecia e da santidade.

Finalmente, vamos examinar o ápice da santidade, o Selo. A imagem é descrita na seguinte passagem do capítulo de Adão, no *Fusûs al-Hikam*, onde Ibn 'Arabî discute o significado do Homem Perfeito:

[O homem] está para o mundo como o engaste está para o anel e ele é o lugar de escultura e a marca distintiva por meio da qual o Rei sela Seus baús de tesouro... É por meio dele que o Altíssimo preserva Sua criação, assim como o selo [fecho] preserva o tesouro. Contanto que o selo do Rei esteja nele, ninguém ousará abri-lo sem Sua permissão.²⁵

O que significa ser um Selo. A palavra é primariamente usada em referência a Muhammad, como Selo dos profetas e dos enviados. Isto indica que ele é o último deles, no tempo (após o qual não haverá nenhum profeta ou enviado trazendo uma lei sagrada) e é a soma deles. Há portanto, dois aspectos de um selo: o primeiro é temporal, a conclusão de uma série, enquanto o segundo é atemporal, a conclusão e a efetivação de uma série. Isso é exatamente análogo ao fruto de uma árvore, que aparece por último, no tempo, mas é a razão principal da árvore ter sido plantada em primeiro lugar.

Entretanto, ao considerarmos a santidade (*walāyia*), estamos considerando a manifestação de um princípio eterno, o Nome Divino *Walī* e esse claramente não tem fim, contanto que haja um "lugar" para que ele possa se manifestar. Portanto, aqui o aspecto temporal parece ser irrelevante e ainda assim, sem manifestação não pode existir selamento. A dificuldade de compreender o significado de Selo da santidade, levou Ibn 'Arabī a escrever várias descrições diferentes, incluindo uma obra completa, '*Anqā' Mughrib* (O Fabuloso Grifo do Oeste), que destina-se a explicar o significado de Selo. Nesta obra escreve:

O Selo não é chamado de Selo por causa do momento em que aparece, mas porque é aquele que mais completamente compreende a estação da visão direta (*maqām al-yân*).²⁶

Em outra passagem ele relaciona a função do Selo à existência da vida espiritual:

A razão do Selo é a perfeição da estação, salvaguardando e negando acesso a seu significado [total]. Isto porque este mundo tem um começo e um fim, que é o seu selo e Deus decretou que o que existir nele em termos de qualificação, deverá ter um começo e um selo. É devido a tudo que está contido nele que as Leis Sagradas foram trazidas e Deus selou o envio da religião com a religião de Muhammad. Ele foi "o Selo dos Profetas e Deus é conhecedor de todas as coisas". É também por causa de tudo que existe nele que a santidade universal começa com Adão e Deus a sela com Jesus.²⁷

O mundo tem dois aspectos: seu exterior requereu a lei sagrada e a prescrição, enquanto seu interior requer a realização de seu significado sagrado. Portanto, o selo exterior que Muhammad alcançou em termos de lei sagrada, deve ter seu contraponto no interior e a santidade universal que começou com Adão, terminará com Jesus. Entretanto, como vimos anteriormente, para a santidade há dois tipos de Selo, o Selo da Santidade Universal e o Selo da Santidade Muhammadiana, que corresponde à distinção entre os santos que herdaram dos profetas e os santos que herdaram de Muhammad.

O Selo é [na verdade] dois selos: um por meio do qual Deus sela universalmente a santidade e um por meio do qual Deus sela a santidade Muhammadiana. O Selo da Santidade é Jesus, pois ele é o santo com ilimitada profecia (*nubuwwa mutlaqa*) no tempo desta comunidade [a de Muhammad], tendo sido separado da profecia legislativa e do envio. Ele descenderá no final dos tempos, como herdeiro e Selo e depois dele não haverá santo com ilimitada qualidade de profeta. Muhammad é o Selo da Profecia e depois dele não há profecia legislativa. E, portanto, mesmo Jesus sendo uma das pessoas de grande decisão entre os enviados e um dos líderes dos profetas, ainda assim sua autoridade nesta estação [a de ser um enviado e um profeta] chegou ao fim... Portanto, ele [Jesus] descenderá como um santo, possuindo profecia ilimitada, que ele compartilhará com os santos Muhammadianos – pois ele é um de nós e é nosso mestre! O primeiro desta ordem de profetas foi Adão e o último será Jesus – e com isso quero dizer a profecia da distinção particular (*ikhtisâs*).²⁸

O termo “profecia ilimitada é semelhante à profecia universal (*nubuwwa ‘âmma*), no sentido de que profecia não mais se ocupa da promulgação de uma nova lei sagrada. Sua única função é fornecer explicação e ser a incorporação viva da tradição, que é semelhante ao que é conhecido no Budismo como “a linhagem viva”. Ele igualmente dá-lhe o nome de profecia da distinção particular, referindo-se à santidade da face particular e de Grande Santidade, referindo-se à santidade todos os profetas e de seus herdeiros. Jesus é a conclusão da Santidade Universal, que abarca todos os santos, mas além desse grau há ainda um outro:

Quanto ao Selo da Santidade Muhammadiana, ele é um homem da raça árabe, um dos mais nobres em linhagem e poder. Está vivo atualmente e o conheci (ou: o encontrei) em 595.²⁹ Vi o sinal distinto que ele possui, o qual Deus ocultou dos olhos de Seus servos, mas que Ele me revelou na cidade de Fez, para que eu pudesse ver nele o Selo da Santidade. Ele é o Selo da profecia ilimitada, mas a maioria das pessoas não o conhece. Deus o testou por meio das pessoas que não lhe dão crédito em relação ao que ele confirmou sobre a Verdade em seu mais profundo ser, em seu conhecimento Dele. Da mesma forma que Deus selou a profecia legislativa por meio de Muhammad, igualmente Deus selou por meio do Selo Muhammadiano a santidade que vem da herança Muhammadiana, não aquela que vem da herança de outros profetas. Pois entre os santos, há alguns que herdaram de Abraão, alguns de Moisés, outros de Jesus e estes podem ser encontrados depois do Selo Muhammadiano. Mas depois dele não haverá mais santo segundo o coração de Muhammad. Este é o significado do Selo Muhammadiano.³⁰

Dessas passagens percebemos a sutil distinção que Ibn 'Arabî faz entre esses dois Selo: um é o Selo da profecia *universal*, que é um santo com profecia *ilimitada*, enquanto o segundo é o Selo da própria profecia ilimitada. É por isso que Ibn 'Arabî diz:

Embora Jesus seja um selo, será selado pelo Selo Muhammadiano.³¹

Claramente não mais estamos falando em termos de um tempo linear normal, uma vez que a segunda vinda de Jesus acontecerá bem depois da aparição do Selo Muhammadiano. A chave para entender este comentário críptico está na exposição de Ibn 'Arabî sobre a Sabedoria. O Selo Muhammadiano é aquele que expõe os significados esotéricos, em sua perfeição, da herança Muhammadiana, uma herança que compreende tanto a revelação corânica, como sua particularidade em todas as sabedorias proféticas. Essa totalidade de conhecimento é o que se quer dizer por estar "segundo o coração de Muhammad".

O Selo Muhammadiano é o maior conhecedor de Deus entre os seres criados. Não há em seu tempo, nem em nenhum tempo depois dele, alguém que tenha mais conhecimento de Deus e dos lugares onde as

Sabedorias desceram (*mawâqui' al-hikam*) do que ele. Ele e o Corão são irmãos.³²

Por outro lado, na medida em que o Selo Muhammadiano é manifestado como um dos santos, ele é selado por Jesus na hora da Segunda Vinda. A distinção entre os dois é algo com o que já nos deparamos antes, nos escritos de Ibn 'Arabî, que é o conhecimento da Unicidade da pluralidade e Unicidade da Singularidade. Universalidade significa a reunião de todas as cores que são refratadas, enquanto singularidade significa a natureza singular daquele "todo", a perfeição onde todas as cores são a Própria Luz. Não se deve esquecer que ambos os selos permanecem sob a jurisdição do Selo dos Profetas e ambos explicam o significado de sua mensagem profética em seus aspectos mais universais. Muhammad é aquele do qual os outros dois herdaram e, portanto, seu grau é insuperável.

Finalmente, não há dúvida que Ibn 'Arabî sabia que ele próprio era o Selo da Santidade Muhammadiana. Faz alusão a isso em vários lugares, mas é totalmente explícito em sua poesia, onde a forma permitia que fosse mais direto, sem expor-se à inevitável censura:

Sou o Selo da Santidade, sem a menor dúvida,
pois sou o herdeiro dos Hashimites e do Messias.³³

O Profeta Muhammad era da tribo de Hashim e Jesus é chamado no Corão de Messias ("o ungido", um termo derivado do aramaico, sem nenhuma conotação messiânica). A importância dessa dupla herança, singularmente fundida em seus escritos, pode ser vista na intimidade com que Ibn 'Arabî fala desses dois profetas, um que o abraçou com veemência e o outro "que nunca, por um instante, me esqueceu". Ambos o chamam de "amado".

É num dos poemas de seu *Dîwân* que Ibn 'Arabî se coloca mais explicitamente quanto sua verdadeira função e seu relacionamento com Jesus e Muhammad:

Fui criado como ajuda para a religião de Deus,
mas a ajuda vem Dele, como está estabelecido nas Escrituras.
Portanto, sou Hâtîmi em linhagem, um homem de nobreza e de
generosidade,
Da tribo de Tâ'îyy, árabe por muitas gerações.
Minha aquisição do conhecimento dos assuntos divinos
Nenhum árabe antes de mim um dia alcançou,
com exceção do Profeta, do Enviado, nosso mestre –

um legado que me foi concedido por cortesia espiritual.
Sou o Selo de todos os que seguem [Muhammad),
seguindo um grau que está muito além dos graus.
De todas as pessoas, Jesus é o Selo daqueles
que o precederam – e nisso não há mentira –
ele será da nossa religião, um santo sem ser profeta
em razão do que é para ser no final.³⁴

Notas

Capítulo 9

- 1 Cor.3:84.
- 2 *Wird*, Oração da Véspera de Sexta-feira.
- 3 Cor.20:132.
- 4 *Sufis*, pág.75.
- 5 *Fut.II*:506.
- 6 *Fut.IV*:539; *Sufis*, pág.30.
- 7 *Rûh*, pág.107; *Sufis*, pág.115.
- 8 *Sufis*, pág.152.
- 9 *Fut.IV*:76; *Quest*, pág.151.
- 10 *Fut.III*:334; *The Meccan Illuminations*, M. Chodkiewicz *et al*, pág.134.
- 11 Cor.12:108
- 12 *Fut.II*:486. Em outra passagem, que aborda esta visão (*Fut.I*:491), Ibn 'Arabî também explica que o Profeta só tem face, sem nuca e é por isso que ele disse: "Eu vejo você por trás."
- 13 A data exata de sua ascensão não é conhecida. Entretanto, de acordo com os indícios deixados num poema de seu *Divân* e um comentário feito por um discípulo posterior, sabemos que ele ficou sabendo que era o Selo dos Santos, no meio de novembro de 1197 (no começo do Muharram 594). Ver *Quest*, pág.158.
- 14 *Fut.III*:342.
- 15 *Tarjumân*, pág.57.
- 16 *K. al-Isfâr*, pág.24.
- 17 Cor. 17:1.
- 18 *Fut.III*:340.
- 19 *K. al-Isrâ'*, pág.57.
- 20 *K. al-Isrâ'*, pág.57.
- 21 *Ocean*, pág.79.

- 22 Cor.33:13.
- 23 *Tarujmân*, págs.122-3.
- 24 *K. al-Isrâ'*, pág.77. Entre outras coisas, o número quarenta significa morte (*mawt*).
- 25 Cor.56:1 ff.
- 26 *Fut.III*:345.
- 27 Cor.17:21.
- 28 *Fut.IV*:77.
- 29 *Fut.III*:349. Quando Ibn 'Arabî discute a história da veneração do Bezerro Dourado, no *Fusûs al-Hikam*, ele explica que Aaron demonstrou grande sabedoria ao deixar que seu povo o venerasse. Embora, na aparência o Bezerro é meramente uma forma de um ídolo, mesmo assim esta é uma "face" de Deus, por meio da qual Ele pode ser venerado.
- 30 Ver Cor.53:14-16 : "Ele o/O viu uma segunda vez, na Lótus do Limite Extremo, onde é o Jardim da Eterna Morada e do Abrigo, quando a Lótus estava envolta por aquilo que a envolvia."
- 31 De acordo com o hadith, "ele viu quatro rios correndo de suas raízes, dois rios externos e dois internos" e Gabriel explica que aqueles "dois internos estão no Jardim, enquanto os dois externos são o Nilo e o Eufrates". Ibn 'Arabî acrescenta que os dois externos também tornam-se internos depois da Ressurreição, fazendo desse modo, quatro rios (de leite, mel, água e vinho) prometidos aos abençoados.
- 32 O *rafrâf* é um termo usado no Cor.55:76 para denotar as almofadas verdes das pessoas do Paraíso. Para Ibn 'Arabî o termo refere-se ao "veículo" usado para carregar o Profeta depois de deixar o *burâq* e Gabriel na Lótus: "É como uma liteira ou uma cadeirinha usada por nós."
- 33 Este abarcamento de cinco direções lembra a visão da luz dentro da mesquita, onde todo o sentido de direção particularizada foi perdido.
- 34 *Fut.III*:350. O verso Corânico que desceu sobre ele é Cor.3:84.
- 35 *Fut.III*:352.
- 36 Ver *Dîwân*, pág.333; *Quest*, pág.158.
- 37 *Fut.II*:348; *Quest*, pág.167.
- 38 O advento de al-Habashî na vida de Ibn 'Arabî parece coincidir com a morte de Abû Madyan. Não conhecemos os antecedentes deste homem, exceto por meio das breves notas que Ibn 'Arabî registra no *Durrat al-fâkhira*. Ver *Sufis*, pág.158.
- 39 *Fut.I*:10 e 1:72 (OY).
- 40 *Fut.I*:153 e 2:372 (OY); *Sufis*, pág.32-3.
- 41 *Rûh*, pág. 103; *Sufis*, págs.110-11.

- 42 *Fut.I:708*. Este chamamento Divino inclui ou alude a várias passagens do Corão e Hadith: (a) "Aquele que fizer o bem terá dez vezes o bem [em recompensa], enquanto aquele que fizer o mal receberá o mal em troca." (Cor.6:160). Também o hadith (Muslim13) que começa: "Cada ação do filho de Adão será multiplicada"; (b) " Infigirei Minha punição sobre quem Eu quiser, mas Minha Compaixão abraça tudo" (Cor.7:156); e o (c) hadith: "Sou da maneira que Meu servo pensa de Mim" (Bukhari, 97:15).
- 43 *Mawâqi' al-nujûm*, pág.34.
- 44 '*Anqa' Mughrib*; G.Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*.
- 45 Jandî, *Sharh, Quest*, pág.111.
- 46 Um grande santo e escritor, mestre de al-Qushayrî. Escreveu a influenciável obra *R. al-Malâmiyya*. Morreu em 1030, aproximadamente 200 anos antes desse encontro.
- 47 *Fut.II:261; Quest*, pág.175.

NOTAS

CAPÍTULO 10

- 1 Cor.43:33.
- 2 *Wird*, Oração de Domingo.
- 3 Ver poema citado no início do Capítulo 6.
- 4 *Fut.II:6 e 11:274 (OY)*.
- 5 Ver págs.???????????? (Esta nota vai ter que esperar até que tenhamos a paginação certa do livro)
- 6 *Fut.II:9 e 11:290 (OY)*.
- 7 *Fut.IV:398*.
- 8 *Fut.IV:398*.
- 9 *Fut.I:223 e 3:358 (OY)*.
- 10 *Fut.II:133*.
- 11 *Fut.IV:76; SPK*, p.377. A citação vem do Cor.55:29.

12 Cor.50:37.

13 Em *Wisdom of the Heart in the Word of Shu'ayb*, *Fusûs*, pág.121; *Bezels*, págs.149-50.

14 Cor.42:11.

15 *Fut*.IV:136.

16 *Fut*.IV:50; *Seal*, pág.73.

17 Ver *Sufis*, págs.114-16 e 140-1.

18 *Fut*.II:16 e 11:340 (OY).

19 *Fut*.I:181 e 3:154 (OY).

20 *Fut*.I:182 e 3:158 (OY).

21 *K.al-Wasâ'il*, pág.53.

22 Ver Capítulo 31 do *Futûhât*, I:202-5 e 3:260-76 (OY). A frase final diz literalmente: "seus segredos estão escondidos dentro de um ovo e portanto impermeável ao ar externo", fazendo alusão ao Cor.37:29.

23 Capítulo 336, que corresponde à Sura da Vitória no Corão.

24 *Tarjumân*, pág.71.

25 *Fusûs*, pág.50; *Bezels*, pág.51; *Wisdom*, pág.12.

26 '*Anqa' Mughrib*, pág.71; *Seal*, pág.122.

27 *Fut*.II:50 e 12:126 (OY). A citação vem do Cor.33:41.

28 *Fut*.II:49 e 12:119-20 (OY).

29 Não é raro encontrar tal ambigüidade na descrição de Ibn 'Arabî sobre o Selo Muhammadiano e não há nada nesta passagem que afirme ou negue que ele está falando dele mesmo. Entretanto, não há dúvida que ele se viu como o Selo Muhammadiano. A data que ele fornece aqui, pode, talvez ser um lapso, como Michel Chodkiewicz ressaltou, pois foi em 594 que ele teve a visão em Fez. Entretanto, em 595 também teve uma visão do Selo, como é descrito em seu '*Anqa' Mughrib* (pág.74).

30 *Fut*.II:49 e 12:121 (OY).

31 *Fut*.III:514.

32 *Fut*.III:329.

33 *Fut*.I:244 e 4:71 (OY).

34 *Dîwân*, pág.259.

PEREGRINAÇÃO NA MECA

(1201-1204)

Aqueles que amam um ao outro em Deus estarão em escadas de luz, na sombra do Trono, num dia em que não haverá sombra, exceto Sua sombra.¹

Ó meu Senhor, faça-me próximo de Ti com a proximidade daqueles que Te conhecem verdadeiramente. Purifica-me contra os laços da constituição natural. Elimina o coágulo da censura de meu coração para que eu possa ser um dos completamente purificados.²

Tendo deixado para trás todos os vestígios de seu passado, Ibn 'Arabî começou sua longa jornada pelo Leste de Marrakesh, a capital do Império Almorade. Aqui teve uma maravilhosa visão do Trono Divino, que abarca o todo da criação e em cuja sombra habitam as realidades espirituais da humanidade, retratadas como tesouros e pássaros:

Saiba que Deus estabeleceu este Trono³ sobre inumeráveis pilares de luz – Eu mesmo fui testemunha Dele, como também das luzes dos pilares que parecem relâmpagos. Apesar disso, pude ver que ele tinha uma sombra na qual havia uma imensa tranqüilidade. Esta sombra foi escavada das profundezas do Trono, encobrindo a luz Daquele que está sentado sobre Ele, O Compassivo. Vi o tesouro que está embaixo do Trono, pronunciado as palavras: “Não há poder ou força, senão em Deus, O Altíssimo, o Magnífico.” O tesouro era Adão, que as bênçãos de Deus estejam sobre ele. Vi e reconheci muitos outros tesouros abaixo dele e também pude ver os mais lindos pássaros que voavam dentro dele. Então, minha atenção foi dirigida a um destes lindos pássaros, que me saudou e disse-me que deveria leva-lo para o Leste, como meu companheiro – na época em que tudo isso me foi revelado, estava na cidade de Marrakesh. Ao indagar quem poderia ser este meu companheiro, foi-me dito: “Muhammad al-Hassâr de Fez, que pediu que fosse levado ao Leste, portanto, leve-o com você”. Eu disse: “Ouço e obedeço.” Então falei para aquele que era o pássaro: “Você será meu companheiro, se Deus assim o quer.!”

Quando cheguei a Fez, perguntei por ele e ele veio ver-me. Quis saber se tinha feito algum pedido e ele respondeu: “Sim, pedi-Lhe que pudesse ser levado ao Leste e obtive esta resposta: ‘Uma certa pessoa o levará.’ Desde então, tenho esperado por você.” Desta forma, tomei-o como companheiro em 597 e trouxe-o para o Egito, sendo alí o lugar onde faleceu.⁴

Como sabemos, Ibn ‘Arabî já havia tomado uma consciente decisão de viajar para o Leste e havia se despedido de todos seus amigos na Andalusia. No começo de 1201 (597), continuou sua jornada partindo de Marrakesh e atravessando o Norte da África, em companhia de al-Habashî. Em Fez, encontrou-se com al-Hassâr, como foi descrito acima. Após visitar os túmulos de seu tio Yahyâ⁵ e Abû Madyan⁶ em Ubbâd, perto de Tlemcen, ficou em Bejaia (Bougie) durante o Ramadan. Aqui teve um sonho extraordinário:

Uma noite eu me vi unido em matrimônio com todas as estrelas no céu, casado com cada uma delas, na mais extraordinária alegria espiritual. Depois de ter-me unido às estrelas, recebi as letras [do alfabeto] e fui unido em matrimônio com todas elas, tanto como letras individuais como unidas às outras... Apresentei esta minha visão a alguém que poderia leva-la a um homem conhecedor de sonhos e de como interpreta-los, orientando-o a não revelar meu nome. Quando este contou meu sonho a esse homem, ele o considerou de grande significância e disse: “Este é o oceano sem limites – à pessoa que teve este sonho será

revelado o conhecimento das coisas mais elevadas, dos mistérios e das propriedades especiais das estrelas e das letras, algo que não será concedido a ninguém mais em seu tempo.” Ele permaneceu em silêncio por um tempo e depois disse: “ Se aquele que sonhou isso estiver nesta cidade agora,este só pode ser o jovem que acabou de chegar aqui”, e assim, falou meu nome.⁷

Continuou sua viagem e chegou em Tunis em meados de 1201, ficando com seu amigo, Shaykh ‘Abd al-‘Azîz al-Mahdawî, o qual tinha visitado seis anos atrás. Seria esta uma longa permanência de nove meses, em parte porque seu caminho foi barrado por uma terrível fome que assolava o Egito. Ibn ‘Arabî tinha al-Mahdawî na mais alta consideração, embora parece ter sido, às vezes, um hóspede bem exigente:

Só me relacionei com você, durante o tempo em que me hospedou, exceto em termos de sinceridade. Uma vez você me disse francamente, enquanto fazíamos nossa refeição, que eu tinha sido extremamente crítico e fez referência disto a Ibrâhîm Ibn Adham, [que recitou]:

O olho satisfeito não percebe nenhum defeito,
Ao passo que o olho descontente expõe as falhas.

Como expliquei, este verso expressa a atitude daquele que o ama por causa própria, enquanto a pessoa que o ama por sua causa não falaria dessa maneira. Uma vez que Deus nos ama por nós e não por Si, Ele observa nossas imperfeições e expõe nossos defeitos. Deus também nos direciona para as condutas e ações nobres e nos mostra o caminho a elas. Sendo que nós O amamos por nossa própria causa – pois na verdade somos incapazes de ama-Lo por Ele Mesmo – devemos aceitar o que vem Dele, mesmo que isto possa entrar em conflito com nossos desejos e inclinações.⁸

Continuou escrevendo, particularmente o *Inshâ’ al-dawâ’ir* (Descrição dos Círculos Abarcadores), composto “para facilitar a iniciação de meu companheiro al-Habashî”. A obra trata da posição do homem no universo e de como este homem foi criado e delinea os graus da existência e do conhecimento. Também para al-Habashî, Ibn ‘Arabî copiou uma considerável parte do *Sahîh* de Bukhârî⁹, um imenso trabalho que demonstra claramente sua grande consideração por seu companheiro. Este tempo em Tunis parece ter sido um período muito especial para ele, pois refere-se a si mesmo, a al-Habashî, al-Mahdawî e ao seu servo, Ibn al-Murâbit , como as “quatro pedras fundamentais, sobre quem está fundada a figuração do universo e do Homem. Este foi o estado em que nos separamos.”¹⁰

Retomando suas viagens, chegou ao Cairo em abril de 1202, onde novamente encontrou-se com seus amigos de infância, os irmãos Abû 'Abdallâh Muhammad al-Khayyât e Abû al-'Abbas Ahmad al-Harrâr (*ou*: al-Harîrî). Hospedou-se na casa deles e alí jejuou com eles, durante o mês de Ramadan.

Nós quatro, ele (al-Khayyât) e seu irmão, um companheiro e eu, costumávamos nos reunir, todos compartilhando os mesmos insights espirituais que nos eram concedidos nestas ocasiões. Nunca vivi dias melhores que estes... [Abû al-'Abbâs al-Harrâr] gostaria de ter nos acompanhado à Meca, se não fosse pela doença de seu irmão; na verdade se este estivesse gozando de boa saúde, teríamos todos juntos viajado para lá.¹¹

Essa doença de al-Khayyât pode muito bem estar ligada à terrível fome e conseqüente praga que dizimou o Egito em 1201-02. Foi de tal severidade, que alguns observadores estimaram o alto índice de mortalidade a três quartos da população (sem dúvida, um exagero) e aparentemente muitas pessoas até recorreram ao canibalismo. Talvez, a morte de Muhammad al-Hassâr, seu companheiro, deveu-se a esta praga. O próprio Ibn 'Arabî presenciou os sinais da devastação em todos os lugares:

Por esta época, a praga e a fome devastavam as pessoas do Egito. Um dia este nosso shaykh (Abû al-'Abbâs) caminhava pela rua e viu dois bebês morrendo de fome. Ao ver isso disse: "Ó Senhor, qual seria o significado disso?" Em seguida, mergulhado em contemplação, uma voz disse-lhe: "Ó Meu servo, causei-lhe alguma perda?" Ele respondeu: Não, de forma alguma." A voz continuou: " Não interfira, pois as crianças que você vê à sua frente são frutos do pecado. Estas são as pessoas que fizeram pouco de Meus Estatutos, e assim impus as censuras de Minha Lei sobre eles. É assim que ajo com aqueles que fazem pouco de Meus Estatutos. Não se importe com eles." Quando voltou a si novamente, não mais sentia-se aflito com o que presenciava.¹²

Partindo do Cairo, no término do Ramadan (final de junho de 1202), Ibn 'Arabî viajou primeiro para a Palestina.

Minha intenção era fazer a Maior e a Menor Peregrinação (*hajj wa'l-'umra*)... A caminho da Mãe das Cidades (Meca), visitei nosso pai Abraão, que ofereceu-nos hospitalidade e em seguida orei na Mesquita de 'Umar [O Domo da Pedra] e al-Aqsâ. Prosseguindo, visitei nosso Mestre [Muhammad], mestre de todos os filhos de Adão, cuja câmara abarca todos e é distribuída a todos¹³

Esta rota, então, abrangeu todos os principais lugares onde estão enterrados os grandes profetas: Hebron, onde Adão e os outros Patriarcas estão enterrados; Jerusalém, a cidade de Davi e dos profetas posteriores; e por último, Medina, o último reduto de descanso do Profeta Muhammad. Foi uma reconstituição física da ascensão que ele já tinha experienciado interiormente.

No final de sua longa jornada, iniciada no Oeste, finalmente chegou na Meca, a “Mãe das Cidades”, em julho ou agosto de 1202 (598). Num espaço muito curto de tempo, em menos de dois meses, três episódios dramáticos impulsionaram Ibn ‘Arabî à novas dimensões. Não podemos ter certeza de sua ordem, nem, talvez, isto seja relevante, uma vez que cada uma refrata a Luz essencial em seus próprios termos. Ao circumambular “o coração do mundo”, essas novas dimensões de seu destino foram-lhe reveladas.

A primeira aconteceu à noite, durante suas circumambulações ao redor da Ka’ba. Tendo entrado num estado de grande felicidade e lucidez, afastou-se da multidão enquanto continuava a circular.

De repente, algumas linhas vieram à minha mente e recitei-as em voz alta, na altura suficiente a ser ouvido, não somente por mim mesmo, mas pelas pessoas que me seguiam, se lá houvesse alguém me seguindo.

Quem dera soubesse se eles conhecem o coração que possuem!

E quem dera meu coração soubesse que caminho montanhoso eles percorrem!

Considera-os salvos ou considera-os mortos?

Os amantes perdem-se de amor e entrelaçam-se.

Nem bem recitei estes versos, senti em meu ombro o toque de uma mão mais suave que a seda. Voltei-me e deparei-me com uma menina, uma princesa entre as filhas dos gregos. Nunca antes tinha visto um rosto mais lindo, uma fala mais suave, um coração mais sensível, uma pessoa mais espiritual em suas idéias, mais sutil em suas alusões simbólicas... Ela excedia todas as pessoas de sua época, quanto ao refinamento da mente e em cultura, em beleza e em conhecimento. Ela disse: “Meu senhor, como podes dizer ‘Quem dera soubesse se eles conhecessem o coração que possuem’? Ficou surpresa de ouvi-lo dizer tal coisa, sendo que és o gnóstico de nosso tempo! Não é tudo o que é possuído, já conhecido? Como alguém pode falar de posse, exceto depois do conhecimento? O que desejo é que a real consciência torne-se conhecida por meio da não-existência e também desejo o Caminho que consiste em falar de forma verdadeira. Como pode alguém como você permitir isso?”¹⁴

A menina continua a repreendê-lo por cada um dos versos que pronunciara, lembrando-o do verdadeiro estado das coisas. Como Henri Corbin observou, “ele, por um momento, permitiu-se duvidar tal qual um filósofo... Esqueceu por um momento que para um místico, a realidade das teofanias depende, não da fidelidade às leis da lógica, mas na fidelidade ao serviço do Amor.”¹⁵ Quando Ibn ‘Arabî finalmente pergunta-lhe seu nome, ela responde: “Frescor dos Olhos” (*qurrat al-‘ayn*). Esta frase enigmática lembra as palavras do Profeta Muhammad, que “o frescor de meus olhos é concedido da oração”.¹⁶ Será talvez uma alusão a que o poema de Ibn ‘Arabî foi um tipo de oração e não somente uma aberração ou um momentâneo lapso de adoração? Não foi realmente um hino de louvor ao Todo Poderoso, recompensado por um vislumbre da Beleza Divina, cuja instrução lhe revela graus mais elevados de conhecimentos? Qualquer que seja o mistério da resposta da menina, ela, em seguida, lhe dá adeus, deixando-o a pensar sobre este encontro. Encontrariam-se novamente dentro de alguns dias e desta vez ele a conheceria como Nizâm (Harmonia).

No começo de minha estadia na Meca, no ano de 598, encontrei lá o mais eminente grupo de homens e mulheres, a elite do bom comportamento e do aprendizado. Apesar de todos serem pessoas distintas, vi que não havia duas pessoas mais comprometidas com o auto-conhecimento e mais dedicadas às observações das mudanças diárias de seu estado do que o culto shaykh, imam da Estação de Abrão (maqâm Ibrâhîm)¹⁷, Abû Shujâ’ Zâhir bin Rustem, originário de Isfahan, que estabeleceu residência na Meca e sua culta irmã mais velha, dama do Hijâz, Fakhr al-Nisa’ bin Rustem... Este shaykh tinha uma filha, uma delicada e elegante menina de pureza virginal, que cativava a atenção de todos que a viam, sendo sua presença um adorno para nossos encontros, um prazer para todos os presentes, alguém que desnorteava todos que a contemplavam. Nizâm era seu nome e a ela foi dado o título de “O Próprio Sol e Esplendor Radiante” (*‘Ayn al-Shams wa’l-Bahâ*), alguém entre os que O conhecem e O veneram, um caminhante espiritual e renunciante [de outro que não Deus], soberana nos Lugares Sagrados e mestra na terra do Profeta.¹⁸

O amor que Nizâm evocava no coração de Ibn ‘Arabî levou ao uma efusão de desejo. Nizâm tornou-se para ele a personificação da Sabedoria e a própria imagem de Beleza. Doze anos mais tarde ele celebrava estes sentimentos numa coleção de poemas intitulados “Intérprete dos Desejos Ardentes” (*Tarjumân al-ashwâq*). É notável que esta foi a primeira vez em sua vida que foi movido pelo amor de uma mulher. Encarava isso como consequência natural do Amor Divino e não, como muitos pensam, uma consequência

de um erótico despertar do amor sensual. Neste caso, como em tudo que fazia, agiu exatamente de acordo com a norma do Profeta Muhammad. É bem explícito quanto a isso na seguinte passagem:

Entre toda a criação de Deus eu era o mais averso às mulheres e à relação sexual quando entrei para a Via e continuei nesta condição por aproximadamente dezoito anos [lunares], até que presenciei esta estação. Livrei-me dessa aversão quando conheci a tradição profética em que Deus tornou as mulheres dignas de amor por Seu profeta.¹⁹

Fica claro com esta passagem que até sua chegada na Meca, Ibn 'Arabî era quase que certamente solteiro. Entrou para a Via em junho de 1184 (580) e dezoito anos mais tarde, em julho ou agosto de 1202 (598), encontrava-se na Meca. Tinha, então trinta e seis anos e sua atração pelas mulheres somente se manifestou quando recebeu esse hadith. Como resultado, casou-se. Tudo que sabemos sobre sua esposa é que chamava-se Fâtima bint Yûnus Amîr al-Haramayn, nome que indica que sua família era um tanto importante. O título de seu pai, Amîr al-Haramayn, mostra que era responsável pelo cuidado das duas cidades, Meca e Medina e por assegurar que a peregrinação pudesse ser realizada com segurança. Em um ano Ibn 'Arabî tinha se tornado pai: seu filho, Muhammad 'Imâduddîn (a quem veio a dedicar a primeira cópia do *Futûhât*), provavelmente nasceu durante sua permanência na Meca, no ano de 1203.²⁰

A menção das tradições proféticas é significativa, porque Ibn 'Arabî recebeu uma coleção de Hadith do pai de Nizâm, Abû Shujâ . Desde então, pôs-se a compilar uma das primeiras coleções de *hadîth qudsî* ("ditos sagrados", nos quais Deus fala aos homens pela boca do Profeta). Esta coleção foi completada nos fins de 1202 (599), sob o título de "Nicho de Luzes" (*Mishkât al-anwâr*). Na obra, Ibn 'Arabî especifica que colecionou três tipos de hadith: os primeiros quarenta com uma linha de transmissão que remonta ao Profeta, os segundos quarenta são atribuídos ao Profeta, sem essa linha e os terceiros vinte e um atribuídos diretamente a Deus, sem o intermédio do Profeta, perfazendo um total de cento e um. A razão de tê-los compilado dessa forma, ele diz, foi por dois hadiths: "Se alguém salvaguardar quarenta hadiths da Suna, para minha comunidade, serei seu intercessor no Dia da Ressurreição"²¹ e "Se alguém salvaguardar para minha comunidade, quarenta dos hadiths que ela precisa, Deus o inscreverá como um conhecedor." A primeira seleção dos quarenta menciona os nomes daqueles de que Ibn 'Arabî recebeu o hadith e os dois nomes que mais freqüentemente aparecem são Badr al-Habashî (nove vezes) e Yûnus b. Yahyâ al-Hâshimî (setenta vezes). Este último era claramente um dos "homens eminentes" que conheceu na Meca: tinha sido aluno do grande 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî em Bagdad e era um transmissor bem conhecido e respeitado do hadith (morreu em 1211). Yûnus al-Hâshimî não só o apresentou ao hadith profético: por exemplo, também transmitiu os ensinamentos do santo mais famoso do Egito do século dezenove, Dhû'l-

Nûn al-Misrî. Os ditos de de Dhû'l-Nûn al-Misri são citados várias vezes no *Rûh al-quds* e Ibn 'Arabî compôs mais tarde uma grande obra registrando e comentando seus ensinamentos.²²

O segundo grande acontecimento desse significativo ano (1202) também realizou-se nos precintos sagrados da Ka 'ba. Durante sua circumambulação ao redor do Templo Antigo, encontrou novamente a figura misteriosa que havia aparecido no começo de sua ascensão:

De pé, num estado de total estupefação, em frente da Pedra Negra, encontrei o Jovem em completamente voltado à devoção, aquele que é tanto o que fala, como o que se mantém em silêncio, nem vivo, nem morto, complexo e simples, abarcado e abarcante. Quando o vi realizar a circumambulação ao redor da Casa, o vivo circumambulando o morto, reconheci sua verdadeira realidade e sua aparência metafórica e entendi que a circumambulação ao redor da Casa é como a oração aos mortos... Então, Deus revelou-me o grau espiritual deste Jovem, como também que estava bem acima de todas as considerações de espaço e tempo. Quando reconheci seu grau e sua capacidade revelar [a Sabedoria], quando vi seu lugar na existência e seu estado espiritual, beijei sua mão direita, sequei o suor de inspiração de suas sobranças, e disse-lhe: "Percebe como procuro tua companhia e desejo tua intimidade." Ele me indicou por indícios e sinais que fora criado para falar somente por meio de símbolos e quando eu viesse a saber, compreendesse e entendesse meu próprio símbolo, então saberia que as mais finas palavras nunca podem alcançá-lo, nem o mais eloquente discurso consegue expressá-lo. Então, disse-lhe: "Ó portador de boas notícias, que grande bênção! Concede-me o conhecimento de tua linguagem especial e instrui-me a respeito de como tuas chaves funcionam. Como desejo conversar contigo e estar em tua companhia! Somente a ti posso igualar-me ou ser comparado, subsistir por meio de tua Essência, sob tuas ordens diretas. Se tu não tivesses uma realidade manifesta, nenhuma face poderia olhar em direção a Ele em radiante contemplação!" Então, ele me indicou e eu soube. Revelou-me a realidade de sua Beleza e eu compreendi. Fiquei completamente pasmo, extasiado. Ao recuperar-me de meu desfalecimento, com meus membros tremendo de medo, ele sabia que tinha absorvido o conhecimento e atirando seu cajado de peregrino, desceu até mim.

Disse-lhe: "Revela-me alguns de teus segredos, para que possa ser um de teus escribas!" Respondeu-me: "Observa os detalhes de minha constituição e a disposição de minha forma e encontrarás a resposta à tua pergunta, inscrita dentro de mim. Pois não sou nem o que fala nem aquele a quem se fala. Meu conhecimento não é de outro, senão de Mim e Minha Essência não é diferente de Meus Nomes. Pois sou o Conhecimento, o Conhecido e o Conhecedor. Sou a Sabedoria, o que concede a Sabedoria e o Sábio!" Então, disse-me:

“Circula ao redor de minhas pegadas e observa-me na luz de minha lua, para que possas tirar de minha constituição aquilo que escreves em seu livro e transmiti-lo a teus leitores.”²³

Esta, então, foi a gênese do grande *Futûhât al-Makkiyya* (Iluminações da Meca), um livro revelado por um ser supra-terrestre e dentro desse ser. Nesta descrição acima, há claras alusões a Moisés e a revelação de Deus que causou seu desfalecimento. Pois esse é o Monte Sinai de Ibn ‘Arabî e estes escritos são seus “mandamentos”. Entretanto, não são mandamentos de ação, em termos do que se deve fazer, o que requer uma obediência externa e sim, revelação de significados, que foram enviados para realização. Como sempre menciona em seus escritos, a profecia da lei foi completada e tudo que resta é a profecia da explicação. Assim como o Corão foi revelado a Muhammad pelo anjo Gabriel, o *Futûhât*, que explica os significados esotéricos do Corão, foi revelado a Ibn ‘Arabî pelo Jovem sem nome. Como diz-se que o Corão desceu em sua totalidade no coração de Muhammad e lhe foi revelado pedaço por pedaço, assim o *Futûhât*, embora presente por inteiro dentro do Jovem, também levaria muitos anos para ser escrito. Seus trinta e sete volumes em manuscritos (imprimido em árabe, em quatro grandes tomos) são uma completa exposição esotérica do Livro do Corão, tanto em estrutura como em conteúdo. Como Michel Chodkiewicz ressaltou, “a doutrina de Ibn ‘Arabî não é simplesmente uma meditação do Corão. É tão organicamente ligada a ele que os dois são realmente inseparáveis.”²⁴

A visão do Jovem na Ka’ba teve sua contraparte numa visão do Profeta Muhammad, numa grande reunião no mundo Oculto. Este, o terceiro grande acontecimento de 1202, veio confirmar o papel especial de Ibn ‘Arabî e seu destino como Selo da Santidade, do modo mais ambíguo. No início do *Futûhât*, Ibn ‘Arabî fala dessa visão:

Que a oração esteja no segredo do mundo e seu foco, o desejo do mundo e seu objetivo, o verdadeiro Mestre [Muhammad]...a quem vi, quando estava escrevendo este Prefácio [para o *Futûhât*], no mundo das realidades das imagens, na Presença da Majestade [quando] houve um desvelamento do coração, numa Presença invisível. Eu o vi naquele mundo, soberano, o infalível lugar de intenção, o protegido lugar de visão, o vitorioso, o apoiado: todos os enviados estavam ordenados à sua frente, com sua comunidade – que é a melhor das comunidades – reunida ao seu redor. Num círculo ao redor do trono de sua Estação estavam os anjos da Iniciação e da Submissão, enquanto os anjos nascidos das ações [das pessoas] estavam dispostos em filas à sua frente.²⁵ O Verdadeiro [Abû Bakr] estava à sua nobre direita, o Discriminador [‘Umar], à sua sagrada esquerda; o Selo [Jesus] ajoelhava-se à sua frente, recontando a história da Mulher, enquanto ‘Alî interpretava as palavras do Selo, em sua

linguagem própria. O Possuidor das duas luzes [‘Uthmân], vestido do manto de sua modéstia, colocava-se à frente como é seu de costume.²⁶

Então, olhando ao redor, o supremo Mestre, a doce fonte, a luz desvelada e resplandecente viu-me atrás do Selo, pois há uma semelhança entre seu estado e o meu e disse-lhe: “Ele é teu semelhante, teu filho e teu amigo íntimo. Coloque para ele, em minha frente, o trono de tamarisco.²⁷ Em seguida, fez-me um sinal: “Levanta-te, Muhammad, senta-te e redobre o louvor Àquele que me enviou e também de mim. Dentro de ti há uma parte de mim, que não suporta ficar distante de mim e esta parte é a que rege teu eu essencial. Ele [teu eu real] não pode retornar a mim, senão com o todo de teu ser e deve retornar para o encontro, pois não pertence ao mundo da dor e do sofrimento. Depois de eu ter sido enviado, não há nada de mim em uma coisa que não compreenda felicidade pura, dando graças e louvor na Assembléia Mais Alta!”

