

**ÊXTASE MÍSTICO E DESEJO DE DEUS COMO DISTÂNCIA NO CAMINHO:
O MAHASIN AL-MAJALIS DE IBN AL ARIF DE ALMERIA**

Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo
Doutora em Ciências da Religião – PUCSP
cavaleirodmacedo@uol.com.br
GP: Mística e Iluminação

*Ocultei-me do meu tempo atrás do véu de suas asas.
Meus olhos não vêem meu tempo e meu tempo não me vê.
Se perguntares aos dias qual é o meu nome, não sabem;
E onde é meu lugar, não conhecem meu lugar.*

Ibn al-Arif

Abu-l-Abbás Ibn Al-Arif (m. 536/1141) foi um místico muçulmano da cidade de Almeria. Esta região já era conhecida em sua época como um centro importante espiritual em Al-Andalus. Muitos anos antes, fugindo das perseguições das quais eram alvo, para lá se dirigiram os últimos discípulos da escola de Ibn Masarra de Córdoba, tendo estabelecido uma *tariqa* em Pechina. Almeria foi também o lar de um importante mestre *sufi* que angariou extrema projeção e apoio populares: Mohamed Ibn Isa de Elvira, asceta que, pelas ruas e praças da cidade, alardeava seu conhecimento da Unidade essencial (*Tawhid*). Muhammad, pai de Ibn al-Arif era natural de Tanger e transferiu-se à Espanha para integrar a guarnição da *Alcazaba* de Almeria durante o período das *Taifas*. Por dificuldades econômicas, quis que o filho se tornasse aprendiz de um tecelão. Mas ao menino só interessavam os estudos reliūngiosos. Após muitos enfrentamentos, Ibn Al-Arif pôde desenvolver seus estudos corânicos e das tradições proféticas, sob a orientação de célebres mestres eruditos. Mas tampouco se contentou com a ciência jurídica e o estudo comum da religião. Prosseguiu sua busca em direção à sabedoria mística. Infelizmente os biógrafos e cronistas da época só nos informam sobre seus estudos corânicos regulares. Não há palavra alguma sobre seus mestres no sufismo, se é que os teve. Em seu próprio texto, o *Mahasin al-Majalis*, Ibn Al-Arif tampouco nos informa acerca de mestres vivos, ainda que cite nominalmente alguns dos grandes místicos que o precederam. Nada pode ser afirmado com segurança, mas, a proximidade de seus escritos com a doutrina masarrí e a semelhança da *tariqa* que organizou com a anterior sugere contato com aqueles últimos discípulos de Ibn Masarra de Córdoba. “Além do mais, Ibn Masarra é o ponto de partida da rica escola andalusi de mística e a partir dele a linha de transmissão *sufi* não mais se interrompe em Al-Andalus¹.”

¹ PUIG MONTADA, Josep. *Corrientes del pensamiento en Al-Andalus*. Veritas, Porto Alegre, v. 52, n.3, setembro 2007, p. 57.

Ibn Al-Arif adquiriu prestígio e angariou discípulos que acorriam de diversos lugares de Al-Andalus em busca de seu conhecimento espiritual. Este sucesso e o grande afeto e dedicação que seus discípulos expressavam despertaram a inveja do *qadi* Ibn Al-Aswad, que terminou por denunciá-lo. Associado ao temor que seu prestígio popular gerou no emir Ali Yusuf Ibn Tasufin, a denúncia foi acolhida e Ibn Al-Arif foi julgado. De acordo com a pesquisa de Asín Palacios, consta que foi condenado à morte, provavelmente sob a suspeita de organização de um levante, posto que, conforme a acusação, “trinta povoados reconheciam-no como *Imam*”². Conforme relatos de seus biógrafos, após ser preso e conduzido a um navio que o levaria a Ceuta, o *qadi* insistiu na periculosidade do prisioneiro. Um ministro foi enviado ao barco em alto mar com a ordem de que fosse acorrentado. Ao desembarcar em Ceuta, um mensageiro do sultão trouxe uma ordem para que o libertassem. Ibn al-Arif dirigiu-se a Marrakesh, sendo bem recebido. Indagado pelo sultão, Ibn al-Arif pediu a liberdade para ir aonde quisesse. Esta lhe foi concedida, mas ele jamais conseguiu deixar Marrakesh. Pouco depois adoeceu e ali terminaram os seus dias. Para alguns, foi vítima de morte natural. Outros acreditaram que fora envenenado. Conforme Corbin,

