

A “ciência do coração” no sufismo de Ibn 'Arabī

Silvia Schwartz*

*Finalmente, saiba que, de todas as coisas
que te foi dado ver, Deus não fez nenhuma
tão vasta quanto o coração do crente,
e este coração tão vasto és tu!*¹

Ibn 'Arabī, nascido em Múrcia (Espanha islâmica), em 1165, é considerado um dos maiores mestres do sufismo, a dimensão mística do islã, tendo recebido o epíteto de *al-Shaykh al-Akbar*, “o grande mestre”. Ibn 'Arabī representa uma das múltiplas vozes que ecoam na tradição islâmica, já que nenhuma tradição fala com uma única voz, mas abarca suas próprias disputas internas e perspectivas múltiplas.

A nova configuração do mundo contemporâneo — globalização, interdependência econômica, política e religiosa — levou à necessidade, no campo religioso, de novas formas não hegemônicas de engajamento mútuo ou diálogo, relações que se estabeleceram sob o nome de “diálogo inter-religioso”, o qual se tornou um tema de estudo acadê-

* Doutora em Ciência da Religião pelo PPCIR da UFJF e pesquisadora da obra de Ibn 'Arabī.

¹ Ibn 'Arabī. *A Alquimia da felicidade perfeita*. São Paulo, Landy, 2002. p. 144.

mico. Contudo, o diálogo é também um método de estudo e uma das perspectivas adotadas nos estudos comparativos:

Tanto como pedagogia quanto como metodologia do estudo comparativo, cultivar uma perspectiva dialógica envolve a disciplina de ouvir, aprender, interagir com “o outro” de forma suficientemente cuidadosa e sustentada que nos possibilite ver, e mesmo articular, o ponto de vista do outro — tanto dos outros que estão diante de nós quanto dos outros cujas múltiplas vozes estão dentro de nós.²

A obra de Ibn 'Arabī mostra-nos o caso de um indivíduo cujos *insights* transcenderam seu momento particular e falam-nos através do tempo e do espaço. Ao estudá-la podemos atingir o equilíbrio entre um movimento para fora — do cultural ao transcultural — e um movimento para dentro — da cultura para o indivíduo.

Neste artigo vamos examinar, de forma sucinta, as imagens do coração tal como se apresentam no sufismo de Ibn 'Arabī. A via do coração está presente em inúmeras tradições — na tradição egípcia, na cabala hassídica, no cristianismo ortodoxo, na mística do coração do cristianismo ocidental, no hinduísmo, no taoísmo e principalmente entre os místicos muçulmanos,³ tanto do islã xiita quanto do sufismo sunita —, mas ganha contornos especiais na obra de *al-Shaykh al-Akbar*.

² ECK, D. L. Dialogue and method. In: PARTON, K. C. & RAY, B. C. (eds.). *A magic still dwells*; comparative religion in the Postmodern Age. Berkeley, University of California, 2000. p. 147. Esse livro trata da revalorização e das novas abordagens e metodologias dos estudos comparativos dentro da área acadêmica de estudos religiosos.

³ Cf. BERTRAND, M. (ed.). *Lumières sur La Voie du Couer*. Paris, L'Harmattan, 1999.

No sufismo de Ibn 'Arabī, a metáfora do coração polido sinaliza a realização da mística “especulativa” — o estado no qual o ser interno, tendo ultrapassado todas as imagens e todos os “atamentos”, descobre-se como o próprio espelho (*speculum*) da divindade, descobrindo a reciprocidade do contemplador/contemplado. É essa metáfora que mostra a realização da *fitra*, a capacidade humana inata de refletir a forma teândrica na qual foi criada, a soma dos atributos de perfeição possuída pelo espírito humano em sua criação. Porém, quando Ibn 'Arabī fala do coração é preciso entender o termo considerando também sua metafísica da imaginação.

Em seus estudos sobre os místicos muçulmanos, Henry Corbin escolheu o termo “mundo imaginal” como o melhor equivalente do árabe *'alm al-mithal*, que designa um mundo, uma modalidade de ser e um conhecimento que estão no nível da imaginação e que, longe de serem irreais, são parte de uma realidade *sui generis*.⁴ Nesses estudos, evidencia-se o pensamento do coração, coração que é a sede da imaginação criadora e do poder teofânico capazes de trazer a face divina à visibilidade.