Assim, o Selo aprontou o trono nesta mais solene disposição. À frente do trono estava escrito em luz radiante: “Esta é a mais pura Estação Muhammadiana – quem ascende a ela é seu herdeiro e Deus o envia para proteger a sacrossantidade da Lei.” Neste momento recebi os Dons das Sabedorias, como se tivesse recebido a Totalidade das Palavras. Agradei a Deus e ascendi à esta alta posição. Desta forma, ganhei a posição de [Muhammad] e seu nível. Ele estendeu a manga de uma camisa branca sobre o degrau onde eu me encontrava e me pus em pé sobre ela, para não tocar o lugar que o Profeta tinha tocado com seus pés. Isto foi feito como um modo de elevação e de honra a ele e para salientar e reconhecer que a estação de seu Senhor que ele contemplou não é contemplada por seus herdeiros, a não ser por meio de sua aparição. Se não fosse assim, nós teríamos desvelado o que ele desvelou e sabido o que ele sabia. Não vês que tu estás seguindo seus passos para que conheças sua mensagem?²⁸

No ano seguinte, seu status de Selo da Santidade Muhammadiana foi ainda ampliado com um sonho:

Tive uma visão a meu respeito... e a entendi como boas novas vindas de Deus, uma vez que se assemelhava a uma tradição do Profeta, na qual ele indica sua posição em relação aos outros profetas. Ele disse: “Com relação a mim e aos profetas, é como se um homem construísse uma parede e nela deixasse um tijolo faltando. Sou este tijolo e não haverá outro enviado ou profeta depois de mim.” Aqui ele assemelha a profecia ao muro e os profetas aos tijolos que compõem o muro. É uma analogia extremamente bela, pois apesar de ser

chamado muro, isto só acontece por causa dos tijolos [que o tornam muro]. Portanto, ele foi o Selo dos Profetas.

Quando estava na Meca, no ano de 599, tive um sonho no qual vi a Ka'ba construída de tijolos de prata e de ouro, colocados alternadamente. A construção estava completa e não havia nada mais a ser adicionado. Contemplei-a e admirei sua beleza. Então, virei-me para o lado entre os lados iemenita e sírio – perto do canto sírio, notei que havia dois tijolos faltando, um de ouro e um de prata, em duas fileiras da parede. O tijolo de ouro que faltava era o da fileira superior, o de prata, o da inferior. Vi-me sendo colocado no lugar desses dois tijolos... Então, acordei e agradei a Deus, dizendo para mim mesmo: “Estou para os meus seguidores, assim como o Enviado de Deus está para os profetas.”²⁹

Como Ibn 'Arabî explica em outro lugar,³⁰ o tijolo de prata corresponde à sua aparência externa, que está em total conformidade com as leis dos Selo dos Profetas, enquanto o tijolo dourado corresponde à sua natureza interior, que está em total conformidade com Deus, sem intermediário.

Durante a maior parte de seus dois anos na Meca (1202-04) Ibn 'Arabî estava comprometido com sua produção escrita: não só começou o *Futûhât*, como também encontrou tempo para completar algumas obras menores, em particular o *Mishkât al-anwâr* (a coleção de hadiths mencionadas acima); o *Hilyat al-Abdâl* (obra sobre a prática espiritual, escrita para a-Habashî); o *Rûh al-quds* (escrito em forma de carta a seu amigo al-Madawî, um discurso sobre a natureza da verdadeira amizade e sobre as pessoas que conheceu no Maghrib que possuíam esta grande natureza) e o *Tâj al-rsâ'il* (uma coleção de oito cartas de amor à Ka'ba, “coração da existência”). Entretanto, essas duas visões que lhe foram concedidas, especialmente do Jovem e do Profeta, somente tornaram sua posição mais precária e sua servidão mais intensa. À medida que explorava a magnitude da sabedoria e o grau que lhe foram mostrados, começou a notar uma real discrepância entre aquele dom e seu próprio estado. Até chegou a sentir que não deveria dedicar-se a orientar outros, apesar de ter recebido uma ordem Divina para que o fizesse:

Retirei-me sozinho para minha morada e comecei a comparar os dons místicos que Deus tinha me concedido à luz de meu estado real. Uma vez que não conseguia encontrar nenhuma ligação real entre os dois, ou tampouco alguma explicação para eles, juro por Deus, meu amigo, que comecei a temer que Deus tinha feito uma armadilha para testar-me. Assim, retirei-me sozinho, obcecado por esse pensamento...não encontrando uma maneira de examinar minha alma. Todos os acessos às verdades primordiais e ao conhecimento intuitivo tinham sido bloqueados. Finalmente, por graça de Deus, tive uma visão que permitiu que eu prevalecesse sobre minha alma e pude então, avaliar seu valor. Nesta visão, vi-me entrando

no Paraíso e tendo sido admitido sem ver nem o fogo do inferno, nem a prestação de contas ou nenhum dos horrores do Dia do Julgamento, experienciei um imenso descanso e felicidade e louvei a Deus.

Quando acordei, percebi que meu estado estava uma tanto desequilibrado e que minha alma, a respeito dos dons de conhecimento concedidos por Deus, tinha demandado um nível mais alto do que aquele que correspondia à minha estação. Se minha alma tivesse percebido a Realidade com percepção Divina, teria se perdido e então não teria experimentado qualquer prazer em ser admitida no Paraíso, nem aquele sentimento de calma, uma vez que sua absorção na Majestade de Deus a teria tornado completamente desprovida de qualquer percepção para que pudesse libertar-se das terríveis provas do Dia do Julgamento. Minha alma, então procurou refutar-me, protestando que o homem tem diferentes faculdades e hierarquias [para que seja possível experimentar prazer e ao mesmo tempo, testemunhar a Realidade]. Não dei atenção a esta objeção ...e continuei a lembrar a alma de sua imperfeição e do absurdo de suas demandas. Agradei a Deus por ter me feito vitorioso sobre minha alma e disse: " Ó minha alma, pelo poder Daquele que lhe deu uma natureza inclinada à revolta e a tornou suscetível a todos os tipos de características censuráveis, juro que não a deixarei em paz até que aceite viver de acordo com os ensinamentos do Livro de Deus e da Via do Profeta."³¹

Esta passagem nos dá um insight muito incomum quanto as dúvidas com as quais até mesmo um grande místico, como Ibn 'Arabî se atormenta e também mostra como lidar da melhor forma, com as maquinações do ego. Como continua a explicar, ele não acredita que deve tratar-se com severidade e outros com carinho. Ao contrário, procura qualidades positivas em si e em todas as coisas, pois elas não são nada que lugares de manifestação Divina:

Se o gnóstico é um homem de alto grau, sua alma tornar-se-á uma estranha a ele...quaisquer obrigações de misericórdia e carinho que possa sentir pelas almas de outros, deve sentir pela sua própria alma, uma vez que ela tornou-se uma estranha para ele... É obrigado a sentir afeição por si, da mesma forma que é obrigado a sentir afeição por outros.³²

É possível que este episódio tenha acontecido durante uma visita ao túmulo do Profeta em Medina, no ano de 1204. Ele nos diz que visitou o túmulo, num profundo esforço de ajustar-se ao modelo do melhor dos homens, pedindo a Deus que perdoasse todas as suas imperfeições. Sob instrução Divina, então realizou a peregrinação.³³

Quanto a esses escritos, que Ibn 'Arabî realizou na Meca, parece não haver dúvida que o *Rûh al-quds* foi o mais popular e o mais difundido. Depois de escrevê-lo, em 1204, Ibn 'Arabî primeiramente leu a obra em voz alta para dezessete pessoas (presumivelmente antes de mandar uma cópia para aquele a quem a obra originariamente era dirigida, al-Mahdawî!). Naquele tempo, ler em voz alta era o modo pelo qual todas as obras escritas eram verificadas e autenticadas, garantindo não somente uma audiência pública, como também uma leitura correta do texto escrito. Como o árabe é normalmente escrito sem vogais, são possíveis muitas interpretações do texto e somente uma leitura oral determinará que variante o autor pretende. Nessa leitura do *Rûh al-quds*, um nome em particular (com exceção do sempre presente al-Habashî) destaca-se entre os dezessete ouvintes: Majduddîn Ishâq b. Yûsuf al-Rûmî. Nascido na Anatólia a terra de Rûm recebeu a tarefa de escrever as correções do manuscrito, durante a leitura. Quem era este homem a quem foi concedida tal honra? Como veremos no capítulo 13, era um dignitário altamente respeitado do reino anatólio de Seljuk, que encontrava-se a umas 1.200 milhas ao norte da Meca. Nas próximas duas décadas, tornaria-se um amigo íntimo e companheiro, fornecendo importantes novas direções na próxima fase da vida de Ibn 'Arabî.

DESCIDA E VOLTA

Ele sabe o que entra na terra e o que sai dela e o que desce do céu e o que ascende a ele. Ele está contigo onde quer que estejas.¹

Como posso conhecer-Te se Tu és o Interiormente Oculto que não é conhecido?

Como posso não conhecer-Te se Tu és Exteriormente Manifesto, tornando-Te conhecido por mim em cada coisa?

Como posso compreender Tua Unidade se na Unicidade não tenho existência?

Como posso não compreender Tua Unidade se a União é o verdadeiro segredo da servidão?

Glória a Ti! Não há deus senão Tu! Ninguém, a não ser Tu, pode compreender Tua Unidade, pois Tu és do modo que és na pré-eternidade sem começo e na pós-eternidade sem fim. Na realidade, nenhum outro que não Tu pode compreender Tua Unidade. Ninguém Te conhece a não ser Tu.

Ocultas e manifestas – ainda assim, não Te escondes de Ti mesmo nem Te manifestas a outro que não Tu mesmo, pois Tu és Tu. Não há deus que não Tu. Como pode este paradoxo ser resolvido, quando o Primeiro é Último e o Último é o Primeiro?

Ó Tu que fazes com que a ordem seja ambígua e o segredo seja oculto; e que mergulhas [o outro] na perplexidade quando [na realidade] não há outro que não Ele!²

Desde 1961, quando Yuri Gagarin foi, pela primeira vez, lançado em órbita a bordo do *Vostok I*, as pessoas puderam ver pela primeira vez as fotos mais extraordinárias da Terra e seu contraste com o negro do espaço e desta forma, todos nós nos tornamos testemunhas de uma nova abertura no desenvolvimento da humanidade. Ainda assim, estas fotografias, que são acessíveis a todos, permanecem somente como uma indícios da experiência pessoal que aqueles poucos privilegiados astronautas tiveram. Seus comentários e suas observações, baseados na beleza do que viram com seus próprios olhos, revelam uma mudança quase palpável de percepção do ego e do mundo:

Do espaço vejo-me como uma pessoa a mais entre as milhões e milhões que já viveram, vivem e viverão na Terra. Inevitavelmente, isso nos faz pensar sobre nossa existência e no modo que deveríamos viver para aproveitar e compartilhar ao máximo, nossas breves vidas.

O conhecimento que tinha quando retornei para a superfície da Terra era virtualmente o mesmo conhecimento que tinha levado comigo quando fui para o espaço... O que, entretanto, não precisou de nenhuma análise, nenhum exame microscópico, nenhum processamento laborioso, foi a arrebatadora beleza... o forte contraste entre o brilhante e colorido lar e a infinidade absolutamente negra... a súbita percepção da inevitável e espantosa relação pessoal com toda a vida nesse maravilhoso planeta... A Terra, nosso lar. A experiência de ver este maravilhoso planeta, do espaço, nos faz contempla-lo de uma forma que vai além do intelectual, no âmbito pessoal.³

Pela sua distância física da terra esses astronautas podiam ver coisas comuns, de uma forma bem diferente: "lá pelo primeiro dia apontávamos para nossos planetas; no terceiro ou quarto já estávamos apontando para os continentes; no quinto dia já víamos uma única Terra", como revelou um astronauta saudita. Conseguiram ver maravilhosos fenômenos, tais como a "luminescente atmosfera", aquela fina e diáfana cobertura da atmosfera, própria de nosso planeta, sem a qual nenhuma espécie de vida seria possível. Para um astronauta russo a mudança de perspectiva foi extraordinária:

Ao olharmos para o céu, este nos parece interminável. Respiramos sem nos darmos conta disso, o que é natural. Não paramos para pensar sobre o ilimitado oceano de ar e então, sentados a bordo de uma espaçonave, somos lançados da Terra. Em dez minutos atravessamos a camada de ar e além dela, não há nada! Além da atmosfera há somente o vazio, o frio, a escuridão. O “ilimitado” céu azul, o oceano que nos dá o ar e nos protege da interminável escuridão e da morte, não é nada mais do que um filme de uma finura infinitesimal.

Esta “visão lunar” é vastamente diferente de nosso ponto de vista terrestre. Seu ponto de partida é a completude. Abrange não somente a terra em sua totalidade, incluindo tudo o que nela existe, como também a galáxia da qual fazemos parte. As implicações desta visão são imensas, em todos os níveis, pois representa um novo capítulo da história humana. Corresponde diretamente aos ensinamentos de Ibn ‘Arabî sobre a Via – pois ele sempre começa do ponto de vista da Unidade de Deus – vendo cada nível e cada “coisa” dentro de um contexto total. Olhando para as fotos de nosso planeta, tiradas do espaço, é impossível não reconhecer sua inteireza primordial. Ele já é um todo. Não precisamos acrescentar todas as partes para torna-lo completo. Em relação ao todo, cada parte não é mais simplesmente um país separado ou um continente que pertence a uma nação ou uma cultura. Estamos cada vez mais nos conscientizando de que nosso mundo não somente é um, mas também de que os acontecimentos em uma localidade têm repercussões globais. O efeito pode ser sentido em níveis físicos, em termos das condições do tempo, de aquecimento global, de sistemas econômicos e financeiros e assim por diante. Mais profundos ainda, são os efeitos espirituais e psicológicos, que incluem uma mudança fundamental na percepção e na possibilidade humana. Tendo entrado na Era Espacial, encontramos-nos no limiar de uma nova visão, que é global em dimensão e profundamente transformativa no âmbito individual.

O que nos está sendo apresentado externamente, na jornada dos astronautas, com todas as suas ramificações, tem sua contraparte interna: ir “além do intelectual”, para o espaço ilimitado dos mundos espirituais. Para se conseguir tal mudança é necessário ser elevado para fora da atração gravitacional da esfera terrestre – daquelas preocupações pessoais e ligações que fazem tanta parte de nossa existência. Esta elevação é normalmente consequência do desprendimento das ligações e as palavras de Jesus para o jovem Ibn ‘Arabî são precisamente : “pratique a renúncia e o desligamento”. Como o próprio Ibn ‘Arabî diz:

O sábio faz da disciplina espiritual e do abandono deste mundo e de outras coisas similares, a primeira condição para que seu pensamento se torne suficientemente livre para

receber os assuntos espirituais. Pois as coisas espirituais não produzem seus efeitos sem que o lugar [de recepção] seja esvaziado e esteja pronto, voltado para seu foco. Aqueles que conhecem Deus sabem que o relacionamento de todas as coisas com Deus é [somente] uma única relação. Portanto, O testemunham em todas as coisas e nada os vela Dele.⁴

A jornada de transformação e percepção, que é chamada de gnosis ou conhecimento místico (*ma'rifa*), é parte do tecido da vida, um interminável movimento:

A base de toda existência é o movimento. Não há possibilidade de ausência de movimento nela, pois se não houvesse movimento, ela reverteria-se para sua origem, que é a não-existência. A viagem é incessante nos mundos alto e baixo. Da mesma forma, as realidades divinas estão constantemente viajando, vindo e indo... No mundo alto, as esferas estão perpetuamente girando, sem a mínima parada, carregando os seres que elas contêm. Se elas parassem, o mundo imanente cessaria e o arranjo harmônico do mundo seria completado. O movimento das estrelas nas esferas é seu [modo] de viajar... Os movimentos dos quatro elementos, os movimentos dos seres criados a cada partícula de minuto, as mudanças e transformações geradas por cada sopro, a jornada de pensamento no que é louvável e no censurável, a jornada das respirações naquele que respira, a jornada dos olhos no que é visto ao se estar desperto ou durante o sono e sua passagem de um mundo a outro, pela transposição do significado; tudo isso é, sem dúvida, viagem para qualquer homem dotado de inteligência... Na realidade, nunca paramos de viajar, do momento de nossa concepção [original] e da formação de nossa constituição física, *ad infinitum*. Quando uma morada aparece, dizes: "É este o termo". Aí então, abre-se um outro caminho onde as provisões te são dadas para uma nova partida. Logo ao ver uma nova morada, diz: "Este é meu objetivo" e ainda assim, tão logo chegas, não tardas a partir e a recomeçar.⁵

A viagem constante e sem fim foi uma vez descrita com muita beleza pelo mestre cristão capadócio do século quarto, Gregório de Nyssa, como *epektasis*. Ele a chama de uma infinita progressão "do começo ao começo, por começos que nunca terminam". Nas seguintes passagens Ibn 'Arabi também descreve nossa jornada de vida como infinita em duração: é tanto um movimento horizontal através do tempo, começada há muito antes do nascimento e que vai até além da morte como um movimento vertical que acontece além do tempo e que ocorre a cada instante:

Quantas jornadas empreendeste pelos estágios da criação antes de tornar-se sangue em teu pai e em tua mãe! Eles se uniram por tua causa, com ou sem a intenção de ver-te manifestado. Foste transportado no estado de esperma e tomaste a forma de uma aderência (coágulo), em seguida de uma pele e finalmente de um osso. Estes tornaram-se carne entrelaçada e recebeste uma outra constituição, sendo assim expelido para este mundo, passando ao estado de infância. Da infância passas à fase pueril e assim à adolescência, da adolescência à flor da juventude, desta à maturidade, da maturidade à velhice e da velhice à decrepitude, a mais degradante das idades. Deste ponto, passas para o mundo intermediário (*barzakh*), no qual viajas para o Julgamento Final. Em seguida és levado a viajar pelo Caminho, seja para um paraíso, seja para um fogo, se fores um deles; se não fores um deles, viajas do Fogo ao Paraíso e de lá para a Duna da Visão Divina. Nunca cessarás de transitar entre o Paraíso e a Duna, para sempre.⁶

No coração de nossa mudança de percepções, dentro da vida temporal está o que Ibn 'Arabî às vezes atribui como sendo "a renovação da criação a cada instante" (*tajdîd al-khalq fî'l-ânâ*). Não há dois momentos exatamente iguais. Tempo e espaço são para ele simplesmente efeitos dessa incessante renovação. Nossos movimentos externos no espaço não são nada mais do que reflexos da constante criatividade de Deus:

As palavras "A cada dia Deus se ocupa de uma [nova] obra"⁷ significam a constante mudança do mundo, cuja forma nada mais é do que a mudança de estado para estado, a cada respiração. O mundo não está estabelecido de acordo com um estado para um momento, uma vez que Deus está constantemente criando. Se o mundo permanecesse em um estado por dois instantes, seria qualificado como independente de Deus. Entretanto, o homem "é iludido por uma nova criação".⁸ Portanto, glória a Ele que concedeu às pessoas do Desvelamento e da Experiência (*ahl al-kashf wa'l-wujûd*) a liberdade da mudança de estados e da contemplação Daquele que "a cada dia se ocupa de uma [nova] obra!"⁹

É a verdade desta criação renovada que os gnósticos compreendem, não sendo mais condicionados pelo ir e vir dela. Retornaram para o ponto estabelecido de sua origem, "que é a não-existência" e lá encontram descanso e repouso, contemplando Deus em cada uma de Suas manifestações. É como se tivessem sido impulsionados para além da gravidade da terra, no espaço onde não há peso – seus corações estão nos céus, enquanto seus pés descansam sobre a terra. Portanto, estão simultaneamente

no mundo, mas não são dele. Exteriormente têm que passar pelas mudanças de estados como qualquer um, mas interiormente retornaram para seu imutável ponto de partida.

Ibn 'Arabî , às vezes descreve esta constante contemplação, em termos da manifestação dos Nomes Divinos e das Qualidades. Estes são o que o gnóstico vê no exterior e no interior:

O movimento é neste mundo é constante: o dia e a noite sucedem-se, assim como sucedem-se os pensamentos, os estados e as condições, por meio desta alternância da noite e do dia e das Realidades Divinas que agem sucessivamente neles. Às vezes revelam o Nome Divino, O Misericordioso (*Rahîm*), às vezes o Perdoador (*Tawwâb*), Aquele-que-vela-com-o-perdão (*Ghaffâr*), o Provedor (*Razzâq*), o Presenteador (*Wahhâb*), o Vingador (*Muntaqim*) e assim, para cada nome da Presença Divina. Estes nomes fazem igualmente descer sobre ti o que contêm de dom, de provimento, de vingança, de arrependimento, de perdão e de misericórdia. Há, portanto, uma descida partindo de ti para estas Realidades Divinas, por teu pedido e uma descida da parte deles sobre ti, pelo dom.¹⁰

Apreciar tal perspectiva em termos gerais é bem diferente da experiência real de vida. Poder viajar constantemente, em harmonia com os movimentos da própria vida, mas não ser limitado por eles é uma conquista suprema, que envolve vários diferentes estágios de desenvolvimento. Não é uma correta, mas sim uma impressionante responsabilidade de percepção a cada momento:

Como as coisas são dessa maneira, o servo pode retornar [a Deus] por meio da reflexão e contemplar a distinção entre, por um lado, a jornada que impõe que ele se prepare e em cuja [preparação] reside sua [real] felicidade; jornada esta na Sua direção, Nele e vinda Dele, pois estas são as jornadas divinamente ordenadas; de outro lado, há a jornada que não requer esta preparação, tal como percorrer a terra numa finalidade lícita, ou o comércio neste mundo para aquisição de riquezas e outras jornadas similares; ou até mesmo a jornada da própria respiração, inspirar e expirar, pois de certo modo, isto não é nem imposto nem instituído pela Lei [Divina], simplesmente exigido pela sua constituição física. Pedimos a Deus um bom fim e perfeita absolvição!¹¹

As três jornadas, na Sua direção - Nele e a partindo Dele – são para Ibn 'Arabî as únicas que nos trarão verdadeira felicidade. Na verdade, estas acontecem o tempo todo, não importa se estamos ou não conscientes disso.

Agora, há três tipos de jornada e não há uma quarta. Estas são aquelas que Deus estabelece e confirma: a jornada [partindo] Dele, a jornada na Sua direção e aquela que é Nele. A última é a do deserto sem trilha e da perplexidade (*hayra*). Quanto à pessoa que viaja partindo Dele, esta ganha tudo o que pode ser encontrado na existência [eterna]. Tal é sua recompensa; enquanto aquela que viaja Nele não ganha nada a não ser ele mesmo. As primeiras duas jornadas tem um fim ao qual a pessoa chega e tem uma parada, enquanto a terceira, a jornada do deserto sem trilha, não tem fim.¹²

Esta é uma meditação altamente condensada sobre a jornada, contendo uma riqueza de entendimento. Se analisarmos cada uma destas três jornadas separadamente, podemos começar a ver a profundidade da exposição de Ibn 'Arabî. Ele especifica que cada uma tem dois aspectos: um lado exterior ou corporal, que constitui as ações e um interior ou espiritual, que é nossa experiência. Este é ainda outro significado que ele retira de “um oceano sem costa e uma costa sem oceano” e de versos Corânicos onde a terra e o mar são mencionados: a terra é firme como as ações externas que uma pessoa realizou e o mar é sempre fluido como o entendimento e a sabedoria interior.

A primeira categoria que ele menciona são aqueles que fazem uma jornada partindo Dele:

Há três tipos de viajantes partindo Dele: o primeiro é rejeitado, como Iblîs (Satan) – Deus o maldiga – e todo o associador. O segundo não é rejeitado, mas sua jornada é uma jornada de vergonha, tal como a dos desobedientes – pois, tendo desobedecido Sua Lei, não podem manter-se na Presença, em função da vergonha que os toma. Quanto ao terceiro, realiza uma jornada de distinção e de eleição, como a dos enviados que retornam Dele para Sua criação e a dos herdeiros gnósticos que retornam da contemplação para o mundo das almas, com suas posses, com seus negócios, com suas leis e sua política.¹³

Associação significa atribuir parceiros a Deus, em outras palavras, dividir a unidade essencial e acreditar que estamos distantes Dele. É essencialmente, uma rejeição própria, pois dando nossas costas a Deus, estamos dando as costas aos nossos verdadeiros egos. A vergonha implica num reconhecimento da Presença Divina, mas uma inabilidade de aceitar verdadeiramente nossas faltas e permitir que sejam apagadas pela abarcante Compaixão. Uma distância entre o que chamamos de ego e o que chamamos de Deus, portanto existe, pois quem é que sente a vergonha? Em outras palavras, esta é uma inabilidade de aceitar nossa nudez perante Deus, da mesma forma que Adão e Eva, no Jardim do Éden e ao sentirmos esta vergonha nos distanciamos Dele. O terceiro grupo, o dos enviados e herdeiros, foram além dessa

distância imaginada, para um reino de puro bem-estar e sua viagem no mundo é de uma natureza bem diferente, como veremos a seguir.

A segunda categoria é a daqueles que viajam em direção a Ele:

Os viajantes para Ele são igualmente três: o primeiro associa outra divindade a Deus, atribuindo-Lhe um corpo, uma forma ou uma similitude com as criaturas, portanto, atribui-Lhe o que é impossível a Ele, pois Ele diz Dele mesmo: "Não há nenhuma coisa semelhante a Ele."¹⁴ Tal viajante nunca O verá e é um rejeitado da Compaixão. O segundo professa a transcendência de Deus em relação a tudo o que não Lhe convém, ou melhor, que parece impossível... e então finalmente afirma na sua transcendência: "Deus é o mais sábio sobre o que Ele diz em Seu Livro." Além disso, descartando-se o associacionismo e o antropomorfismo, ele não cessa de cometer todo tipo de transgressão. Portanto, quando chegar [na Presença Divina], encontrará a reprovação, mas não o véu ou o castigo eterno. Os intercessores que o esperam à porta o receberão e o acolherão bem, porém ainda assim, será repreendido por sua falta de respeito. O terceiro é impecável (*ma'sûm*) e preservado (*mahfûz*). A intimidade e familiaridade divinas o engrandecerão e o deixarão à vontade. Diferentemente de outros, não sentirão nem medo, nem aflição, pois ultrapassaram um e outra.

Todos, em sua aproximação a Deus, caem numa dessas categorias. O primeiro grupo imagina que Deus significa uma "coisa", como todas as outras coisas que podem ser imaginadas. Limitando a Realidade a uma forma, eles, desse modo, negam outros e suas negações os excluem da abarcante Compaixão. O segundo grupo sabe que Ele transcende todas as formas, mas ao usar um pensamento refletivo nega a possibilidade de ser íntimo de Deus. Eles ainda separam-se Dele. Há outra forma que conduzirá à verdadeira iluminação e tranqüilidade perante Deus, que é experienciada por este grupo? O grande recurso para Ibn 'Arabî, que ele considera o ponto de partida de todo o verdadeiro conhecimento místico e a causa de todo progresso na via espiritual é o verso Corânico "Não há nenhuma coisa semelhante a Ele":

Deus fez o Caminho para Seus gnósticos o mais fácil e mais claro dos caminhos por meio de Seu dizer: "Não há nenhuma coisa semelhante a Ele". Este é o princípio de todos os gnósticos. Algumas pessoas se aplicam intensivamente à clarificação das provas e são absorvidos por esta pesquisa. Ignoram tudo aquilo que surge em seu interior e estacionam com [o sentido literal da] Sua palavra: "Não há nenhuma coisa semelhante a Ele". Mas, aqueles que verdadeiramente verificam isto encontram descanso e libertação desde o

primeiro passo e esvaziam o lugar [de recepção] e então, permanecem totalmente receptivos aos dons [Divinos] e às sabedorias.¹⁵

Em que sentido o dizer: “Não há nenhuma coisa semelhante a Ele”, é o mais claro dos caminhos? Como este princípio de “não semelhança” se aplica na prática? No passado, significava destruir imagens esculpidas, uma vez que nenhuma imagem física pode se parecer com Ele. Porém, a cada instante podemos criar uma imagem em nossas mentes que nos separa da Verdade. Por exemplo, aparentemente a direta asserção da incomparabilidade de Deus pode ser superficialmente satisfatória ao intelecto, mas pode somente ser boa para estabelecer uma noção fixa em nossas mentes. Tal formulação mental filtra a Realidade até que possamos aceita-la e prejudica uma real receptividade. Ocupar-se de provar noções e clarifica-las não leva a esvaziar o lugar de recepção. É por isso que o segundo grupo será censurado quando for trazido perante a Deus: por não escutar e por usar a faculdade de pensamento onde é totalmente inapropriado. Clareza doutrinal não é suficiente. Ibn ‘Arabî aqui salienta a fundamental importância da “verificação”, de ver por si mesmo, conhecendo aquilo que surge interiormente a cada momento e percebendo o significado da total receptividade com Deus.

Nos estágios iniciais da vida espiritual muitos peregrinos buscam desenvolver a receptividade afastando-se dos outros, ou permanecendo em retiro ou vagando em contato próximo com a natureza. Ibn ‘Arabî inesperadamente liga a incomparabilidade de Deus à necessidade de afastamento físico:

Deus criou o Homem – que é Adão e todo outro representante (*khalifa*) – à Sua própria Imagem. Mesmo assim, negou a possibilidade de que qualquer coisa assemelhe-se a Ele, em seu dizer: “Não há nenhuma coisa igual a Ele”. Ele segregou o mistério da Realidade Divina, dentro do ser humano. Portanto, quando alguém se volta para Deus e se arrepende, sua alma é elevada àquele nível [espiritual], isto é, o da negação de qualquer semelhança. Quando a pessoa olha para aqueles semelhantes a ele, entre as pessoas, tem ciúmes de que haja alguém como ele – da mesma forma que Deus tem ciúmes de que haja qualquer outro a quem a divindade esteja ligada. Como resultado, sente-se estranho a essas pessoas e procura a solidão com sua própria essência, longe de todos os outros iguais a ele, para que não possa ser íntimo de nada, a não ser de sua própria essência. Foge com seu ego para estes lugares desertos onde não vê ninguém igual a ele, freqüentando as montanhas e as profundezas dos abismos. Este é o estado [espiritual] do “vagante solitário” (*siyâha*)... Como resultado desta Imagem [Divina], de acordo com a qual o ser humano foi criado, procura fugir de outras pessoas e não de nenhuma outra criatura. Pois, absolutamente nenhuma das outras criaturas

alguma vez reclamou a divindade, exceto a espécie humana. Por causa disso, o vagante não quer ver seu semelhante [entre os seres semelhantes].¹⁶

O desejo universal, “de se afastar disso tudo”, tem aqui um sabor completamente diferente. A inerente solidão, sentida quando estamos entre outras pessoas, é pelo fato de que eles parecem ser de alguma forma, semelhante a nós, contradizendo nossa realidade, que não tem semelhança. Como Ibn ‘Arabî ressalta, o prazer experienciado longe da civilização é devido à influência do Nome Divino, o Compassivo (*al-Rahmân*), que imbuí todo o mundo natural de expansão e de deleite.

A preferência pelo mundo natural e por sua solidão é belamente exemplificada por John Muir, o fundador dos Parques Nacionais na América. Quando jovem, trabalhou numa fábrica e um dia um cinto desprendeceu-se e atingiu seus olhos, deixando-o cego. Em sua angústia, pediu a Deus que devolvesse sua visão e jurou que se conseguisse ver novamente, trabalharia o resto de sua vida, com Sua criação e não com a criação do homem. Após alguns dias, sua visão voltou e assim cumpriu sua promessa. Tornou-se um “vagante” moderno, cruzando a América a pé e inspirando um movimento absoluto, dedicado à preservação das áreas selvagens. Como ele mesmo descreveu suas viagens: “Descobri que indo afora estava realmente indo adentro.”

Este “indo adentro”, a jornada interior, é uma exploração sem fim. Contemplar as formas do mundo natural adquire uma significância espiritual:

Quando eles vêem o pico de uma imponente montanha, lembram-se de sua própria [verdadeira] dignidade... Quando estão nas profundezas de um abismo ou em um dos *canyons*, isto os faz lembrar de sua servidão... Quando se encontram na costa do oceano, o mar lhes faz lembrar da infinita extensão da Sabedoria de Deus, da Sua Magnificência e da Sua Compaixão.¹⁷

Estas pessoas são o que Ibn ‘Arabî chama de “público geral” (*‘umûm*) ou os buscadores (*murîd*). Sua reclusão é uma ação externa, distanciando-se da habitação humana para lugares desertos ou de retiro. Quando ouvem o verso Corânico “Ó Meus servos que têm fé, Minha terra é vasta, portanto, adorem a Mim”,¹⁸ eles entendem que a terra de Deus é aquela que não é possuída pelo ser humano, portanto, qualquer lugar que esteja longe da “civilização”.

Entretanto, “os especiais” (*khusûs*), as pessoas da face particular, aqueles que verificam a realidade (*huhaqqiq*), entendem que a terra de Deus é idêntica a todo lugar de manifestação. Seu “vagar” também é na terra, mas não mais simplesmente uma terra sensorial. Seus pés percorrem uma terra onde todas as coisas estão vivas e falam. Não fazem distinção entre um lugar e outro, exceto como lugares de Sua

manifestação, tendo portanto, entrado num “deserto sem trilha” de contemplação. Sua reclusão é interna, no coração.

A reclusão é de dois tipos: aquela do buscador, que envolve isolar-se fisicamente, sem associar-se com outros e a do verificador, que envolve isolar-se em seu coração, de toda a criação.¹⁹

Os verificadores não estão mais viajando para Ele, mas Nele – e esta é um terceiro tipo de jornada que Ibn ‘Arabî menciona, a jornada que verdadeiramente não tem fim. Aqui, novamente faz uma outra distinção, entre aqueles que viajam movidos por sua força própria e aqueles que são carregados:

Os viajantes Nele pertencem a dois grupos: o primeiro viajou Nele através da reflexão (fîkr) e do intelecto (‘aql) e, portanto, inevitavelmente desviou-se da Via, pois aqueles que viajam assim, como eles próprios admitem, só têm sua reflexão como seu guia. Este grupo compreende os filósofos e seus seguidores. O segundo grupo foi levado numa jornada Nele. São os enviados, os profetas e aqueles os eleitos entre os santos.²⁰

O melhor recurso estágio final da jornada é ser um “servo puro”, que não mais usa um processo de formulação intelectual para entender a Realidade. São aqueles que são movidos por Deus, não movedores, aqueles que são desejados, não desejadores. São os que “andam a camelo” aqueles que atravessam o deserto da perplexidade.

Deus disse: “Foi Ele que, por Sua bondade, nos colocou numa morada onde nem labor, nem fadiga nos afetam” e Ele disse: “Ele está com você onde quer que esteja.”²¹ Agora, atravessar distâncias certamente envolve esforço extra, na verdade, um esforço bem especial. Nada me movimenta, exceto minha busca por Ele: se não fizesse Dele meu objetivo e meu fim, nesta caminhada e nesta jornada, não estaria buscado por Ele. Mas Ele já me informou que está comigo, tanto em meu estado de movimentação, como em meu estado de imobilidade. Ele tem uma “face” em tudo. Portanto, para que caminhar sem destino? Mover-se com o objetivo de alcança-Lo é [simplesmente] um sinal de não tê-Lo encontrado em imobilidade!... Experimentamos essas duas ordens e verificamos que a imobilidade é preferível ao movimento e mais grandiosa em termos de percepção [de Deus], que acontece com a mudança de estados a cada respiração. Não há como escapar dessa mudança [de estados]: é

uma via bem-percorrida, na qual não fazemos nosso próprio caminho e sim, somos conduzidos.²²

Essencialmente, esta jornada é uma perplexidade (*hayra*) frente à incessante chuva de manifestação Divina. Não é uma perplexidade de confusão, mas uma perplexidade frente à não-limitação de “Não há nenhuma coisa semelhante a Ele”. É desta forma que os grandes santos O adoram, da mesma forma que Khidr demonstrou a Ibn ‘Arabî: na vasta terra da sua percepção física e da ação; sobre o infinito oceano da sabedoria e do significado espirituais; nos céus de pura luz. É igualmente seguir o Profeta, cuja jornada pelos céus foi somente conseguida pelo fato de ter sido levado e cuja realidade é a Própria Luz:

A perplexidade do gnóstico no Lado Divino é o mais magnífica perplexidade, pois ele se livra de toda a restrição e a limitação... Possui cada forma, sem que nenhuma forma O restrinja. É por essa razão que Muhammad costumava dizer: “Ó Deus, faz-me crescer em Tua perplexidade”, pois é a estação mais alta, a contemplação mais clara, a posição mais próxima, o lugar mais brilhante de manifestação e a Via mais exemplar.²³

Aqueles que “retornam” Dele para o mundo criado são então, os maiores santos, pois O vêem, O escutam e falam com Ele e mais ninguém, glorificando-O em todas as formas:

Ele que diz: “Não há nenhuma coisa semelhante a Ele” realmente falou a Verdade, uma vez que o único existente para quem uma realidade nunca é invisível e um lugar nunca é limitativo, é Deus. Cada forma sensorial e espiritual é um lugar de Sua manifestação. Ele é Aquele que fala por meio de cada forma, não em cada forma. Ele é Aquele que é visto por cada olho e O que é ouvido por cada ouvido. Ainda assim, não ouvimos Dele nenhum discurso, pelo qual Ele pode estar contido; não há visão Dele, pela qual possa ser circunscrito; nenhum lugar de manifestação, pelo qual possa estar confinado.²⁴

NOTAS

CAPÍTULO 11

- 1 Hadith do Profeta citado no *Mishkât al-anwâr*. n° 33.
- 2 *Wird*, Oração da Véspera de Domingo.
- 3 Esta passagem é uma meditação sobre as seguintes linhas do Corão: "Seu Trono estende-se pelos céus e pela terra e sua preservação não é um peso para Ele." (Cor.2:256) e "Deus é o Amigo e Protetor daqueles que têm fé. Ele os tira da escuridão para a luz" (Cor. 2:258). Podemos salientar que aqui, novamente, Ibn 'Arabî demonstra sua fidelidade visionária ao Corão da maneira mais sutil e correta.
- 4 *Fut*.II:436, ao discutir o Nome Divino *al-Muhîr* (o Abarcante). Parece, por essa passagem, que os tesouros que ele viu são representações das formas espirituais dos profetas e os passarinhos representam os santos.
- 5 Esse "tio" Yahyâ Ibn Yûghân era um parente distante por parte de sua mãe. Um príncipe berbere, tinha sido o governador de Tlemcen, mas depois teve uma dramática conversão nas mãos de um shaykh local e renunciou tudo, a favor de Deus. Ver *Fut*.II:18 e *Quest*, pág.22.
- 6 Abû Madyan morreu aos oitenta e cinco anos, em 1198 e como Vincent Cornell salienta em seu recente livro, seu túmulo tornou-se "praticamente obrigatório para qualquer um que desejava um término bem sucedido de sua peregrinação a Meca." (*The Way of Abû Madyan*, pág.15 n°34). Parece muito provável que Ibn 'Arabî teria visitado o túmulo em seu caminho para o Leste e então, seguiu para Bougia, onde Abû Madyan tinha passado a maior parte de sua vida.
- 7 K. al-Bâ', pág. 11.
- 8 *Rûh*, págs. 10-11; *Commemorative Volume* págs. 46-7.