Abû'l-Abbâs ibn al-'Arif compôs uma nova regra de vida espiritual (*tariqa*) fundada na teosofia de Ibn Masarra. Três grandes discípulos a difundiram: Abû Bakr al-Mallorqui em Granada, Ibn Barraján (cujo nome será inseparável do de Ibn 'Arabi) em Sevilha (ainda que Ibn Barraján tenha sido deportado a Marrocos junto com Ibn al-'Arif, tendo morrido ambos cerca de 536/1141), e, por último, Ibn Qasi, que organiza os adeptos da escola masarriana nos Algarves (sul de Portugal), em una espécie de milícia religiosa que levará o nome místico de *Muridin* (...) Morre em 546/1151. Quatorze anos após sua morte (560/1165) nasce Ibn 'Arabi; uma de suas grandes obras será um comentário da única obra de Ibn Qasi que chegou até nós (comentário teosófico-místico da ordem ouvida por Moisés diante da sarça em chamas: “Tira as sandálias”³) (Corão 20/12)⁴.

O Mahasin al-majalis

Significando “Ornamentos das Sessões”, o *Mahasin al-Majalis* não é exatamente uma grande obra da mística muçulmana; sua importância reside mais na recuperação da história das idéias místicas e na tentativa de reconhecimento das fontes que influenciaram o pensamento em Al-Andalus do que propriamente em alguma grande novidade. O próprio autor explica que o conteúdo de sua obra é uma mescla de sentenças de grandes mestres e elaborações próprias, sob inspiração divina:

² ASÍN PALACIOS, M. “El místico Abulabas Benalarif de Almeria y su Mahasin al Machalis” In BEN ALARIF DE ALMERÍA, Abulabás, *MAHASIN AL-MACHALIS*. Traducción, exegesis y estudio biográfico de Miguel Asín Palacios. Málaga: Editorial Sirio, 1987, p. 25-6.

³ Este é o nome da obra que nos restou de Ibn Qasi: “O descalçar das sandálias”, cujo título completo é *Kitâb Khal' al-na'layn wa qitbas al-nûr min mawdî al-qadamayn*, ou “Livro do descalçar das sandálias e a busca da luz proveniente do lugar dos pés”. Ver ALVES, Adalberto, *As sandálias do Mestre*, Lisboa: Huguin, 2001, p. 268.

⁴ CORBIN, Henry, *Historia de la Filosofía Islámica*, p. 207.

Pedi a Graça de Allah⁵ (Louvado seja!) para reunir vários artigos, formados com belas sentenças proferidas por aqueles que receberam a inspiração divina; estas sentenças ajudarão o noviço a superar a dificuldade de seu caminho, fortalecerão os alicerces da sinceridade (*Safa*) e da certeza ao amado de Allah e estimularão todos aqueles que as ouçam a suportar as mais duras provas, para preferir como melhor o mais penoso. Destas, algumas as trouxe de suas próprias fontes; mas outras me foram reveladas por Allah, abrindo-me seus tesouros⁶.

Muitos estudiosos encontram sua principal importância não na obra em si mesma, mas nos reflexos que irá apresentar no trabalho monumental de Ibn Arabi. No *Futuh al-Makkiya*⁷, Ibn Arabi faz extenso uso das idéias apresentadas pelo mestre anterior, algumas delas em alusão expressa e outras de modo livre.

O *Mahāsin al-Majālis* de Ibn Al-‘Arīf (m.536/1141) é um tratado sufi de menor dimensão e praticamente sem importância, mais um entre a multidão de resumos que ligam o intervalo entre as obras clássicas de Kalābādhī, Qushairī e Makkī e a produtividade fenomenal de Ibn al-‘Arabī. Apesar disso, o ensaio (que por si é um pouco mais) não é destituído de interesse; é alusivo e elíptico no estilo, conferindo assim material para comentadores; e o autor começa o seu discurso mesmo citando, ainda que não pelo nome, o *Mawāqif* de Niffarī; como Ibn al-‘Arabī posteriormente utilizou Ibn Al-‘Arīf livremente e com aprovação, é sempre possível que ele tenha chegado a conhecer e desenvolver interesse por Niffarī através deste intermediário⁸.