- 9 O manuscrito autografado, que se encontra na Biblioteca Nacional de Tunis, é dedicado a al-Habashī e têm mais ou menos 340 páginas.
- 10 *Fut.I:10* e *1:72* (OY).
- 11 *Rûh*, pág.93; *Sufis*, págs.99-4.
- 12 *Sufis*, pág.94.
- 13 *Fut.I:10* e *1:72* (OY).
- 14 *Tarjumân*, pág.14: traduzido em *Creative Imagination*, pág.140.
- 15 *Tarjumân*, pág. 10; *Creative Imagination*, pág.143.
- 16 Ver *Fusûs*, pág.222; *Bezels*, pág.279; *Wisdom*, pág.127, onde Ibn 'Arabî discorre sobre o significado desse hadith.
- 17 A Estação de Abraham é uma estação de oração no noroeste da Ka'ba, onde diz-se que o profeta ficou, logo após ter sido edificado.
- 18 *Tarjumân*, págs 10-11; *Creative Imagination*, pág.s136-7. Esses epítetos são uma alusão ao verso Corânico que descreve a mulher ideal para Deus (Cor. 66:5) "uma mulher submissa (*islâm*) e de fé (*îmân*), obediente, penitente, devotada à adoração, uma vagante espiritual, tanto viúva, como virgem".
- 19 *Fut.IV:84*.
- 20 Esse filho estava presente em uma leitura do *K. al-Mîm* em Aleppo, em 1220 e devia ter naquele tempo, pelo menos quinze ou dezesseis anos, talvez mais velho, para ter sido considerado um membro adulto da audiência.
- 21 A Sunna, literalmente, o Caminho da Regra, refere-se a todo o conjunto de atos realizados pelo próprio Muhammad. Em conjunção com o Corão, esses tradicionais costumes e ditos formam a norma da vida espiritual e religiosa muçulmana. Para Ibn 'Arabî, as próprias ações do Profeta constituem a mais profunda sabedoria. Ver, por exemplo, *Fut.III:378*, traduzido por W. C. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, págs. 200-1.
- 22 Abû Al-Fayd thawbân b. Ibrâhîm, de sobrenome Dhû-l Nûn, é uma das figuras legendárias dos primórdios do Sufismo, com numerosas histórias e milagres atribuídos a ele. A obra de Ibn 'Arabî, recentemente traduzida para o francês, por Roger Deladrière, sob o título de *La Vie merveilleuse de Dhu-l Nun l'Égyptien*, era chamada *Al-Kawkab al-durrî fî manâqib Dhî-l Nûn al-Misrî* e é a nossa maior fonte de conhecimento de sua vida e ensinamento.
- 23 *Fut.I:47ff* e *1:218ff* (OY).
- 24 *Ocean*, pág.95.
- 25 Esses dois grupos são alusões aos versos Corânicos: "Verás os anjos em redor do Trono, entoando louvores a seu Senhor" (Cor.39:75) e "Não há nenhum entre nós que não tenha uma estação conhecida e estamos classificados em filas e glorificamo-Lo." (Cor.37:164-6).

26 Portanto, todos os quatro Califas e Jesus têm papéis muito particulares neste acontecimento, na presença dos enviados e de toda a comunidade Muhammadiana.

27 Literalmente, a palavra traduzida por trono (*minbar*) significa uma plataforma erguida ou um tablado com degraus, do qual é feito o sermão numa mesquita. Diz-se que foi introduzido durante o tempo do Profeta, para que toda a comunidade pudesse ouvir suas palavras. A palavra também aparece no hadith citado no começo do capítulo. Ibn 'Arabî descreve *minbar*, alegoricamente como "a escada dos Nomes Divinos. Subir essa escada é estar investido das qualidades desses nomes" (*Tarjumân*, pág.89).

28 *Fut.*I:3 e 1:43-6 (OY).

29 *Fut.*I:319 e 5:68-9 (OY).

30 Ver Capítulo de Set no *Fusûs*, pág.63; *Bezels*, págs. 66-7; *Wisdom*, págs. 26-7.

31 *Rûh*, pág.23; *Commemorative Volume*, pág.55.

32 *Commemorative Volume*, pág.56.

33 Ver *Fut.*IV:193.

NOTAS

CAPÍTULO 12

- 1 Cor.57:4.
- 2 *Wird*, Oração da Manhã de Domingo.
- 3 *The Home Planet*, editado por K.Kelley.
- 4 *K.al-Wsâ'il*, pág.22.
- 5 *K. al-Isfâr*, págs.4-6.
- 6 *K. al-Isfâr*, pág.6.
- 7 Cor. 55:29.
- 8 Cor. 50:15.
- 9 *Fut.III:199*.
- 10 *K. al-Isfâr*, pág.7.
- 11 *K. al-Isfâr*, págs. 7-8.
- 12 *K. al-Isfâr*, págs.3-4.
- 13 *K. al-Isfâr*, pág.8.
- 14 Cor.42:11.
- 15 *K. al-Wasâ'il*, pág.16.
- 16 *Fut.II:293*. Partes deste capítulo foram traduzidos por J. W. Morris, em "He Moves You Through the Land and Sea...", *The Journey of the Heart*, págs.64-8.
- 17 *Fut.II:294*.
- 18 Cor.29:56.
- 19 *Hilyat al-Abdâl*, pág.5 (*Rasâ'il*).
- 20 *K. al-Isfâr*, pág.9.
- 21 As duas citações vêm do Cor.35:36 e Cor.57:4.
- 22 *Fut.II:294*.
- 23 *Fut.II:661*; *SPK*, pág.381.
- 24 *Fut.II:661*; *SPK*, pág.381.

DO CENTRO

À

CIRCUNFERÊNCIA

VIAJANDO E ACONSELHANDO

(1204-1222)

Deus, glória e majestade a Ele, disse: " A ação de adoração que Me causa maior apreço é a de se dar um bom conselho."¹

Sonhei que estava num recinto sagrado em Meca no Dia da Ressurreição: Esperava em pé, em frente de meu Senhor, com a cabeça curvada, temendo que Ele me repreendesse por ser negligente. Ele me dizia: "Ó Meu servo, não temas! Não te peço nada, além de que aconselhes Meus servos. Portanto, aconselha Meus servos."²

Nossas fontes de conhecimento para o período restante da vida de Ibn 'Arabî são hoje, comparativamente escassas. Embora, o próprio Ibn 'Arabî nos forneça muitos detalhes sobre onde esteve, quem conheceu e sobre os acontecimentos internos e externos de sua vida, até o momento que deixou Meca, após este período fala-nos muito pouco sobre si mesmo, ou sobre as pessoas que conheceu. Quaisquer outros livros autobiográficos que Ibn 'Arabî tenha escrito sobre este último período, em relação a suas viagens na Palestina, Síria, Iraque e Anatólia, ainda não apareceram. Sabemos, por exemplo, que escreveu uma obra intitulada *Tartīb al-rihla* (Livro de Viagens), onde descreveu todos os mestres que conheceu no Leste e as tradições proféticas que aprendeu com eles. Entretanto, quase que com toda

certeza, este não foi um diário de suas próprias viagens, mas um compêndio de hadiths que coletou como referência para outros. Infelizmente, embora esta obra pudesse ter esclarecido a segunda metade de sua vida, nenhuma cópia parece ter sobrevivido.

Como consequência, enquanto conseguimos reconstruir os primeiros quarenta anos com certa precisão, parece que daí então, Ibn 'Arabî, o homem, oculta-se e tudo que resta de visível são seus escritos. Os três anos em Meca representam o fulcro da vida de Ibn 'Arabî, a espinha dorsal, que divide sua jornada de vida em duas: trinta e seis anos "ocidentais", de um lado e outros tantos trinta e seis anos "orientais", de outro. É um quadro bem rememorativo do funeral de Ibn Rushd, com o corpo de um lado do burro e as obras do outro. A primeira metade da vida de Ibn 'Arabî é bem documentada por ele, enquanto a segunda aparece somente na forma dos livros e tratados que escreveu. É claro que são estes mesmos livros que descrevem o período andaluso tão por completo – o perfil que temos de Ibn 'Arabî é quase que inteiramente baseado nos relatos que escreveu no último período, depois de ter alcançado os quarenta anos (se calcularmos os anos pelo calendário lunar, como ele faria) e certamente depois de ter conhecido o Jovem na Ka'ba. Quase todos os detalhes autobiográficos apresentados até agora vêm do *Futûhat al-Makiyya*, que foi iniciado em Meca, em 1202 e do *Rûh al-quds*, escrito em Meca em 1203. Podemos observar de passagem que esta é uma completa inversão da vida de Muhammad: os primeiros quarenta anos da vida do Profeta são relativamente obscuros, seguidos por descrições detalhadas do período de revelações.

Nosso presente conhecimento do último período da vida de Ibn 'Arabî é baseado em alguns detalhes que podem ser recolhidos do começo ou do fim de seus livros, onde ele talvez especifique onde, quando ou para quem foi escrito e também particularmente os *samâ'* (certificações) que aparecem em certos manuscritos. Estes certificados eram o registro que se conservava de como todas as obras manuscritas eram copiadas, autenticadas e transmitidas. A cópia era lida na frente do autor (e geralmente em sua própria casa) e este podia corrigir qualquer erro que aparecesse no texto ou em sua vocalização (uma vez que as vogais não são escritas em árabe). Então, a cópia era geralmente assinada e datada, com os nomes de todos os presentes. Estas leituras públicas, sem nenhuma dúvida, forneciam grande oportunidade para discussão e elaboração orais, sendo que delas há somente pouco registro, exceto nos ensinamentos e métodos de seus discípulos diretos.

Em 1204, Ibn 'Arabî iniciou um novo capítulo de sua vida, que envolvia um longo período de viagens. Durante os próximos doze anos, está sempre viajando, entrecruzando todos os países muçumanos do Leste, conhecendo pessoas e escrevendo. O catalisador dessa situação parece ter sido duplo. Primeiramente, teve um sonho altamente significativo em Meca, no qual Deus lhe tornou claro seu real destino: "Ó Meu servo, não temas! Não lhe peço nada, além de que aconselhe Meus servos." Fiel a esta

convicção, passaria o resto de sua vida aconselhando pessoas de todos os níveis de vida, discípulos diretos, autoridades religiosas ou governantes políticos.

A segunda e talvez a mais imediata razão para suas viagens veio de seu encontro com um homem que seria seu companheiro e amigo pelos próximos vinte anos, Shaykh Majduddîn Ishâq b. Yûsuf, da Anatólia. Era originário da Malatya, uma cidade antiga e importante do sudeste da Anatólia, situada na região ao norte do rio Eufrates, na fronteira entre as montanhas Taurus e as grandes planícies da Síria. Um homem de grande importância na corte Seljuk, Majduddîn era um dos membros do notável grupo de mestres espirituais daquele tempo, que também tornaram-se confiáveis conselheiros de reis e governantes.³ Havia passado alguns anos em Bagdá, tornando-se um dos líderes do programa do califa Abbasid, para o renascimento islâmico. Por meio deste programa, estabeleceram-se várias irmandades (*futuwwa*) para o bem-estar moral e espiritual da população e estas tornaram-se a base para várias das ordens Sufis posteriores. Uma das tarefas de Majduddîn era introduzir estas reformas na Anatólia, e nesta foi particularmente bem sucedido. Também, tornou-se o responsável pelo treinamento dos filhos do sultão Seljuk, em particular Kaykhusraw I, que foi o sucessor do trono em 1192. Este parece sempre ter procurado conselho e ajuda junto a Majduddîn, enviando-o à missões diplomáticas a Bagdá. Quando Kaykhusraw I foi afastado do poder por seu irmão, em 1197, retirando-se para suas terras na fronteira bizantina, Majduddîn Ishâq também foi forçado a um exílio temporário, estabelecendo-se assim, na Síria. Majduddîn decidiu realizar a peregrinação à Meca, em 1204 (600) e foi lá que primeiro teve contato com Ibn 'Arabî. Os dois homens tornaram-se amigos fiéis e quando Majduddîn recebeu uma carta do sultão Seljuk convidando-o a retornar à Anatólia, era natural que o convite deveria também ser extensivo a um dos maiores mestres espirituais da era.

Kaykhusraw I retomou a posição de Sultão no final de 1204 ou no início de 1205 e conseguiu finalmente unificar o reino de Rûm depois de vários anos de luta interna. Esta data marca o início dos anos dourados da dinastia Seljuk sob o poder de Kaykhusraw I e seus dois filhos, Kaykâ'ûs I e Kayqûbâd I, cujos território se estendia por quase toda a moderna Turquia, até as fronteiras continuamente retraídas do Império Bizantino. O chamado Reino Seljuk, na verdade consistia de pequenos principados, governados centralmente de Konia. Os dirigentes dos principados eram normalmente filhos do Sultão, que geralmente discutiam asperamente sobre as decisões de grupo, especialmente quando se tratava da sucessão e cada um agia com um certo grau de independência e autonomia. A sua base de poder era nas três grandes cidades de Konia, Kayseri e Malatya, onde um majestoso programa de construção de universidades, de mesquitas e de hospitais foi empreendido durante os quarenta anos seguintes. O período de força dos Seljuks coincidiu com o colapso do poder bizantino, devido ao desastre que atingiu Constantinopla: em abril de 1204, a cidade tinha sido saqueada por tropas da 4ª Cruzada e o antigo Império Bizantino foi distribuído entre os príncipes feudais, com o Império Latino baseado em Constantinopla e os

remanescentes dos bizantinos reunidos sob o Império de Niceia. Kaykhusraw, que tinha mãe e esposa bizantinas, conseqüentemente perderia sua vida em 1211, defendendo um rival cristão contra o outro.

A importância de Majduddîn Ishâq na vida de Ibn 'Arabî era dobrada. Primeiramente, como conseqüência de sua decisão de viajar em direção ao norte em 1204, Ibn 'Arabî tomou contato direto, pela primeira vez, com o ramo oriental do mundo islâmico, Palestina, Síria, Iraque e Anatólia. Dali para frente manteria relações com governantes e príncipes, muitos dos quais ofereciam-lhe patrocínio e proteção e isso só aconteceu por meio dos contatos de Majduddîn. O segundo fator foi aquele que teria um profundo efeito na posterior disseminação dos ensinamentos de Ibn 'Arabî: Majduddîn estava para tornar-se pai de Sadruddîn al-Qûnawî, uma das figuras-chaves entre os discípulos do Shaykh al-Akbar.

Na virada do ano de 1204/1205, Ibn 'Arabî partiu com Majduddîn Ishâq e seu fiel companheiro 'Abdallâh Badr al-Habashî. Presumivelmente, apesar de não haver qualquer afirmação direta sobre isso, sua esposa Fátima e seu filho viajavam com ele.

Parece que a primeira parada dos viajantes foi Jerusalém, onde provavelmente ficaram por algum tempo. Aqui, Ibn 'Arabî compôs, além do projeto em andamento do *Futûhât*, várias obras menores. Sabemos de pelo menos cinco e até mesmo seu prodigioso talento não conseguiria tê-los completado em menos de um mês. Muitas dessas obras fazem parte de uma categoria muito especial, que trata do significado esotérico das letras do alfabeto. É claro que Ibn 'Arabî tinha em mente, desde o início, um projeto inclusivo com respeito às letras. No primeiro capítulo do *Futûhât*, descreve seu encontro com o Jovem na Ka'ba, no final do qual o Jovem diz:

“Sou o prado da maturação e a fruta da união. Levanta meus véus e lê o que as linhas do meu ser encerram.” Então, levantei seus véus e observei as linhas. Sua luz, que se aloja em seu ser, revelou aos meus olhos o conhecimento oculto que ele encerra e abarca. A primeira linha que li e o primeiro segredo que conheci desta linha é o que agora vou mencionar neste segundo capítulo.⁴

O segundo capítulo do *Futûhât* é dedicado ao conhecimento das letras (*'ilm al-hurûf*) que constitui uma das expressões mais alusivas e mais difíceis do conhecimento esotérico. Porém, é igualmente o mais essencial, pois sem as letras, consoantes e vogais, não há palavras e sem palavras não há Discurso, que é a verdadeira essência desse extraordinário Jovem, como já mencionamos. Esse capítulo certamente foi escrito na Meca, com colaboração de amigos e companheiros. Além do conteúdo do segundo capítulo do *Futûhât*, Ibn 'Arabî escreveu uma série de vinte e oito pequenos tratados, correspondendo às vinte e oito letras do alfabeto árabe e vinte e oito tópicos. Este era a primeira obra de grande importância a ser completada. A classificação por letra pode parecer ser, à primeira vista, somente um modo arbitrário de

numerar trabalhos. Entretanto, vem a ter uma ordem muito particular, que não é simplesmente alfabética: por exemplo, o primeiro é chamado de “Livro do Alif” (primeira letra do alfabeto), que trata do conhecimento da Unicidade (*ahadiyya*); o segundo, “Livro do Yâ” (última letra do alfabeto), que trata do conhecimento da Ipseidade (*hû*) e como a alma está conectada à Ele.⁵ Ambas as obras foram completadas em Jerusalém em 1204 / 1205, junto com outras nas séries.

Uma outra razão da longa espera de Ibn ‘Arabî em Jerusalém foi que Majduddîn Ishâq teve que pegar tudo o que lhe pertencia em Damasco, onde estava vivendo, antes de prosseguir viagem. Por volta de março de 1205, em vez de ir diretamente em direção ao norte, para a Anatólia, continuaram em rumo ao leste, de Jerusalém até Bagdá. Este aparente desvio foi para fazer uma visita oficial à corte do califa Abassid, al-Nâsir. Majdiddîn tinha sido indicado por Kaykhusraw I, embaixador oficial para anunciar sua total elevação ao trono de Seljuk. Entretanto, a visita a Bagdá trouxe outros benefícios a Ibn ‘Arabî: além de conhecer figuras-chaves no movimento renascentista *futuwwa*, entrou em contato com vários discípulos diretos do grande santo ‘Abd al-Qâdir al-Jilânî. O último era para os Sufis orientais o que Abû Madyan tinha sido no Oeste, uma figura eminente, em cuja companhia muitos alcançaram a iluminação. Eram várias as histórias em Bagdá, sobre os companheiros de ‘Abd al-Qâdir. O mais notável deles para Ibn ‘Arabî era Abû al-Su‘ûd al-Shibl, sempre mencionado em seus escritos. Aqui em Bagdá, Ibn ‘Arabî aproveitou a oportunidade para expor os ensinamentos do Sufismo oriental, ao fazer por duas vezes, a leitura pública de seu *Rûh al-quds*.

Em abril seguiram para Mosul, onde passaram o Ramadan e novamente o *Rûh al-quds* foi lido duas vezes. Enquanto isso, dava continuidade à sua produção: em poucos dias, Ibn ‘Arabî compôs uma importante obra, em cinqüenta e quatro capítulos, sobre os segredos da ablução e oração, o *Tanazzulât al-Mawsiliyya* (Descidas de Revelação em Mosul). Numa parte, onde fala sobre o significado de *takbîr*, o *Allâhu akbar* (Deus é o maior), a primeira sentença tanto para a chamada à oração, como à própria oração ritual, escreve:

Quando estás num estado, tanto celestial como terrestre, estás necessariamente sob o domínio de um dos Nomes Divinos, consciente ou não dele, contemplando-o ou não. É esse Nome que dirige seus movimentos e seu repouso; é por meio dele que tens a condição do possível, ou a do existente. E esse Nome diz: “Eu sou Deus” e Ele (Nome) fala a Verdade. Mas é obrigatório que respondas: “*Allâhu akbar!*”... Saiba com absoluta certeza que a Essência Divina nunca Se Mostra a ti, a não ser sob a forma de um de Seus eminentes atributos; e saiba que nunca saberás o significado do nome *Allâh*.⁶

Embora tivessem ficado em Mosul somente durante um mês, outras obras foram completadas lá: o *Kitâb al-Jalâl wa'l-Jamâl* (Livro da Majestade e da Beleza) e *Kitâb Kunh mâ lâ budda lil-murîd minhu* (A Essência do que o Buscador necessita). O primeiro, escrito em um único dia, descreve vários versos Corânicos, em termos de dois aspectos opostos, Majestade e Beleza, que correspondem à espiritualidade de Moisés (mūsawî) e de Jesus (‘isawî), respectivamente. Ele implicitamente faz alusão a um terceiro aspecto, o equilíbrio completo da Perfeição (kamâl) que unifica os dois pontos de vista, correspondendo à integração de Muhammad. Ibn ‘Arabî torna clara esta correspondência em outras obras, especialmente no famoso comentário do Corão (que parece estar perdido),⁷ um esquema tripartido que lembra a primeira visão onírica que teve quando era jovem. A obra sobre a Beleza e Majestade parece ter sido a semente de um projeto ainda mais ambicioso: escrever um comentário completo sobre cada verso do Corão, de acordo com cada um desses três aspectos – aparentemente levou uns trinta anos para Ibn ‘Arabî completar sessenta e quatro volumes e ainda assim chegando somente à sura dezoito (do total de 114). Não é de se surpreender que o comentário nunca foi completado! Entretanto, por toda sua obra a exposição do Corão permaneceu uma característica central e de fato, completou partes inspiradas no Corão, em outras obras.⁸

Também, durante sua permanência em Mosul, uma importante cerimônia de investidura realizou-se na casa de um homem chamado ‘Alî b. ‘Abdallâh b. Jâmi’:

Ele era um homem dedicado à autodisciplina, um servo de ‘Alî al-Mutawakkil e de outros. Uma vez, fui retribuir-lhe uma visita. Quando cheguei em sua casa, fez-me sentar num determinado lugar da sala. Ao perguntar-lhe a razão disso, respondeu que Khidr havia sentado lá e que ele havia me colocado lá, devido ao poder espiritual que ainda permanecia no local. Em seguida, contou-me o que tinha acontecido durante a visita de Khidr... " [Khidr] exibiu um pequeno gorro de algodão e colocou-o, com suas próprias mãos, em minha cabeça. Eu, então, tirei-o e beijei-o colocando-o entre ele e eu, ao que ele me disse: ‘Oh, ‘Alî, queres que eu te invista com a *khirqâ*?’ Respondi-lhe: Oh, mestre, quem sou eu para dizer?’ Então, pegou-a em suas mãos de um modo diferente e colocou-a em minha cabeça." Eu [Ibn ‘Arabî] disse a ‘Alî: “Faz comigo da mesma forma que ele fez contigo.” Assim, pegou um pequeno gorro de pano e realizou exatamente a mesma cerimônia comigo.⁹

Esta investidura com o manto espiritual (*khirqâ*) de Khidr foi algo a que Ibn ‘Arabî ficou muito atento após este episódio, pois sabia que isso era importante para o próprio Khidr. Investidura para Ibn ‘Arabî significava “permanecer em companhia de um mestre e praticar sua disciplina espiritual”¹⁰ e geralmente incluía a transferência de alguma vestimenta do mestre ao discípulo. Muitas vezes, anteriormente, recebeu a investidura de outros: em 1195, em Sevilha, de um homem que seria seu companheiro por um grande

tempo de sua vida, Taqīuddīn ‘Abd al-Rahmān al-Tawzarī; em 1197, em Fez, deste mesmo homem e em 1203, na Meca, de Yūnus b. Yahyā al-Hāshimī (que a havia recebido de al-Jilānī, possibilitando assim, ainda uma outra ligação entre Ibn ‘Arabī e ‘Abd al-Qādir). Entretanto, nestes casos, havia muito mais uma conotação de uma expressão de companheirismo do que de uma transformação espiritual:

O shaykh [‘Alī b. ‘Abdallāh b. Jāmi] investiu-me com a *khirqā*, no mesmo local de seu jardim onde Khidr o tinha investido e no mesmo estado espiritual com a qual veio até ele... Eu já tinha recebido esta investidura de meu companheiro Taqīuddīn ‘Abd al-Rahmān b. ‘Alī al-Tawzarī, que por sua vez, a tinha recebido das mãos de Sadruddīn, Shaykh dos Shaykhs¹¹ no Egito, cujo ancestral recebera a investidura do próprio Khidr. Dali em diante, sempre falei da investidura com a *khirqā* e a conferi a várias pessoas, pois ter visto quanta importância Khidr dava a ela. Anteriormente não defendia a investidura com a *khirqā*, com o significado de hoje: no meu entender, era apenas uma expressão de companheirismo, de portar-se de modo correto, tanto exteriormente como interiormente.¹²

Ibn ‘Arabī descreve em seguida, como o passar da *khirqā* pode ser entendido como um meio de transformar o estado de quem a recebe e isto mostra como a bênção de Khidr foi transferida, no jardim em Mosul. Vale considerar que não importa se foi recebida diretamente de Khidr ou de alguém que a recebeu de Khidr, ou ainda de alguém que recebeu de alguém que dele recebeu, pois os intermediários não alteram a transmissão da graça espiritual, desde que seja feito exatamente da mesma maneira, em total consciência e no estado certo de receptividade. Tal é a eficácia das ações do mestre daqueles que vão além dos intermediários.

De Mosul, o grupo foi novamente para o norte, atravessando Diyarbakir e chegando em Malatya, cidade natal de Majduddīn, aproximadamente em junho de 1205. Quando o Sultão, Kaykhusraw I convidou Majduddīn ao seu palácio em Konia, ambos dirigiram-se para a capital Seljuk e foram calorosamente recebidos – se Ibn ‘Arabī estivesse calculando sua idade pelo calendário solar, teria provavelmente celebrado seu aniversário de quarenta anos lá. A seguinte história pode datar deste primeiro encontro entre Ibn ‘Arabī e o Sultão:

O rei ofereceu-lhe uma casa no valor de 100.000 dirhams. Tendo usufruído dela por um tempo, eis que um pedinte passando por lá, pediu-lhe esmola. O shaykh [Ibn ‘Arabī], frente a este pedido, disse-lhe que ficasse com a casa, pois esta era tudo o que tinha para dar.¹³

Continuou a escrever e compôs, entre outras obras, o importante “Tratado das Luzes” (*Risâlat al-Anwâr*), que descreve a ascensão pelas camadas da existência, na forma de uma elevação de estado para estado. É acima de tudo um manual para aqueles que fazem retiro e foi escrito para seu “nobre amigo e companheiro íntimo”, uma referência, sem quase sombra de dúvida, a Majduddîn Ishâq.

Enquanto estava em Konia, Ibn ‘Arabî teve contato, pela primeira vez, com outro grande mestre espiritual, que tinha acabado de chegar na cidade, Awhaduddîn Hamîd Kirmânî (c.1164-1238).¹⁴ Kirmânî era originariamente o filho de um príncipe Seljuk, da cidade de Kirman, no Irã. Estudara por muitos anos em Bagdá e tornara-se um shaykh do movimento *futuwwa*. Em seguida, da mesma forma que Majduddîn fizera antes dele, viajou para a Anatólia para ajudar a estabelecer a organização por lá. Transmitiu a Ibn ‘Arabî histórias de muitos grandes mestres espirituais do Leste, especialmente do Irã: por exemplo, Abû Ya’qûb Yûsuf al-Hamadânî (1048-1140), que foi o ponto de partida para muitas correntes do ensinamento espiritual (tais como a Yasaviyya, Naqshabandiyya e Bektashiyya). Durante os próximos vinte anos, Ibn ‘Arabî e Kirmânî, que tinham quase a mesma idade, tornaram-se amigos íntimos e companheiros e juntos foram as mais importantes influências formativas sobre o filho de Majduddîn, Sadruddîn al-Qûnawî. Kirmânî também mantinha relações amistosas com o próprio Majduddîn e passou algum tempo em Malatya. Porém, encontrando oposição a seus ensinamentos entre as autoridades religiosas (‘ulamâ’) de lá, posteriormente baseou-se em Kayseri.¹⁵

Esta primeira visita a Anatólia durou aproximadamente nove meses e espalhou as sementes para muitas associações frutíferas durante os anos a seguir. Tendo passado os meses de verão em Konia, Ibn ‘Arabî voltou para Malatya.¹⁶ Um dos filhos de Kaykhusraw, Kaykâ’ûs, tornara-se o dirigente de Malatya (e mais tarde, sucederia seu pai, como Sultão) e Majduddîn foi indicado a ser seu tutor especial e conselheiro espiritual. Ibn ‘Arabî também envolveu-se na educação do jovem príncipe e apreciava sua relação próxima com ele, que duraria uns treze anos.

Na primavera seguinte, de 1206, partiu em direção ao sul, muito provavelmente para estar em Jerusalém e na Meca, as duas “cidades do coração” e logicamente, para realizar a peregrinação. Esta teria sido a primeira vez que passou pela Síria, visitando Aleppo e Damasco, cidades que figurariam tão proeminentemente pelo resto de sua vida. Novamente em Jerusalém, onde parecia sentir-se tão confortável para escrever, pelo menos mais cinco obras foram completadas: seus livros que tratavam das letras continuaram (*Kitâb al-Bâ’*) e uma obra sobre a interpretação Corânica (*Ishârât al-Qur’ân*, que ele escreveu como um volume que acompanhava o *Tanazzulât al-Mawsiliyya*). Em maio, visitou Hebron, onde escreveu o *Kitâb al-Yaqîn* (Livro da Certeza) no túmulo de Abraão e leu o *Rûh al-quds* para um grupo pequeno de discípulos. Para os próximos dez meses parece não haver nenhum detalhe, mas pode-se supor que realizou a peregrinação em junho ou julho de 1206.

Por volta de 1207, estava novamente no Cairo, com seus velhos amigos da Andalusia, incluindo Abû al-'Abbâs al-Harrâr e seu irmão Muhammad al-Khayyât e 'Abdallâh al-Mawrûrî. Uma noite, ao estarem sentados juntos em contemplação e lembrança:

De repente, fui tomado por um tipo de sonolência e me vi, juntamente com todos os companheiros, numa sala muito escura... De cada um de nós emanava uma luz, vinda de nossa essência, que iluminava a escuridão ao nosso redor. Estando sentados à luz de nossa própria essência, uma pessoa veio até nós pela porta de uma sala escura e cumprimentou-nos dizendo: "Sou o apóstolo da verdade para ti"... Eu disse: "Transmite a mensagem com a qual foste enviado." Ele disse: "Saiba que o bem está na existência e que o mal está na não-existência. Deus, em Sua Generosidade, criou o homem e o fez único em Sua criação, criado de acordo com Seus Nomes e Atributos; mas o homem perdeu este referencial ao considerar sua própria essência, ao ver-se por si mesmo – mas o número retorna à sua origem. Ele é Ele, não você."¹⁷ Então, recobrei meus sentidos e contei ao grupo o que tinha visto.¹⁸

Enquanto estava no Cairo, em março, o *Rûh al-quds* foi novamente lido para um grupo relativamente grande, de dez pessoas e outra obra *Kitâb Ayyâm al-sha'n* (Os Dias da Obra de Deus), para cinco deles. Em ambos os grupos, um nome destaca-se: o jovem que leu os dois textos para Ibn 'Arabî foi Abû Tâhir Ismâ'îl Ibn Sawdakîn al-Nûrî.

Pelo que parece, como aconteceu a al-Habashî, Ibn Sawdakîn ficou feliz em servir o mestre demonstrando uma devoção sem qualquer interesse, sem exigir nenhum status para si próprio. Deixou preciosos escritos em forma de comentários sobre certos trabalhos (principalmente sobre o *Mashâhid al-asmâr*, o *Kitâb al-Isrâ* e o *Kitâb al-Tajalliyât*) – estas são versões escritas de amplificações orais que o próprio Ibn 'Arabî fez, isto é, o comentário do próprio Ibn 'Arabî sobre sua obra. Também, Ibn Sawdakîn nos contemplou com um singular insight nas discussões diárias de Ibn 'Arabî, tendo anotado perguntas e respostas sobre diferentes assuntos.¹⁹ Sua casa em Aleppo era constantemente usada para leituras das obras de Ibn 'Arabî durante os quarenta anos seguintes.

Mais tarde, em 1207 Ibn 'Arabî retornou à Meca, talvez para terminar a peregrinação. Lá continuou a estudar e escrever e aproveitou a companhia de seu amigo Abû Shujâ' bin Rustem e família, incluindo a da bela Nizâm.²⁰ Em seguida, viajou novamente para o norte, provavelmente para Damasco onde tinha uma casa.²¹

Ibn 'Arabî passou os próximos sete ou oito anos cumprindo fielmente a instrução Divina de "aconselhar Meus servos". Aparentemente sem cansaço, percorreu milhares de milhas (visitando a Anatólia, Aleppo, Damasco, Bagdá e Cairo). Ao mesmo tempo, a ligação com a Anatólia parecia ser muito forte,

particularmente com Malatya. Quando deixou a Andalusia, já conhecia os contornos de sua vida, pela visão que tinha recebido sobre seu futuro. Esta incluía a amizade com dois nativos de Malatya, Majduddin Ishâq e o filho de Majduddin, Sadruddin Muhammad al-Qûnawî, que nascera no dia 1º de janeiro de 1209.²² Qûnawi seria mais tarde seu enteado e herdeiro, o mais famoso e mais influente de todos os seus discípulos.

O clima de Anatólia também deve ter trazido surpresas: no inverno de 1211 descreve a parte norte do Eufrates (provavelmente na região de Malatya), como congelada “ tanto que homens e animais, na verdade, caravanas inteiras, atravessavam o rio enquanto as águas jorravam abaixo .”²³

Em maio de 1212 foi para o Iraque e novamente visitou Bagdá, provavelmente como companheiro de Majduddin Ishâq, numa visita oficial ao Califa.²⁴ Com referência a esta visita, Ibn ‘Arabî menciona um episódio bem engraçado e ao mesmo tempo encantador, em relação à sua filha:²⁵

Quando minha filha, Zaynab tinha completado um ano e ainda estava sendo amamentada, só por brincadeira, fiz-lhe uma pergunta em frente de sua mãe e avó. Perguntei-lhe: “Oh, minha filha, o que um homem deve fazer depois de ter relação sexual com sua esposa sem ejacular?” Ela respondeu que ele teria que fazer ablução completa e ficamos totalmente abismados. Neste mesmo ano, separei-me desta filha, deixando-a com sua mãe. Dei-lhe permissão para realizar a peregrinação naquele ano [1212], enquanto passaria pelo Iraque ao dirigir-me à Meca [onde nos encontraríamos novamente]. Quando cheguei ao ponto de encontro, fui com um grupo que estava comigo, procurar minha família na caravana síria. Minha filha, viu-me enquanto estava sendo amamentada e gritou: “Mamãe! É o papai!” Neste momento, sua mãe viu-me ao longe. Zaynab continuou gritando: “É o papai! É o papai!” Então, seu tio chamou-me e eu ouvi. Quando ela me viu, deu risada e atirou-se em mim, gritando: “Papai! Papai!”²⁶

Uma coisa é certa: neste tempo, Ibn ‘Arabî já tinha uma família maior, provavelmente vivendo em Damasco ou em Malatya. Zaynab nasceu quando seu filho mais velho, Muhammad ‘Imâduddin, tinha aproximadamente nove anos. Quem era a mãe dela? Talvez sua primeira esposa, Fâtima? Sabemos pouco sobre Zaynab, exceto que provavelmente viveu até o início de seus vinte anos e teve uma filha chamada Safiyya.²⁷ Talvez tenha se casado com um dos discípulos de Ibn ‘Arabî, Muhammad Ibn Qamar, de Damasco, que estava presente em várias leituras das obras, em Malatya, Aleppo e Damasco.²⁸

Também sabemos que Ibn ‘Arabî teve pelo menos duas esposas (provavelmente três ou quatro)²⁹ e três filhos. Sua segunda esposa chamava-se Maria (ou Miriam), uma companheira de viagem na Via espiritual:

Quanto às cinco coisas interiores, estas me foram ditas por minha honrada esposa, Maryam bint Muhammad b. 'Abdûn b. 'Abd al-Rahmân al-Bijâ'î: "Vi em sonho uma pessoa que freqüentemente me vista em minhas visões, alguém que nunca conheci pessoalmente." Ele lhe disse: "Aspiras à Via?" Ela lhe disse: "Sim, por Deus, aspiro à Via, mas não sei como alcança-la. Ele respondeu-lhe: "Por meio de cinco coisas, a saber: confiança (*tawakku*), certeza (*yaqîn*), paciência (*sabr*), resolução (*'azîma*) e veracidade (*sidq*)." Ao ouvir isto, respondi-lhe: "Este é o método das Pessoas de Deus."³⁰

Enquanto sua família viajava à Meca, com a caravana Síria, Ibn 'Arabî viajava com Majduddîn Ishâq para Bagdá, onde passou o Ramadan (maio de 1212). Aqui, teve uma visão terrível referente ao ardil Divino, ou trama (*makr*): o que ele quer dizer por ardil é "a continuação das bênçãos, apesar da oposição [do servo] [ao comando de Deus]".

Tive uma visão em Bagdá, no ano de 608 (1212), na qual as portas do céu abriram-se e os tesouros do ardil Divino caíram como chuva sobre todos. Ouvi um anjo dizendo: "Que ardil desceu esta noite!" Acordei horrorizado e procurei um jeito de livrar-me dele. Não consegui, a não ser por meio do conhecimento do equilíbrio que é estabelecido na Lei Divina.³¹

Durante esta breve estadia em Bagdá, Ibn 'Arabî foi entrevistado por dois historiadores iraquianos, Ibn al-Dubaythî e seu discípulo, Ibn al-Najjâr. O primeiro registrou um detalhado relato do encontro:

Nascido no Magrebe, Muhammad b. 'Alî b. Muhammad Ibn al-'Arabî Abû 'Abdallâh visitou Bagdá em 608. Teve um excepcional domínio do conhecimento místico e dedicou-se completamente à via das Pessoas da Verdade, da renúncia, do esforço espiritual e da linguagem dos Sufis. Vi muitos Sufis de Damasco, da Síria e do Hijaz, que atribuíram a ele preeminência e alto grau entre as pessoas da Via. Teve muitos companheiros e seguidores. Li muitas de suas obras que contêm relatos dos sonhos, nos quais o Profeta apareceu àquele que dormia e falou com ele em seu sonho. [Ibn 'Arabî] relatou tais sonhos tendo sido autorizado por aqueles que lhe contaram tê-los experienciado. [Quando nos encontramos] registrou alguns destes meus relatos, enquanto eu, por minha vez, dele recebi uns dois.³²

Também nesta época, ou em Bagdá ou na Meca, deve ter conhecido o famoso mestre Sufi, Shihâbuddîn Abû Hafis 'Umar al-Suhrawardî, que viveu em Bagdá e foi um conselheiro pessoal do califa, al-Nâsir.³³

Nestes próximos três anos não sabemos quase nada sobre o paradeiro de Ibn 'Arabî, exceto que passou algum tempo em Aleppo, cidade natal de Ibn Sawdakîn.

Aleppo tem a fama de ser uma das cidades mais antigas do Oriente Médio (já habitada desde o século vinte AC) e viveu seus dias de apogeu durante o reinado dos Ayyubids, descendentes do grande Saladin. Aqui, Zâhir, seu quarto filho, reinou durante quase vinte anos, até sua morte em 1216. Devido às conquistas de Saladin, Zâhir conseguiu manter um reino que se estendia até o norte da Síria, cuja renda perdia somente para aqueles do reino do Egito, que era muito mais extenso. Encorajou o comércio com o oeste, especialmente, Veneza e aliou-se aos seus vizinhos do norte, os Seljuks de Rum. Durante a primeira metade do século treze, Aleppo tornou-se uma das cidades mais lindas do leste muçulmano, sua cidadela tendo sido reconstruída e seus canais refeitos. Zâhir era conhecido como um rei inteligente e de visão e Ibn 'Arabî certamente apreciava sua segurança. Como consequência, muitos habitantes costumavam pedir que Ibn 'Arabî intercedesse por eles, junto ao rei. Em um único dia, apresentou cerca de 118 pedidos a Zâhir, que os julgou instantaneamente. Um deles era em nome de alguém que tinha cometido uma traição e Zâhir tinha decidido executá-lo sem contar a Ibn 'Arabî:

Entretanto, o caso chegou a meus ouvidos. Quando trouxe este assunto em pauta, abaixou a cabeça e disse: "Se ao menos o mestre soubesse qual a transgressão deste homem... É um destes crimes que um rei não pode perdoar." Ao ouvir isso respondi: "Tu, que imaginas ter o poder de reinar e de ser um sultão! Não conheço crime neste mundo que seja de tal enormidade que não possa ser perdoado e eu que sou somente um de teus súditos! Como então, não podes perdoar um crime que não é nem sequer uma transgressão da Lei Divina? É realmente muito pequena tua magnanimidade real." Então, sentindo-se envergonhado, deu liberdade ao homem e o perdoou.³⁴

Que melhor exemplo poderia existir de ilimitada compaixão universal no trabalho, suprimindo a ira que pode acontecer dentro de uma perspectiva mais limitada? Não é de se admirar que Ibn 'Arabî era tão severo em sua crítica à maioria dos juristas, pessoas que agem estritamente de acordo com a lei, sem nunca abrir seus corações ao poder do Amor e somente com considerações mundanas de poder egoístico em suas mentes. Da mesma forma, não é de se surpreender que atraía forte crítica e antagonismo vindos daqueles que se dizem "intérpretes" da lei, e durante os anos seguintes seu posicionamento causou um conflito aberto com os juristas. No Cairo, por exemplo, foi acusado de heresia e denunciado às autoridades e somente a intervenção de um amigo chegado conseguiu impedir repercussões mais sérias. Sabe-se que:

os egípcios criticavam-no e clamavam por seu sangue. Mas Deus veio em seu socorro, pelas mãos do Shaykh Abû al-Hasan de Bougia: este fez de tudo para mantê-lo em liberdade e interpretou suas palavras. Depois de o ter libertado, o shaykh lhe disse: “Como podem aprisionar alguém em cuja natureza humana reside a natureza divina?” Ele respondeu: “Meu querido senhor! Aquelas são incontrolláveis expressões de êxtase e intoxicação e nenhuma culpa deve ser vinculada ao [estado de] intoxicação.”³⁵

Em dezembro de 1214 Ibn ‘Arabî encontrava-se novamente na Meca, onde seu amigo Abû Shujâ’, pai de Nizâm, tinha falecido há dois anos atrás. Próximo ao seu aniversário de cinquenta e um anos, Ibn ‘Arabî iniciou a compilação de uma de suas mais famosas e brilhantes obras poéticas, o *Tarjumân al-ashwâq* (Intérprete dos Desejos Ardentes). Nos extraordinários sessenta e um poemas, celebrou a beleza da Amada, na forma da amada Nizâm. Fica claro que alguns destes poemas já tinham sido compostos antes desta data, mas foi agora que começou a reuni-los numa coleção completa. ³⁶ Estes poemas de amor expuseram-no à acusação de que estava escrevendo poesia erótica sob o disfarce de alusão poética. Como poderiam puras poesias de amor expressar realidade mística?

Seus dois discípulos, Ibn Sawdakîn e al-Habashî imploraram-lhe que escrevesse um comentário sobre os poemas para refutar a acusação.

Fizemos isto porque alguns juristas de Aleppo tinham nos criticado por termos alegado que nosso objetivo ao escrever cada verso do Tarjumân era [de expressar] realidades divinas e tais quais. Um deles declarou que tínhamos dito isso somente porque estávamos ligados à religião. ³⁷

Sem o comentário seria difícil, se não impossível, penetrar nas alusões engastadas nesta obra de arte. É, de certa forma, irônico que a oposição teria sido a causa de um trabalho de uma clareza sem paralelos. O comentário mostra bem claramente as inspirações proféticas que se encontram no coração dos poemas e o uso que Ibn ‘Arabî faz da mais sensual imagem para dar o significado. Um breve exemplo será suficiente:

Há muito anseio por uma terna donzela, dotada de prosa
e verso, dotada de um púlpito, eloquente,
Uma das princesas das terras da Pérsia, da mais
gloriosa das cidades, de Isfahan.
Ela é a filha do Iraque, a filha de meu Imã e eu,

seu oposto, um filho do Yemen.
Ó meus senhores, já ouviram dizer que dois opostos
estão sempre unidos?
Se nos vissem em Rama ofertando-nos mutuamente cálices de paixão,
sem dedos,
Enquanto a paixão nos impelia a trocar doces e alegres palavras,
sem língua,
Terias presenciado um estado onde o entendimento
desaparece – Iêmen e Iraque num abraço mútuo.

Como pode-se ver, há muito além disso. Por exemplo, seu comentário na primeira linha explica:

Ele [o autor] descreve seu conhecimento essencial como “dotado de prosa e verso”, referindo-se ao que é limitado e ilimitado, respectivamente... um “púlpito”, isto é, a escada dos Mais Lindos Nomes... “eloqüente”, referindo-se à estação da emissão... “uma das princesas” devido ao seu ascetismo, pois os ascéticos são os reis da terra. ³⁸

Em outro ponto, Ibn ‘Arabî cuidadosamente delineia o rico simbolismo implícito nos pontos geográficos ou nas descrições humanas: a Meca é, portanto, “o coração perfeito que contem a Verdade”, Jerusalém, “a estação da santidade e da pureza” e Bagdá, “a morada do Pólo, no qual se encontra a manifestação perfeita da forma da Presença Divina”. “Uma filha da Pérsia” alude a uma “sabedoria exterior, ligada a Moisés, a Jesus, a Abrão e a outros”, enquanto o Tigre representa “a estação da vida”.

Ele disse que escreveu o comentário com muita pressa, em Aleppo, mas não foi completado antes de estar na Anatólia, em julho de 1215. ³⁹ Não sabemos a razão de tal pressa, apesar de que esta passagem, dos campos da Síria para os montes da Anatólia, representa uma mudança na vida de Ibn ‘Arabî. Este período de intensas viagens tinha chegado ao fim e durante os próximos anos parece ter se estabelecido no reino Seljuk. Em janeiro de 1216, encontrava-se em Sivas, onde teve uma visão que antecipava a vitória de Kaykâ’ûs sobre os francos, na Antioquia. Escreveu um poema ao Sultão, informando-o da visão e de sua vitória, que tinha acabado de acontecer quando a carta chegou-lhe às mãos. Em fevereiro de 1216, encontramos Ibn ‘Arabî de volta à Malatya e desta vez, aparentemente por uma estadia mais extensa. ⁴⁰

Há várias explicações para esta mudança brusca. Primeiramente, Zâhir, o Rei de Aleppo, morreu em 1216, deixando como sucessor, uma pequena criança. Imediatamente, as riquezas de Aleppo tornaram-se uma tentadora perspectiva para os diversos reis autônomos da região, todos parentes entre si, parte da família de Saladin. Durante os próximos dois ou três anos, Aleppo foi o centro de luta de poder entre eles e

apesar do bom relacionamento anterior com Zâhir, o seljuk Kaykâ'ûs foi levado a apoiar (sem sucesso) um dos maiores aspirantes ao poder. Ibn 'Arabî, certamente não teria tido a menor intenção de entrar numa zona de guerra em potencial. Além disso, Malatya deve lhe ter parecido um lugar ideal para viver. Abrigando-se nos contrafortes das montanhas Taurus, que separavam o mundo Seljuk do reino Ayyubid, tem um clima ideal (temperado e preferível à temperatura fria das outras cidades do reino Seljuk) e uma antiga tradição de aprendizado e de espiritualidade.⁴¹ Além disso, ali era o lar de Majduddîn Ishâq e sua família, de quem Ibn 'Arabî recebia amizade e apoio. Ao todo, passaria pelo menos cinco anos no confortável e calmo ambiente de Malatya.

Teria o celebrado encontro entre Ibn 'Arabî e o pai de Jalâluddîn Rûmî, Bahâ'uddîn Walad (1148-1231) ocorrido nesta época? De acordo com uma tradição oral, os dois homens conheceram-se ou em Konia ou em Malatya, quando Jalâluddîn tinha aproximadamente oito ou nove anos de idade.⁴² Este encontro teria provavelmente acontecido por volta de 1216 ou 1217, quando Ibn 'Arabî morava em Malatya. Depois do encontro, quando Bahâ'uddîn partiu, seguido de seu filho, diz-se que Ibn 'Arabî voltou-se para as pessoas presentes e exclamou: "Que vista extraordinária! Um mar seguido por um oceano." Jalâluddîn Rûmî, destinado a ser um dos grandes mestres espirituais da Turquia, tornaria-se amigo pessoal de Sadruddîn al-Qûnawî. Apesar de não ter havido outras ligações pessoais entre Ibn 'Arabî e Rûmî, vale ressaltar como a figura de Ibn 'Arabî assoma-se entre as bases da espiritualidade turca e, como veremos no capítulo 17, como esta influência tem sido conseqüente em todo o mundo islâmico. Não há dúvida de que o período que passou na Anatólia exerceu um papel direto neste quadro.

Em Malatya, as leituras e produções junto a seus discípulos, incluindo al-Habashî, continuaram firmes. Por exemplo, em outubro de 1217, autorizou a forma final do *Tarjumân al-ashwâq*, que levou dez anos para ser realizado.⁴³ Em maio de 1218, escreveu um pequeno glossário de termos técnicos (*Istilhât al-sûfiyya*) que contem explicações precisas de algumas expressões que usa copiosamente em toda sua obra. Explica que este foi escrito para um "querido amigo e um nobre íntimo" (talvez Majduddîn), porque as pessoas de aprendizado formal queriam saber o vocabulário especialista corrente entre os Sufis. Por volta de 1220, certamente sentiu que já era seguro retornar para Aleppo e assim hospedou-se na casa de Ibn Sawdakîn, onde várias obras foram cuidadosamente lidas e corrigidas.

No mesmo ano, Ibn 'Arabî afastou-se de casa e fez um de seus vários retiros. Diz que durante sua reclusão "dois homens de impressionante aparência, usando túnicas brancas, apareceram para mim e disseram-me que fizesse esta oração, que é chamada de Oração do Desvelamento (*kashf*)".⁴⁴ A oração em questão aparece na coleção de Orações (*Awrâd* ou *Wird*). Há razões convincentes para supor-se que uma dessas extraordinárias figuras era o profeta Arão, levando em conta seu costumeiro papel de "orador" público. Ibn 'Arabî, entretanto, permanece enigmático sobre a identidade desses dois homens, deixando um enigma para que seus leitores desvendem.

O ano de 1221 representou uma vertente de acontecimentos para Ibn 'Arabî. Primeiramente, Majduddîn Ishâq faleceu e depois de sua morte Ibn 'Arabî responsabilizou-se pela criação e educação de seu filho, o jovem Sadruddîn, que tinha somente sete ou oito anos. Também cuidou de sua viúva e de acordo com comentários posteriores, a desposou. Na verdade, para que pudesse cuidar de Sadruddîn, dentro de sua própria casa, o casamento com a mãe seria necessário, de acordo com os costumes da época. Em algum momento deste mesmo ano, tornou-se novamente pai: seu segundo filho Muhammad Sa'duddîn, nasceu em Malatya.⁴⁵ Por último, seu companheiro íntimo e servo, amigo e companheiro de viagem na Via de Deus por vinte e três anos, Badr al-Habashî, faleceu:

Quando, estando em minha casa, a morte se lhe aproximou, estava feliz e pronto para encontrar seu Senhor. Morreu à noite. Eu mesmo tinha a intenção de lavar seu corpo. Entretanto, de manhã, as pessoas vieram para prestar-lhe a última homenagem e entre elas estava o honrado jurista, Kamâluddîn Muzaffar, homem da cidade e uma das pessoas da Via. Quando lhe expliquei sobre a ablução, ele disse: "Deus é o maior" e foi tomado por um estado espiritual. Quando lhe perguntei sobre seu estado, disse-me: "Ontem, quando estava em meu jardim, uma voz disse-me que fizesse a ablução, à qual respondi que não precisava fazer isso. O pedido foi feito três vezes e depois da terceira vez, disse-me que estivesse pronto para lavar o corpo de um dos servos de Deus, no dia seguinte. Então, fui lavar-me no riozinho que passa pelo meu jardim. Não tinha qualquer idéia de quem tinha morrido até que me chamaste aqui para que o lavasse"... Quando completou a tarefa, pedi-lhe que conduzisse a oração. Ao terminarmos, disse-me que quando começou a lavar o corpo, pensou como era indigno de estar lavando tal homem e então, os olhos de al-Habashî abriram-se, olharam para ele, sorriram e fecharam-se novamente. Eu próprio fui até seu túmulo durante à tarde e fiz-lhe uma reclamação sobre algo que me havia acontecido depois de sua morte. Respondeu-me de seu túmulo e louvou a Deus. Ouí claramente sua voz quando expressou preocupação sobre o que lhe tinha dito.⁴⁶

Suas ligações com Malatya e mesmo com o todo o reino Seljuk parecem ter sido quebradas: Kaykâ'us morrera em 1218 e fora sucedido por seu irmão Kayqûbâd I, que parece não ter tido nenhum contato mais próximo com Ibn 'Arabî. Badr al-Habashî e Majduddîn Ishâq tinham falecido, enquanto outros companheiros, como Ibn Sawdakîn tinham seus lares em Aleppo ou Damasco. O reino de Aleppo não estava mais em luta e o reino vizinho de Damasco, a antiga capital Umayyad, chamava a atenção. Ambas as cidades eram grandes refúgios e santuários, no meio das tumultuosas mudanças do século treze: para os andaluzos, a fuga da reconquista cristã, para os palestinos, a fuga dos Cruzados e para os orientais, tal

como os iranianos e os curdos, a fuga da irresistível marcha dos invasores mongóis. Entretanto, ao longo deste período que passou em Konia e em Malatya, o talento de Ibn 'Arabi tinha estabelecido uma profunda e duradoura influência sobre o subsequente desenvolvimento do ensinamento místico e religioso, tanto na Turquia, como além dela.

DE AMOR E DE BELEZA

Quem trata Meu amigo como inimigo, a ele declaro guerra. Meu servo aproxima-se de Mim por meio daquilo que lhe prescrevi, que Me é mais querido. E Meu servo nunca cessa de aproximar-se de Mim por meio de atos supererrogatórios até que Eu o ame; e quando o amo, torno-me seu ouvido, com o qual escuta, seu olho, com o qual vê, sua mão com a qual toma e seu pé, com o qual caminha. Se algo Me pede, lhe é dado. Se procura Minha proteção, lhe é concedida. Não há nada que Me faça hesitar mais do que [tirar] a alma do fiel que tem horror à morte, pois tenho horror em feri-lo. ¹

Meu Senhor, concede-me o anseio pelo amor, não o amor pelo amor, para que possa para sempre saborear o prazer. ²

Sabe-se que o instinto mais essencial encontrado no reino animal e vegetal é a preservação da vida. Todas as funções da vida parecem ser destinadas a assegurar a continuação das espécies, o mais forte sobrevivendo ao mais fraco. Todos os esforços, todas as tentativas têm o objetivo de “preservar”, porém, com que fim, com que propósito? Quando os homens chegam a esta análise, alguns concluem que a vida é fútil e sem objetivo, mas continuam vivendo assim mesmo. Alguns têm por objetivo “comer, beber e ser feliz”, aproveitando ao máximo os prazeres dessa vida e descartando de seu pensamento qualquer dúvida sobre o porquê ou para que fim. Porém aqueles que questionam a existência

chegam a uma compreensão mais profunda das forças motrizes. Para Ibn 'Arabî a preservação da vida é tão somente o nível mais intuitivo de compreensão, uma vez que enfatiza o motivo do medo: dá como exemplo o modo pelo qual Moisés deixou o Egito depois de ter matado o egípcio. Ciente de que tal crime consistia em pena de morte:

Moisés fugiu, aparentemente por temer [por sua vida], mas na verdade [de acordo com o significado espiritual] por amor, amor por sua salvação. Pois, o movimento é sempre uma questão de amor, mas o observador pode estar velado nele, por outras causas que não esta. ³

Portanto, para Ibn 'Arabî o amor é a característica central de toda a existência e a tarefa do real ser humano é ver além dos véus das aparentes motivações ao amor que fundamenta tudo. A preocupação do ser humano é a preservação do amor, não somente da vida. Ibn 'Arabî relaciona isso diretamente à criação do universo, descrita no hadith: "Eu era um Tesouro Escondido [Desconhecido] e amava ser conhecido, então, criei o mundo para que pudesse ser conhecido." ⁴ Sem amor o universo não teria sido criado. Sem amor, tudo teria permanecido num estado de não-movimento, pura possibilidade mergulhada na não-existência. Sem amor o tesouro escondido não seria conhecido. E o amor permeia cada movimento, cada ação, cada nível, não importa se estamos ou não conscientes disso.

Diz-se freqüentemente que Ibn 'Arabî é um grande filósofo místico, cujas obras são uma *tour de force* de insight intelectual – com a implicação de que outros descreveram os sentimentos do coração com maior beleza e eloquência. Tais pessoas nunca tiveram acesso à poesia ou às descrições de amor de Ibn 'Arabî, especialmente ao longo Capítulo 178 do *Futûhât*, que é dedicado ao conhecimento da Estação do Amor. É impossível não ficar impressionado com sua extraordinária paixão, pelo absoluto papel central que o amor tem em sua obra e acima de tudo, pelo fato de que sua obra em si é um transbordamento de amor. É igualmente impossível não notar a precisão com a qual retrata a arena do amor e a profundidade de seu insight em sua natureza.

O que é o amor? No Capítulo 178 do *Futûhât*, Ibn 'Arabî o chama de uma estação divina (*maqâm ilâhî*), com quatro diferentes palavras árabes para descreve-lo: amor puro, original (*hubb*), amor constante (*wadd*, que também é ligado a um Nome Divino, *al-Wadûd*), amor extasiante (*'ishq*) e inclinação de amor (*hawâ*). Mas uma definição correta é mais problemática:

As pessoas têm várias opiniões em relação à definição de amor: Nunca encontrei alguém que pudesse dar uma definição essencial – na verdade isto é inimaginável. Toda definição [de amor] refere-se simplesmente ao seu resultado, a seus efeitos e requisitos e é particularmente ligada ao aspecto do Poder Sublime (*al-'Azîz*), que é Deus... Saiba que os assuntos que

podem ser conhecidos são divididos em duas partes: aqueles que podem ser definidos e os que não podem. Entre aqueles que sabem e falam sobre ele, o amor é uma das coisas que não podem ser definidas. É conhecido por aquele que o tem em si, quando é seu próprio atributo, sem que saiba [exatamente] o que é e sem negar sua real existência. Saiba [também] que o amor somente exerce real controle sobre aquele que está apaixonado ao tornar-lhe surdo a tudo que possa ser ouvido, exceto às palavras de seu amado, ao tornar-lhe cego a tudo que possa ser visto, exceto à face de seu amado e ao emudece-lo, a não ser ao mencionar seu amado.⁵

Ao dizer que é impossível de se definir o amor, Ibn 'Arabî, em seu jeito inimitável, continua a dedicar páginas para "delinear seus contornos":

O que é o amor? Será a descrição do próprio eu do amante? Ou será um atributo espiritual nele? Ou ainda, a relação entre o amante e o amado, isto é, uma ligação que inevitavelmente mantém o amante à procura da união com seu amado? Diz-se: é uma descrição do próprio eu do amante. Se alguém disser: "Mas ele pode desaparecer", então diz-se: só desaparece quando o amante desaparece da existência, mas o amante não pode desaparecer, porque o amor [em si] não desaparece... Só o que pode desaparecer é o relacionamento entre um amante e um amado, que é substituído por um relacionamento com outro amado – portanto, [o que existe] é uma ligação com um número qualquer de amados... O amor é a verdadeira alma do amante e sua essência – não é um atributo [extra] dentro dele que poderia desaparecer ou cujo domínio poderia desaparecer. Dessa forma, a ligação é o relacionamento entre o amante e o amado e o amor é a verdadeira essência do amante.⁶

A maioria das pessoas normalmente descreve o amor em termos de um sentimento que tem (necessariamente passageiro), ou como um relacionamento entre duas pessoas – em ambos os casos um atributo a mais, que pode ou não estar presente. Mas a concepção de Ibn 'Arabî fundada no conhecimento da Unidade do Ser é verdadeiramente revolucionária: o amor é uma característica essencial e constante daquele que ama e ninguém está isento disso, uma vez que Deus, que é um Amante, é a verdadeira existência de todos os seres. Portanto, todos os seres são amantes e são movidos pelo amor de um tipo de amado a outro.

Quem ou o que é o objeto do amor, o amado? É o tesouro escondido do Divino Ser que é amado. Cada coisa, em virtude de sua identidade com Deus, é amado e amante:

Deus não ama outro, que não Si mesmo nos seres criados. Ele é O manifestado em cada amado aos olhos de cada amante e não há nada no ser criado, exceto um amante. O mundo inteiro é tanto um amante como um amado e tudo isso retorna a Ele. ⁷

A causa do verdadeiro objeto do amor é sempre a beleza e como veremos adiante, Ibn 'Arabî encara isso de duas formas. Para Deus, o Amor estende-se a absolutamente tudo na criação, sem restrição, porque é essencialmente belo – a tudo o que chamamos de belo, como a tudo que podemos pensar ser feio. É belo porque Ele é a real existência de cada coisa e Ele é Belo. A história de Ibn 'Arabî carregando uma coisa aparentemente nojenta, no mercado, em Sevilha (ver Capítulo 7) é um exemplo marcante de verificar-se isso em ação. Cada coisa e cada pessoa tem seu lugar no amor.

Há também uma dimensão adicionada ao amor: Deus ama ser conhecido e esta oportunidade para o conhecimento é especificamente dirigida ao ser humano, que é potencialmente o lugar da mais completa manifestação do amor. Este amor é uma preferência pelo real sobre o aparente, pela beleza sobre a feiúra e assim por diante. O ato do amor que causa a criação do universo é inteiramente supererrogatório, livremente concedido sem expectativa de recompensa e é portanto, na verdadeira natureza do homem que o caminho do amor e o retorno a Ele devem ser da mesma forma, livremente concedidos.

Para Ibn 'Arabî há três tipos de amor, correspondendo a três níveis de ser humano.

[O homem] é aquele que sintetiza as realidades mundanas e é a Imagem Divina. Ele está ligado ao lado do Mais Sagrado, a partir de quem foi manifestado quando Ele disse “Sê” e ele tornou-se;⁸ e está ligado aos espíritos por meio de seu espírito; e ao mundo dos corpos e elementos por meio de constituição de seu corpo físico. Portanto, ele ama tudo o que os elementos e o mundo natural requerem, por meio de sua verdadeira essência.⁹

Como vimos no capítulo 4, a parte corpórea corresponde à nossa mãe (Mãe Natureza, a terra) e o espírito ao nosso pai (Pai Celestial), ambos “ferramentas” do Único Um, pelo qual somos criados. Estes três relacionamentos significam que o ser humano é capaz de três tipos de amor:

Saiba que o Amor está em concordância com três graus. [Primeiramente] há um amor natural, que é o amor das pessoas comuns, cujo objetivo é a unificação no espírito animal... Termina no ato da união física, na qual a paixão do amor invade todo o corpo como água permeando a lã, ou melhor, como a permeação da cor no colorido. [Em segundo lugar] há o amor espiritual da alma, cujo objetivo é tornar-se igual ao Amado, atingindo o que é de direito do Amado e conhecendo Seu decreto. [Em terceiro lugar] há o Amor Divino, que é o amor de Deus pelo

servo e o amor do servo por Deus, como em Sua palavra: “Ele os ama e eles O amam”.¹⁰ Seu mais alto grau ocorre de dois modos: [de acordo com o primeiro modo] o servo vê que ele é o lugar da manifestação para Deus, enquanto é Deus que é o Manifestado. Isto é como o espírito é para o corpo, seu interior, no qual está sempre invisível e nunca visto. Portanto, ele só O vê como um amante. [Por outro lado] Deus pode tornar-se um lugar de manifestação para o servo, sendo que Ele é qualificado por qualquer qualidade pela qual o servo é qualificado, em termos de limitação, escopo e características não-essenciais, e o servo observa isso. Então, ele torna-se o amado de Deus. Como as coisas são da maneira que dissemos, não há limite para o amor, pelo qual ele poderia ser realmente ser conhecido. Pode ser limitado na fala ou na escrita, porém, não ao contrário.¹¹

Esta concentrada descrição contém todas as características principais da exposição de Ibn ‘Arabî. Duas destas formas de amor são qualidades humanas, enquanto uma é Divina:

Dividimos o amor que é uma qualidade humana em dois tipos:

Amor natural, que ele compartilha com todos os animais e amor espiritual, que é bem diferente e distinto do amor natural.¹²

O amor natural é o amor de uma forma particular do amado. Pode ser uma forma física ou uma condição. É limitado pela limitação da forma amada – se é físico, então a proximidade física e a união são desejadas; se é uma questão de estado, desejamos as condições para que ele aconteça. Mesmo assim, Ibn ‘Arabî não encara este tipo de amor sob um aspecto negativo, ao contrário, o vê como uma manifestação do Amor Divino, compartilhando do mesmo princípio:

A característica do amor natural é que o amante somente ama o amado pelo prazer e encanto encontrados [no amado]. Portanto, o amante ama o amado por si mesmo, não pelo amado.¹³

Esta realidade, Ibn ‘Arabî acrescenta, é precisamente o que está presente em todo amor, seja ele Divino ou humano: o amor é sempre egoísta ou dirigido a si, mas depende do específico eu. Quando Deus ama, ama somente a Si Próprio – pois não há outro. Se amamos alguém, nosso amor é igualmente egoísta, uma vez que amamos o outro pelo encanto e prazer que sentimos. Entretanto, o egoísmo não precisa ter nenhum sentido de culpa ou de recriminação, pois este amor natural é completamente inerente:

Em seu início, o amor natural não é nem por satisfação própria, nem por caridade, porque a disposição natural não tem conhecimento disso – só ama as coisas por sua natureza particular, desejando estar com elas, próximo delas. Isto é verdadeiro para cada animal e para cada ser humano, por ser este um animal. O animal ama inerentemente, pois este é o modo de sua existência, não por qualquer outra razão. Entretanto, ele *não conhece o significado* de sua existência. ¹⁴

Há muitos amados. Ou melhor, tudo na existência é um amante, mas não sabem a que seu amor está ligado. Estão velados pelo ser no qual encontram seu amado, imaginando que este ser é seu [verdadeiro] amado, mas isto, na verdade acontece devido ao domínio da natureza.

15

É este significado, ou o conhecimento deste significado que destaca o lugar da humanidade e o início do amor espiritual. Como já vimos, o verso Corânico que Ibn 'Arabî toma como ponto de partida para todo conhecimento místico e portanto, o ponto de partida para o amor real é "Não há nenhuma coisa como Ele". O amor está irrevogavelmente ligado a este princípio: como se pode amar, a não ser que o objetivo de nosso amor seja precisamente "igual a nada"? Estar apaixonado significa esquecer todo o resto e ser surdo, cego e mudo para outro que não o amado. Mas quando há entendimento que não há nenhuma coisa que se assemelhe a Ele, então a pessoa sabe que o amor está ligado ao Amado além da forma, Aquele que é manifestado nas formas e mesmo assim paradoxalmente oculto por elas. Imaginar que o verdadeiro amado está fixado em uma forma, não é nada mais do que uma doença amorosa. Quando fala das grandes figuras românticas do folclore árabe, tais como Bishr e Qays, Ibn 'Arabî escreve:

O amor é um e é a mesma realidade para aqueles amantes árabes e para mim, mas os objetos de nosso amor são diferentes, pois eles amavam uma manifestação, enquanto eu amo o Essencial. Temos um padrão neles, porque Deus somente os afligiu com o amor por seres humanos, iguais a eles, para que Ele pudesse mostrar, por meio deles, a falsidade daqueles que fingem ama-Lo, porém sem sentir tal arrebatamento e êxtase ao ama-Lo e da mesma forma, tirou a razão daqueles homens enamorados, tornando-os inconscientes de si mesmos. ¹⁶

O preço do amor é que este nunca termina e a cura para ele é impossível;
Não confies em qualquer outra coisa, nem dê ouvidos ao que as pessoas dizem. ¹⁷

O amor espiritual deve, portanto, destituir a pessoa da razão e torna-la não mais consciente de si mesma. Seu êxtase consiste, não no prazer carnal, mas no encanto do conhecimento espiritual:

O amor espiritual é o amor de união para o amante, no sentido de que ele ama o amado pelo amado e não por ele mesmo. Na medida em que é amor natural, ele só ama o amado pelo próprio amado. Saiba que o amor espiritual é quando o amante é caracterizado pela razão (*'alq*) e conhecimento (*'ilm*). Por sua razão torna-se sábio e por sua sabedoria torna-se um conhecedor... Quando ama, conhece o que é o amor, sabe o significado do amante e a realidade do amado; sabe o que deseja do amado e o que o amado deseja. ¹⁸

Esta sabedoria transforma o primeiro grau de amor de um simples apetite natural em uma teofania. Em uma de suas mais explícitas passagens sobre o verdadeiro relacionamento entre os sexos, Ibn 'Arabî escreve:

Aquele que as ama [as mulheres] somente pelo desejo natural não tem conhecimento desse desejo: para ele, ela é uma mera forma, sem espírito e mesmo que esta forma, na realidade seja essencialmente espírito, é, todavia, invisível para alguém que toma sua mulher – ou outra mulher – somente para o prazer, sem realizar de quem é realmente o prazer... Se ele soubesse [a verdade], saberia com quem estaria tendo prazer e quem estaria tendo prazer – teria então, atingido a perfeição [em conhecimento e em visão]. ¹⁹

O amor espiritual almeja “tornar-se semelhante ao Amado, atingindo o que é de direito do Amado e conhecer Seu decreto”. Implica no conhecimento de como é e de como não é o Amado – quais são suas qualidades certas e quais não são – e daquilo que o Amado deseja e do que não deseja. Algumas passagens que Ibn 'Arabî cita do Corão, no início do Capítulo 178, no *Futûhât*, fazem um contraste entre aqueles que Deus ama (isto é, o penitente, o puro e o agradecido) com aqueles que Deus não ama (isto é, o corrupto, o trapaceiro). Enquanto todos são essencialmente amados, somente aqueles que exibem boas e amáveis qualidades podem saber que são amados. Esta não é uma validação escritural do que escreverá no capítulo, mas um indicador para a necessidade de discernir se chegaremos a “ser como o Amado”. As qualidades desejadas não são mais do que as qualidades positivas da existência (beleza, honestidade, generosidade, etc.) Estas estão resumidas nas vidas dos profetas – Abraão é identificado ao princípio de agradecimento, Jó, com a qualidade da paciência e assim por diante. A mais desejada qualidade, que inclui todas as outras é ser amado (da forma como Muhammad é chamado de amado de Deus). O mais amado de Deus é aquele “lugar de manifestação” que O reflete como Ele é, sem o menor

desvio ou distorção: portanto, de um lado, todas as qualidades divinas estão dispostas e são saboreadas; por outro lado, não há “lugar” que se interponha como outro.

O apaixonado (*al-habîb*) sofre e é atormentado porque é um amante e sente-se feliz por ser amado. As pessoas do paraíso se sentem felizes lá, porque são amadas, enquanto os profetas neste mundo unem tanto o tormento como o prazer: seu tormento vem de serem amantes, enquanto sua alegria vem de serem amados.²⁰

O amor real, no sentido espiritual, começa para Ibn ‘Arabî, na realização de ser amado, que ele identifica com estar no paraíso. Mas estar no paraíso não é o objetivo: o alvo é tornar-se um verdadeiro amante, que retribui o amor fielmente, cujo desejo é de voltar-se inteiramente para o Amado e de estar com ele. Isto implica uma consciência do Amado como “outro”, acima do seu próprio desejo e prazer e isto cria uma situação paradoxal:

Os amantes ficam perplexos entre dois opostos: o amante deseja estar em concordância com o Amado e também estar com Ele, portanto, se o Amado almeja estar separado do amante, este fica num dilema.²¹

É o conhecimento que transforma a experiência do amor em algo mais do que um fenômeno natural e que rasga o véu. Ibn ‘Arabî não está falando de “outra” experiência “mundana” qualquer, mas de uma realização interior do significado do amor e de um acordar para o real poder do amor. Consiste em negar o ego que achamos que possuímos, em favor do Eu Divino, que é nossa real existência – a manifestação que somos, não é nada mais do que Seu lugar de manifestação; as qualidades que possuímos não são nada mais do que Suas qualidades. Pode ser descrito de muitas formas, mas de nosso ponto de vista é um processo simples: abandono e renúncia de qualquer coisa que não seja Deus, ou colocando de uma outra forma, a aceitação de cada uma de Suas manifestações. É neste sentido que o amor espiritual é um caminho de luta para a não-existência, onde o amor age unicamente em favor do Amado, adorando-O, como se O visse. O Amado em Si, é invisível e tudo o que o amante vê são Seus sinais, em outras palavras, Suas qualidades. O Amor ou adoração por meio dessas qualidades é um ato de “como se”, uma vez que não O vemos. A coleção dos admiráveis poemas de amor de Ibn ‘Arabî, o *Tarjumân al-aswâq*, giram em torno da profunda sabedoria de que todo o mundo é teofânico. Usa as clássicas imagens poéticas de visões de lembrança da amada (*nasîb*) e das ruínas do acampamento (*atlâ*) que a amante acabou de deixar, para expressar o anseio pelo amor espiritual:

Nas estações da via,
permanece. Entristece-se pelas ruínas.
Pergunta ao solo do campo,
agora desolado, esta questão.
Onde estão aqueles que amamos,
para onde foram seus camelos de um branco escurecido?
Lá longe,
cortando a névoa do deserto. ²²

A terceira forma de amor é o Amor Divino. Como já vimos, Ibn 'Arabî relaciona esta, mais particularmente ao hadith do Tesouro Escondido:

O amor Divino consiste no amor Dele por nós, por nós mesmos e por Si mesmo. Na medida em que ele nos ama por Si mesmo, assim diz ele: Amava ser conhecido, então criei o mundo para que pudesse ser conhecido por eles, assim eles Me conhecem." Portanto, Ele nos criou somente para Si, para que pudéssemos conhece-Lo... Quanto ao Seu amor, por nós mesmos, é porque nós O conhecemos pelas ações que nos levam à nossa verdadeira felicidade e que nos afastam de tudo o que não é coerente com nosso objetivo ou que não se harmoniza com nossa disposição natural. Criou a criação para que esta pudesse glorifica-Lo. ²³

Este é o amor dos verdadeiros gnósticos, que alcançaram a pura servidão. Esta é a apoteose do Amor, onde tudo é amado de acordo com o ponto de vista Divino, em pureza absoluta. Não há preferência por uma condição à outra, uma vez que todas as condições são vistas como condições de Amor. É, portanto, completamente irrestrita. Ibn 'Arabî, às vezes fala sobre a diferença entre o amor Divino e o espiritual, em termos de dois tipos de revelação:

Uma é a revelação permanente que nunca terá fim e esta é a mais alta estação em que Deus é revelado àqueles dentre os Seus servos que O conhecem – é [chamada] a revelação do gosto (*dhawq*). Quanto à revelação que tem um fim, é [chamada] de saciável (*riyy*) e pertence às pessoas da restrição, pois o seu objetivo ao beber é de serem saciadas. Quanto às pessoas da grandeza [da habilidade de receber], estas nunca alcançam a saciedade ao beber, como Abû Yazîd e outros como ele.

Quem limita o amor não o conhece! Aquele que não o experimenta como bebida, não o conhece! Quem diz “Falaram-me sobre ele” não o conhece! Amor é uma bebida sem fim! Uma das pessoas dos véus disse: “Tomei uma bebida e depois dela nunca mais senti sede”, à que Abû Yazîd respondeu: “ Aqui está um homem que bebeu os mares e sua língua ainda está sedenta por mais!” Isto é exatamente àquilo que estamos aludindo. ²⁴

Ibn ‘Arabî descreve como os verdadeiros gnósticos, como Abû Yazîd al-Bistâmî, não mais são exteriormente dominados pelos efeitos do amor, uma vez que foram além de todos os estados particularizados. Êxtase exterior é um sinal de falta de conhecimento no modo de ver de Ibn ‘Arabî:

O amor é proporcional à revelação e a revelação é proporcional à gnosis. Se alguém se desmancha em amor e a autoridade desse amor se manifesta nele, então este é amor natural. Para o verdadeiro gnóstico, o amor não deixa traços visíveis... o amante gnóstico é vivente, imortal, de espírito puro, que não experiencia o amor que vem a ele com sua natureza criada; pois, seu amor é divino, seu desejo ardente é nobre, ajudado pelo Seu Nome, o Sagrado e o Santificado (*al-Quddûs*) sem qualquer influência de palavras tangíveis. Como prova disso, [pegue o caso] de alguém que se desmancha e torna-se igual a água: quando ele não está apaixonado, não está nesta condição. Já é um amante [na realidade], mas não se desmancha até ouvir as palavras de seu shaykh e só então seu amor se agita dentro dele. O amor não tem poder sobre este amante até que sofra o efeito das palavras que são ditas – tal amor é [amor] natural, porque é a natureza que é receptiva à transformação dos estados e está sendo afetada... Se fosse Amor Divino, não seria afetado pelas palavras físicas, nem sua [condição] espiritual seria convulsionada por estes “envelopes”... o Amor Divino é um espírito sem corpo; o amor natural é um corpo sem espírito; o amor espiritual é corpo e espírito juntos. ²⁵

Um gnóstico que ama com Amor Divino sabe que não há existência a não ser Sua Existência e vê Sua revelação a cada momento. Seus movimentos são inteiramente ditados por Aquele que o move, como um copo de vidro que reflete exatamente o que está contido nele, sem adicionar qualquer coloração:

O cálice do amor é o coração do amante, não o seu intelecto ou os seus sentidos. O coração varia de estado para estado, da mesma forma que Deus, que é o Amado, está “diariamente em obra”. ²⁶ O amante experiencia uma quantidade múltipla de faces nos relacionamentos de seu amor, devido à quantidade múltipla de faces do Amado em Suas ações. Ele é como o copo de vidro, claro e puro, que aparece em muitas cores [diferentes] devido aos diferentes

tipos de líquido contidos nele. A cor do amante é a cor de seu Amado. Somente o coração possui esta [variabilidade constante] – o intelecto é parte do mundo da limitação e é por isso que é chamado “intelecto” (*‘aql*), que vem [da palavra] “cordão refreador” (*‘iqâ*). Os sentidos são obviamente e necessariamente do mundo da limitação, em contraste com o coração.²⁷

O gnóstico O conhece por dois modos: na revelação essencial ao coração, na qual só existe Ele e na revelação diferenciada aos sentidos e faculdades (incluindo a imaginação), na qual Ele aparece em formas. Estas correspondem a dois Nomes Divinos, os quais Ibn ‘Arabî chama de causa do amor: Beleza (*jamâ*) e Beleza em ação (*ihsân*). A última palavra tem todos os tipos de ressonância em árabe: ação boa ou certa, caridade, embelezamento, virtude. Mas, para Ibn ‘Arabî, ela tem duas conotações particulares: da mesma raiz há a palavra *husnâ*, que significa o mais belo e é o epíteto dos Nomes Divinos, os “Nomes Mais Belos” (*al-asmâ’ al-husnâ*). Em segundo lugar, ele a (*ihsân*) refere ao famoso diálogo entre Gabriel e Muhammad. Quando Gabriel pediu a ele que definisse *ihsân*, Muhammad respondeu: “Adorar a Deus como se tu O visses e se não O vês, todavia Ele o vê.” Portanto, *ihsân* ou “ação correta e bela” é adorar a Deus como se tu O visses, celebrando o positivo em cada manifestação.