Ainda que o final do texto aborde outras questões não menos importantes, podemos considerar, com Asín Palacios, que o tema central do *Mahasin* é o estudo de certas moradas ou estações consideradas como graus do caminho místico. Conforme Asín, nenhuma novidade digna de nota aparece aí, sendo uma seqüência tradicional que nos remete ao egípcio Dhul Nun al-Misrī, que já influenciara o pensamento de Ibn Masarra. A originalidade residiria justamente na separação entre o entendimento comum destas “moradas” e seu significado esotérico. A adoção desta interpretação como critério exclusivo para tratamento do tema de modo sistemático parece ser a sua grande contribuição.

Asín interpreta que o texto do *Mahasin* não foi escrito para o vulgo ou mesmo para meros interessados ou iniciantes na senda mística. Mas devemos discordar quando o tradutor afirma que a obra de Ibn Al-Arif não foi escrita “sequer para aqueles que ainda caminham pela senda dos perfeitos, mas exclusivamente para os que chegaram já à meta da união e gozam da intuição ou gnose⁹”. Vemos aqui uma contradição. Uma vez que a meta última é a

⁵ Para as citações do *Mahasin al-Majalis* apresentadas neste artigo, utilizamos uma tradução nossa da versão espanhola de Miguel Asín Palacios. Embora estejamos cientes dos problemas que esta tradução (proveniente do manuscrito de Berlim) apresenta, é ainda a mais conhecida e mais acessível. Tomamos a liberdade de reverter alguns termos ao original: quando ocorre o termo Deus (cristianizado pelo tradutor) no sentido de invocação, revertemos a Allah.

⁶ BEN ALARIF DE ALMERÍA, Abulabás, *Mahasin al-Machalis*. p. 50

⁷ Passagens de expressa alusão ao *Mahasin al-Majalis* que figuram no *Futuh al-Makkiya*: 1,119; I,277; I,297; I,363; II, 128; II, 142; II, 811; III, 520; IV, 105; IV, 117; IV, 714.

⁸ ARBERRY, A. J. Notes on the "Mahasin al-majalis" of Ibn al-'Arif. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 12, No. 3/4, (1948), p. 524.

⁹ op. cit. p. 33.

união mística e esta significa algum tipo de identificação (seja ela ôntica ou epistêmica¹⁰) com a Vontade ou o Conhecimento Divinos, que valor poderia ter uma simples obra como esta para aqueles que já completaram o Caminho? Defendemos que, distante do que propõe Asín, o *Mahasin al-Majalis* não foi escrito para os perfeitos, mas consiste numa sistematização de passos tradicionais em direção ao conhecimento, que visa advertir aquele que percorre o caminho contra as possíveis armadilhas de seu próprio eu (*nafs*) inferior.

Seu intuito não parece ser simplesmente discorrer sobre as moradas ou divulgar o pensamento de sua *tariqa* e sua experiência pessoal, mas sim o de situar o buscador num caminho tradicionalmente conhecido. Esta é a razão pela qual estas “moradas” são consideradas sempre como graus imperfeitos, “próprios do vulgo profano”, o que conduz Asín Palacios a entender a atitude do autor como “aristocrática¹¹”. Podemos chamá-la de aristocrática unicamente no sentido de que o texto não apresenta qualquer serventia para aqueles que não se encontram no caminho, como qualquer outro texto místico. Mas, do mesmo modo, menos serventia teria para aqueles que já alcançaram a sua meta. A nosso ver, o *Mahāsin* é uma espécie de “mapa”. Ele serve como um guia para o exame de consciência, com o objetivo de avaliar certos estados psicológicos¹² porque, conforme o *hadith*, “aquele que conhece a si mesmo conhece o seu Senhor”¹³. Ou ainda, conforme o Corão: “Fá-los-emos ver Nossos sinais nos horizontes e neles mesmos, até que se torne evidente para eles, que é a Verdade. E não basta que teu Senhor, sobre todas as coisas seja testemunha? (41,53)”.

As moradas ou estações:

É a partir desta chave de interpretação que lemos as palavras de Ibn Al-Arif: a obra consiste numa espécie de manual de psicologia do Caminho místico. Nada há de profundamente misterioso no texto que se refere às moradas; nada indica que possa ser compreendido somente por alguém iluminado. Há, sim, diferentes níveis de compreensão e, conseqüentemente, de utilidade.