A causa do amor é a Beleza (*jamâ*), que pertence a Ele, pois a Beleza é amada por sua própria causa. “Deus é belo e Ele ama o Belo.” Portanto, Ele ama a Si próprio e a causa disso é o embelezamento (*ihsân*). Não há embelezamento, exceto de Deus e não há embelezador, exceto Deus. Portanto, quando amo por causa da ação da beleza, não estou amando nada a não ser Deus, porque Ele é o Embelezador (*Muhsin*). E quando eu amo por causa da [própria] beleza, não estou amando nada a não ser Deus, por Ele é o Belo (*Jamîl*). Assim sendo, em cada aspecto o amor está ligado somente a Deus.²⁸

Quem quer que ame a Deus por Sua Beleza, que somente pode ser contemplada na beleza do universo, [deixe-o ver que] Deus deu à coisa (ou: a ele) existência, de acordo com Sua própria Imagem. Quem ama o universo por sua beleza, [deixe-o ver que] ele realmente ama somente Deus, por Deus não tem lugar de transcendência e de revelação, exceto o universo. Aqui há um segredo profético, com o qual fui especialmente favorecido, embora não seja um profeta e sim, simplesmente um herdeiro.²⁹

Desta forma, em cada aspecto tudo está irrevogavelmente ligado a Ele e nosso lugar e nossa visão estão determinados pelo conhecimento: se amamos o mundo pela beleza contida nele, devemos compreender que O estamos amando – este é Seu lugar de manifestação. Se O amamos por Sua Beleza

manifestada no mundo, devemos compreender que o universo exterior não é nada mais do que o “grande homem”, o detalhamento de Sua Imagem, que é o Homem e que a criação do universo foi, na realidade por nossa causa. É à verdadeira Perfeição do Homem que Ibn ‘Arabî está aludindo na citação acima. Como diz no poema de um verso, em seu *Diwân*:

Assim como Ele é a imagem na qual eu sou criado, eu sou o coração daquela imagem Dele. ³⁰

Saber disso é estar em constante louvor e visão, preenchendo a razão de nossa existência. Nada permanece que possa agir como um véu sobre o êxtase do amor:

Ele nos criou somente para O adorarmos e para que O conheçamos. Quando olhamos, é para Ele; quando ouvimos, ouvimos Dele; quando usamos nossa inteligência, é com referência a Ele; quando refletimos, é sobre Ele; quando sabemos, é Dele; quando temos fé, é Nele! Pois é Ele que é revelado em cada face, buscado em cada sinal, visto por cada olho, adorado em cada lugar de adoração e perseguido no invisível e no visível. O mundo inteiro ora por Ele, prostra-se perante Ele, glorifica Seu louvor; línguas falam sobre Ele, corações são tomados pelo êxtase ao amá-Lo, mentes confundem-se Nele.

Sou consumido de amor por Ele,
pois, Sua manifestação é por minha causa.
Toda a criação é minha amada,
então, onde, ó onde está Ele que me arrebatou? ³¹

A totalidade dos ensinamentos de Ibn ‘Arabî sobre o amor, foca-se essencialmente na distinção entre dois aspectos: Deus (*al-haqq*) e criação (*al-khalq*). Isto é compreendido em sua totalidade, somente pelo verdadeiro gnóstico, o Homem Perfeito:

O lugar escolhido para o amor de Deus não deve amar ninguém além de Deus e o lugar escolhido para o amor da criação não deve amar nada mais do que a criação. Ao contrário, cada coisa tem sua ordem e seu grau e o gnóstico é diferente de outros, pois a ele foi dada a habilidade de discriminar estas relações e de saber suas condições. ³²

Com isso em mente é que poderemos apreciar estes versos de poesia escritos por Ibn 'Arabi, citados com frequência, a respeito da verdadeira religião de Muhammad e de todos os profetas e todos os santos de tempos imemoriáveis:

Ó, maravilha-te! Um jardim entre as chamas!
Meu coração tornou-se capaz de todas as formas:
é um pasto para as gazelas, um convento para monges cristãos,
Um templo para ídolos, a Kaaba dos peregrinos,
as tábuas da Torá e o livro do Corão.
Sigo a religião do Amor: não importa o rumo que tomam
os camelos do Amor, essa é minha religião e minha fé.³³

NOTAS

CAPÍTULO 13

1 Tradição (*khabar*) citada no *Mishkât al-anwâr*, nº 77.

2 *K.al-Mubashshirât*, pág.7.

3 O mais importante e mais conhecido deles era o Shaykh Shihâbuddîn Abû Hafs 'Umar al-Suhrawardî, que estudou com muitos mestres, incluindo 'Abd al-Qâdir al-Jilânî, antes de tornar-se conselheiro do Califa Abassid, em Bagdá – ver também nota 33.

4 *Fut.I:51* e *1:230* (OY).

5 Ver *Fihrist* de Ibn 'Arabî (seu próprio catálogo de trabalhos): números 74-100. Na lista publicada por Korkis Awward, há somente vinte e seis letras mencionadas e duas correções devem ser feitas: número 77 deve ser *K.al-Sâd*, que é o "Livro de *Rahma*" e uma das letras está faltando, a letra *Kâf*, que é o "Livro de *Daymûmiyya*".

6 *K. al-Tanazzulât al-Mawsiliyya*, págs. 90-1; *Ocean*, pág. 109.

7 Foi chamado *al-Jam' wa'l-tafsîl fî asrâr ma'ânî al-tanzîl* (Síntese e Detalhamento dos Segredos Espirituais da Revelação).

8 Tanto o *Dîwân* como o *Futûhât*, por exemplo, contem partes que se referem bem explicitamente à cada uma das Suras.

9 *Sufis*, pág. 157.

10 *K. Nasab al-khirqa; Quest*, pág.67.

11 Esta foi uma posição política indicada pelo Sultão e não um grau espiritual.

12 *Fut.I:187* e *3:185-6* (OY).

13 *Fut.IV:560*.

14 O encontro deles em setembro de 1205 é mencionado em uma das obras que foi em Konia, *K. al-Amr al-Muhkam al-marbût* (A Ordem da Ligaçao Perfeita). Yûsuf al-Hamadânî, que é mencionado nesta obra, era o que guardava o cajado de Salmân, o Persa, um dos companheiros mais próximos do Profeta.

15 Aparentemente houve até uma conspiração para mata-lo e Awhaduddîn foi forçado a deixar Malatya. Quando encontrava-se em Kayseri, sempre fazia retiro na encostas do Monte Erciyes, próximo dali. Falava em turco e isto o tornava estimado por seus seguidores Turkomans, um dos quais tem a reputação de ter sido o famoso shaykh turkoman, Hâjjî Bektâsh. Sua filha casou-se com Ahi Evren, o líder da ala turca do *futuwwa*, o Ahis.

16 De acordo com a data na margem do autógrafo *Hilyat al-Abdâl* (Yûsuf Aga 4868/43), Ibn 'Arabî encontrava-se em Malatya em outubro de 1205 (9 Rabî' I 602).

17 Esta frase também poderia ser traduzida por: "Ele é e tu não és."

18 *Sufîs*, pág.109; esta história também é mencionada no *Muhâdarât* II:54, onde ele especifica que estava em Candlestick Lane, no Cairo.

19 Algumas dessas conversas informais foram escritas em seu *K..al-Wasâ'il*.

20 *Fut*.II:376.

21 Esta é a implicação de seu relato no *Durrat al-fâkhirah*, com relação a um homem de Jerez, que ficou lá com ele.

Ver *Sufîs*, pág.150.

22 Em seu túmulo, em Konia, o lugar e data de nascimento são dados como Malatya, 605 (1208/1209). De acordo com Omar Benaissa, é mais provável que Sadruddîn tenha nascido em Konia, na véspera de quinta-feira, no dia 22 de Jumâda II (Véspera ou dia de Ano Novo, 1209).

23 *Fut*.III:459.

24 Majduddîn Ishâq conduziu a delegação à corte do Califa al-Nâsir, em Bagdá, anunciando a ascensão de Kaykâ'ûs I ao trono Seljuk.

25 Podemos deduzir dessa passagem que Zaynab nasceu logo no início de 607 (a segunda metade de 1210).

26 *Fut*.IV:117. É interessante que ele cita este episódio completo como uma confirmação da história (Corânica) de que Jesus era capaz de falar enquanto ainda estava no ventre.

27 Ver *Diwân*, pág.59. Sou grato a Gerald Elmore por esta informação. Há um poema de partir o coração, no qual Ibn 'Arabî comemora a morte de sua filha (ver tradução de R.W.J. Austin, *JMIAS* VII, pág.2).

28 Ver *Quest*, págs. 224-5.

29 Escritores posteriores relataram que ele se casou com a filha de 'Abd al-Salâm al-Zawâwi, o presidente do supremo tribunal Malakite em Damasco (ver *Fut*.IV:559; *Quest*, pág.251). Também, de acordo com autores posteriores, casou-se com a viúva de Majduddîn Ishâq, por volta de 1222, para que Sadruddîn al-Qûawî pudesse ser criado em sua casa.

30 *Fut*.I:278 e 4:260 (OY). Este é um dos raros exemplos em que Ibn 'Arabî menciona sua esposa Maria, embora, em uma nota de Sadruddîn al-Qûawî, ela é mencionada como "Khâtûn Maryam bint 'Abdallâh,

mãe de "Alâ'uddîn Muhammad, conhecido como al-Jawbân" (ver K. al-Mubâshshirât, Yûsuf Aga 5624, f 700). Al-Qûnawi especifica que ela é a esposa mencionada no sonho de Ibn 'Arabî, que ocorreu em janeiro de 1233 (22 do Rabî' I 629), com relação ao contrato Divino de casamento de sua esposa – o texto a este respeito também pode ser encontrado no *Fut.II:416-17*; traduzido por W.C.Chittick, *The Self-Disclosure of God*, pág.193. Sendo correta esta informação, o quadro mais provável é que Fátima era a mãe de 'Imâduddîn Muhammad, talvez também conhecido como 'Abd al-Rahmân (ver *Quest*, págs.86-7), enquanto Maria foi mãe de pelo menos dois filhos de Ibn 'Arabî: Zaynab (n.1210) e Sa'duddîn Muhammad (n.1221), também conhecido por 'Alâ'uddîn ou al-Jawbân.

31 *Fut.II:530*.

32 Ibn al-Dubaythî, *Al-Mukhtasar al-muhtâj ilayhi*, Vol.I, pág.102; traduzido por Alexander Knysh em Ibn 'Arabî in *the Later Islamic Tradition*, pág.27.

33 Não deve ser confundido com Suhrawardî al-Maqatûl, fundador da ordem Ishrâqî, executado em Aleppo em 1191. Abû Hafs 'Umar Suhrawardî (1145-1234) foi o principal organizador da ("cavalaria") irmandade *futuwwa*, um tipo de guilda espiritual, da qual Majduddîn Ishâq e Awhaddîn Kirmânî eram membros de influência. Assim como eles, era algumas vezes usado pelo Califa como embaixador. É mais conhecido por ter escrito *'Awârif al-ma'ârif*, um manual para mestres espirituais. De acordo com um Sufi lemenita, os dois conheceram-se pessoalmente, embora este pode ser um relato apócrifo: "Ele [Ibn 'Arabî] teve um encontro com o mestre Suhrawardî. Os dois curvaram-se em silêncio por um certo tempo e depois saíram sem dizer qualquer palavra. Perguntaram depois ao Shaykh Ibn 'Arabî sua opinião sobre Suhrawardî, à que respondeu: "Ele este imbuído da norma do Profeta, da cabeça aos pés." Quando perguntaram a Suhrawardî sua opinião sobre Muhyîddîn, disse: "Ele é um oceano de realidades divinas." (*Fut.IV:560*) Dois discípulos posteriores de Ibn 'Arabî diziam-se afiliados a Suhrawardî: Sa'îduddîn al-Farghâni (m.1296) e 'Abd al-Razzâq al-Qâshânî (m.1330).

34 *Fut.IV:539*.

35 *Fut.IV:560*. Este relato é fornecido pelo chefe do supremo tribunal e cronista de Bugia, Abû al-'Abbâs al-Ghubrîni (m.1304). Pode ser questionada a forma precisa das palavras que Ibn 'Arabî possa ter usado, mas não há praticamente qualquer dúvida quanto ao antagonismo que seus ensinamentos provocaram entre algumas esferas. Apesar de ser difícil precisar a data deste episódio, sabemos que Ibn 'Arabî estudou o Hadith com Abû al-Hasan de Bugia, em abril/maio de 1210.

36 O principal corpo da obra foi realizado em três meses, entre novembro de 1214 e janeiro de 1215. Ver nota 43.

37 *Fut.III:562*.

38 Ver *Tarjumân*, págs.86-90.

- 39 Sabe-se que ele o terminou em Aksaray, uma cidade da Capadócia, entre Kayseri e Konia. Ver Tarjumân, pág.6.
- 40 Uma de suas obras foi lida em sua própria casa em Malatya, em 22 de novembro de 1216.
- 41 Diz-se que havia mais de cinquenta igrejas e mosteiros em Malatya, na era Bizantina, e os Seljuks construíram uma enorme escola religiosa (*madrasa*) e uma grande mesquita aqui, no início do século treze.
- 42 Rûmî nasceu em Balkh, em 1207 (604).
- 43 De acordo com o MS na Biblioteca Ragîb Pasa, copiado do original, esta obra foi escrita por um período de dez anos e completada em 29 de outubro de 1217 (25 do Rajab, 614) em Malatya. Isto pode significar que sua forma final foi alcançada em 1217 (neste caso, ele começou os poemas em 1207 (604), quando estava na Meca). Alternativamente e, talvez, mais provável, começou escrever na Meca em 1204 (601), mas não terminou até estar de volta na Meca, em 1214 (611); uma revisão final foi feita na leitura, em 1217, em Malatya.
- 44 Isto parece ser uma explicação oral feita por Ibn 'Arabî, que mais tarde foi escrita na margem da oração de terça-feira, do *Wird* (Rasid Ef. 501/f.30b). Isto está confirmado na edição imprimida das orações, com os detalhes adicionais de data e lugar: "Dois shaykhs de semblantes extraordinários apareceram para mim durante um retiro, na montanha da Iluminação (*jabal a-fath*), no ano de 616 (1219/1220). Um deles disse-me: ' Transmite isto a todos os buscadores sinceros e aos cordatos aspirantes.'" A correlação a Arão é indicada na descrição de Ibn 'Arabî das ligações proféticas com os dias da semana, onde Arão está ligado à terça-feira (ver *Mawâqî 'al-nujûm*,pág.157). Quanto à identidade do outro, há duas possibilidades: os dois epítetos alternativos para esta oração, desvelamento e ajuda, estão comumente associados a Moisés – por exemplo, a Sura Corânica al-Nasr (Ajuda) pertence ao Pólo de Moisés (ver *Fut.IV:81*). Além disso, o lugar desse retiro pode bem ter sido o Monte Sinai, onde Moisés recebeu sua grande iluminação, embora não temos qualquer outra evidência de que Ibn 'Arabî tenha visitado este lugar. Também é possível que o segundo profeta pode ter sido João Batista (Yahyâ), uma vez que Ibn 'Arabî associa-o a Arão, em sua descrição da ascensão.
- 45 Ibn 'Arabî afirma que deixou sua primeira versão a seu filho, Muhammad, o mais velho, filho de Fátima [b.Yûnus]. Ao especificar o nome da mãe torna bastante provável que seu segundo filho, também chamado Muhammad, era de outra mãe. Em anos posteriores desenvolveu-se uma tradição de que ele casou-se com a esposa de Majduddîn, que teve um filho. Deve-se ter em mente que havia um período mínimo de quatro meses de luto após a morte do marido, antes de se pensar em casamento e não há indícios de que Ibn 'Arabî tenha tido outros filhos.
- 46 *Sufis*, pág.159.

CAPÍTULO 14

- 1 *Hadith qudsî*. Citado no *Mishkât al-anwâr*, nº 91, coleção de Hadiith de Ibn 'Arabî.
- 2 *K. al-Wasâ'il*, pág.4. Esta oração foi ensinada para Ibn 'Arabî por seu primeiro mestre, al-'Uryanî (ver *Fut.II:325*). Relembra a oração de Muhammad: Ó Deus, peço-vos a gosto prazeroso de contemplar sua Face Munificente", na qual o deleite da visão é preferível à própria visão.
- 3 Do Engaste da Eminência, na Palavra de Moisés, *Fusûs*, pág 203; *Bezels*, pág. 257; *Wisdom*, pág.104. Há uma pequena variação no manuscrito de Sadruddîn al-Qûnawî, onde a palavra *hubban* (amor) é repetida e segui esta forma na tradução.
- 4 Na passagem do *Fusûs* citada na nota anterior, ele dá uma leitura alternativa: "Eu era um Tesouro desconhecido."
- 5 *Fut.II:325*.
- 6 *Fut.II:332*.
- 7 *Fut.II:326*.
- 8 *Cor.2:117*.
- 9 *Fut.II:335*.
- 10 *Cor.5:55*.
- 11 *Fut.II:111* e *12:564-6 (OY)*.
- 12 *Fut.II:327*.
- 13 *Fut.II:334*.
- 14 *Fut.II:334-5*.
- 15 *Fut.II:333*.
- 16 *Tarjumân*, págs.69-70.
- 17 *Fut.IV:82*.
- 18 *Fut.II:332*.
- 19 *Fusûs*, págs.218-219.
- 20 *K.al-Wasâ'il*, pág.4.
- 21 *Tarjumân*, pág.48.
- 22 Poema 18, traduzido por M. Sells, *JMIAS XVIII*, pág.57.

- 23 *Fut.II:327.*
- 24 *Fut.II:111 e 12:564 (OY).*
- 25 *Fut.II:347.*
- 26 *Cor.55:29.*
- 27 *Fut.II:113 e 12:573-4 (OY).*
- 28 *Fut.II:326.*
- 29 *Fut.IV:269, traduzido por P.Beneito, no artigo "Divine Love of Beauty", JMIAS XVIII, pág.13.*
- 30 Traduzido por R.W.J.Austin, *JMIAS XII, p.v.*
- 31 *Fut.III:449-50.*
- 32 *K.al-Wasâ'il, págs.4-5.*
- 33 *Tarjumân, pág.67.*

ESTABELECIDO

NA

ENCRUZILHADA

EM DAMASCO (1223-1240)

Convida para a via de teu Senhor com sabedoria e com exortação bela; discute com eles na forma mais bela. Pois teu Senhor conhece quem se desvia de Seu Caminho e conhece quem é guiado com retidão.¹

Peço a Deus, tanto por mim como por meus irmãos, que quando nossa hora chegar, aquele que realizar para nós a oração fúnebre, seja um servo cujo ouvido, olho e língua sejam Deus. Que seja assim para mim, para meus irmãos, para nossos filhos, para nossos pais, para nossas esposas, para nossos amigos e conhecidos e para todos os muçulmanos entre os homens e entre os jinns – amém.²

Durante os dezessete anos finais de sua vida, Ibn 'Arabî estabeleceu-se em Damasco. Considerada a cidade mais antiga do mundo, já era famosa quando Abraão cruzou-a, contratando Eliezer de Damasco como seu intendente.³ Intendente entre as muitas cidades que fazem fronteiras com os desertos da Síria e da Arábia, Damasco tem uma importância sem igual. Geograficamente é um oásis de fertilidade à beira de uma região arenosa, onde a água nunca deixou de existir. Fica no cruzamento de todas as rotas da Síria, para quem vem da Arábia ou do Egito, no sul, da Anatólia ou da Armênia, no norte, da Índia ou da Mesopotâmia, no leste. Durante o século dezessete, os califas Umayyads tinham estabelecido sua capital neste lugar e por um tempo conduziram um império que se estendia da China aos Pirineus. Sob o reinado de Saladin, Damasco tornou-se a capital do reino sarraceno e a base de operações contra os Cruzados, que ocupavam a Palestina. No século doze e treze Damasco gozava seu período mais próspero e a variedade de mercadorias disponíveis era surpreendente: algodão do local, cana-de-açúcar e frutas, sedas, especialmente brocados de ouro – cristais, objetos de cobre, peças gravadas e esmaltadas, lâminas de espadas de notória reputação. Também gozava de reputação de Cidade Sagrada: diz-se que a Grande

Mesquita dos Umayyads, no centro da cidade abriga a cabeça de João Batista. Foi o ponto de partida da *hajj* siria, a peregrinação à Meca e, portanto, o local de encontro dos muçulmanos vindos dos países do norte.

Era uma cidade que Ibn 'Arabî conhecia muito bem e onde tinha tido muitos contatos com pessoas de influencia lá. Era particularmente amigo de uma das famílias damascenas de maior influência, a Banû Zakî, sendo que muitos de seus membros tinham o posto de Grand Qadi [juiz] da cidade. A proteção que recebia desta família possibilitava que continuasse seu trabalho com relativa tranqüilidade e segurança até o final de sua vida. Entregou-se a escrever e a ensinar. Foi, possivelmente após sua chegada que o seguinte incidente aconteceu:

Um dia em Damasco, o Shaykh Kirmânî perguntou ao Shaykh Muhyîddîn (Ibn 'Arabî): "Vejo que não estás no teu estado normal e tenho a impressão que estás preocupado e ansioso. Qual é a razão?" O Shaykh Muhyîddîn respondeu: Nada está oculto do shaykh; graças à sua luz interior e perfeita sabedoria, ele pode descobrir a razão. Assim o Shaykh Kirmânî concentrou-se por um momento, consultou seu interior e a razão tornou-se clara. "O Shaykh Muhyîddîn está preocupado porque deixou alguns de seus livros em Malatya!" O Shaykh Muhyîddîn disse-lhe: "...é exatamente o que diz"... E mesmo sob os protestos do Shaykh Muhyîddîn, Shaykh Kirmânî saiu de Damasco e foi até Malatya, pegou todos os livros e voltou.⁵

No começo de 1223, Ibn 'Arabî ganhou uma espaçosa casa em Damasco, por ser um hóspede do Qadi, Ibn Zakî. Uma das primeiras tarefas parece ter sido conferir e disseminar as obras que já tinham sido escritas. Foram feitas cópias e leituras foram realizadas em sua casa: em fevereiro de 1223, o "Livro das Teofanias" (Kitâb al-Tajalliyât) foi lido para quatro discípulos, incluindo Ibn Sawdakîn e em 1224 sabe-se que não menos do de nove obras foram lidas por um particular discípulo. Estas leituras, sem dúvida foram preciosas oportunidades para que os discípulos mais próximos também se beneficiassem do ensinamento oral. Ibn Sawdakîn menciona um conselho que Ibn 'Arabî deu-lhe nesta época:

No ano de 620 (1223), deu-me o seguinte conselho: "Cuidado, muito cuidado ao te ocupares de qualquer outra coisa que não seja Deus, para que possas ver a face de Deus nela. Isto é uma cilada e uma tentação para ti. Esteja prevenido contra qualquer outra coisa que não seja Deus:

compreende corretamente esta situação e devota-te somente a Ele. Se Ele te apresentar uma coisa, então contempla-O nela, recebe-O a partir dali – não fiques, portanto com a coisa, excluindo-O!”⁶

Ao mesmo tempo a prodigiosa produção escrita continuava incessantemente: não eram somente os volumes do *Futûhât* que estavam sendo escritos (vinte na primeira edição, que foi completada em dezembro de 1231), mas também várias outras obras menores. Muitas dessas parecem terem sido incluídas no próprio *Futûhât*.

O maior insight que temos no processo de instrução direta dado por Ibn ‘Arabî vem do treinamento de Sadruddîn al-Qûnawî. Sadruddîn cresceu ao lado da própria família de Ibn ‘Arabî, em Malatya e depois da morte de seu pai, acredita-se que foi ao encontro de Ibn ‘Arabî e de Awhaduddîn Kirmânî em Damasco. Estava entrando na adolescência quando acompanhou e serviu Kirmânî em suas viagens pelo Egito, pelo Hijaz e pelo Iran, durante dois anos. Voltou a Malatya em 1227 para o estudo do Hadith com um amigo de seu pai e provavelmente permaneceu lá, devido às inesperadas dificuldades políticas em Damasco. O governante Ayyubid, al-Mu‘azzam, faleceu em novembro de 1227 e seu filho al-Nâsir, um jovem sem experiência, mostrou-se incapaz de lidar com as ambições de dinásticas dos outros membros da família. Durante os próximos dezoito meses a metrópole síria mergulhou cada vez mais numa profunda crise. Em março de 1229 seu ambicioso tio, al-Kâmil, permitiu que a cidade de Jerusalém fosse cedida aos cristãos e logo em seguida cercou Damasco. Em junho a cidade rendeu-se e al-Nâsir foi obrigado a entregar o poder a outro tio, al-Ashraf. Acredita-se que durante este período turbulento, Sadruddîn permaneceu na Anatólia ou em Aleppo, estudando o Corão e o Hadith, instruído por diferentes mestres, até que a estabilidade voltou a reinar. É bem possível que Ibn ‘Arabî também tenha passado a maioria deste período com ele, embora não haja detalhes específicos de sua localização nesta época.

O que é claro é que um período de enorme criatividade começou quando a paz e a prosperidade retornaram a Damasco, nos meados de 1229. Bem a partir do início do outono deste ano, um rigoroso programa de estudo foi iniciado, com a duração de dois anos e meio. Numa coleção das obras de Ibn ‘Arabî que constituía parte de sua biblioteca, Sadruddîn escreve:

Estudei sob a instrução de meu Senhor e Mestre, o Imã profundamente conhecedor e verificador da Verdade, dotado do apoio de Deus e de Sua Graça, Muhyiddîn Abû ‘Abdallâh Muhammad b.‘Alî b.Muhammad Ibn al- ‘Arabî al-Tâî al-Hâtimî al-Andalusî, [os seguintes títulos que] detalharemos de suas obras.⁷

Aí então segue uma lista das dez obras, que tem a certificação do próprio Ibn ‘Arabî:

[Sadruddīn] estudou sob minha instrução todos os livros nomeados acima escritos por nós e sendo assim, confiro-lhe a certificação de narra-los, com minha autoridade, juntamente com todos os meus escritos e a totalidade de todos os tipos de minhas transmissões autorizadas.

A lista inicial de dez obras é seguida de vários registros detalhando aquelas que Sadruddīn estudou e as datas que as leu. Podemos deduzir a partir daí que de setembro de 1229 até março de 1232, Sadruddīn esteve constantemente envolvido no estudo de todos os principais escritos de Ibn 'Arabī. Leu, estudou e discutiu com Ibn 'Arabī não menos de quarenta e quatro obras, incluindo todo o texto do *Futūhāt*, em vinte volumes. Não tinha mais de vinte anos quando este período teve início e podemos considerar que foi equivalente a um curso superior, porém numa excepcional universidade. Sua "formatura", no final destes intensos três anos, foi sem dúvida o fim de seu treinamento: acompanhou Awhaduddīn Kirmānī numa peregrinação à Meca, tendo retornado em seguida a Damasco, onde ali permaneceu com Ibn 'Arabī até a morte deste, em 1240.⁸

Até onde temos conhecimento, este treinamento intensivo foi incomparável em relação aos outros discípulos e parece que pelo fato de Sadruddīn pertencer à próxima geração, deveria ter um treinamento especial. De acordo com uma tradição oral, costumava estudava de uma maneira não muito comum: amarrava algumas pedras na extremidade de uma corda e as deixava suspensa numa viga, sobre sua cabeça, enquanto segurava a outra extremidade, pois se por acaso adormecesse enquanto estivesse lendo, as pedras cairiam e o acordariam! Sendo ou não apócrifa, esta história comprova sua indubitável dedicação aos seus estudos. A formação contínua era particularmente apropriada àquele que se tornaria o principal expoente dos ensinamentos de Ibn 'Arabī, seu herdeiro espiritual e intérprete.

Nos escritos de Sadruddīn, encontramos relances da vida interior de Ibn 'Arabī durante este período. Por exemplo, Ibn 'Arabī conhecia o segredo da predestinação e sendo assim, numa pedia nada, a não ser que estivesse destinada a acontecer:

Presenciei isto em nosso shaykh por muitos anos, em inumeráveis aspectos. Contou-me uma vez que teve uma visão do Profeta dizendo: "Deus responde tuas preces mais rapidamente do que és capaz de proferi-las!"⁹

Se quisesse saber a real condição de alguém, bastava fitar esta pessoa para falar-lhe sobre o que aconteceria em seu futuro, até sua final sepultura... Nunca errava."¹⁰ Não só era capaz de perceber a realidade das pessoas de seu tempo, como também este poder era extensivo às do passado:

Tinha o poder de encontrar-se com o espírito de qualquer dos profetas ou dos santos do passado que escolhesse. Conseguia fazer isto de três modos: às vezes fazia seus espíritos descerem a este mundo, onde ele os apreendia numa forma corpórea, similar àquela que possuíam quando vivos; às vezes, ele os induzia a apresentarem-se a ele durante seu sono e outras vezes, despia-se de sua própria forma corpórea para encontrá-los.¹¹

A privilegiada posição de Sadruddîn era também uma reflexão de sua excepcional habilidade. Treze anos após a morte de Ibn 'Arabî, Sadruddîn teve uma visão do Mestre, na qual contou-lhe sobre um desejo que ainda tinha:

Desejo compreender [para mim mesmo] como se testemunha a revelação essencial, que é incessante e eterna; em outras palavras, alcançar o testemunho direto da revelação essencial, além da qual não há véu e sem a qual nenhum homem de perfeição tem um permanente lugar de repouso.

Ao conceder isso, Ibn 'Arabî explica-lhe na visão que teve muitos filhos e discípulos, mas

... o que me pediu não foi possível par nenhum deles. De quantos filhos e discípulos eu tirei a vida e em seguida os ressuscitei! Aquele que morreu, morreu e aquele que foi exterminado, foi exterminado, mas nenhum deles alcançou isso.¹²

Destes muitos filhos e discípulos sabemos os nomes de um grande número, através dos certificados da *samâ'* que estão anexados aos textos que sobreviveram, especialmente o *Futûhât*. Os dois filhos de Ibn 'Arabî freqüentaram as leituras, aparentemente logo assim que atingiram a idade de fazê-lo: 'Imâduddîn, o filho mais velho, que tinha cinco anos a mais que Sadruddîn, estava presente numa leitura em Aleppo em 1220, quando tinha no máximo dezesseis anos. Sa'duddîn, o mais novo, nascido em Malatya em 1221, começou a freqüentar as leituras em 1236, quando tinha somente quinze anos. Já foi mencionado o papel de Ibn Sawdakîn, que ofereceu sua casa em Aleppo, para muitas leituras e que freqüentemente encontrava-se presente em Damasco. Outro companheiro que passou muitos anos com Ibn 'Arabî, apesar de numa condição menos pública, foi Taqîuddîn 'Abd al-Rahmân al-Tawzarî, que investiu Ibn 'Arabî da *khirqâ*, em Sevilha, em 1196. Estava presente na leitura do celebrado *Fusûs al-Hikam*, em 1233, onde foi nomeado especificamente como "companheiro do shaykh". Ao todo, sabemos os nomes de pelo menos 150 pessoas que freqüentavam as leituras. Entre estes discípulos diretos estavam homens proeminentes da Síria, como também pessoas de muitas partes diferentes do mundo muçulmano – da Andalusia, da

Turquia, do Egito, do Iraque, etc. Havia pessoas de cada parte da comunidade religiosa, homens e mulheres, jovens e adultos. De vez em quando um número de trinta pessoas se reuniam para ouvir suas obras serem lidas e freqüentemente aconteciam sessões de discussões mais íntimas, algumas das quais foram registradas por Ibn Sawdakîn.

Também houve muitos que se beneficiavam de suas sessões de ensino, sem que necessariamente estivessem inscritos para qualquer destas leituras. Um dos mais famosos destes foi Shamsuddîn al-Tabrizî, que mais tarde se tornaria o iniciador de Jalâluddîn Rûmî. Shams e Kirmânî tinham sido discípulos do mesmo mestre em Bagdá, Ruknuddîn Abû a-Ghanâ'im al-Sijâsî e foi provavelmente por meio de Kirmânî que Shams conheceu Ibn 'Arabî em Damasco. Ele claramente tinha o Shaykh em alta consideração e o chamava de "uma montanha, uma verdadeira montanha" e era tratado como um discípulo, embora o relacionamento entre eles era mais complexo do que este termo possa sugerir:

Um dia estávamos imersos numa discussão sobre a existência de um hadith que se parece com um verso do Corão e portanto, esse hadith deve ser considerado autêntico. Ele [Ibn 'Arabî] narrou um hadith e perguntou: "Que verso do Corão corresponde a este? Neste momento percebi que estava num estado de transe e quis trazê-lo daquele estado de dispersão (*tafriqa*), para um estado integrado de consciência (*jam*) por meio de uma afirmação que fosse apropriada à sua questão. Então disse: "Quanto ao hadith que mencionaste, há uma diferenciação de opinião com relação à autenticidade do hadith, mas onde no Corão há um verso correspondente ao hadith: "Eruditos são como uma única alma?"

Ele pensou que eu estava fazendo-lhe uma pergunta! Assim respondeu-me prontamente [com o verso Corânico]: "Realmente os crentes são irmãos [uns dos outros]. Sua criação e ressurreição não são mais do que uma única alma." Depois disso ficou introspectivo e compreendeu qual foi minha intenção, que não tinha sido fazer-lhe uma pergunta. Disse: "Ó [meu filho] assolas tão ferozmente [com suas palavras]!" Começava chamando-me de "filho" e terminava chamando-me de "filho". Ibn 'Arabî ria baixinho do modo pelo qual seus filhos lidavam com ele.¹³

A renovada prosperidade no mundo exterior, em Damasco, que duraria os oito anos de reinado do novo governante Ayyubid, al-Ashraf, coincidia com um período de ouro de criativa inspiração na vida de Ibn ' Arabî. Nos meados de dezembro de 1229 ele teve um sonho extraordinário:

Vi o Enviado de Deus num sonho anunciando as boas novas para os dez últimos dias de Muharram, do ano de 627, na cidade de Damasco. Tinha um livro em sua mão e ele me disse:

“Este é o livro do *Fusûs al-Hikam*. Toma-o e passe-o aos outros para que possam beneficiar-se dele.” Respondi: “Ouvir e obedecer são obrigações para com Deus e para com Seu Enviado e para com as pessoas no comando, entre nós,¹⁴ como nos foi ordenado.” Verifiquei o desejo, purifiquei a intenção e devotei [meu objetivo] e aspiração completamente à exposição deste livro [exatamente] do modo que o Enviado de Deus delineou-o para mim, sem adicionar [nada] ou excluir [nada].¹⁵

De todas as obras que Ibn ‘Arabî escreveu, o *Fusûs al-Hikam* (Os Engastes das Sabedorias) é considerado o supra-sumo, a jóia da coroa. Contém vinte e sete capítulos, cada um dedicado a uma sabedoria especial que é identificada com um dos profetas: por exemplo, o Engaste da Divindade na Palavra de Adão; O Engaste da Elevação na Palavra de Jesus; O Engaste da Singularidade na Palavra de Muhammad. Referindo-se aos relatos corânicos dos profetas, Ibn ‘Arabî explica o ensinamento espiritual e a realidade de cada um deles. Os profetas são como os engastes de um anel, que contem a pedra preciosa de uma sabedoria particular. Como que facetas do Homem Perfeito, os profetas exibem a Sabedoria Divina em suas várias nuances. Estes vinte e sete capítulos representam as diferentes comunidades da humanidade, todas sob a jurisdição espiritual de Muhammad.

É importante compreender que para Ibn ‘Arabî este livro é realmente o livro do próprio Profeta Muhammad. Representa a verdadeira sabedoria de Muhammad, sem ser interpretada por outro e de acordo com sua própria explicação. Por esta razão, Ibn ‘Arabî nunca permitiu que o *Fusûs* fosse ligado a qualquer outra obra sua, uma vez que é completo em si – como poderia haver qualquer adição a um livro que contem a totalidade da superlativa sabedoria de todos os profetas?

Em fevereiro de 1230, pouco mais de dois meses depois de ter “recebido” o livro *Fusûs*, Ibn ‘Arabî teve uma visão da Ipseidade Divina (*huwiyya*). Estava comprometido em escrever uma parte do *Futûhat*, que é dedicada aos Nomes Divinos, em particular o Nome vinte e sete, “Aquele que Se faz abundantemente Claro” (*al-Mubîn*). Este é mais comumente, o epíteto especificamente usado para descrever o Livro do Corão – “Estes são os versos / sinais (*âyât*) do Livro Claro”¹⁶ – como também um adjetivo que Ibn ‘Arabî usa para o Jovem, “o modelo claro” (*imâm al-mubîn*):

A noite que estava escrevendo esta parte era a quarta noite do Rabi II, do ano de 627, uma quarta-feira à noite, dia 20 de fevereiro. Vi numa visão, o exterior da Ipseidade Divina e seu interior, num testemunho de verificação, que nunca tinha visto em nenhum de meus testemunhos. Ao testemunhar isso, recebi conhecimento, doçura e alegria, que só podem ser conhecidas por alguém que [verdadeiramente] as experimentou. A mais linda das visões e isto não é nenhuma mentira ou nenhum exagero!

Coloquei na margem uma imagem dela, como ela era. Ele que a traduziu em imagem, não a mudará. A figura é [a de] uma luz branca num tapete vermelho; era uma luz branca em quatro camadas. Esta é uma imagem, mas seu espírito está igualmente do outro lado deste tapete e (também) em quatro camadas. Portanto, a totalidade da Ipseidade é oito, em dois lados diferentes de um único tapete. Os lados do tapete não são o tapete ou outra coisa que não o tapete. Nunca vi, conheci ou imaginei, ou nunca um tal pensamento atravessou meu coração, nada parecido com a imagem que vi desta Ipseidade. Também possui um movimento oculto em sua Essência, que vi e conheci sem qualquer transformação ou alteração de estado ou de qualidade.¹⁷

Esta particular seção do *Futūhāt* foi estudada por Sadruddīn, quase que imediatamente. Talvez isso mostre algo do processo orgânico da escrita de Ibn ‘Arabī, no qual a obra foi lida e discutida por outros, quase que em seguida de sua produção.¹⁸

Em dezembro de 1231 a primeira cópia do *Futūhāt al-Makkiyya* tinha sido completada. Levou uns trinta anos para ser realizado e Ibn ‘Arabī dedicou-o a seu filho mais velho, ‘Imāduddīn Muhammad. Comtem 560 capítulos sobre cada concebível assunto do conhecimento esotérico. Muitas pessoas o consideram um tipo de enciclopédia, organizada de uma maneira um tanto arbitrário. Entretanto, Michel Chodkiewicz deixou claro que sua estrutura está baseada nos mais exatos princípios.

Primeiramente, os 560 capítulos representam todo o período entre o início da era islâmica (com a fuga de Muhammad saindo da Meca, em julho de 622 DC) e o nascimento de Ibn ‘Arabī, 560 anos lunares mais tarde (1165 DC). O livro foi concebido como um resumo completo de tudo o que aconteceu durante esse período – sua ênfase no Corão, no Hadith, na lei e nos ritos islâmicos, como também nas histórias dos santos, não é, portanto, nem um pouco surpreendente. O livro é dividido em seis partes, cada uma correspondendo a um Nome Divino, que pode ser tabulado como a seguir:

Parte 1 sabedoria espiritual (<i>ma‘ārif</i>)	O Conhecedor (<i>al-‘Alīm</i>)
Parte 2 comportamento espiritual (<i>mu‘āmalât</i>)	O Desejador (<i>al-Murīd</i>)
Parte 3 estados espirituais (<i>ahwâ</i>)	O Capaz (<i>al-Qdîr</i>)
Parte 4 moradas espirituais (<i>manâzil</i>)	Aquele que Fala (<i>al-Mutakallim</i>)
Parte 5 encontros espirituais (<i>munâzalât</i>)	O Ouvinte (<i>al-Samî</i>)
Parte 6 estações espirituais (<i>maqâmât</i>)	Aquele que Vê (<i>al-Basîr</i>)

Estes seis nomes são os atributos especiais divinos ou “nomes líderes”, dos quais toda a criação depende. São os atributos essenciais do Homem. Eles dependem do nome primordial o Vivente (*al-Hayy*) e podem considerar-se incluído Nele, pois a Vida abarca todas as coisas. Esta qualidade de vida

corresponde ao primeiro capítulo do *Futûhât*, no qual Ibn 'Arabî descreve a aparição do Jovem, que “não está vivo, nem morto e mesmo assim é o “vivo circumambulando o morto.” Ao todo, estes sete atributos correspondem às sete circumamulações da Ka'ba, que Ibn 'Arabî realiza seguindo as pegadas do Jovem. Não é de se surpreender que Ibn 'Arabî escolheu dar o nome à sua obra de “Iluminações da Meca”, ou como aparece na versão anterior, no singular, “A Iluminação da Meca” (*Al-Fath al-Makkî*).