As moradas ou estações às quais ele dedica artigos específicos são: vontade, ascetismo, confiança, paciência, tristeza, temor, esperança, gratidão, amor e desejo (art. 2º a 11º); no do art. 13º acrescenta a penitência e a familiaridade. Em cada um dos artigos dedicados às estações, insiste em que são graus próprios do vulgo profano, não sendo estágios dignos dos seletos, gnósticos ou verdadeiros servos de Allah. Ibn Al-Arif destrói as ilusões do crente fiel

¹⁰ Utilizamos aqui a classificação proposta por Moshe Idel. Ver IDEL, M. *Cabala, Novas Perspectivas*.,p. 55.

¹¹ BEN ALARIF DE ALMERÍA, Abulabás, *Mahasin al-Machalis*. p. 33.

¹² Observe-se que a palavra aqui é utilizada em sentido amplo, como referente à psiquê ou, mais propriamente, *nafs* e não em seu sentido moderno do termo.

¹³ *Man Arafu' Nafsahu, Arafu Rabbahu*, amplamente comentado por Ibn Arabi no Tratado da Unidade, especialmente art. 47. IBN ARABI, *Tratado de La Unidad*, Barcelona, Editorial Sirio,2002.

que pensa estar envolvido no caminho místico, através do cumprimento de suas obrigações religiosas. Explica que tais experiências, emoções e estados, costumeiramente tão valorizados nos ambientes religiosos, são aspectos meramente psicológicos. Estão, na sua maioria, relacionados a uma espécie de “comércio ilusório” com Deus, baseado em temor do castigo e busca de recompensa. Esta relação é indigna de qualquer pessoa que almeje adentrar as realidades da Via *Sufi*. Diversos autores traçam esta distinção entre o fiel ou devoto comum e o gnóstico. Conforme Abu-l-Hasan al-Nuri de Bagdad, Deus reside no coração (*qalb*) do homem, mas há três tipos de corações:

O primeiro coração é o coração do infiel. É uma morada em ruínas, habitada por demônios e cheio de imundície e impurezas. O segundo coração é o coração do fiel e é a residência dos sábios, daqueles cujas ações são sinceras e puras. Deus guarda coisas neste coração e colocou um guardião que vela por sua proteção. E, finalmente há o coração do gnóstico, que é uma morada cheia de tesouros dignos de um rei, repleta de jóias, de pérolas e pedras preciosas. E o senhor mesmo é seu protetor e seu guardião e Ele vela¹⁴.

No seu primeiro artigo, Ibn Al-Arif já convida ao exame de consciência e adianta possíveis níveis, uma vez que frisa as diferenças entre devotos, aspirantes, intelectuais e verdadeiros gnósticos. Afirma que os devotos dedicam-se às obras, os aspirantes aos estados místicos, os intelectuais exigem demonstrações e os gnósticos dedicam-se às santas aspirações. As obras servem para remuneração futura, os estados místicos para os carismas, as santas aspirações são para a união. Não descarta os métodos racionais, tampouco os expõe como opostos ao verdadeiro conhecimento ou sabedoria, mas explica: “a gnose¹⁵ é meu caminho real e a ciência é meu argumento. O intelectual me pede demonstrações. O gnóstico as busca **em mim**, os intelectuais **de mim**¹⁶”. Deste modo, esclarece que aquele que busca o caminho através da ciência, ou de demonstrações racionais está fadado a permanecer sempre no plano da linguagem e do argumento, ou seja, do meio utilizado para representar algo do caminho¹⁷. O verdadeiro caminho só pode ser seguido por aquele que busca o conhecimento não **do** mestre, ou seja, de suas palavras, argumentos ou pensamentos e informações, que são meros instrumentos, mas **no** mestre¹⁸, através de sua experiência, vivência e sabedoria real.

¹⁴ ABU-L-HASAN AL NURI DE BAGDAD, *Moradas de los Corazones*. Madrid Trotta, p. 88.

¹⁵ Mantivemos aqui o termo ‘gnose’, ainda que não ocorra equivalência total entre os termos, acompanhando Asín Palacios, Lopez-Baralt e tantos outros autores que assim traduzem o sentido de *ma'rifa*.

¹⁶ BEN ALARIF, op. cit. p. 51

¹⁷ Esta posição apresentada por Ibn al-Arif conecta-se à afirmação de Guerrero face ao termo reflexão usado por Ibn Masarra: “Tudo parece indicar que o termo *i'tibār*, a reflexão, é uma atividade diferente da exercida pelos *falasifa* (...) aponta para um conhecimento de outra ordem, o da visão interior que dá a conhecer as verdades ocultas.” GUERRERO, R. *Ibn Masarra, Gnóstico y Místico Andalusi*, p. 237

¹⁸ Aqui podemos ver uma referência ao conceito de *Baraka* que, na terminologia técnica do Sufismo é entendido como a realidade transmitida pelo “mestre” a seus discípulos, ou por aqueles que já atingiram um certo grau de proximidade com Deus aos que ingressam no Caminho místico. Esta é a razão pela qual a literatura *Sufi* insiste na necessidade de contato com um mestre vivo, ou, em casos excepcionais, como na transmissão *Uwaysi*, ou no caso do próprio Ibn 'Arabi, em Al-Andalus, aceita-se o contato direto com a sabedoria profética, ou o contato com a “presença espiritual” (*ruhaniyya*). Pela pouca importância conferida à enunciação da linhagem mística ou

Pois tudo aquilo que é meio não é Deus. E tudo aquilo que não é Deus é véu que oculta a verdade. Por isto nos diz:

Se não fosse pelo esforço, a *gnose* seria pura e clara. Se não fosse pela avidez com que se deseja, seguramente o amor divino arraigaria fortemente. Se não restasse ainda amarra terrena, seguramente o fogo do amor apaixonado de Deus consumiria os espíritos. Se não fosse por culpa do servo, seguramente o Senhor seria contemplado¹⁹.

O primeiro dos temas que Ibn Al-Arif aborda é a vontade. Ainda que signifique uma tendência à busca, é uma imperfeição, uma vez que é separação. “A vontade do servo de Deus é efetivamente, a satisfação de seu contentamento pessoal e o princípio capital das pretensões²⁰”. A vontade pessoal, ainda que direcionada à busca de Deus, seria ainda algo próprio do indivíduo e, portanto, outra coisa que não Deus. Deste modo, a identificação do homem com a vontade é um véu que impede a união, pois: “a união com Allah e seu encontro são atingidos unicamente através do que Allah quer do servo e não mediante o que o servo quer²¹”. A única vontade verdadeira, própria daquele que está no caminho místico é a de abrir mão da própria vontade: “Eu quero me unir a Ele, mas Ele quer fugir. Abandono, pois, o que eu quero por aquilo que Ele quer²²”. E, atribuindo a Abu Yazid Bistami, cita: “quero não querer, pois minha vontade de nada vale, já que sou ignorante por todos os lados, enquanto Tu, Senhor, és Sábio por todos os lados. Escolhe Tu, pois, para mim, o que sabes ser melhor e não ponhas minha perdição naquilo que preferam minha livre escolha e minha autonomia²³”.

A segunda estação tratada por Ibn Al-Arif é o ascetismo. Uma vez que o ascetismo consiste em abster-se e privar-se das paixões e do supérfluo, é em si separação, dado que, se tal atitude é uma dificuldade para a alma, esta não está direcionada à busca de Deus. “Isto é imperfeição na via dos seletos, pois consiste em dar importância às coisas deste mundo, abster-se de servi-las, mortificar-se exteriormente pela privação das coisas aqui de baixo, ao mesmo tempo em que interiormente se sente atraído por elas²⁴”. O ascetismo, tal como entendido na religião comum não existe no caminho místico. A postura aceitável para aqueles que buscam a União é a total adesão das aspirações e desejos da Alma em direção a Deus. É o completo direcionamento da atenção aos objetivos finais, a tal ponto que nada mais (segundo o autor, nem mesmo a existência do demônio) possa ser sequer considerado. É a entrega total. Sobre o assunto, cita: “Ocultei-me do meu tempo atrás do véu de suas asas. Meus olhos não

“cadeia de transmissão”, esta última situação pode ter sido, na época e precisamente em Al-Andalus, mais comum do que em períodos posteriores na história do Sufismo e em outras regiões. Outra explicação para a supressão dos nomes dos mestres é a possibilidade de forte influência do Ismailismo, corrente que atuou durante muitos períodos na clandestinidade.

¹⁹ BEN ALARIF, op. cit, p. 53.

²⁰ *Ibidem*, p. 54.

²¹ *Ibidem*, p. 54.

²² *Ibidem*, p. 54.

²³ *Ibidem*, p. 55.

²⁴ *Ibidem*, p. 56.

vêm meu tempo e meu tempo não me vê. Se perguntares aos dias qual é o meu nome, não sabem; E onde é meu lugar, não conhecem meu lugar²⁵.