Por volta de fevereiro de 1232, durante os três meses após a finalização do *Futûhât*, Sadruddîn conseguiu realizar a extraordinária tarefa de recitar toda obra para o próprio Ibn 'Arabî, a última verificação do livro antes de sua mais ampla disseminação. Ele tinha completado seus vinte anos. Isto, penso eu, dá a mais clara visão do amor e da afeição especial que Ibn 'Arabî tinha por Sadruddîn: embora o livro fosse dedicado a seu filho mais velho, o principal colaborador, revisor e discípulo era seu enteado.

Mesmo a finalização desta grande obra não fez com que Ibn 'Arabî parasse de escrever. Verdadeiramente, em três anos, quase aos setenta anos, havia decidido escrever uma segunda cópia do *Futûhât*, que foi completada quatro anos mais tarde, em novembro de 1238. Ao considerarmos que ele próprio o escreveu de próprio punho, num total de trinta e sete volumes, vemos que a produção em si é tremenda. Fazer isso uma vez na vida é mais do que a maioria seria capaz. Faze-lo pela segunda vez, simultaneamente a inúmeras outras pequenas obras, é nada menos que miraculoso. Leituras e produções escritas continuaram até o ano final de sua vida: seus setenta e um anos (1236), por exemplo, foi um dos mais excepcionais, quando não menos de trinta e uma leituras do *Futûhât* foram feitas em sua casa em Damasco. Muitas delas eram para uma grande audiência de trinta ou mais pessoas.

Com Ibn 'Arabî estamos pisando num oceano, não somente vasto em tamanho, mas também reverenciável quanto ao conteúdo. Todas as suas obras circulam incessantemente ao redor das verdades Divinas – uma “verdadeira montanha” de conhecimento espiritual. Muitos escritores aos sessenta anos escrevem bem diferentemente de quando tinham trinta, mas para Ibn 'Arabî esta lei universal não se aplica. Todos seus escritos nos dão a impressão de terem surgido aa mesma maturidade de visão, como que se cada obra é simplesmente uma mudança de foco, de acordo com o tópico em consideração e a audiência à qual esta é dirigida. Como um grande mestre de cozinha, ele exhibe uma grande variedade de sabores com as várias obras apresentadas. Há uma certa qualidade assegurada em sua obra, que é o carimbo de cada gênio. Um estudioso recente descreveu isto como uma “ vaidade”, mas sua própria explicação é bem diferente. Na introdução do *Fihrist*, a lista de suas próprias obras feita para Sadruddîn al-Qûnawî, ele explica:

No que escrevi, nunca tive um propósito fixo, como outros escritores. Costumava ter relances de inspiração divina que me deixavam extasiado, sendo que só conseguia expressa-los ao colocar no papel o que eles me revelavam. Se minhas obras evidenciam um certo tipo de

composição, essa forma não foi intencionada. Algumas obras que escrevi sob o comando de Deus, foram-me enviadas durante o sono ou por revelação mística.¹⁹

A lista de livros, o *Fihrist al-Mu'allafât*, foi composta em 1230 e é um dos documentos essenciais que nos permitem analisar o total conjunto da obra de Ibn 'Arabî. Faz a listagem de uns 250 de seus livros, aparentemente para o uso de Sadruddîn, que deve certamente ter lido a todos e feito cópias. Uma segunda listagem de livro foi feita pelo governante Ayyubid de Damasco, o Rei Ashraf al-Muzaffar. Este sobrinho de Saladin recebeu um certificado de mestre (*ijâza*), em setembro de 1234, no qual Ibn 'Arabî listou 290 obras e 70 de seus mestres espirituais:

Depois de ter consultado Deus, concedi ao Sultão Al-Muzaffar Bahâ'uddîn Ghâzi, filho do Rei 'Âdil Abû Bakr b. Ayyûb e a seus filhos, a autorização para ensinarem minhas obras... Escrevi esta autorização a 1° do Muharram de 632, em Damasco. Este certificado foi elaborado a pedido do Rei, que desejava conhecer nossas obras e nomes de nossos mestres espirituais.²⁰

Entretanto, o certificado dado ao Rei e a lista elaborada para Sadruddîn não foram feitos com a intenção de serem exaustivos. Segundo Osman Yahia, que compilou o primeiro estudo detalhado das obras de Ibn 'Arabî, em 1964, há 317 obras citadas por Ibn 'Arabî, como tendo sido escritas por ele, das quais somente um terço são conhecidas hoje, em forma de manuscritos. A tarefa de restituir seus escritos com exatidão é longa e complicada. Muitas obras foram-lhe atribuídas durante anos, algumas incorretamente, e será necessário um estudo muito exaustivo para se comprovar exatamente o que escreveu. Além disso, havia obras que nunca foram incluídas nas listagens bibliográficas, talvez porque não fossem para consumo público, ou talvez porque foram escritas depois de 1234. Um exemplo do primeiro caso pode ser o Livro de Orações (*Awrâd al-usbû'* ou *Wird*), que teria sido dado aos aprendizes para recitação pessoal. O melhor exemplo para o segundo caso é o grande *Dîwân*, completado em 1237. Esta extensa coleção de poemas, retiradas de muitas obras anteriores, está à altura da melhor poesia árabe e contem os mais apurados insights místicos.

Depois disso, em menos de um ano e meio, não menos de onze obras menores foram escritas, além da segunda cópia do *Futûhât*. Absolutamente nada parece ter interrompido o fluxo de produção escrita nestes últimos poucos anos. Apesar de que muitas obras estão finalmente atestadas como composições autênticas, permanece o fato de que elas compõem o mais extraordinário compêndio de escritos místicos. Sucessivas gerações têm se beneficiado do uso deste imenso legado, tanto direta como indiretamente.

Em outubro de 1237, Ibn 'Arabî encontrava-se em Aleppo, talvez como resultado da inevitável confusão que aconteceu após a morte governante damasceno, al-Ashraf al-Muzaffar. Aqui Ibn 'Arabî encontrou um

homem que estava compilando uma antologia de poesia, Ibn al-Sha‘âr de Mosul (1197-1256) e que escreveu um breve esboço autobiográfico sobre ele:

[Ibn ‘Arabî] é sem dúvida um homem esforçado e de talento em relação ao exercício espiritual, assim como um homem de discurso Sufi, que exerce liderança e autoridade sobre um grupo seguidor desta via. Tem adeptos, discípulos e alunos e escreveu grande quantidade de obras literárias. Residiu no país de Rûm [Anatólia, particularmente em] Malatya e Konia e viajou pelo país, chegando em Bagdá. Daí então, estabeleceu residência em Damasco. Produziu alguns belos discursos de qualidade sobre a Realidade, os quais recebia sem preocupar-se com o conhecimento [formal religioso], uma vez que Deus, seja Ele exaltado, o abençoou com um “pensamento fervilhante” (*khâtir mutawaqqid*). Era invadido por este discurso, causando uma maravilhosa felicidade quando o transmitia. Ao ouvi-lo, mentes ficam perplexas e corações são enlevados com sua apresentação. Eu [próprio] o vi... na cidade de Aleppo, na quarta-feira, no sexto dia do Rabî’, no ano de 635 [27 de outubro de 1237].²¹

Um ano depois, em novembro de 1238, a segunda cópia do *Futûhât* foi completada e durante o ano seguinte aconteceram muitas leituras públicas. Finalmente, no dia 9 de novembro de 1240 (dia 22 do Rabî’ II, de 638), aos setenta e cinco anos, a viagem terrestre de Ibn ‘Arabî chegou ao fim. Há uma forte tradição oral por todo o Oriente Médio que afirma que ele morreu tragicamente. Apesar de que nenhum dos relatos contemporâneos que sobreviveram mencionam o fato, a história é tão dramática que é improvável que tenha sido inventada. Sabe-se claramente que Ibn ‘Arabî tinha muitas pessoas que o apoiavam ardentemente e fervorosos discípulos – também tinha muitos inimigos e oponentes, violentamente antagônicos em relação a qualquer coisa que não estivesse de acordo com o que acreditavam. Segundo o que aconteceu, Ibn ‘Arabî estava passando na frente da casa de um rico comerciante damasceno, que estava sentado fora, rodeado por amigos e clientes, muitos dos quais, juristas. Ao ser visto, o comerciante pediu-lhe que entrasse e que lhes concedesse o privilégio de um dos segredos divinos com o qual Deus o tinha favorecido. Ibn ‘Arabî parou e em seguida disse: “O Deus que vocês veneram está embaixo de meus pés.” O homem e todo seu grupo ficaram totalmente enfurecidos por esta aparente resposta blasfematória. Começaram insultá-lo, acusando-o da pior forma de heresia e diz-se que o atacaram com intenção de matá-lo. Morreu em seguida, devido aos ferimentos. A história continua que os executores do crime foram severamente punidos e o comerciante morreu logo em seguida. No meio de uma reforma, seus herdeiros escavaram o lugar onde Ibn ‘Arabî estava quando proferiu aquelas palavras fatais e encontraram um recipiente de ouro ali enterrado. O significado de suas palavras tornou-se claro para todos.

Se este relato é verdadeiro ou não, vale a pena refletir que Ibn 'Arabî sempre se devotou irrestritamente ao serviço da Verdade e estava preparado a sacrificar tudo por Sua causa. Antes de deixar a Andalusia, foi-lhe mostrado o que lhe estava predestinado e ele deve ter sabido (e aceitado) como seria seu fim. Da mesma forma que Jesus e Muhammad experienciaram tão pungentemente, um profeta nunca é aceito por seu próprio povo e a rejeição pode igualmente ser parte da herança de um herdeiro. Ibn 'Arabî certamente suportou muita rejeição e desdém em sua vida e uma ainda maior controvérsia seguiu-se depois de sua morte. Tal sacrifício altruísta está em total acordo com o estado de "puro servo" – aceitando o que quer que Deus decrete, abertamente e sem hesitação, estando a Seu serviço.²²

Em seu funeral Ibn Zakî e dois discípulos mais íntimos realizaram a cerimônia. Parece que o pedido de Ibn 'Arabî (citado no início deste capítulo) lhe foi concedido. Foi sepultado no túmulo da família de Banû Zakî, no pequeno e bonito bairro de Sâlihiyya. Fica no noroeste da cidade, nas encostas mais baixas do Monte Qâsiyûn. A montanha é considerada sagrada porque a tradição diz que Abraão aqui se encontrava quando lhe foi revelada a Unidade de Deus. Tem sido há muito tempo um lugar de peregrinação para aqueles que acreditam que foi santificado por todos os profetas e particularmente por Khidr.²³ Haveria um lugar de descanso mais apropriado para aquele que expõe os significados espirituais da Unidade?

SOBRE LIVRO E DISCURSO

Pedi ao Senhor do Poder [que explicasse] o que é liberação (ikhlâs) e Ele respondeu: "Um segredo pertencente ao Meu segredo, Eu o confio ao coração daquele que amo entre Meus servos." ¹

Concede-me o dom da língua de veracidade que possa dar expressão ao Testemunho da Verdade e distingue-me com clareza e eloquência as Palavras sintéticas. Protege-me em todas as minhas falas de pedir o que por direito não me pertence e faça-me falar de acordo com uma visão interior, eu e aqueles que me seguem. Ó Deus, refugio-me em Ti de cada discurso que crie confusão ou resulte em discórdia ou semeie dúvida. É de Ti que todas as palavras são recebidas; é de Ti que todas as sabedorias são obtidas.²

A primeira linha da Sura da Pureza ou da Liberação (Ikhlâs), no Corão, descreve a Unidade e Singularidade de Deus nos termos mais diretos: "Diz: Ele é Deus, Único". A palavra *ikhâlâs* vem de uma raiz que significa "ser puro ou livre" e enquanto muitas traduções a interpretam como devoção sincera, para Ibn 'Arabî é tanto uma indicação do estado de completa purificação, como de pureza essencial e uma alusão à ilimitada liberdade.

Foi concedido a Ibn 'Arabî a graça de ver a Sura da Ikhlâs do modo mais direto. A completa identidade entre o significado de liberação e o significado conhecido como Ibn 'Arabî³ não poderia ser mais claro:

Esta Sura revelou-se a mim na cidade de Aleppo e quando a vi, foi-me dito que esta Sura “não é tocada por homem ou por jinn”. Vi nela e vindo dela a mais extraordinária predileção por mim. Ela se fez aparecer para mim na forma desta morada (*manzil*) que é sua natureza intrínseca. Em seguida foi-me dito: “Ela pertence puramente a ti, somente a ti entre as pessoas de fé.” Quando isso me foi dito, entendi a alusão e soube que ela era minha essência (*dhât*) e a verdadeira realidade (*‘ayn*) da minha forma e nada a mais do que eu. Isso é o que coisa criada possui “puramente e livremente para Ele” e não para qualquer outro que não Ele – seus aspectos eternos e temporais não são nada, que não sua própria essência particular. Portanto eu disse: “Eis que aqui estou!” Por meio disso vim a conhecer o verdadeiro significado da purificação (*takhlîs*).⁴

A morada ou lugar de descida (*manzil*) refere-se à sura particular do Corão que está diretamente ligada à passagem acima. É na sura trinta e nove que encontramos as seguintes linhas:

Fizemos descer para ti o Livro com a verdade – portanto, venera a Deus, para que a religião seja puramente e livremente (*mukhlîsan*) para Ele. A religião pura não pertence a Deus?⁵

Esta aparição da completa sura Corânica, numa forma corpórea aconteceu pelo menos três vezes com Ibn ‘Arabî.⁶ É como se os limites normais entre os modos de revelação estivessem meio que embaçados, no caso de Ibn ‘Arabî – significados que normalmente aparecem contidos no som, podiam aparecer a ele num forma visual. Para ele, isso não era surpresa, pois era capaz de apreender o verdadeiro significado que era traduzido por meio da forma e se este significado aparecesse em outra forma, ele era capaz de vê-lo também lá. Ele próprio delineia quatro graus de existência que fornecem “receptáculos” para significados (ele os chama de “coisas” para não defini-los de nenhum modo):

Cada “coisa” que existe no ser possui quatro graus... O primeiro grau é o ser da coisa em sua realidade pessoal (*‘ayn*) – do ponto de vista de Deus, do conhecimento do mundo fenomenal, este é [na verdade] o segundo grau; o segundo é a existência de uma coisa no conhecimento – este é [na verdade] o primeiro grau, de acordo com o conhecimento que Deus, o Altíssimo, tem de nós; o terceiro é a existência de uma coisa no som; o quarto é a existência de uma coisa num texto... Se pronunciarmos o nome Zayd, entenderemos seu significado [som]; se escrevermos o nome Zayd num pedaço de papel, compreenderemos seu significado [texto]; se o próprio Zayd aparecer, entenderemos seu significado [pessoa]; se pensarmos em Zayd

quando ele não estiver presente, entenderemos seu significado [conhecimento ou forma imaginária].⁷

Ibn 'Arabî trata detalhadamente destes quatro graus ou modos em vários lugares, mas exploraremos somente dois deles neste capítulo. Vale lembrar, entretanto, que na medida que a existência não é nada, mas a manifestação de Deus, estes quatro graus constituem as possibilidades de revelação: dois são as representações na forma de letras (Livro como som e escrita), enquanto dois são representações na forma do corpo (o Profeta como pessoa e imagem). Começemos com algumas observações gerais sobre os dois reinos da fala e da escrita.

No sentido convencional da linguagem humana, parece claro, como alguns lingüistas hoje acreditam, que os seres humanos são essencialmente dotados da fala. Isto é sustentado pelo fato de que nenhuma sociedade conhecida de seres humanos é incapaz de falar. Realmente, se amanhã, antropologistas encontrassem tal sociedade, ou nossa visão da humanidade teria que ser radicalmente revista ou esse novo grupo não poderia ser considerado humano. Enquanto há casos de indivíduos que foram impedidos de adquirir a linguagem por terem sido criados em completo isolamento, não há nenhum exemplo de uma sociedade de indivíduos que consigam integrar-se, sem a linguagem. A fala é um atributo tão intrínseco ao homem, como a vida ou o conhecimento ou o poder (embora, como já vimos, não é a definição essencial do ser humano).

Por outro lado, a escrita é uma conquista cultural, mais do que uma propriedade universal, uma vez que não existe em muitas sociedades. Entretanto, é uma aquisição extraordinária, tendo seu advento transformado a natureza da sociedade e por meio dela o conhecimento pode ser acumulado e passado adiante. Em sociedades orais, o conhecimento é somente adquirido pela experiência ou pela instrução direta. Numa cultura literata o conhecimento pode ser adquirido pelo acesso a tudo o que foi acumulado (contanto que o código seja conhecido). A maravilhosa habilidade das culturas orais de preservarem as lendas e as genealogias, por meio da memória individual, não pode ainda ser comparada à ilimitada habilidade efetiva de uma biblioteca moderna comum, que torna acessível qualquer tipo de escrita, seja antiga ou moderna. Por meio da escrita, a sociedade é organizada em modos sempre mais complexos. Isto possibilita o desenvolvimento de uma confluência cada vez maior de pessoas – pelo que sabemos, a cidade só existe em conjunção com o conhecimento da escrita. Sem ela não conseguimos distinguir entre histórias e a história: o conhecimento histórico é intimamente ligado aos relatos escritos, relegando a pré-história a um mundo de mitos e lendas. As origens históricas da escrita estão ligadas aos mitos de inspiração divina: na Índia, o Ganesh, o deus-elefante da sabedoria, quebrou uma de suas presas para usa-la como lápis; no Egito, o deus Thoth criou a escrita; na Escandinávia, foi o deus Odin. Em termos de pensamento genuinamente novo, a idéia de um sistema de escrita deve estar num dos mais elevados

graus. A habilidade de decifrar um texto sempre foi a marca de uma pessoa culta. Hoje em dia a educação em massa é considerada como pré-requisito para se criar uma sociedade propriamente moderna. O que até então foi o de acesso a poucos, (freqüentemente sagrado), o que somente era lido e escrito pelo clero, está se tornando agora um requisito universal.

Todas essas observações gerais referem-se até agora, somente ao mundo exterior da fala e da escrita. Entretanto, para Ibn 'Arabî há dois níveis distintos de existência e, portanto, de entendimento: por um lado há o mundo exterior da fala audível e conversação; por outro lado, o mundo interno da fala inteligível, ou da "fala" do estado de alguém. Cada um dos quatro graus de existência pode ser visto como tendo estes dois lados, portanto, fazendo dois grupos de quatro graus, um grupo na existência externa e um na interna – isto lembra a visão da Ipseidade Divina como um tapete com quatro camadas de luz em cada lado, descrita no capítulo anterior. Os dois níveis ou mundos da existência, físico e espiritual, estão, de uma certa forma, mutuamente opostos um ao outro: mais de um, menos de outro. Se estivermos propensos ao som físico, estaremos menos sensíveis ao som espiritual – uma vez que o dito preciso de Ibn 'Arabî é que o silêncio é um dos pré-requisitos essenciais da Via de Deus. O silêncio é a chave do conhecimento da realidade da fala. Se não soubermos como ficar em silêncio, somos incapazes de verdadeiramente escutar e ouvir. Como descreve, o silêncio tem dois níveis que correspondem a estes dois mundos:

O silêncio é de dois tipos: silêncio da língua, que consiste em não falar por meio de outro que não Deus, com outro que não Deus, sendo estas duas condições realmente uma; e o silêncio do coração que consiste em abster-se de todo o pensamento que está ocorrendo na alma que diz respeito às coisas criadas. Aquele, cuja língua está em silêncio, mesmo que seu coração assim não esteja, fica mais leve. Para aquele que está tanto com sua língua como com seu coração em silêncio, seu mais profundo segredo (*sirr*) é manifestado e seu Senhor revela-Se a ele. Aquele que tem seu coração em silêncio, mas não sua língua, é alguém que fala por meio da língua da Sabedoria. Aquele que não possui nem uma língua silenciosa e nem um coração silencioso está dominado por Satanás e por ele é ridicularizado.

O silêncio da língua é uma das moradias dos homens espirituais e de todos os mestres que seguem [a Via]. O silêncio do coração é uma das qualidades [distintivas] dos que foram aproximados (*muqarrabûn*), que são as pessoas de verdadeira contemplação. O estado que o silêncio traz para o seguidor é de segurança contra todo o mal, enquanto o estado que ele traz aos que foram aproximados é o de conversa íntima [com Deus].⁸

O silêncio é um dos quatro pré-requisitos relativos ao servo, os outros sendo a solidão, a fome e a vigília. Estes são tidos para Ibn 'Arabî como os fundamentos da Via, cada um deles tendo um aspecto

físico (silêncio da língua, solidão em relação às outras pessoas, jejum e o interrompimento do sono) e uma realidade espiritual (silêncio do coração, solidão do coração, fome do coração e vigília do coração). A prática destes é simplesmente a prática da servidão, não as práticas ascéticas que estão preocupadas com a abnegação de si e com a privação física, mas a prática de negar qualquer coisa que não seja a Presença Divina. No *Futûhât*, Ibn 'Arabî liga cada uma dessas negações a um grau adiante, que consiste no abandono da negação: portanto o capítulo sobre o silêncio e seus segredos é seguido de um capítulo sobre a estação da fala; o capítulo sobre a estação da vigília, por um capítulo da estação do sono e assim por diante. De fato, toda a parte do livro sobre o comportamento espiritual está dedicada a esses pares de opostos complementares. O insight de Ibn 'Arabî é profundo: ele aponta para a absoluta necessidade de nunca se estar limitado a um modo de comportamento em detrimento do outro, de conceder a cada aspecto o que lhe é devido.

Assim como o silêncio tem dois modos que correspondem aos dois mundos, o mesmo acontece com o seu complemento, a fala:

Falar (*kalâm*) e dizer (*qawm*) são dois atributos [diferentes] para Deus: por meio do dizer as coisas não-existentes passam a ouvir, como nas suas palavras: “Quando Nós queremos uma coisa, dizemos a ela ‘Sê’...”; por meio do falar, as coisas existentes passam a ouvir, como nas suas palavras: “E Deus falou a Moisés pela fala.” O falar aplica-se ao que é proferido na língua do interpretador e está relacionado ao interpretador partindo Dele, neste respeito. O dizer tem um efeito na não-existência, que é ser; enquanto o falar tem um efeito na existência, que é conhecimento.⁹

Cada coisa em sua origem recebe um comando “Sê” e assim, se torna. Portanto, tem dois estados: um estado de não-existência, como uma possibilidade, na qual ouve a Palavra Divina “Sê” diretamente e um estado de existência ou de tornar-se existente, no qual ouve as Palavras Divinas ou conversa – alguns se referem a isso como “caminhar e conversar com Deus”. Para Ibn 'Arabî a fala é um princípio universal: todas as coisas estão falando, tanto interiormente, como exteriormente e o Discurso Divino é aquele que traz o mundo à existência e em seguida, dá o conhecimento.

A ligação entre criação e discurso é uma característica proeminente dos ensinamentos de Ibn 'Arabî. A Respiração é a vida e dar a vida e o som é criado no ato da expiração.¹⁰ Os sons que emitimos dependem de onde o ar pára em sua passagem dos pulmões até os lábios. Na moderna ciência fonética, os elementos da fala foram amplamente mapeados e conhecemos a estrutura e o funcionamento da laringe, glote, palato mole e assim por diante. No pensamento de Ibn 'Arabî há metáforas específicas para a criação Divina. O mundo todo das coisas criadas é um discurso feito de palavras – ele freqüentemente cita

o verso “As palavras de Deus são infindáveis”.¹¹ Cada criatura é uma palavra de Deus. Os elementos componentes desta criação são “letras” e o impulso criativo é o Sopro Divino da Compaixão (*nafas al-rahmân*). Como Deus sobra por pura compaixão, as possibilidades inerentes Nele, as letras, são animadas, ligadas umas às outras e formadas como seres humanos ou palavras. Cada letra é um lugar onde o ar pára, ou onde o fluxo externo do ar é desviado. Como uma letra isolada, é a possibilidade mais sucinta de expressão. Quando as letras estão combinadas, palavras são formadas e estas palavras dão o significado intencionado Daquele que fala. Vamos recordar aqui a grande visão onírica que Ibn ‘Arabî teve em Bejaia, em 1201, quando se viu casado com cada uma das letras do alfabeto, tanto no seu estado isolado como na sua condição de estar agrupada às outras.

Uma vez que Jesus é que é chamado de a Palavra de Deus, no Corão e aquele que ressuscitava os mortos ao sobre eles, Ibn ‘Arabî relaciona toda a ciência do sopro criativo e das letras a ele:

Saiba, que Deus te assista, que o conhecimento de Jesus é o conhecimento das letras. É por isso que a respiração¹² foi [lhe] concedida – isto é, o ar que sai das cavidades do coração, que é o espírito da vida. Quando o ar é interrompido durante a passagem ao sair da boca os lugares onde ele pára são chamados de “letras” e as potencialidades das letras aparecem. Quando são combinadas, a vida no reino sensível é manifestada de acordo com o significado. Isto é o que é primeiramente manifestado da Presença Divina para o mundo. As potencialidades (*ayân*), em seu estado de não-existência, não têm nenhum relacionamento, exceto ouvir. As potencialidades são essencialmente preparadas, em seu estado de não-existência, para receber a Ordem Divina quando Ela vier até elas com Existência (*wujûd*). Então, se Ele desejar que elas existam, Ele diz a elas: “Sê”, e elas são manifestadas de acordo com suas potencialidades.¹³

Ibn ‘Arabî também vê o Sopro Divino como tendo uma referência especial em relação à humanidade. No Corão, Deus descreve a criação humana, em termos de moldar a argila corpórea e então sobrar Seu Espírito sobre ela ¹⁴. Para Ibn ‘Arabî isso não somente denota o dom da vida física, mas também realização espiritual, não somente formando o receptáculo corpóreo, como também soprando a fé na pessoa. Como já vimos, Ibn ‘Arabî não considera uma pessoa com um humano a não ser que esta característica intrínseca da fé no coração da pessoa esteja presente. A criação ou animação da humanidade tem, portanto, dois estágios. No primeiro estágio, a possibilidade humana é criada, uma existência física que é latente em termos de conhecimento. Isto não se distingue da existência humana, exceto em termos de potencial. No segundo, o real ser humano é criado, de acordo com a Imagem Divina ou Forma – esta não é uma criação física, mas uma realização, um acordar.

Quando o homem se dissolve, em sua ascensão ao seu Senhor e cada mundo tira dele, durante seu caminho, aquilo que corresponde ao mundo, nada permanecendo, exceto o mais profundo mistério (*sirr*), que é para ele, vindo de Deus, então ele não O vê, exceto por meio Dele¹⁵ e não ouve Seu Discurso, exceto por meio Dele. Desta forma Ele é o Altíssimo e o Santificado, pois não é visto por ninguém, exceto por Ele! Quando a pessoa retorna deste encontro, sua imagem / forma (*sûra*),¹⁶ que havia sido dissolvida durante sua ascensão, é reconstituída e todo o universo devolve-lhe tudo o que corresponde propriamente a ele [universo], o que lhe tinha sido retirado anteriormente, porque cada universo não pode exceder os parâmetros de seu gênero. Tudo é reconstituído cobrindo este mistério divino e unido a ele. Por meio dele a forma glorifica Seu Louvor e dá glória a seu Senhor, porque ninguém O glorifica, exceto Ele Próprio. Se a forma O glorificasse por si mesma e não em virtude deste mistério, a Benevolência Divina não apareceria, nem tampouco a gratidão, da parte desta forma. A gratidão para com Ele está estabelecida para todas as criaturas e está estabelecido que qualquer glorificação e louvor que haja das criaturas para com Deus, ocorre por meio deste mistério divino. Em tudo há Seu Espírito e não há nada Nele. É Deus que Se louva e Se glorifica. Qualquer que seja a bondade divina que venha para esta forma, por meio do louvor e da glorificação, vem pela porta do puro dom de doação, não pela porta dos direitos existenciais e de merecimento. Se Deus lhe dá por direito e merecimento é então, do ponto de vista de que Ele tornou isto uma obrigação para Si Mesmo.

As palavras vêm das letras, as letras vêm do ar, o ar vem do Sopro do Compassivo. Por meio dos Nomes, os efeitos aparecem nos mundos criados e eles são os objetivos do conhecimento de Jesus. Por meio dessas palavras, o homem requisita que a Presença do Compassivo dê de Seu Próprio Eu, aquilo que dará vida ao que foi pedido por estas palavras. Portanto, a ordem torna-se eternamente circular.¹⁷

Esta linda descrição da realização espiritual desvenda a qualidade da Compaixão que Ibn 'Arabî tão enfaticamente reitera sempre que pode. Deixou para trás toda a barganha com Deus, tudo o que é indiferente, tudo que O reduz à visão limitada da pessoa. Ele viu e experienciou a Realidade tal como Ela é. Vê como Deus cria todas as coisas limitadas por pura Compaixão, tudo o que parece bom e tudo o que parece ruim para nós, o paraíso de bênção total e o inferno de completo sofrimento: como ele explica, o efeito da Compaixão é sempre bênção e tranquilidade e mesmo aqueles que sofrem no inferno não estão fora dele (embora a extensão de sua bênção será somente a ausência do sofrimento). Ele identifica esta bênção com o Nome Divino *al-Rahmân*, Aquele que é Compassivo. É o Sopro do Misericordioso que alivia

o “sofrimento” das possibilidades em seu desejo de serem manifestadas, e que alivia toda a dor em Suas criaturas; é O Compassivo que “está sentado no Trono” da pessoa de fé. Mas, de acordo com Ibn ‘Arabî, este Nome é compreendido em sua verdadeira realidade por pouquíssimos gnósticos. Representa o final e o completude da jornada espiritual. Alcançar esta arrebatadora qualidade e viver nela é o que está prometido no Corão. Por exemplo, ele faz um comentário sobre o seguinte verso na Sura de Maria, onde o Nome *Rahmân* é freqüentemente mencionado:

“No Dia [da Ressurreição] reuniremos aqueles que têm temor a Deus, ante o Compassivo”: [este verso significa que] é o Compassivo que faz acontecer sua chegada, porque o Compassivo está além do medo.¹⁸

Um dos versos corânicos que ele freqüentemente cita é: “Chama Deus (*Allâh*) ou chama o Compassivo (*Rahmân*) – por qualquer [Nome] que o chames, a Ele pertence os Mais Lindos Nomes.”¹⁹ Apesar de freqüentemente afirmar que estes dois Nomes referem-se ao Deus abarcante, em algumas passagens faz comentários sobre a distinção entre Eles. Aqui ele salienta que a universalidade deles é bem diferente e somente compreendida pelo gnostico:

Os estágios [da jornada espiritual] entre o coração [não iluminado] e o Trono são [a distância] entre o Nome Divino Deus e o Nome Divino Compassivo. Enquanto que “qualquer que seja o [Nome] pelo qual o chamas, a Ele pertence os Mais Lindos Nomes”, ninguém nega Deus, mas as pessoas definitivamente negam o Misericordioso, pois [aqueles sem fé] disseram “Quem é o *Rahmân*?”²⁰ Pois a estação do testemunho da ‘bondade’ é mais universal, porque afirma a totalidade [da existência] ao incluir tanto o sofrimento como a compaixão – ambos encontrados na existência, o que ninguém poderia negar. Mas o estágio de testemunho direto da Compaixão Absoluta de Deus (*rahmâniyya*) é somente conhecido e reconhecido por aqueles que receberam a compassiva bênção da Fé. Portanto, ninguém nega isto, a não ser aqueles que são desprovidos [dessa verdadeira fé], na medida que simplesmente não estão conscientes de que foram abençoados pela fé.²¹ Pois Sua Absoluta Compaixão contem somente Perdão e Puro Bem!²²

Para Ibn ‘Arabî a verdadeira compreensão da vastidão do Compassivo é o objetivo da vida espiritual. A Compaixão Absoluta é a qualidade que permeia Seu amor por ser conhecido. Abarca tudo, como o sopro que fundamenta todo o som. A vida é dada aos sons por meio do sopro; todo o significado é projetado no sopro.

Ele, que deseja conhecer o Sopro Divino,²³ que conheça o universo, pois “quem se conhece, conhece seu Senhor”, que é manifestado nele. Isto quer dizer que o universo é manifestado no Sopro do Compassivo, por meio do qual Deus aliviou a dor que os Nomes Divinos sentiam por não conseguirem manifestar seus efeitos.²⁴

Portanto, entende que o sopro pertence ao *Rahman*, enquanto o falar e o discurso pertencem a Deus (*Allâh*) e o sopro resulta essencialmente na existência de uma palavra dentre as palavras. Sua verdadeira realidade é manifestada exteriormente depois de ter sido oculta interiormente; é detalhada depois de ter sido unida numa forma resumida.²⁵

O universo é, portanto, a articulação visível da “exalação” Divina, que vem de um estado de latência para as formas externas. Esta é uma criação de animação, de dar a vida, em que cada coisa ou “som” é tanto uma articulação da respiração, como uma projeção nela: uma perfeita analogia para o modo que uma coisa é simultaneamente Deus e não Deus. A confusão destes dois aspectos é precisamente o que Ibn ‘Arabî identifica como a razão pela qual a natureza de Jesus foi mal entendida. Enquanto todos os grandes santos e profetas foram mandados como “compaixão para os universos” foi Jesus que manifestou algumas propriedades do sopro da vida, mais explicitamente. Para Ibn ‘Arabî, sua habilidade de ressuscitar os mortos representa, na forma física, o renascimento da alma pelo conhecimento de Deus. Em sua realidade espiritual, como Selo da Santidade Universal, Jesus é aquele que “anima” todos os graus de santidade. Todas as vezes que expiramos, refazemos este processo de criação, um movimento que se constitui, vindo das silenciosas profundezas do coração ou do peito, articulado em sua passagem pela garganta e boca e projetado no mundo externo. Todas as vezes que respiramos, retomamos o processo de retorno, partindo do limite dessa projeção para a tranquilidade interior do coração.

A imagem do livro é de uma ordem diferente. Enquanto o discurso parece efêmero e somente efetivo naqueles que estão presentes imediatamente, a escrita alarga as fronteiras de espaço e de tempo para sua audiência. Um livro é para ser visto e lido, independentemente de seu autor. Sendo uma lembrança física, é menos provável que seja sutilmente modificado por lapsos de memória, por ter-se materializado. Foi isso que levou Ibn Majâhid, o mestre andaluso que exerceu grande influência sobre Ibn ‘Arabî, a por no papel suas palavras e suas ações. Entretanto, em se tratando de inspiração, ser alfabetizado, isto é, saber ler e decifrar a mensagem que está vinculada, significa precisamente ser “analfabeto” (*ummi*). Não possuímos em nós a habilidade de entender a revelação; a única coisa que podemos fazer é estarmos abertos a isso e colocarmo-nos inteiramente sob seu domínio. É isso que Ibn ‘Arabî entende por “analfabetismo” de Muhammad: não como sendo fisicamente incapaz de ler ou de escrever, mas como sendo um solo virgem

nas mãos de Deus, “nunca tocado pelo homem ou pelo jinn” tendo suspenso todo pensamento intelectual e toda reflexão.

O estado de analfabetismo, ao nosso modo de ver, significa o não exercício do poder de pensamento reflexivo ou de julgamento intelectual para poder extrair significados e segredos... Quando o coração está totalmente protegido contra o pensamento reflexivo, é então, analfabeto e pronto para receber perfeitamente a iluminação Divina.²⁶

Contraposto ao silêncio, o analfabetismo espiritual é a pré-condição para a escrita, como a condição de Moisés, quando os Dez Mandamentos lhe foram revelados e a de Muhammad, quando Gabriel lhe ensinou a recitar o Corão. Como o Corão foi escrito no coração do Profeta, de maneira que ele abarcasse a “totalidade das Palavras” (*jawâmi’ al-kalim*), Ibn ‘Arabî também recebeu os “dons puros das Sabedorias” (*mawâhib al-hikam*), quando começou a escrever o *Futûhât*.²⁷ Era, acima de tudo, um escritor que proclamava sua completa incapacidade ante a torrente de inspiração que descia sobre ele. É esta escrita que permanece sua aquisição mais evidente e de maior duração, com seu extraordinário poder de transformar o leitor.

O significado, para Ibn ‘Arabî, não é somente encontrado em palavras e em livros. As próprias letras, os reais elementos do texto, são igualmente significantes. Ele vê as vinte e oito letras do alfabeto árabe como articulações de um princípio único, cada uma ligada a um Nome Divino, no qual a real forma da letra indica o significado. Por exemplo, a primeira letra do alfabeto, *alif*, que é representada por um linha reta vertical e cujo valor numérico é um, é a “qualidade subsistente das letras. Todas elas estão ligadas à ela, enquanto ela não está ligada a nenhuma.”²⁸ No seguinte exemplo autobiográfico, temos uma interessante visão de como sua obra foi ampliada e validada por outros:

Saiba que sustentei que o segredo da letra *sâd* não é recebido a não ser no sono, porque eu não o recebi, nem Deus o deu para mim, exceto durante o sono e é por isso que disse que foi assim que aconteceu. Mas esta realidade não é assim e Deus pode concedê-lo durante o sono ou ao se estar acordado. Quando vim a escrever isso, pedi para que um dos meus companheiros lesse alguns dos “Segredos das Letras” (*Asrâr al-hurûf*), para que pudesse corrigir qualquer erro de escrita que pudesse ter ocorrido. Quando chegou na passagem que trata dessa letra, eu disse a todos como tinha acontecido para mim: que o sono não era necessário para receber este segredo, mas que simplesmente essa foi a maneira que eu o tinha obtido. Descrevi [para eles] meu estado e o grupo dispersou-se.

O dia seguinte era um sábado e tínhamos nosso costumeiro encontro na Mesquita Sagrada (Meca), na direção do canto lemenita da extraordinária Ka'ba. Como sempre, o Shaykh Abû Yahyâ Abû Bakr b. Abû 'Abdallâh al-Hâshimî²⁹ também estava conosco. Quando terminamos a leitura, ele me disse: "Ontem tive um sono: estava sentado enquanto você estava em minha frente, deitado de barriga para cima. Estava falando sobre a letra *sâd* e eu espontaneamente recitei o seguinte verso: 'A *sâd* é uma letra muito nobre e a *sâd* dentro da *sâd* é melhor.' Você então, perguntou-me no sonho: 'Qual é a sua evidência [disso]?' e eu respondi: 'Tem a forma de um círculo e nada precede ao círculo.' Então acordei." Ele acrescentou que no sonho eu tinha ficado extremamente feliz com sua resposta.³⁰

Como Ibn 'Arabî continua a explicar, a letra *sâd*, que também é o título da Sura trinta e oito do Corão, descreve a circularidade da provação, da retribuição e do perdão máximo dentro da abarcante Compaixão. Em outros lugares ele a conecta ao Nome Divino, aquele que extermina. (*al-Mumît*).³¹

Pode parecer estranho que o ensinamento espiritual deveria ser despejado num formato escrito – a maioria dos mestres espirituais insistiram no aspecto pessoal, imediato e, portanto oral de seu ensino e alguns até conduzem suas sessões em rigoroso silêncio. O misticismo é normalmente encarado, muito propriamente, como uma questão de profunda experiência individual, fundamentalmente oposto à intelectualização e simplesmente à leitura de livros. O conhecimento por meio da leitura é bem diferente: é uma incorporação da realização, um reino de existência real, igual ao universo exterior. A escritura é um mundo fundamental, por si mesma, povoada de letras em todas as suas possíveis combinações. Há uma absoluta correspondência entre Livro e Universo: " a existência é inteiramente letras, palavras, suras e versos e é o macrocósmico Corão."³²

Fundamentalmente, o Livro Revelado não é primariamente um objeto físico. É a Sabedoria gravada, no coração do homem, como as Tábuas originais de Moisés. Esta gravação Divina é o que Ibn 'Arabî procurou articular e colocou na escrita:

Ajo [somente] sob o comando do meu Senhor, a cujo [comando] eu adiro totalmente. Não falo, sem que haja permissão e só paro quando me é indicado. Nossos escritos, tanto este livro como outros, não seguem o curso de composições normais, da mesma forma que não escrevemos do modo que os escritores comuns o fazem. Cada escritor age de acordo com os ditados de sua própria escolha ou livre-arbítrio, ou conforme o conhecimento que está sendo especificamente propagado. Desta forma, adiciona e exclui o que quer; ou coloca no papel o que este conhecimento oferece-lhe, quando a questão em consideração torna-se propriamente clara. Nós, por outro lado, escrevemos da seguinte forma: o coração adere-se

devotadamente à porta da Presença Divina, atento para o que é revelado quando a porta é aberta, em pobreza e em necessidade, desprovido de todo o conhecimento – se alguém me faz uma pergunta, quando estou nesta estação, [nem] ouço, pois este som não alcança meu coração. O que quer que chegue a ele, vindo detrás daquela cortina, o coração apressa-se a obedecer, estabelecendo-o de acordo com a medida indicada no comando [divino].³³

Há dois pontos levantados nesta passagem. O primeiro é a clara distinção que ele faz entre a escrita comum e a inspirada. Esta corresponde à distinção com a qual nos defrontamos vez por outra em seus escritos: entre o mundo do intelecto e o mundo do coração, entre a aparente liberdade de escolha e a real liberdade de *não* escolher, entre assumir a posição do agente e aceitar a verdadeira receptividade de ser movido.