A terceira estação, tratada no artigo quarto, é a confiança em Deus. Própria do vulgo profano, consiste em depositar as expectativas na direção de Deus, abandonando a própria preocupação. No caminho místico, isto não passa de cegueira:

O verdadeiro confiante em Deus é aquele que não se dá o trabalho de refletir e averiguar a causa, repousando tranqüilo no que Deus tenha distribuído *ab aeterno* (...) porque sabe que nem o buscar lhe traz proveito nem o confiar em Deus lhe impele ao êxito, pois é Deus quem há de realizar seu negócio (...) Nada mais tens que fazer a não ser isto: olha o mundo com meus olhos e ouve-o com meus ouvidos e fala a ele em minha língua²⁶.

A estação seguinte é a paciência, que consiste em dominar a alma sensitiva diante das adversidades; em conter a língua e não se queixar por ter que suportar as atribulações, levando em conta o consolo que há de sobrevir. Mas para aqueles que seguem o caminho místico, este tipo de paciência não tem valor, uma vez que eles sempre têm os olhos em Deus. O gnóstico deve substituir a queixa pelo deleite e não suportar as adversidades em nome de um consolo posterior. Ibn Al-Arif nos ensina que há três graus de paciência, subordinados uns aos outros: o primeiro consiste no esforço por ser paciente (*tasábor*), mantendo-se firme diante do curso dos decretos de Deus. Ele caracteriza esta modalidade como “paciência para com Deus”. O segundo grau é a paciência propriamente dita (*sabr*), própria dos noviços ou aspirantes. Ela abranda o peso das atribulações de quem as sofre, conferindo uma maior facilidade; é a “paciência por Deus”. O terceiro nível é a paciência dos gnósticos, que consiste em deleitar-se por aquilo que o Senhor decreta. É a resignação (*istibar*), ou a “paciência em Deus²⁷”.

A morada seguinte é a tristeza. Esta é um grau de perfeição exclusivo do vulgo profano, uma vez que nela seguem implícitos o esquecimento dos benefícios e a continuidade dentro da servidão da natureza física. A tristeza é a única estação que Ibn Al-Arif nem sequer tenta imaginar um correlato, ainda que distante, no caminho místico. É algo que definitivamente não pertence à vida dos gnósticos, uma vez que tudo vem de Deus, e tudo o que provém d’Ele é benefício e deleite.

A seguir fala-nos do temor. Uma vez que este também significa falta de alegria, aflição, e implica numa vigilância atenta à ameaça de perigo ou em precaução, “não existe temor nos graus dos seletos, pois não convém ao servo [de Allah]²⁸”. O que é próprio dos seletos é o respeito, posto que o temor cessa com o perdão e a segurança. “assim quando a pessoa está segura de não ser castigada, o temor desaparece. O respeito, ao contrário, jamais desaparece, por ser devido ao Senhor Altíssimo em razão do atributo de sua Majestade e

²⁵ *Ibidem*, p. 57.

²⁶ *Ibidem*, p. 58.

²⁷ *Ibidem*, p. 60.

²⁸ *Ibidem*, p. 62.

Glória²⁹”. Ibn al-Arif cita: “Com ardorosa paixão eu o desejo; mas, assim que aparece, calo-me e abaixo os olhos ante Sua Majestade; não por temor, mas pelo respeito e modéstia que me inspira sua beleza. E, armando-me de paciência, d’Ele me afasto para deleitar-me apaixonado, com Sua imagem fantástica³⁰”.

A esperança é uma espera de algo ausente e uma busca de algo perdido. É considerada um dos graus mais baixos dos *sufis* por ser, por um lado um afastamento de Deus, ainda que por outro seja proximidade. Por mais que seja uma doença, uma queda na covardia, tem utilidade na medida em que é um remédio para o temor. O servo é aquele que está no caminho “da piedade filial e da gratuita benevolência e imerso no mar da generosidade e inundado sob a chuva torrencial da beneficência; e assim, o que [o servo] contempla desde já, pelas Graças de seu Senhor, não lhe permite desejar que aumente, nem descobrir algo que se acrescente ao que já conhece claramente das duas mansões³¹”.