O segundo aspecto diz respeito ao uso do plural “nós”. Poderia parecer, à primeira vista, que este uso é simplesmente um recurso retórico para indicar a si próprio e freqüentemente, em seus escritos é possível traduzir a forma plural pelo singular “eu” ou “me”. Entretanto, neste caso (e talvez em outros, se lermos com cuidado preciso), veremos que Ibn ‘Arabî está aludindo à uma experiência compartilhada por todas as pessoas do desvelamento (*kashf*). É uma exortação implícita ao leitor para que siga suas pegadas e receba de Deus da mesma maneira, pois não é somente dele que ele está falando.

Isto nos leva àquilo que, talvez, sejam as questões mais fundamentais a se colocar ao depararmos com seus escritos. Qual a maneira de lermos seus livros? Quais são os motivos para os lermos? Aceitamos que ele escreveu sob o ditado Divino? Se assim, quais são as implicações para nós? Evidentemente não pode haver uma simples resposta que abranja todas estas perguntas, uma vez que são intensamente pessoais. Nossa resposta a seus escritos, em qualquer que seja o nível, revela o quanto permitimos que a atividade do ditado Divino aja em nós. Em parte, Ibn ‘Arabî respondeu a questão a respeito de como ler sua obra, num pequeno poema no início do *Fusûs al-Hikam*:

É de Deus, portanto, escuta!

E é para Deus, portanto, retorna!

Quando ouvires o que

Ele te concedeu, atenta-te [em teu coração]!

E então, com [verdadeiro] entendimento, distingue os detalhes
do discurso inteiro e une-os novamente [em sua totalidade].

E então, entrega-o

àquele que está à sua procura – não [o] retenha.

Esta é a Compaixão que

se estendeu sobre ti; portanto, estende-a!³⁴

Seus escritos são o efeito direto da Compaixão e não têm nenhum outro objetivo do que fazer com que o leitor reentre no Seu domínio. Embora jamais ninguém esteja fora da abarcante Misericórdia, este fato pré-existente deve ser compreendido – isto é, tornado real. Dirigir o auto-conhecimento do leitor é o único objetivo da obra de Ibn 'Arabî e esta é a jornada do mundo do sofrimento e do perdão para o mundo do puro bem. Ler o que ele escreveu é encontrarmo-nos em Sua presença, se estivermos verdadeiramente conscientes e, portanto, é ler o livro da nossa própria alma.

NOTAS

CAPÍTULO 15

- 1 Cor.16:125. Este é o epitáfio que decora seu túmulo em Damasco.
- 2 *Fut.*1:530; *Quest*, pág. 288.
- 3 Gênesis 15:2.
- 4 Por exemplo, ele tinha conhecido o Shaykh 'Atîq de Lorca (Spain), que viveu na casa do Qadi em Damasco e se dava bem com o Rei al-'Âdil (o irmão de Saladin). Ver *Quest*, pág.185 e *Sufis*, pág.160.
- 5 *Manâqib Awhaduddin Kirmâni*, traduzido no *Quest*, pág.230.
- 6 *K.al-Wasâ'il*, pág.27.
- 7 Ms Yûsuf Aga 5624, traduzido por G.Elmore no "al-Qûnawî Personal Study-List" (*Journal of Near Eastern Studies*, 56:3,1997), págs.161-81.
- 8 Para maiores detalhes da vida de al-Qûnawî, ver *L'Ére de l'Homme Parfait* de O.Benaissa e *Seyh Sadrüddin Konevi* (em turco) por A.S.Ceran.
- 9 Do *al-Nusûs* de al-Qûnawî, traduzido por W.C.Chittick, em seu artigo "Ibn al-'Arabî and his School", *Islamic Spirituality: Manifestations*, pág.52.
- 10 Do *al-Fukûk* de Qûnawî, "Ibn al-'Arabî and his School", pág.52.
- 11 De acordo com al-Qûnawî, como relatado por Ibn al-'Imâd, *Shadharât V*, pág.1196; *Quest*, pág.48.
- 12 Do *al-Nafahât* de al-Qûnawî (Teheran, 1996), pág.126; Ibn 'Arabî and his School", pág. 54.
- 13 *Maqâlât-i Shams-i Tabrizî*, 1:239, editado por M.A. Muwahhid. O verso é Cor.31:28. Fico muito grato a Omid Safi pela tradução. Há várias passagens relacionadas a Ibn 'Arabî que deixam claro que Shams também tinha reservas quanto a seus ensinamentos. Ver "Did the Two Oceans Meet?" por O.Safi, *JMI*as XXV.
- 14 Ver Cor.4:62: "Ó tu que crês, obedece Deus e obedece Seu enviado e aqueles que estão em comando entre vós."

- 15 *Fusûs*, pág.47; *Bezels*, pág.45.
- 16 Este verso aparece no começo de cinco Suras separadas (12, 15, 26, 27 e 28).
- 17 *Fut.II:449*, mas a figura está somente incluída na edição do Cairo, II:591.
- 18 Depois de uma entrada que se refere a Safar 627 (janeiro de 1230), ele escreve: "Leio *K.al-Jawâb al-mustaqîm* (Respostas às Questões de Tirmidhî) e *Sharh Asmâ' Allâh al-husnâ* (Comentário sobre os Nomes Divinos) [de Ibn 'Arabî]." Estes dois trabalhos correspondem ao *Fut.II:39-119* e *Fut.II:390-478*, respectivamente.
- 19 Introdução do *Fihrist*, traduzido no *Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University*, págs.109-17.
- 20 Do prefácio do *Ijâza li-I Malik al-Muzaffar*, editado por Badawi, *Al-Andalus*, 20 (1995), pág.107-28.
- 21 Ver G.Elmore, "New Evidence on the Conversion of Ibn al-'Arabî to Sufism", *Arabica*, volume XLV, pág.60.
- 22 Como exemplificado por Shams-I Tabrîzî, iniciador de Jalâluddîn Rûmî, que foi supostamente morto por invejosos discípulos.
- 23 Também nas encostas mais baixas, por exemplo, não longe de Sâlihiyya, fica a Caverna dos Quarenta, um antigo lugar de retiro, onde se acredita que ambos Abraão e Jesus rezaram.

CAPÍTULO 16

Notas

- 1 *Mishkât al-anwâr*, nº2. Este hadith foi transmitido por um dos companheiros do Profeta, Hudhayfa, que lhe perguntou sobre *ikhlas*. Muhammad então, perguntou ao anjo Gabriel, que por sua vez, perguntou a Deus.
- 2 *Wird*, Oração da Véspera de Sábado. Há duas citações corânicas embutidas na oração, Cor.26:84 e Cor.55:56.
- 3 Ver *Fusus*, Prefácio pág.v : "Tudo isso se deve ao fato de que Ibn 'Arabî é um significado para se entender: uma pessoa tem que ter uma receptividade de coração pré-estabelecida, onde os significados se infiltrarão, até que o receptáculo esteja tão afinado com este significado, que ele abrir-se-á e estará pronto para receber o total impacto do peso que este significado representa. Esta

- condição não é obtida nem por resolução ou aplicação, nem tampouco por fortitude. É um dom, concedido diretamente por Aquele que concede todos os dons, por qualquer que seja a razão, que somente Ele conhece.”
- 4 *Fut.III:181*. Esta passagem é do início do capítulo 345, que corresponde à Sura 39, “As Companhias”. A citação vem do *Cor.55:56*.
 - 5 *Cor.39:3*.
 - 6 Ver páginas 36 e 237 para as descrições autobiográficas da Sura Yâ Sin e da Sura al-Shu’arâ, respectivamente.
 - 7 *K. Inshâ’ al-dawâ’ir*, págs.7-8.
 - 8 *Hilyat al-Abdâl*, pág.4.
 - 9 *Fut.II:400*. As duas citações vem do *Cor.16:40* e *Cor.4:165*.
 - 10 Certas línguas africanas usam um som inspirado no início de algumas palavras, mas do contrário esta é uma regra invariável.
 - 11 *Cor. 31:27*
 - 12 A palavra *nafakh*, que aqui é traduzida por soprar, refere-se à expiração, ou soltar o ar em alguma outra coisa. É usada no Corão no contexto do sopro Divino sobre Adão do “Meu Espírito” (*Cor. 15:29*). A palavra *nafas*, aqui, traduzida por sopro, pode referir-se tanto à inspiração como à expiração.
 - 13 *Fut.I:168* e *3:89* (OY).
 - 14 “Quando eu lhe formar e soprar nele o Meu Espírito” (*Cor.15:29*).
 - 15 Ou “exceto por ele”, referindo-se ao mais profundo mistério (*sirr*). Neste ponto de realização, há completa identidade entre Deus e o homem.
 - 16 Esta é a pura forma humana mencionada em “Deus criou Adão de acordo com Sua própria Imagem” (*hadith*).
 - 17 *Fut.I:168* e *3:92-3* (OY).
 - 18 *Fut.I:736* e *11:78* (OY). A citação vem do *Cor.19:85*.
 - 19 *Cor. 17:110*.
 - 20 Referindo-se ao *Cor.25:60*: “E quando foi-lhes dito, “Curvem-se ao *Rahmân*, responderam: ‘E quem é o *Rahmân*? Devemos curvar-nos a qualquer um que tu ordenares?!’ E isso [somente] fez crescer sua aversão.”
 - 21 Ou: “Eles simplesmente não têm consciência que perderam”.
 - 22 *Fut.I:667* e *10:62-3* (OY), traduzido por J.W.Morris em seu artigo “ ‘ Ele Te move pela Terra e pelo Mar...’ *The Journey of the Heart*, pág.55.
 - 23 Em árabe, a palavra para sopro (*nafas*) é etimologicamente relacionada à palavra ego ou alma (*nafs*), assim como a palavra “anima” (alma), no inglês, vem da mesma raiz latina “animado” ou “animal”.

- 24 *Fusûs*, pág.145; *Bezels*, pág.181; *Wisdom*, pág.76.
- 25 *Fut.II*:400-1.
- 26 *Fut.II*:644.
- 27 Ver *Fut.I*:3.
- 28 *K. al-Alif*, pág.12.
- 29 Ele também era conhecido por Yûnus b.Yahyâ al-Hâshimî – ver págs.150-1
- 30 *Fut.I*:71 e 1:312 (OY); *The Meccan Illuminations*, págs.473-4. Os “Segredos das Letras” é quase que certamente o título de uma obra separada que Ibn ‘Arabî compôs em 599 / 600 na Meca e não parte do segundo capítulo do *Futûhât*.
- 31 Ver *Fut.II*:453.
- 32 *Fut.IV*:167.
- 33 *Fut.I*:59 e 1:264-5 (OY).
- 34 *Fusûs*, pág.48; *Bezels*, pág.46. Há uma leitura variante na segunda linha, no manuscrito de Qûnawî, o qual segui.

DE LESTE E OESTE

*Deus do Céus e da Terra e de tudo o que está contido entre eles,
Se tens convicção...
Deus do Leste e do Oeste e de tudo que está contido entre eles,
Se tens inteligência.¹*

*Louvido seja Deus que me permitiu entrar no refúgio da Benevolência de Deus!
Louvido seja Deus que me admitiu no jardim da Compaixão de Deus! Louvido seja
Deus que me instalou na estação do Amor de Deus! Louvido seja Deus que me fez
provar [das iguarias] das mesas espalhadas com a Provisão de Deus! Louvido seja
Deus que me concedeu a graça sutil de estar em conformidade com a Preferência de
Deus! Louvido seja Deus que me fez beber das fontes onde pode encontrar-se
cumprida a Promessa de Deus! Louvido seja Deus que me envolveu no manto da
verdadeira Servidão a Deus! Tudo isso, apesar do tanto que me desviei do lado de
Deus e negligenciei as denominações divinas.²*

De todos os grandes místicos da história do mundo, Ibn 'Arabî é inquestionavelmente um gigante. Sua influência tem sido de amplo alcance, de maneiras que são tanto óbvias, como não tão óbvias. Como muitas pessoas já observaram, é possível e talvez até necessário falar de um mundo pré Ibn 'Arabî e outro pós Ibn 'Arabî. Seus escritos serviram como uma encapsulação dos primeiros seis séculos do Islã e permearam obras posteriores por todo o mundo islâmico, do Marrocos à

China. Tudo isso, não por um desejo de fazer um resumo histórico ou filosófico, mas devido ao fato de que recebeu o verdadeiro significado espiritual do que acontecera antes. Sua própria vida é testemunha desta sabedoria, como podemos ver exemplificada nas vidas de muitos outros mestres espirituais. Entretanto, é pela excepcionalidade de Ibn 'Arabî que sua vida e seu pensamento estão tão intimamente ligados a seus escritos que um inunda e permeia o outro. A palavra escrita é para Ibn 'Arabî uma característica tão integral de sua vida, como a palavra oral (do Corão) era para o Profeta Muhammad.

Se o contrastarmos com dois outros grandes mestres espirituais de seu tempo, que eram quase contemporâneos seus, talvez esta excepcionalidade possa ser mais evidentemente apreciada. Abû Madyan (1115-98), o grande expoente do Maghrib, pode ser considerado um dos mestres de maior influência do Sufismo ocidental: passou a maior parte de sua vida em Bejaia, uma cidade da Algéria, de grande importância no século doze e seus discípulos eram numerosos e de grande dote espiritual. Ibn 'Arabî passou um tempo na Andalusia com pelo menos seis de seus discípulos e foi muito influenciado por seus ensinamentos, tanto indireta como diretamente. Há vários manuscritos das obras de Abû Madyan, mas no presente não sabemos de nenhum que foi escrito menos de duzentos anos depois de sua morte. No leste, o mestre mais influente, em termos históricos, foi 'Abd al-Qâdir al-Jîlânî (1077-1166) e a ordem Sufi que segue seus ensinamentos, a Qâdiriyya, espalhou-se amplamente. 'Abd al-Qâdir passou a maior parte de sua vida, uns setenta anos, em Bagdá e novamente Ibn 'Arabî esteve em contato com vários de seus discípulos quando foi à Meca, mais especificamente, Yûnus b. Yahyâ al-Hâshimî (de quem recebeu a khirqa de al-Jîlânî) e Abû al-Badr al-Tamâshikî (que relatou histórias do círculo de discípulos mais próximos).

Diferentemente destes dois grandes mestres, Ibn 'Arabî levou sua vida viajando intensamente: dos dezoito anos em diante, passou pelo menos trinta e dois anos na estrada. Suas jornadas estenderam-se de um lado a outro do Mediterrâneo, do extremo oeste da cultura islâmica ao coração do mundo da língua árabe, chegando ao interior do reino Seljuk da Anatólia. Tornou-se um verdadeiro homem do Leste e do Oeste, fato que até mesmo se reflete em sua caligrafia, que combina ambos estilos, do oeste e do leste. Como mestre, Ibn 'Arabî exerceu uma enorme influência. Teve numerosos discípulos, incluindo aqueles de outros lugares e épocas, por meio de visões. Também se pode observar uma renascença cultural mais geral nos lugares onde viveu: os almorades, na Andalusia, os Ayyubids, na Síria e os Seljuks, na Anatólia, todos viveram seu auge durante a época de Ibn 'Arabî. Entretanto, o que mais o distingue de Abû Madyan e de 'Abd al-Qâdir é a sobrevivência de tantas de suas obras, freqüentemente de próprio punho – e são estas obras que têm tido o maior efeito ao longo do tempo.

Vamos aqui brevemente rever essa conquista literária: de acordo com Osman Yahia, há aproximadamente 700 obras autênticas de Ibn 'Arabî, das quais 400 ainda existem, de alguma forma. Há pelo menos 350 obras cuja procedência está assegurada. Elas formam a síntese e o a completude dos

ensinamentos orais anteriores e permearam cada canto do mundo muçulmano, afetando profundamente o ensinamento espiritual em cada país. Nenhuma ordem mística já conseguiu os direitos exclusivos de interpretação de seus ensinamentos ou de seguir uma doutrina “akbariana”. Esta universalidade e ausência de qualquer limite foi prefigurada numa maravilhosa visão que ocorreu antes de deixar o Maghrib:

A razão pela qual fui levado a proferir poesia foi que vi em um sonho, um anjo vindo em minha direção, com um fragmento de luz, como se fosse um fragmento de luz do sol. “O que é isso?” perguntei. A resposta veio: “É a Sura al-Shu‘arâ [Os Poetas]. A engoli e senti um fio de cabelo levantando-se do meu peito, indo em direção à minha garganta e à minha boca. Era um animal com cabeça, língua, olhos e lábios. Em seguida, começou a crescer até que sua cabeça atingiu os dois horizontes – o Leste e o Oeste. Depois disso, contraiu-se e retornou a meu peito. Compreendi então, que minhas palavras alcançariam o Leste e o Oeste. Quando voltei a mim, proferi versos que vieram sem qualquer reflexão ou processo intelectual. Deste então, esta inspiração nunca cessou.³

Não sabemos a data exata dessa visão, embora certamente aconteceu num estágio bem inicial de sua carreira de escritor. Entretanto, sabemos de alguns detalhes de como sua obra foi mais tarde disseminada. Vale a pena recontar a história em linhas gerais, para que se possa entender as maneiras que seus ensinamentos foram recebidos. O processo de publicação já estava caminhando bem durante sua vida, com obras sendo escrupulosamente copiadas e lidas perante ele e gradualmente transmitidas a um público cada vez mais crescente. Por exemplo, um de seus discípulos mais próximos, Ayyûb b. Badr al-Muqrî‘, verificou pelo menos nove obras que tinha copiado na presença de Ibn ‘Arabî, em Damasco, em somente um ano (1224). A lista de obras dadas a Sadruddîn al-Qûnawî e ao Rei Al-Ashraf também foi parte de um lento processo de difusão, sendo que nos séculos a seguir, encontrar-se ia muitos peregrinadores em viagem a Damasco e a Konia, com o objetivo de fazer cópias dos manuscritos.

A preservação desta herança, numa forma relativamente intacta, é ainda mais extraordinária ao considerar-se a não existência da impressão, da fotocópia e de outras magias tecnológicas que nos passam tão despercebidas no mundo moderno. Somos extremamente afortunados por encontrar tantos manuscritos originais escritos por ele mesmo. O responsável por isso foi Sadruddîn al-Qûnawî, cuja biblioteca privada em Konia, possuía tantas obras inestimáveis, inclusive toda a segunda cópia do *Futûhât al-Makkiyya* (pelo próprio punho de Ibn ‘Arabî) e a cópia do *Fusûs al-Hikam*, feita pelo próprio Sadruddîn e verificada duas vezes⁴ por Ibn ‘Arabî.

Após a morte de Ibn ‘Arabî em 1240, o grupo de discípulos mais próximos parece ter-se dispersado: as últimas leituras do *Futûhât* aconteceram na casa de Ibn Sawdakîn, em Aleppo, em 1241/2, tendo como

leitor, Sadruddîn al-Qûnawî. Devemos nos lembrar que estes dois eram os únicos que sabemos ter sistematicamente lido o livro na presença de Ibn 'Arabî. Sadruddîn viajou então, para Konia, que seria seu lar até o fim de sua vida. Quando Ibn Sawdakîn morreu em Aleppo, em 1248, o centro de gravidade dos seguidores diretos de Ibn 'Arabî tinha se mudado para a Anatólia.

Konia, neste tempo era a capital cultural do imenso império que se alongava em direção ao leste, por toda a parte do moderno Irã. Próximo ao túmulo de Platão, dois dos grandes mestres de seu tempo, Sadruddîn al-Qûnawî e Jalâluddîn Rûmî, ensinavam nas madrassas de Konia, atraindo grande e entusiástico público. Muitas personalidades de renome freqüentavam as palestras de Sadruddîn: Sa'îduddîn al-Farghâni (morto em 1296), que escreveu obras em árabe e em persa, expondo a metafísica de Ibn 'Arabî; Fakhruddîn 'Irâqî (morto em 1289), que escreveu uma linda evocação em persa, sobre os ensinamentos do Shaykh sobre o Amor Divino; e Mu'ayyiduddîn al-Jandî (morto em 1300), que escreveu o primeiro comentário completo do *Fûsûs al-Hikam* depois de tê-lo estudado com Sadruddîn. De al-Jandî veio uma importante linha de discípulos, incluindo al-Qâshânî (morto em 1330) e al-Qaysarî (morto em 1350), tendo ambos escrito comentários de grande influência sobre o *Fûsus*.

O próprio Sadruddîn escreveu por volta de trinta obras, das quais umas seis determinaram o curso de muita leitura futura da obra de Ibn 'Arabî. De acordo com 'Abd al-Rahmân al-Jâmî, o celebrado poeta sufi do século quinze, ele próprio um dos grandes seguidores de Ibn 'Arabî, "é impossível entender os ensinamentos de Ibn 'Arabî que concernem a Unicidade do Ser, de uma maneira compatível com a inteligência e com a lei religiosa, sem estudar as obras de Qûnawî."⁵

Jalâluddîn Rûmî, quase da mesma idade de Sadruddîn, também freqüentou suas palestras durante um tempo, antes de sua iniciação, nas mãos de Shams-I Tabrîzî. Eles permaneceram amigos extremamente íntimos até o fim de suas vidas e diz-se que Sadruddîn foi freqüentemente o inspirador de Rûmî, aquele cuja presença no círculo, intensificava o influxo espiritual do momento. De acordo com Jâmî, aconteceu uma vez uma disputa entre dois seguidores dos shaykhs, quanto a quem deveria conduzir a oração. Rûmî acalmou o ardor de seus discípulos dizendo: "Somos permutáveis (*abdâ*)." Depois de Sadruddîn ter conduzido a oração comunal, Rûmî adicionou: "Ele que ora atrás de um imã honrado é como aquele que ora atrás do profeta." Foi Sadruddîn que Rûmî escolheu para conduzir a oração no seu funeral.

Há sem dúvida uma forte ligação entre Ibn 'Arabî e Rûmî, apesar de que na expressão seus caminhos pareçam ser bem diferentes. Como Henri Corbin salientou:

Ambos são inspirados pelo mesmo sentimento teofânico, pela mesma nostalgia pela beleza e pela mesma revelação do amor. Ambos tendem à mesma absorção do visível e do invisível, do físico e do espírito.⁶

É importante enfatizar que dentre os que comentaram sobre o grande trabalho de poesia mística de Rûmî, o *Mathnawî*, quase todos se basearam nos ensinamentos de Ibn 'Arabî – a tal ponto que alguns mantêm que é necessário estudar Ibn 'Arabî para que se possa realmente compreender Rûmî.

A mudança para o mundo turco, onde o árabe e o persa interligavam-se, foi altamente providencial. Todas as terras orientais do islã sofreram sucessivas mudanças e desastres que enviaram ondas de choque pelo Levante, Hijaz e mais além. Por volta de 1250, o toque fúnebre da dinastia de Ayyubi tinha se feito soar com a ascensão ao poder no Egito de um cruel grupo de escravocratas, conhecidos como mamelucos. Embora tivessem conseguido remover a ameaça do “blond peril” dos francos, em oito anos depararam-se com um inimigo muito mais potente. Em fevereiro de 1258, a horda mongol, sob o comando de Hülegü, tomou Bagdá, a capital dos califas 'Abassids, o último dos quais foi imediatamente estrangulado. Os invasores então massacraram aproximadamente 80.000 pessoas e sem nenhuma misericórdia demoliram a cidade. Por um tempo, como aconteceu com Aleppo, Damasco, Nablus e Gaza também sofreram um colapso e caíram e a própria existência do islã parecia estar em desequilibrada. A grande batalha de 'Ayn Jâlût, em setembro de 1260, na qual o exército mongol foi finalmente exterminado pelos mamelucos, restabeleceu o poder islâmico por todo o Levante. Uma nova era começou, durante a qual o mundo árabe tornou-se mais defensivo e de sobre-aviso.

Isto teve implicações profundas para a difusão dos ensinamentos de Ibn 'Arabî. Na Turquia, onde a incursão mongólica foi menos opressiva, Ibn 'Arabî foi (e no todo, ainda é) considerado a norma, uma leitura essencial para qualquer estudante do misticismo e esta atitude permeou igualmente, o mundo iraniano. Seus ensinamentos infiltraram-se profundamente na espiritualidade turca e iraniana. Parte disso foi devido à enorme influência de Sadruddîn al-Qûnawî e parte a outros canais menos conhecidos que consideravam sua obra uma inestimável fonte de inspiração, em tempos de enormes dificuldades. O domínio político dos otomanos, a partir do século quatorze ofereceu a necessária atmosfera de equilíbrio, na qual suas obras puderam ser aceitas como corrente principal. Nas ordens sufis, tais como a Mevlevi e Qâdiri, que começaram a ser formadas e a cristalizar-se a partir do século treze, é possível detectar-se a influência de Ibn 'Arabî. Muitas dessas ordens foram um desenvolvimento lógico do movimento *futuwwa*, que fora instigado pelo Califa al-Nâsir, de Bagdá e promulgado por homens como Majduddîn Ishâq e Awhaduddîn Kirmânî da Anatólia. Os escritos de Ibn 'Arabî agiram como um fulcro de sua discussão espiritual e deram base aos ensinamentos da maioria dos mestres subsequentes. Do Maghrib ao Levante, do Iraque ao Irã e ao longínquo leste, suas obras foram o esteio da expressão Sufi. Aqueles que estudaram e usaram seus ensinamentos constituem uma verdadeira litania de expoentes figuras, incluindo o famoso 'Abd al-Karîm al-Jîlî (morto em 1428).

Entretanto, no mundo árabe, dominado pelos mamelucos, muito disso tinha que ficar escondido debaixo de um manto de segredo, devido à controvérsia que reinava a respeito de Ibn 'Arabî, desde sua morte. Não

devemos subestimar os poderes de rejeição que vieram à tona devido a seus ensinamentos: é bem claro que tanto nos seus dias, como acontece até hoje, muitos sentiam que ele ameaçava suas posições mundanas, como também abava suas versões da verdade. Esses ataques virulentos alcançaram seu auge na obra de um escritor damasceno, Ibn Taymiyya: sua missão era de desenraizar toda heresia na forma de xiismo, as ordens sufis e o culto aos santos, pelo qual as pessoas visitavam os túmulos e pediam pela intercessão. Chamava os partidários de Ibn 'Arabî de "unificadores" e escreveu obras polêmicas atacando seus seguidores. Em 1337, os doutores e estudiosos do Egito, proscreeveram todas as obras de Ibn 'Arabî e proibiram seu estudo. Se fossem encontradas na residência de alguém, eram confiscadas e queimadas, enquanto o dono era submetido à tortura.⁷

Aqueles, cuja ligação com a lei a ser seguida ao pé da letra é tal, que se vangloriam de estarem "certos" e se vêem no direito de a ditarem a outros, os quais consideram "errados", não encontrarão grande conforto nas palavras de Ibn 'Arabî:

Ficarás sabendo a diferença entre a pessoa que deseja a expansão da Compaixão de Deus por Seus servos, sejam eles obedientes ou desobedientes e a pessoa que deseja remover a Compaixão de Deus de alguns de Seus servos. Estes últimos são aqueles que restringem a Compaixão de Deus que "abarca todas as coisas", porém não a restringem quando seu próprio ego está em questão. Se não fosse pelo fato de que a Compaixão de Deus precede Sua Ira e vai além Dela, este tipo de pessoa jamais alcançaria Sua Compaixão.⁸

A suprema e altruísta generosidade de espírito que Ibn 'Arabî expõe não convém imediatamente a todos. Enquanto a pessoa está dominada pela raiva, este grau de pura compaixão está além de seu alcance.

A exposição pública dos ensinamentos de Ibn 'Arabî no mundo árabe, nunca parece ter sido uma característica do mundo turco ou do otomano. Na Anatólia, seus ensinamentos eram instantaneamente aceitos: a associação de Ibn 'Arabî aos governantes Seljuks (Kaykhusraw e Kaykâ'us) foi continuada, até mais vigorosamente pelos sultões otomanos. Por exemplo, no início da dinastia otomana, o segundo governante, Orhan, iniciou uma academia religiosa (*madrassa*), em Iznik, escolhendo Da'ûd al-Qaysarî (um discípulo de Ibn 'Arabî de quarta geração, mencionado acima) para ser seu diretor. O comentário de al-Qaysarî sobre o *Fusus* tornou-se um dos livros de maior influência no Irã e nas terras orientais do Islã. O primeiro "Shaykh do Islã" otomano, de posição mais alta no estabelecimento educacional legal, foi Molla Fenari (morto em 1430), um ávido estudante de Ibn 'Arabî, que colecionava cópias de várias obras em sua biblioteca privada. A indicação foi feita por Mehmet. Até mesmo os próprios sultões foram diretamente educados pelas obras de Ibn 'Arabî: Mehmet II, o famoso conquistador de Istambul, em 1453, foi

aconselhado por um eminente discípulo dos ensinamentos do Shaykh al-Akbar e ele próprio foi encarregado de comentários sobre as obras de Qūnawī.

A ligação de Ibn 'Arabī com os sultões otomanos chegou a um clímax mais dramático e evidente no século dezesseis, quando o Sultão Selim I conquistou a Síria. Tendo vencido os mamelucos (que governaram a Síria e o Egito desde 1260) próximo a Aleppo, em agosto de 1516, o vitorioso Selim chegou a Damasco com o exército otomano um mês depois. Por quase 300 anos o túmulo de Ibn 'Arabī tinha ficado escondido dentro dos precintos do cemitério da família de Banū Zakī, protegido de toda a turbulência. Os que visitavam seu túmulo tinham que fazê-lo em segredo, caso os juristas viessem a saber dele. Agora tudo isso tinha mudado. Em duas semanas o Sultão fez uma visita a um sufi de Anatólia, al-Balkhashi, cuja reverência por Ibn 'Arabī era tão grande que ele seria a primeira pessoa a ser enterrada ao lado dele, desde o século treze. Em dezembro, somente um mês e meio após ter entrado em Damasco, o próprio Sultão veio apresentar suas honras no esquecido túmulo de Ibn 'Arabī e distribuiu grandes somas de dinheiro aos habitantes locais. Quando retornou de sua conquista do Cairo, em outubro de 1517, Selim imediatamente ordenou a construção de uma mesquita ao lado do túmulo. Em três meses e vinte e cinco dias, a mesquita foi terminada e o Sultão, com o qadī, os ministros e outros notáveis dirigiram-se ao distrito de Sālihiyya, para uma grande cerimônia de inauguração. De repente, Ibn 'Arabī não era mais uma *persona non grata*. Em 1534, um decreto religioso (*fatwā*) estabelecia que daquela data em diante as obras de Ibn 'Arabī deveriam ser oficialmente estudadas em todas as regiões otomanas. Foi promulgado pelo Shaykh do Islā, Ibn Kamāl Pasha, que escreveu um comentário sobre o *Fusūs al-Hikam*. A reinstalação oficial tinha sido rápida e efetiva. A patronagem otomana também encorajou a publicação de obras do famoso egípcio do século dezesseis, 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī, que defendia vigorosamente a ortodoxia de Ibn 'Arabī. Como seus ensinamentos eram tão claramente respeitados por todos os otomanos, a oposição dos doutores da lei dentro do mundo árabe permaneceu efetivamente muda até depois do rompimento do Império Otomano.

Nos séculos dezessete e dezoito houve uma renascença dos estudos de Ibn 'Arabī, especialmente pelos escritos de três grande seguidores: 'Abdullāh Bosnevī (morto em 1644), Ismā'īl Hakkī Bursevī (morto em 1725) e 'Abd al-Ghanī al-Nābulusī (morto em 1731). No século dezenove a mais importante figura no renascimento dos ensinamentos de Ibn 'Arabī foi indubitavelmente Amir 'Abd al-Qādir, que conduziu o movimento de resistência na Argélia, contra os franceses. Uma vida inteira estudando o Shaykh al-Akbar, foi responsável pela primeira impressão do texto do *Futūhāt al-Makiyya*, em Istambul. Não foi somente pela escrita que os ensinamentos de Ibn 'Arabī tiveram expressão: por exemplo, uma recente pesquisa mostrou que o Taj Mahal, freqüentemente reconhecido como a construção mais linda do mundo, foi desenhada segundo uma descrição do Dia do Julgamento, no *Futūhāt*.⁹

No século vinte, a oposição a Ibn 'Arabî reapareceu em vários países. Mesmo recentemente, em 1979, apesar do grande número de obras que foram impressas no Cairo, uma interdição foi imposta pelo governo egípcio: foi declarado que todos os seus escritos deveriam ser removidos das estantes de todas as livrarias do país. Foi acusado de ser um "panteísta", que "trata o triteísmo como uma base para o monoteísmo".¹⁰ Em nome da Verdade, as autoridades restringiram o acesso àquele cuja vida foi dedicada à universalidade da Compaixão Divina. É triste notar que praticamente nenhuma das pessoas que foram tão veemente contra Ibn 'Arabî tinha lido suas obras em detalhe.

O contraste que apresentei entre a recepção turca de Ibn 'Arabî e a árabe, brevemente retratada aqui, é, como todas as generalizações, uma grande simplificação. Houve e há ainda muitas e muitas pessoas no mundo árabe que reverenciam e honram os ensinamentos de Ibn 'Arabî. Entretanto, ele nunca foi publicamente aceito como a principal corrente, como foi possível na Turquia. Estas recepções contrastantes podem parecer corresponder a dois níveis de percepção humana. Em uma, os opostos são vistos como irreconciliáveis, enquanto a outra os aceita como unidades complementares e que essencialmente os une.

Estes dois pontos de vista podem ser retratados em termos de Leste e Oeste. O primeiro modo de entendimento é o da polaridade e da oposição. Voltar-se para o Leste *não* é voltar-se para o Oeste. No nível físico, os dois pontos nunca se encontrarão. A *qibla* da mesquita, ou a nave da igreja, tem um foco que leva o suplicante a voltar-se simultaneamente em direção a um objetivo particular e ao mesmo tempo para longe de todas as outras direções. Por esta razão, as pessoas associaram o Leste, a terra do sol nascente, com idéias de iluminação e alegria, enquanto o Oeste tem sido a metáfora para seu oposto, escuridão, ignorância, sofrimento.

Ibn 'Arabî, entretanto, nunca restringe a orientação a Deus a uma única direção física. Não vê nenhum aspecto do universo manifestado, exceto como um Sinal Divino. Cada aspecto é uma Face Divina, uma manifestação de Deus e qualquer aparente oposição a uma outra face é somente devido a natureza da relatividade. Aqueles que têm uma visão restrita acreditam estarem em uma parte ou para outra, estarem voltados para um lado e não para outro e portanto, negam algumas das "faces". As pessoas de iluminação não negam a validade da oposição em termos relativos, mas igualmente não estão limitados por ela. Sua devoção não é direcional. Ao citar o verso corânico "A Deus pertence o Leste e o Oeste; para onde quer que te voltes, lá está a Face de Deus", Ibn 'Arabî aponta uma implicação muito prática: se não se sabe a exata posição para se orar, então ora a Ele em qualquer direção à qual estás voltado, pois Ele está em toda a direção.¹¹

Quando não mais consideradas como opostos irreconciliáveis, as direções do Leste e do Oeste tomam conotações diferentes. Em um de seus poemas escreve:

Ele viu o relâmpago no Leste e ansiou pelo Leste;
mas se tivesse relampejado no Oeste, teria ansiado pelo Oeste.
Meu desejo é pelo relâmpago e seu brilho, não pelos lugares e pela terra.¹²

Em seu comentário sobre estes versos, acrescenta que o Leste representa a visão de Deus nas coisas criadas, Sua manifestação nas formas, enquanto o Oeste representa a manifestação da Essência Divina no coração, Sua manifestação na pureza absoluta. Para ele o único desejo é por Aquele que é manifestado, não pelo lugar onde Ele é manifestado. O homem de Deus abandona qualquer preferência pessoal a favor da preferência de seu Amado.

Faz alusão a estes dois graus de visão no Capítulo de Moisés no *Fusûs al-Hikam*. Em sua discussão sobre a história corânica de Moisés e Faraó, enfoca as respostas que Moisés deu à pergunta do Faraó “Qual é o Senhor dos mundos?” Moisés respondeu: “Ele é o Senhor dos Céus e da Terra e de tudo que está contido entre os dois, se tens convicção... o Senhor do Leste e do Oeste e de tudo que está contido entre os dois, se tens inteligência.”¹³ Para Ibn ‘Arabî os que têm convicção são “as pessoas da iluminação e da real experiência” (*kashf wa wujûd*), enquanto aquelas que têm inteligência são “as pessoas do intelecto, da restrição e da limitação” (*‘aql wa taqyîd wa hasr*).¹⁴ As pessoas da iluminação são aquelas que aceitam Deus em toda direção e em cada face que Ele Se mostra. As pessoas do intelecto são aquelas que aceitam Deus somente em alguns aspectos, mas O rejeitam em outros. A segunda resposta de Moisés, para Ibn ‘Arabî, é, portanto, uma maneira de educar o intelecto com respeito à suprema Unidade da Existência: faça-O o Senhor dos opostos visíveis, Leste e Oeste; então, perceberá que o Leste representa o manifesto e o Oeste o oculto. Este é um conceito verdadeiramente revolucionário de ver o fenômeno, em que nada existe sem um aspecto Divino ou “face”.

A visão que citamos anteriormente, retratando a ampliação dos ensinamentos de Ibn ‘Arabî pelo mundo é fundada num “fragmento de luz branca”. Esta luz foi explicada como sendo a vigésima sexta sura do Corão, al-Shu‘arâ’. Esta é geralmente traduzida por “Os Poetas” (geralmente com uma conotação negativa porque o Corão censura o modo pelo qual os poetas falam com tanta eloquência, sem se comportarem de acordo com o que professam). Entretanto, uma tradução mais literal seria: “aqueles dotados de real sentimento e percepção”. Na visão onírica de Ibn ‘Arabî, a luz branca desta sura está intimamente ligada à difusão de seus ensinamentos e se lermos a sura cuidadosamente, poderemos ver muitas ligações reveladoras. Já nos deparamos com a primeira linha no contexto de sua visão da Ipseidade Divina: “Estes são os versos do Livro Claro (*al-kitâb al-mubîn*)”, que lembra a luz branca que lhe foi mostrada pelo anjo, o “fragmento da luz do sol”, que é pura iluminação. Há muitos temas em toda a sura que aparecem com surpreendente clareza e regularidade nos ensinamentos de Ibn ‘Arabî: não há compulsão na guiança Divina, somente convite à Verdade; tudo o que os profetas trouxeram é a mesma mensagem; a culminação

desta mensagem está na compreensão de nossa verdadeira natureza humana, o Espírito descendo diretamente sobre o coração e isto constitui a mais pura felicidade. Em sua exposição da sura, como é de sua característica, encontra referências à nossa condição interna:

Saiba – que Deus te abençoe com felicidade eterna – que a alma que fala (*al-nafs al-nâtiqa*) é abençoada com felicidade neste mundo e no próximo e não sofre de modo algum, porque não vem do mundo do sofrimento. É simplesmente que Deus a fez viajar no receptáculo corporal, que é um modo de atravessar com a alma animal (*al-nafs al-hayawâniyya*) – sendo ela, como um animal de carga, o qual ela monta. A única razão pela qual a alma que fala monta este animal é para que possa caminhar na Via reta, cuja realidade é a Verdade.¹⁵

O objetivo da via mística é colocar estes nossos dois aspectos em seu lugar certo. A “alma que fala” ou a “alma racional” é nosso eu real, dotado da fala porque todas as coisas estão “pronunciando” os louvores de Deus. Ibn ‘Arabî vê esta alma dotada de razão e sabedoria, não no sentido do pensamento intelectual, mas da verdadeira de sabedoria. Em muitos humanos esta “fala” ou glorificação a Deus é encoberta pelas tendências da natureza animal. A menos que esta alma animal seja levada a servir como uma montaria, seguirá seu próprio caminho e “desviar-se-á” – rejeitará, portanto, a guiança do montador. O que traz a verdadeira felicidade para o ser humano é distinguir estes dois lados, dando-lhes seu devido lugar e unindo-os em harmonia. Ibn ‘Arabî não acredita essencialmente numa rejeição vinda do lado animal, apesar de que a renúncia pode ser um estágio importante na jornada espiritual:

A renúncia (*zuhd*) das coisas não ocorre, exceto por esta ignorância do renunciante daquilo que está realmente existindo – em outras palavras, pela falta de conhecimento – e [também] pelo véu que cobre seu olho (ou: essência, *‘ayn*) – em outras palavras, pela falta de desvelamento e testemunho... Se ele conhecesse ou testemunhasse o fato de que todo o universo está falando ao glorificar e louvar seu Criador e este é o estado de testemunho direto Dele, como poderia ele abraçar a renúncia de alguma coisa que tem esta qualidade?... Sua ignorância o faz imaginar que o mundo está isolado de Deus e que Deus está isolado do mundo. Desta forma, ele procura fugir para Deus.¹⁶

Como Ibn ‘Arabî continua a explicar, é essencialmente um vôo da ignorância para o conhecimento e para a visão. O que quer que nos distancie deste desvelamento e desta visão é um obstáculo a ser desobstruído.