A gratidão consiste em ver o benefício como proveniente do Benfeitor, em louvar aquele que o outorga, em corresponder como é devido e em reconhecer a generosidade. Para o gnóstico, a gratidão só pode ser um véu que oculta Deus. Não é própria do servo a tentativa de corresponder à generosidade de Deus com faculdades humanas e palavras. Nem seria possível. O vulgo vê na gratidão um “empenho em recompensar o doador e uma fuga da escravidão do dom, um descanso da dívida da generosidade e um pagamento do débito do benefício³²”. Para o *sufi* a gratidão só pode significar o ato de contemplar, no momento do benefício, unicamente a Deus, com o sentimento próprio de um escravo: “E ao contemplá-lo no estado de união extática, insensível a tudo o que não é Ele, já não contempla, como proveniente d’Ele nem adversidade nem benefício³³”. Não há diferença. Todas estas estações, conforme Ibn Al-Arif, podem ser entendidas como graus de perfeição do vulgo profano. Algumas são totalmente inaceitáveis no caminho místico, outras são consideradas debilidade ou enfermidade. Aquelas para as quais sugere um estado correlato no caminho místico apresentam tecnicamente um significado muito distante do que é atribuído na religião comum.

Por fim, chega ao Amor. Para o autor, é o “princípio dos vales da aniquilação³⁴ (*fana*) e a colina da qual se descende aos graus de nadificação/absorção (*mahu*). É o último grau, onde a vanguarda do vulgo profano se encontra com a zaga dos seletos³⁵”. Do amor, vários autores falam muito e de modos diferentes. Entre os sufis, encontra-se que é,

²⁹ *Ibidem*, p. 65.

³⁰ *Ibidem*, p. 65.

³¹ *Ibidem*, p. 66.

³² *Ibidem*, p. 69.

³³ *Ibidem*, p. 69.

³⁴ Asín Palacios traduz *fana* por “anonadamiento” e *mahu* por “aniquilação”. Em português, a literatura *sufi* costuma traduzir *fana* como aniquilação.

³⁵ *Ibidem*, p. 72.

Um sentimento de exaltação e magnificação que o sujeito experimenta no coração e que lhe impede de submeter-se a outra pessoa que não seja o Amado. Diz-se também que é o ato de preferir o Amado a qualquer outra coisa. Outros dizem que consiste em conformar-se com a vontade do Amado, tanto no que é alegre quanto no que é triste, no útil e no prejudicial³⁶.

Conforme Ibn al-Arif, aquele que se dedica a falar sobre o amor e descobrir seu mistério é porque acredita ter dele alguma saborosa experiência, mas, em realidade, apenas sentiu seu aroma. Se tivesse realmente experimentado, perderia a consciência e não seria capaz de explicar ou descrever: “O amor sincero não põe o amante em evidência através de suas palavras, mas tão somente por suas qualidades e seus olhares³⁷”. O amor do vulgo profano nasce da consideração dos benefícios divinos, fortalece-se cumprindo a lei religiosa e cresce na medida da especial providência de Deus. É sustentáculo da fé, que consola nas adversidades. O amor dos seletos, ao contrário, “é uma paixão arrebatadora que corta toda expressão e reduz a pó toda referência, pois os epítetos são incapazes de atingir o objetivo e cabe conhecê-lo somente pela perplexidade do estupor e pelo silêncio³⁸”.

O último estado considerado em artigo próprio é o desejo. Considerado também como um dos mais débeis graus de perfeição dos *sufis* e, na maior parte das vezes, um grau do vulgo profano. Isto porque o desejo também aspira a uma coisa ausente e, portanto, aquele que deseja é incapaz de contemplar a continuidade da presença de Allah. Para o *sufi*, o desejo é uma doença, uma vez que é incapacidade de contemplação. Como Allah sempre está presente, o servo é quem está ausente. Estas moradas são doenças espirituais que os seletos se envergonham de sofrer, bem como resultado de causas ocasionais que eles buscam eliminar. Deus é a meta de suas aspirações e o termo de seus desejos. Tudo o que não é Ele é um obstáculo e, nesse sentido precisamente, as moradas são indicadores de distância e não de proximidade. Estes estados relatados anteriormente, aos quais Ibn Al-Arif acrescenta a penitência e a familiaridade, são graus próprios “daqueles que ainda seguem a lei e que caminham em direção à realidade, pois quando já contemplam a realidade, desaparecem os estados dos caminhantes e chegam à morada fixa da supressão de tudo aquilo que não é Ele (Glorificado Seja!)³⁹”.

Apesar do fato de que Ibn Al-Arif destrói a pretensão de que os “graus de perfeição” da religião comum sejam degraus no caminho místico, esclarecendo que são somente estágios preparatórios, de modo algum rejeita totalmente a existência de estágios reais no caminho místico. A estrutura de três níveis que apresenta em relação à paciência é um claro indício disto. É também digna de nota a citação que faz dos estágios de Abu Yazid Bistami:

³⁶ *Ibidem*, p. 73.