[Fugir das aparentes distrações é inevitável] até que Deus ilumine seu olho interior e exterior, para que ele testemunhe a ordem como ela realmente é. Então saberá como buscar, de onde buscar, quem faz a busca e assim por diante. Saberá o verdadeiro significado das palavras de Deus “Realmente Deus é Rico além da necessidade e o Louvável.”¹⁷

Numa resposta iluminadora a uma das questões de Ibn Sawdakîn, remissiva aos ensinamentos de Jesus, Ibn ‘Arabî revela que a única e mais importante premissa da via espiritual é a humildade. Somente na humildade da natureza animal é que a grandiosidade da natureza divina e espiritual pode ser revelada. A real humildade implica a mais completa realização da servidão:

Eu, [Ibn Sawdakîn], perguntei-lhe: “Ó meu mestre, se o servo desvia-se da Face [Divina] devido às forças da compulsão e da disputa, também não consegue ver a Face nesta compulsão e disputa?”

Considerando isso ele – que Deus, o Altíssimo o assista – respondeu: “As forças da compulsão e da disputa não estão [exibidas] na existência real (*wujûd*)? Os atributos no mundo criado são vários e sendo assim diminuem a servidão essencial. Se ele [o servo] estiver verdadeiramente realizado na visão da Face Divina, a humildade então será sua propriedade inerente, como também seu atributo. Portanto, realize-se nisso e empenhe-se nisso! Este é meu caminho com Deus, o Altíssimo!¹⁸

Nesta humildade está fundada a exposição do Amor Divino e da Compaixão, que forma o coração dos escritos de Ibn ‘Arabî. Não é uma humildade fraca frente a um poder mais forte. É o mais forte reconhecimento de que não há existência a não ser Ele e que somos o lugar de manifestação Divina. O universo, da menor partícula à mais distante galáxia, manifesta a luz da compaixão que flui do Nome Divino, o Compassivo (*al-Rahmân*). Ainda assim, cada parte do universo só consegue refletir a luz de acordo com si mesma, com sua natureza limitada. Só o homem tem o potencial de elevar-se acima da limitação da natureza criada e refletir inteiramente essa luz. Este é o verdadeiro destino humano, ser tanto a parte como o todo, limitado e ilimitado. Para alcançar tal potencial devemos deixar a imagem que temos de nós mesmos e compreender que somos “de acordo com a Imagem do Compassivo”. No Homem – isto é, no Homem Perfeito – a Luz alcança uma concentração ilimitada, como uma lente focando a intensidade dos raios do sol, iluminando toda a escuridão, incendiando toda a matéria terrestre, em outras palavras, destruindo tudo que ele encontrar que não seja ela mesma.

A compaixão pode somente ser verdadeiramente apreciada vinda da parte do misericordioso (*al-rahîm*), não da parte daquele que a recebe, uma vez este não sabe o que lhe traz maior benefício. Isto é como o médico que, por compaixão por seu paciente, amputa a perna infectada pela gangrena, para salvar sua vida. A compaixão do misericordioso, que verdadeiramente efetiva a compaixão (*al-rahîm al-rahîm*) é, desta forma, universal.¹⁹

Tal compaixão é universal porque permeia todas as coisas, sendo ou não vista como benéfica. É com esta ausência de limite que Ibn 'Arabî se identifica:

Na raça humana há “formas” que carregam o Trono [Divino], no qual o Compassivo está sentado. Sou um deles e o melhor de todos os pilares pertence a mim: este é o Tesouro da Compaixão e da Misericórdia (*rahma*). Ele me fez um compassivo ilimitado (*rahîman mutlaqan*). Apesar do meu conhecimento de sofrimento e de dificuldade, descobri que não existe necessidade que não contenha suavidade e facilidade; nenhuma punição que não contenha misericórdia; nenhuma constrição que não contenha expansão; nenhuma estreiteza que não contenha um alargamento. Portanto, eu conheci as duas ordens.²⁰

A ilimitada compaixão que é manifestada em Ibn 'Arabî é essencialmente um completo mistério. Pode aparecer na aparência desagradável da necessidade ou dificuldade, da mesma forma que pode aparecer numa forma que podemos aceitar instantaneamente. Como a medicina, seu único objetivo é o de “curar a doença” de não se ver a Face Divina. Ao abrir-nos para receber, podemos começar a sentir sua vastidão. Só conseguimos vê-la naquilo que consideramos ser bom, passando por ela quando aparece em formas que não reconhecemos e mesmo assim, Ibn 'Arabî constantemente alerta-nos quanto a esta limitação. Ele nos incita a não dar atenção aos altos e baixos da existência, a abrimo-nos à uma incessante receptividade, à pura nudez do espírito, que constitui nossa verdadeira natureza. A compaixão não pode ser verdadeiramente apreciada por aqueles que a recebem, até que se tornem tão identificados com Aquele que Dá, que não mais têm qualquer senso de serem um recipiente.

Uma nova era envolve uma nova visão de heroísmo. Todos precisamos de um certo modelo para nos espelhar, uma imagem externa que representa nossos mais altos ideais. Muito freqüentemente os humanos admiraram heróis, mas não vão além da admiração. Ao terem uma baixa-estima, encontram uma desculpa para a difícil tarefa da emulação. Em tempos recentes, esta admiração confundiu-se com seu oposto: cientes de que os heróis são todos muito humanos e imperfeitos, são tratados como falsos e rebaixados a um nível que não mais podem fazer jus a seu papel. É comum hoje, criar anti-heróis para celebrar aquilo que é imperfeito. Isto disfarça o fato evidente de que esta celebração e louvor são sempre o

fator comum de que não há “constricção que não contenha expansão, estreitamento que não contenha alargamento”. Existe sempre um mundo de diferença entre afirmação e negação, entre heroísmo e a covardice da desonra. Só aquele que dá o passo para a emulação pode começar a conhecer o que vale a pena quanto ao heroísmo. Um herói tem muitas qualidades, é preparado para se aventurar no desconhecido, a manter-se firme face à adversidade e a aceitar o que aparecer à sua frente, seja isto bom ou ruim, sem orgulho na vitória ou sofrimento na derrota. Fazer qualquer coisa que ultrapasse a preocupação com si próprio, além dos limites impostos a si mesmo, requer um auto-sacrifício. O ato supremo do auto-sacrifício é, bem literalmente, para que o ego se torne sagrado”, que é a mais completa afirmação do Eu Divino.

Para Ibn ‘Arabî, esta afirmação atinge seu epítome no homem de Deus, o Homem Perfeito (*al-insân al-kâmil*), a Imagem Divina. Em todo o seu trabalho, explica como os profetas são os melhores modelos do heroísmo espiritual, como conduziram seu povo a Deus enquanto estiveram na terra, qual é a sua realidade e como isto foi personificado, de forma resumida, em Muhammad, o Selo dos Profetas. Por meio de sua própria vida, Ibn ‘Arabî demonstrou o modo mais claro de seguir-se suas pegadas, o que significa efetivar a herança profética e alcançar a “alquemia” da perfeita felicidade – tudo isso é para qualquer sincero buscador da Verdade, seja qual for seu nível e inclinação. Não há restrição quanto ao nascimento, à criação ou ao sexo: esforça-se para mostrar que tanto o homem quanto a mulher tem capacidade igual para atingir a perfeição. Sua compreensão sem paralelos de todos os níveis espirituais é um sinal do papel que recebeu de Selo da Santidade Muhammadiana.

É bom saber sobre o heroísmo, sobre quais são as qualidades do herói e assim por diante. É ainda melhor ver um herói em ação. Mas a única real conquista digna de um ser humano é tornar-se um herói. Só assim sabemos o que é um herói. O maior ato de heroísmo é aceitar o peso total e a ilimitada generosidade da Presença Divina em nossas próprias vidas. Esta é a real certeza (*yaqîn*), na qual não há dúvida. A ilusão de que estamos presos à dualidade é anulada e a afirmação da União (*tawhîd*) toma lugar. O critério para se provar o valor de um ser humano não se baseia então, nem nas posses, nem no conhecimento, nem nas conquistas espirituais e sim, na simples qualidade de auto-renúncia na lembrança da Realidade Única. A incorporação da Compaixão e da Misericórdia ilimitadas, que é conhecida como Ibn ‘Arabî, não tem outro propósito e não almeja outro fim.

O destino final do mundo inteiro
é alcançar
a morada do puro perdão e
da Superlativa Compaixão.²¹

NOTAS

CAPÍTULO 17

- 1 Cor.:26:25-29.
- 2 *Wird*, Oração da Manhã de Sábado.
- 3 Do prefácio do *Dîwân al-ma'ârif*, *Quest*, pág.290. Ver também C. Addas, "The Ship of Stone" no *The Journey of the Heart*. Ela salienta que esta visão deve ter acontecido antes de 594 (1197), a data do *K.al-Isra'*, que contem vários poemas. Presumivelmente aconteceu logo antes de ter proferido os célebres versos de poesia, em Tunis, em 590 (1194). Ver pág.88.
- 4 Sempre foi alegado que este texto foi lido somente na frente de Ibn 'Arabî, somente por al-Qûnawî. Entretanto, houve uma segunda leitura com sete outras pessoas presentes, incluindo Taqîuddîn 'Abd al-Rahmân al-Tawzarî – meus agradecimentos a Michel Chodkiewicz, por esta informação.
- 5 Jâmî, *Nafahât al-uns*, pág.556; "Ibn al-'Arabî and his School", pág.55.
- 6 *Creative Imagination*, págs.70-1.
- 7 De acordo com a-Dhahabî. Ver "Ibn 'Arabî in the Later Islamic Traditions" ' A. Knysh, *Commemorative Volume*, pág.315.
- 8 *Fut*.III:370.
- 9 Ver *The Myth of the Taj Mahal and a New Theory of Its Symbolic Meaning*, W.Begley. O diagrama da Terra do Encontro (ard al-hashr), que está no *Fut*.III:425 e descrito nas págs. 438-40, foi a base para o layout do Taj Mahal.

- 10 Isto, de acordo com alguém da importância de , Shaykh Muhammad al-Ghazâlî, um membro do Grande Conselho de al-Azhar, anterior diretor do Instituto Islâmico de Constantino e vencedor do prêmio internacional Rei Faisal.
- 11 *Fut.I:404*. O verso é *Cor.2:115*.
- 12 *Tarjumân*, pág.74.
- 13 Ver *Cor.26:23ff*.
- 14 *Fusûs*, pág 208. *Bezels*, págs.261-3; *Wisdom*, págs.109-12.
- 15 *Fut.III:262-3*. O Capítulo 358 do *Futûhat* corresponde à Sura 26.
- 16 *Fut.III:263-4*.
- 17 *Fut.III:265*. A citação vem do *Cor.31:26*.
- 18 *K.al-Wasâ'il*, pág.7.
- 19 *Fut.II:76* e *12:319 (OY)*.
- 20 *Fut.III:431*.
- 21 *Fut.III:550* – de um poema na margem do original. Compaixão Superlativa é uma tradução para *rahamût*, um termo técnico que Ibn 'Arabî criou para expressar o grau mais alto possível da *rahma*. Combina numa única expressão a dualidade aparente dos Nomes Divinos *al-Rahmân* e *al-Rahîm*.

APÊNDICES

Apêndice 1

Seleção das maiores obras de Ibn 'Arabî

Ibn 'Arabî escreveu pelo menos 350 obras, que compreendem desde o extenso *Futûhât al-Makkiyya*, que tem milhares de páginas em árabe, a inúmeros pequenos tratados de algumas poucas páginas. A seguinte seleção foi realizada a partir daqueles que podem ser considerados seus principais trabalhos e que podem dar uma visão geral ao leitor não especialista no assunto. Foi elaborada com base no que é freqüentemente mencionado em seus escritos e é encontrada em forma impressa, mas deve-se ter sempre em mente que de forma alguma é uma lista completa. A classificação de suas obras em dois volumes, compilada por Osman Yahia em 1964, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabî*, o primeiro e até agora, a única tentativa de avaliar a extensão dos escritos de Ibn 'Arabî, mas por falta de tempo e de meios este inventário é cheio de omissões.

A presente seleção está ordenada em títulos curtos e numa aproximada ordem cronológica, embora algumas destas obras levaram muitos anos para serem escritas e algumas foram reescritas.

Mashâhid al-asrâr al-qudsiyya (Contemplações dos Mistérios Sagrados)

Escrito em 1194 (590), na Andalusia, ao retornar de sua primeira visita a Tunis e dedicada aos discípulos do Shaykh 'Abd al-'Aziz al-Mahdaqî e ao seu primo por parte de pai, 'Ali b. al-'Arabî. Descreve uma sucessão de quatorze contemplações, em forma de diálogos com Deus e visões divinas.

Al-Tadbîrât al-ilâhiyya (Governo Divino)

Escrito em quatro dias, esta obra foi provavelmente composta, pela primeira vez, antes do Mashâhid, porém reescrita posteriormente. Enquanto estava hospedado na casa do Shaykh al-Mawrûrî, em Moron (Andalusia), escreveu esta obra como resposta a um pedido do Shaykh para que explicasse o real significado da política secular, em termos da exposição Sufi de governo do império humano (isto é, o microcosmo que resume o macrocosmo).

Kitâb al-Isrâ' (O Livro da Jornada Noturna)

Um dos mais importantes de suas primeiras obras, escrita depois de sua grande experiência visionária em Fez, em 1198 (594). Descreve em prosa rimada, sua mística ascensão, encontrando as realidades espirituais dos profetas, nos sete céus e sendo levado à mais completa realização de sua própria realidade.

Mawâqî 'al-ujûm (Os Engastes das Estrelas)

Escrito em onze dias em Ameria, em Julho de 1199 (Ramadan 595), para seu companheiro e discípulo Badr a-Habashî. É tido como o livro que explica o que todos os mestres espirituais precisam para ensinar, descreve os três graus de renúncia (*islâm*), fé (*îmân*) e verdadeira bondade (*ishân*), de acordo com os três

níveis de realização. Inclui uma detalhada discussão de como todas as faculdades e membros do homem participam do louvor Divino.

'Anqa' Mughrib (O Fabuloso Grifo do Oeste)

Provavelmente a última das obras compostas na Andalúcia, escrita por volta de 1199 (595) durante seu último ano na Espanha. A obra descreve em prosa rimada o significado da estação do Mahdi e do Selo dos Santos, como também o estágio da realidade Muhammadiana. Foi feito com a intenção de ser um volume que acompanhasse o *Tadbîrât*.

Inshâ' al-dawâ'ir (A Descrição dos Círculos Abarcantes)

Escrito em 1201 (598), em Tunis por ambos Badr al-Habashî e al-Mahdawî, bem antes de deixar O Oeste e ir para Meca. Descreve os fundamentos de sua metafísica, discutindo a existência e a não-existência, a manifestação e a não-manifestação, como também o estágio do ser humano no mundo, usando diagramas e tabelas.

Mishkât al-anwar (O Nicho das Luzes)

Composto ao longo do ano de 1202 / 3 (599) na Meca. Encerra uma coleção de 101 *hadith qudsî* (dizeres divinos), em três partes: 40 tradições com uma completa transmissão que volta até Deus, 40 dizeres divinos sem uma corrente de transmissão e 21 outras. O trabalho em si é voltado à tradição que recomenda a prática da preservação de 40 hadiths para a comunidade.

Hilyat al-Abdâl (O Adorno dos Substitutos)

Escrito em 1203 (599), no espaço de uma hora, durante a visita a Ta'if, para Badr al-Habashî. Descreve os quatro fundamentos da Via: reclusão, silêncio, fome e vigília, como eles aparecem em termos físicos, como um tipo de abstinência e como são em sua realidade espiritual como condições do coração do servo.

Rûh al-quds (A Epístola do Espírito da Santidade)

Escrito em 12203 (600), na Meca, para o Shaykh al-Mahdawî, é uma das melhores fontes para conhecermos a vida de Ibn 'Arabî na Andalúcia e as pessoas que conheceu. Contém três partes: uma reclamação sobre a falta de compreensão de muitas pessoas que praticam a Via Sufi, uma série de textos biográficos de mais ou menos cinquenta Sufis do Oeste e uma discussão das dificuldades e dos obstáculos encontrados na Via.

Tâj al-rasâ'il (A Coroa das Espítoas)

Escrito em 1203 (600), na Meca, contem oito cartas de amor compostas para a Ka'ba, cada uma correspondendo a uma teofania do Nome Divino, que apareceu durante o ritual das circumambulações.

Kitâb al-Alif [ou Unicidade], Kitâb al-Bâ, Kitâb al-Yâ' [ou Ipseidade], etc.

Uma série de pequenos trabalhos, usando um sistema de numeração alfabética, começada em Jerusalém, em 1204 (601) e composta durante três anos ou um pouco mais. Estes trabalhos discutem uma série de diferentes princípios Divinos, tal como a Unicidade (*ahadiyya*), Compaixão (*rahma*) e Luz (*nûr*).

Tamazulât al-Mawsiliyya (Descidas da Revelação em Mosul)

Escrito em um dia, em abril/maio 1205 (601), em Mosul, discute vários versos corânicos em termos de dois aspectos aparentemente opostos, Majestade e Beleza, aludindo ao terceiro aspecto que os integra, o equilíbrio da Perfeição.

Kitâb Kunh mâ lâ budda lil-murîd minhu (O que é Essencial para o Buscador)

Também escrito em abril/maio 1205 (601), em Mosul, delinea as práticas essenciais para alguém que está abraçando a Via espiritual, em termos de manter-se firme na Unidade de Deus, de ter fé naquilo que os Mensageiros trouxeram, de praticar o dhikr, de encontrar um verdadeiro mestre espiritual, etc.

***Risâlat al-Anwâr* (Tratado das Luzes)**

Escrito em 1205 (602), em Konya, em resposta ao pedido de um amigo e companheiro que explicasse a jornada da ascensão ao Senhor do Poder e o retorno às criaturas. Descreve a busca espiritual em termos de uma ascensão contínua pelos vários níveis da existência e da sabedoria, levando ao nível da perfeição humana.

***Ishârât al-Qur'ân fî 'alam al-insân* (Alusões do Corão no Mundo Humano)**

Escrito em Jerusalém, em 1206 (602), foi concebido como um volume que acompanhava o *Tanazzulât al-Mawsiliyya*. Muito além de uma simples apresentação de passagens corânicas, este é uma meditação ampliada de cada Sura do Livro.

***Kitâb Ayyâm al-sha'n* (Os Dias da Obra de Deus)**

Composto por volta, ou um pouco antes de 1207 (603), esta obra é uma meditação sobre a estrutura do Tempo e os modos pelos quais as horas e dias da semana se inter-relacionam. Tem seu fundamento no verso corânico "Cada dia Deus está em obra".

***Kitâb al-Tajalliyât* (O Livro das Teofanias)**

Escritos um pouco antes de 1209 (606), em Aleppo, descreve uma série de visões teofânicas, sobre assuntos como Perfeição, Generosidade e Compaixão, baseadas nos insights nas segunda Sura do Corão. Estas visões frequentemente envolvem diálogos com santos que já morreram, tais como Hallâj, Junayd ou Sahl al-Tustarî. O objetivo da obra é instruir o buscador sobre o que pode acontecer em sua jornada.

***Kitâb al-Fanâ' fî'l-mushâhada* (O Livro da Aniquilação em Contemplação)**

Escrito em Bagdá, provavelmente durante sua segunda estadia lá, em 1212 (608). É uma meditação ampliada sobre a Sura noventa e oito, descrevendo a experiência da visão mística e a diferença entre as pessoas do real conhecimento e as pessoas do intelecto.

***Tarjumân al-ashwâq* (Interpretador dos Desejos Ardentes)**

Compilado em 1215 (Ramadan de 611), na Meca, embora tendo sido escrito durante um longo período, com um subseqüente comentário composto posteriormente, no mesmo ano, em Aleppo. Contém sessenta e um poemas de amor, dedicados à uma pessoa, Nizâm, aludindo aos segredos reais do amor místico e da herança profética.

***Istilahât al-sûfiyya* (Termos Técnicos Sufis)**

Escrito em 1218 (615), em Malatya, em resposta a um pedido de um querido amigo e companheiro. Contém 199 breves definições das mais importantes expressões de uso comum entre as pessoas de Deus.

***Kitâb al-Isfâr* (O Desvelamento dos Efeitos da Jornada)**

O dia e o lugar da composição não são conhecidos. A obra é uma meditação sobre o significado da jornada espiritual, em geral e das jornadas dos profetas, em particular. Estas jornadas não têm fim, neste mundo e no próximos e são descritas como "um lembrete do que você esqueceu que está dentro de você e em sua posse."

***Kitâb al-'Abâdilâh* (O Livro dos Servos de Deus)**

Escrito antes de 1229 (626), provavelmente em Damasco. Contem 117 partes dedicadas a indivíduos chamados 'Abd Allâh, cada um descrito como sendo o "filho" de um particular Nome Divino e de um profeta. Aparentemente a obra tem relação a um hadith que diz que um homem possui 117 características e explica a realização destas características em termos dos Nomes Divinos.

***Fusûs al-Hikam* (Os Engastes da Sabedoria)**

Escrito depois da visão do Profeta, em 1229 (627), em Damasco e de acordo com sua ordem (do Profeta) que deveria ser escrito. Considerado o supra-sumo do ensinamento espiritual de Ibn 'Arabî, contem vinte e sete capítulos, cada um dedicado ao significado espiritual e à sabedoria de um profeta particular. Os vinte e sete profetas, começando por Adão e terminando com Muhammad, são como os engastes de um anel, que abriga a pedra preciosa da Sabedoria e representa todas as diferentes comunidades da humanidade, sob a jurisdição espiritual de Muhammad, seu Selo.

***Fihrist al-mu'allafât* (Catálogo de Obras)**

Escrito em 1229/1230 (627) em Damasco, para Sadruddîn al-Qûnawî, este é o próprio catálogo de Ibn 'Arabi de 248 obras que ele tinha escrito anterior a esta data.

***Ijâza lil-Malik al-Muzaffar* (Certificado para o Rei a-Muzaffar)**

Escrito em 1234 (632), em Damasco, para o governante Ayyubid da cidade, Rei Ashraf al-Muzaffar. Menciona umas 290 obras e setenta de seus mestres.

***Kitâb Nasab al-khirqa* (A Linha do Manto da Iniciação)**

A data e o lugar de composição são incertos, mas provavelmente 1236 (633), em Damasco. Descreve sua própria afiliação espiritual e como ele veio para a Via. Também inclui as iniciações que fez aos outros, sendo a maioria dos mencionados, mulheres.

***Awrâd al-usbû'* (Orações para a Semana)**

A data e o lugar de composição não são conhecidas, embora foram provavelmente compostas durante vários anos. Das muitas diferentes orações atribuídas a Ibn 'Arabî e ainda hoje extensivamente usadas, estas são talvez, as mais conhecidas. São organizadas para cada dia e noite da semana, perfazendo um total de quatorze, escritas para recitação privada e para meditação.

***Al-Dîwân al-kabîr* (O Grande Diwan)**

Escrito durante um período de muitos anos e parece que não completada até 1237 (634), em Damasco, esta vasta coleção de poemas tinha aparentemente a intenção de conter toda a poesia que tinha escrito e que pode ser encontrada em vários manuscritos diferentes. Alguns, intitulados *Dîwân al-ma'ârif*, incluem uma introdução que descreve a visão que o levou a escrever poesia e uma dedicação a Badr al-Habashî. A edição impressa, baseada num diferente manuscrito, parece ser uma coleção realizada em ordem cronológica, por um de seus discípulos próximos ou pela família.

***Al-Futûhât al-Makkiyya* (Iluminações da Meca)**

Seu *magnum opus* foi iniciado na Meca, em 1202, depois de uma visão do Jovem e completado, em sua primeira versão de vinte volumes em manuscrito, em dezembro de 1231 (629). Uma segunda versão, em trinta e sete volumes foi completada em 1238 (636). Contem 560 capítulos, em seis partes e tinha evidentemente a intenção de ser um tipo de "epítome espiritual" do Islã, cobrindo o período total de 560

anos, do início da era islâmica até seu próprio nascimento. Estas são exposições detalhadas de cada faceta da vida espiritual, incluindo comentários inspirados sobre cada Sura do Corão, explicações de Hadith, jurisprudência, cosmologia e metafísica.

APÊNDICE 2

Alguns dos contemporâneos de Ibn 'Arabî

A lista seguinte não é de modo algum completa, mas foi feita com a intenção de dar uma visão geral de alguns dos mais influentes pensadores, escritores e místicos dos séculos doze e treze.

NO MUNDO ISLÂMICO

O Oeste (Espanha e Norte da África)

Abû Madyan (1115-1198)

Provavelmente o mais influente dos mestres Sufis no Oeste, estudou em Fez e viveu a maior parte de sua vida adulta em Bejaia. Entres seus muitos discípulos estavam vários mestres e companheiros de Ibn 'Arabî. Seus ensinamentos eram centrados na "sobriedade", onde a maior ênfase é colocada na prática contemplativa sem qualquer divórcio da responsabilidade social.

Ibn Rushd (1126-1198)

Famoso no Oeste medieval sob o nome de Averroes, Ibn Rushd foi Qadi em sua cidade natal, Córdoba, por muitos anos e teve a proteção do sultão almorade. Um grande estudioso do Corão e das ciências naturais, incluindo a física, a medicina, a biologia e a astronomia, é principalmente lembrado como teólogo e filósofo. Seu grande comentário sobre Aristóteles exerceu grande influência nos teólogos europeus, como Alberto Magno. Muitas de suas obras foram preservadas somente em traduções para o latim e para o hebreu.

Abû al-Hasan 'Alî al-Shâdhilî (1196-1258)

Originário do Marrocos, foi treinado por alunos de Abû Madyan e tornou-se um dos místicos mais célebres de seus dias. Enfrentando oposições dos teólogos, estabeleceu residência no Egito, onde foi muito reconhecido. A formação da irmandade Shâdhilî, por seus discípulos, levou à disseminação de seus ensinamentos pelo Norte da África. Suas orações e seus poemas ainda hoje são famosos em muitos círculos.

Ibn Sab'în (1217-c.1270)

Nascido em Múrcia, como Ibn 'Arabî, era conhecido como um Sufi e um dos últimos pensadores peripatéticos do Maghrib. Foi autor de muitas obras, incluindo uma famosa resposta às questões filosóficas colocadas pelo Sagrado Imperador romano, Frederico II (1194-1250). Apesar de uma vida cheia de controvérsias e perseguições, teve discípulos muito dedicados, incluindo o poeta al-Shushtarî. Morreu na Meca.

O Leste (Irã, Iraque, Anatólia, Levante)

'Abd al-Qâdir al-Jilânî (1077-1166)

De origem persa, tornou-se famoso aos cinquenta anos, quando começou a ensinar em Bagdá. Teve muitos alunos célebres, incluindo aqueles que Ibn 'Arabî conheceu na Meca e em Bagdá. O extraordinário poder que ele manifestou, de transformar o coração e as mentes das pessoas, tornou-o o santo mais universalmente popular e a *tariqa* Qâdirî é uma das ordens maior abrangência. Seu túmulo, sobre o qual o Sultão Suleiman construiu uma cúpula, em 1535, é um dos santuários mais freqüentados em Bagdá.

Shihâbuddîn Yahyâ al-Suhrawardî (1153-1191)

Nascido em Suhraward, no Iraque, ensinou na Anatólia, na corte do sultão seljuk e depois mudou-se para Aleppo, onde recebeu a patronagem do sultão King Zâhir, um filho de Saladin. Escreveu várias obras sobre a metafísica da iluminação (*ishraq*). Sua combinação do pensamento grego, zoroástrico e muçulmano, entretanto, provocou uma reação tão severa que foi condenado à morte (razão de seu epíteto, "o executado" *al-Maqtûl*).

Shihâbuddîn Abû Hafs 'Umar al-Suhrawardî (1145-1234)

Originário do Irã, estabeleceu-se em Bagdá, sob a patronagem do califa e foi útil na formação do movimento *futuwwa*, que foi a base das posteriores ordens Sufis. Foi um dos grandes mestres, desenvolveu os métodos de seu tio Abû Najib al-Suhrawardî e escreveu 'Awârif al-ma'ârif, um dos tratados mais populares do Sufismo. Muitos dos posteriores seguidores dos ensinamentos de Ibn 'Arabî tiveram uma afiliação com a ordem de Suhrawardî.

Najmuddîn Kubrâ (1145-1221)

De seus ensinamentos originaram-se muitas ordens ocidentais. Nascido em Khwarizm, no Irã, passou muitos anos no Egito e no Levante, antes de retornar à sua cidade natal. Treinou um extraordinário número de homens, incluindo o amigo íntimo de Sadruddîn al-Qûnawî e companheiro de Ibn 'Arabî, Sa'duddîn Hamûya.

Farîduddîn 'Attâr (datas incertas, morreu c.1220)

Nascido em Nishapur, este poeta místico persa foi treinado por um discípulo de Najmuddîn Kubrâ e passou uns quarenta anos colecionando os escritos em poemas e prosas de outros Sufis. Autor de umas quarenta obras, é mais lembrado pela *Tadhkirat al-awliyâ'* (Vida dos Santos) e pelo famoso poema, *Mantiq al-tair* (A Linguagem dos Pássaros)

Sharafuddîn 'Umar Ibn al-Fârid (1181-1235)

Nascido no Cairo, de família síria, é um dos grandes poetas do sufismo. Passou muitos anos viajando e fazendo retiros e é conhecido por ter-se associado a Ibn 'Arabî e a seu círculo em Damasco. Seu *Dîwân* é um dos mais originais da literatura árabe e inclui o *Ta'îyya al-kubrâ*, um ode que descreve uma grande variedade de experiências místicas, que teve uma profunda influência sobre Sadruddîn al-Qûnawî.

Jalâluddîn Rûmî (1207-1273)

Nascido em Balkh (Afeganistão), veio para a Anatólia com seu pai e viveu em Konya, tornando-se amigo íntimo de Sadruddîn. Seu gênio místico foi acessado ao conhecer Shams-i Tabruzî, em 1244 e devotou sua vida à celebração do Amor Divino que encontrou em Shams. Seu longo poema, *Mathnawî*, contém o verso místico mais requintado já escrito. A ordem que segue seus ensinamentos é a Mevlevi (ou Mawlawî), cujo nome veio do título dado em honra a Rûmî, Mawlanâ ("nosso Mestre").

Sadruddîn al-Qûnawî (1209-1274)

Herdeiro e enteado de Ibn 'Arabî, foi o maior transmissor de seus ensinamentos. Sua vida coincidiu com o apogeu dos seljuks. Vindo de uma família aristocrática, possivelmente de sangue real, passou a maior parte de sua vida em Konya, a não ser por breves períodos na Síria, no Irã e no Egito. Além de ser um mestre Sufi, também foi chefe do estabelecimento religioso (*shaykh al-islâm*) e a maior autoridade no que diz respeito ao Hadith. Autor de muitas obras, é mais conhecido por tornar acessíveis os ensinamentos de Ibn 'Arabî, em todo o mundo oriental.

NO MUNDO CRISTÃO

São Francisco de Assis (1181-1226)

Como Ibn 'Arabî, São Francisco de Assis abandonou sua carreira militar, em favor de uma vida espiritual de pobreza. Fundador da ordem Franciscana de freis, visitou o Egito com as Cruzadas, em 1219, encontrando amistosamente o Sultão Ayyubid, Al-Kâmil. Depois de uma breve estadia na Terra Santa, em 1220, retornou para a Itália, onde completou sua Norma possivelmente o mais antigo poema que sobreviveu, O Cântico do Sol. Com sua ênfase nos ensinamentos de Jesus, de pobreza absoluta, demonstrou um novo significado para o poder de humildade e amor.

Alberto Magno (1193-1280)

Nascido na Bavaria, filiou-se à ordem Dominicana e ensinou alemão. Nos últimos vinte anos de sua vida morou em Colônia. Doutor Universalis do mundo cristão, Alberto Magno é mais conhecido por seu largo conhecimento em diversos assuntos como astronomia, meteorologia, mecânica, antropologia, arquitetura e navegação. Além disso, foi um dos primeiros transmissores da filosofia grega, ensinando os textos de Aristóteles, em Paris, usando as traduções de Averroes.

Tomás de Aquino (1224-1274)

Nascido em Nápoles, afiliou-se aos Dominicanos e tornou-se o maior aluno de Alberto Magno, em Colônia. Sua vida foi dedicada ao ensino, proporcionado discussões e fazendo pregações em Paris e na Itália. Conhecido posteriormente como o “Doutor Angelical” e o “Anjo das Escolas”, representa o auge da escolasticismo medieval. Sua grande obra, *Summa Theologiae*, o coloca à frente da teologia cristã.

NO MUNDO JUDEU

Moisés Maimonides (1135-1204)

Em unanimidade, o mais significativo filósofo judeu e mestre religioso da Idade Média. Nascido em Córdoba, deixou a Andalusia com sua família em 1148, como resultado da perseguição almorávide. Depois de dezoito anos em Fez, mudou-se para o Egito, tornando-se o médico da corte de Saladin, como também chefe da comunidade judaica, em Fostat. Seus escritos incluem um comentário árabe sobre o *Mishnah* e o *Guia da Perplexidade* (1190) e demonstra a familiaridade com os escritores muçulmanos, como Ibn Rushd. Seu filho, Abraão, cultivou contatos com a comunidade Sufi no Egito, um diálogo que conduziu a um tipo de Sufismo judeu. O interesse no misticismo islâmico manifestou-se na cópia de vários manuscritos para as letras do hebraicas, incluindo o *Kitâb al-Tajalliyât* de Ibn ‘Arabî.

O Zohar, “o Livro do Esplendor” (c.1300)

O trabalho central na literatura da Kabala (“tradição recebida” em hebreu), que foi provavelmente escrita por Moisés de Léon (morto em 1305), na Espanha. O livro representa um dos grandes florescimentos do conhecimento esotérico, no misticismo judeu.

LEITURA COMPLEMENTAR

A vida de Ibn 'Arabî

Quest for the Red Sulphur, Claude Addas

O primeiro grande estudo biográfico de Ibn 'Arabî, é um excelente livro de pesquisa sobre sua vida e épocas, com estudiosas análises das áreas de problema.

Sufis of Andalusia, traduzido por R.W.J. Austin

Baseado em duas obras diferentes, Dr. Austin apresentou um relato interessante e vívido de umas setenta pessoas do Maghrib, de quem Ibn 'Arabî diz: "obteve benefício na Via do além".

O pensamento de Ibn 'Arabî

Seal of the Saints e **An Ocean Without Shore**, Michel Chodkiewicz

Estas duas obras dão uma clara visão da profundidade dos ensinamentos de Ibn 'Arabî sobre a santidade e o Corão.

The Sufi Path of Knowledge e **The Self-Disclosure of God**, William C. Chittick

Colocados sob diferentes temas, estes dois livros oferecem extensivas traduções de passagens do Futûhât al-Makkiyya e são um fonte útil para leitura futura.

Alone with The Alone (título original em inglês: **Creative Imagination in the Sûfism of Ibn 'Arabî**), Henri Corbin

Este livro de grande influência foi um dos primeiros na língua ocidental a apresentar os ensinamentos de Ibn 'Arabî, em uma maneira acessível e intensa.

The Wisdom of the Prophets, tradução de doze capítulos do **Fusûs al-Hikam**, por Angela Culme-Seymour

Esta elegante tradução fornece uma excelente introdução a uma das obras seminais de Ibn 'Arabî.

Kernel of the Kernel, tradução de Ishmael Hakki Bursevi

Este é um resumo lírico dos ensinamentos de Ibn 'Arabî, de acordo com um de seus grandes discípulos e apresenta um interessante e relativamente simples relato de idéias complexas.

Mais estudos e traduções podem ser encontradas no **Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society**, publicados a cada biênio. Para maiores detalhes, contatar: The Secretary, Muhyiddin Ibn 'Arabî Society, PO Box 892, Oxford OX2 7XL, UK. E-mail:101342.2232@compuserve.com ou visite o Web site: <http://www.ibnarabisociety.org>

Nas Orelhas

Muhyiddîn Ibn 'Arabî

"... o maior gênio místico dos árabes... Nenhum dos místicos que o sucederam ficou livre de sua influência, tendo deixado sua marca em toda a literatura mística subsequente."

A. J. Arberry, *Sufism*

"Ibn 'Arabî é um destes raros e poderosos indivíduos espirituais que são a norma de sua própria ortodoxia e de seu próprio tempo, porque não pertencem nem ao que é comumente chamado "seu" tempo, nem à ortodoxia de "seu" tempo."

Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*

O Compassivo Ilimitado

"Este novo e tão bem-vindo livro é uma importante contribuição. Stephen Hirtenstein proporcionou um relato claro, completo e notavelmente compreensível sobre a vida e os ensinamentos de um pensador, cuja obra é difícil de ser traduzida e explicada satisfatoriamente."

Ralph Austin, tradutor de *The Bezels of Wisdom*
(*Fusûs al-Hikam*, de Ibn 'Arabî)

"Decididamente, a mais simples e calorosa expressão de Ibn 'Arabî e de seus ensinamentos com a qual me deparei. Uma maravilhosa contribuição à integração da espiritualidade em nosso pensamento científico moderno, que torna Ibn 'Arabî acessível à nossa mente popular."

Amit Goswami, professor de Física, Universidade de Oregon,
autor de *The Self-Aware Universe*

O Autor

Stephen Hirtenstein começou estudar as obras de Ibn 'Arabî na Beshara School, Escócia, após ter-se formado pela Universidade de Cambridge. Tem palestrado extensivamente em conferências internacionais e é editor do *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabî Society* desde seu início, em 1982 e é co-fundador da Editora Anqa.

Contracapa

*Sigo a religião do Amor:
Qualquer que seja o caminho que os camelos do Amor sigam,
Esta é minha religião e minha fé.*

Muhyiddin Ibn 'Arabî (DC 1165-1240) é sem dúvida uma das figuras mais expoentes da história da espiritualidade mundial, um visionário de superlativa sabedoria e compaixão. Conhecido como o "Grandioso Mestre" (al-Shaykh al-Akbar), teve uma extraordinária vida interior e exterior. Viajou grandes distâncias, de sua Espanha nativa à Síria e à Turquia, tendo escrito mais de 350 livros sobre a via mística. Sua vida inteira foi dedicada à exposição, no nível mais profundo, da Unidade primordial que fundamenta toda a existência humana e natural, e do verdadeiro grau da dignidade humana.

O Compassivo Ilimitado apresenta um retrato excepcional "do interior" de Ibn 'Arabî, usando seus próprios escritos para contar a história de sua vida e de seus ensinamentos. Os capítulos biográficos, suplementados com fotografias e mapas, dão uma visão vívida de sua existência e dos dias durante o auge da cultura medieval. Este panorama é entrelaçado de uma série de capítulos que retratam os elementos centrais de seu pensamento e realçam sua relevância no mundo atual. Esta extraordinária abordagem dá um claro sabor do gênio de Ibn 'Arabî, cuja vida e pensamento estão ligados de uma maneira inextricável. Acima de tudo, seus profundos insights quanto ao que significa ser verdadeiramente humano, são aplicáveis às pessoas de todos os tempos e lugares.

Obra brilhante e de agradável leitura atrairá àqueles que estejam interessados no real coração do Sufismo ou da via mística.

Capa: Imagem de Ibn 'Arabi no Museu Alahorra, Cordoba.

Contra-capa: Assinatura de Ibn 'Arabî

Publicado Anqa Publishing, em parceria com White Cloud Press.