³⁷ *Ibidem*, p. 74.

³⁸ *Ibidem*, p. 75.

³⁹ *Ibidem*, p. 83.

Montei no veículo da **Sinceridade**, e cheguei ao alto dos ares. Montei então no veículo do **desejo apaixonado**, até que cheguei ao céu astronômico. Montei depois no veículo do **divino amor** até que cheguei ao **lótus do término**. E uma voz me gritou: – Oh, Abu Yazid! Que queres? Eu respondi: quero não querer, pois eu sou o querido e Tu és aquele que quer.⁴⁰

Após a exposição das moradas e do modo como Ibn Al-Arif as explica, sempre tendo em vista destacar seus significados para o vulgo profano e o ensinamento que pode ser extraído por aqueles que se encontram no caminho místico, podemos entender a passagem acima, bem como aquela primeira citação na qual explica a função de sua obra. Para ingressar no caminho místico, há que superar todos os estados referidos, tal como são para o “vulgo profano” ou os simples fiéis, até que se possa montar no veículo da Sinceridade. Esta é a verdadeira “primeira estação” do gnóstico no Caminho. Uma vez atingida a Sinceridade, o desejo apaixonado – apresentado pelo autor como última estação de sua lista de graus do vulgo profano – guiará até o amor próprio dos seletos – o amor divino – que será o veículo até o lótus. Neste momento, Abu Yazid Bistami, já ciente de ser o “Amado de Deus” pede: – quero não querer. Retornamos aqui ao início das moradas, uma vez que é novamente preciso abrir mão da vontade. Mas, neste momento, aquele que retorna já está muito distante daquela primeira vontade do vulgo profano, uma vez que sabe definitivamente que “Tu és Aquele que quer!”

Assim, vemos que o *Mahasin al-Majalis* tem, no mínimo, três níveis de utilização. Conforme Ibn Al-Arif nos promete no início de sua obra: No primeiro nível, estas sentenças **“estimularão todos aqueles que as ouçam a suportar as mais duras provas, para preferir como melhor o mais penoso”**. Para o crente comum (devoto) que aspira assumir o caminho místico, é uma descrição de uma série de estados freqüentemente supervalorizados nos ambientes religiosos e pode tornar-se um guia que conduz à superação de certos estados ilusórios de contato com Deus. No segundo nível, **“ajudarão o noviço a superar a dificuldade de seu caminho”**, ou seja, para o iniciante (aspirante) ou aquele que se encontra em certos estágios ainda frágeis do caminho místico, é mapa e advertência em relação às armadilhas que podem conduzi-lo a uma queda ou retrocesso, ou ainda, um remédio contra os perigos da supervalorização de certas emoções. E por último, estas sentenças **“fortalecerão os alicerces da sinceridade (Safa) e da certeza ao amado de Allah”**, pois, para aquele que se encontra no caminho místico (gnóstico ou sufi) é um poderoso instrumento de auto-avaliação.

Referências:

ALVES, Adalberto, *As sandálias do Mestre*, Lisboa: Huguin, 2001.

AL NURI DE BAGDAD, Abu-I-Hasan. *Moradas de los Corazones*. Madrid, Trotta, 1999.

⁴⁰ BEN ALARIF, op. cit., p. 55.

- ARBERRY, A. J. *Notes on the "Mahasin al-majalis" of Ibn al-'Arif*. Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 12, No. 3/4, (1948), pp. 524-532.
- BEN ALARIF DE ALMERÍA, Abulabás, *Mahasin al-Machalis*. Traducción, exegésis y estudio biográfico de Miguel Asín Palacios. Málaga, Editorial Sirio, 1987.
- CORBIN, Henri. *Historia de la Filosofía Islámica*. Madrid: Trotta, 2000.
- GUERRERO, R. "Ibn Masarra, Gnóstico y Místico Andalusi" In Elvira Burgos Díaz, José Solana Dueso, Pedro Luis Blasco Aznar *Las Raíces de la cultura europea, Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza 2004 p. 223-240
- IBN ARABI, *Tratado de La Unidad*, Barcelona, Editorial Sirio, 2002.
- IDEL, Moshe. *Cabala, Novas Perspectivas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- PUIG MONTADA, Josep. *Corrientes del pensamiento en Al-Andalus*. Veritas, Porto Alegre, v. 52, n.3, setembro 2007, p. 55-78.