Para os autores sufis, há três mundos: o mundo intelectual puro — *Jabarūt* ou mundo das inteligências que-rubínicas puras; *Mulk* ou mundo material da percepção sensorial; e, intermediando os dois anteriores, *Malakūt*, o mundo imaginal, o mundo da Alma e das almas, que assume um papel essencial na teoria do conhecimento visionário, que transparece com frequência nos recitais visionários dos místicos islâmicos. Esse é o plano do ser no qual

⁴ C. CORBIN, H. *Spiritual body and celestial earth*; from Mazdean Iran to Shi'ite Iran. New Jersey, Princeton University, 1989. p. viii.

teofania e hermenêutica coincidem. É o lugar do encontro, da *coincidentia oppositorum*, entre a descida de Deus para as criaturas e a ascensão das criaturas para Deus. Aqui, a imaginação humana e a divina encontram-se e os arquétipos puros entram no conhecimento. Esse é o lugar da aparição dos seres espirituais, o lugar do anjo, do mensageiro. Aqui acontecem as visões dos profetas — como a visão que Muhammad teve do anjo Gabriel, ou a visão de Maria no momento da Anunciação —, dos místicos, e os eventos visionários que cada alma atravessa no momento de sua saída do mundo. No mundo imaginal as formas sensíveis sutilizam-se e, por outro lado, as formas intelectuais são imaginalizadas, adquirindo contornos e dimensões.

No sufismo, em especial o de Ibn 'Arabī, o coração representa um órgão complexo de recepção mística, o centro metafórico da alma interior na união mística, que funciona como um espelho capaz de refletir os infundáveis atributos de Deus em perpétua transformação, sem se limitar a nenhuma manifestação em particular. Num grande número de meditações e de aforismos místicos, o coração tende a se aproximar e também a se diferenciar de espírito (*rūh*), de alma (*nafs*) e de inteligência (*'aql*), considerados, de forma geral, como os principais órgãos da vida espiritual.

Para Ibn 'Arabī, o coração é o *locus* do processo de transformação mística, o espaço sagrado onde se realiza a *coincidentia oppositorum*, o eixo onde o visível e o invisível, onde terra e céu convergem. Porém, para que se entenda a noção de coração no sentido akbariano, é preciso levar em conta que, para ele, o pensamento do coração é basicamente imaginativo. É ele que percebe as correspondências entre as sutilezas da consciência e os graus do ser, por meio de

imagens, que são uma terceira possibilidade entre a mente e o mundo. O poder imaginal do coração, como diz Corbin, é uma faculdade puramente espiritual, e o verdadeiro órgão de cognição e de verdade é a imaginação, não a imaginação degradada em pura fantasia, no imaginário ou no irreal, mas como mediadora, como plano ontológico intermediário sem o qual a criatividade divina não acontece, sem o qual não há o encontro entre divino e humano.

É possível que em nossa tradição ocidental tenhamos certa dificuldade de entender a imagem do coração imaginativo. Nossos corações não conseguem apreender que são corações imaginativamente pensantes, pois aprendemos que a mente pensa, que o coração sente e que a imaginação nos desvia de ambos.

Seguindo James Hillman,⁵ em sua tentativa de resgatar o imaginal para a psicologia, as imagens de nosso coração contemporâneo movem-se em algumas direções. Podem ser imagens das nobres virtudes da lealdade, da ousadia heróica, da compaixão — o coração de Leão — que vêm do folclore, da astrologia, da alquimia e da medicina simbólica e cujos símbolos clássicos são o ouro, o rei, o sol, o enxofre e o calor. Esse é o coração que brilha no centro de nosso ser e irradia-se, magnânimo; é o coração que acredita, o coração da crença.

Outra direção que as imagens do coração sinalizam para nós é a do coração como órgão do corpo, um músculo ou bomba, um intrincado mecanismo que é o detentor secreto de nossa morte e que deve ser vigiado para evitarmos os ex-

⁵ Cf. HILLMAN, J. *The thought of the heart and the soul of the world*. Dallas, Spring, 1993. p. 9.

cessos de intensidade, de prazer. Ele nos pode atacar e por isso deve ser propiciado: fazemos isso e aquilo para nosso coração e, se ele falha, podemos colocar um marca-passo ou deixar que o médico o remova e coloque-nos outro. Esse coração ainda é rei, mas um tirano, pois é agora o assassino público número um, normalmente atacando à noite.

Outra direção ainda sinaliza que meu coração é o meu amor, meus sentimentos, o *locus* da minha alma e do meu senso de pessoa. É o lugar da interioridade íntima, onde o pecado, a vergonha e o desejo alojam-se e onde o divino insondável habita. Esse é o coração pessoal, o coração de Agostinho. Em suas *Confissões*, Agostinho desenvolve a idéia de pessoa como o sujeito que experimenta. O pensamento agostiniano do coração mostra que os sentimentos são a forma de conhecimento do coração, expressos na confissão. Esse é um coração emocional, o lugar de tempestades, lágrimas e conflito, coração que é essencialmente o meu coração, *cor meum*.

Para entender melhor a função do coração no pensamento akbariano, precisamos voltar-nos, rapidamente, para a concepção da criação nesse pensamento. No sufismo de Ibn 'Arabī, o Ser Divino, em sua essência incondicionada, anseia por ser revelado em seres que o manifestem para si mesmo à medida que Ele se manifesta para eles. Em seu suspiro compassivo, a Essência Divina libera os seus Nomes do estado de virtualidade e cria a nuvem primordial, que é imaginação criadora absoluta, ou imaginação teofânica, na qual se manifestam todas as formas dos seres. A criação é teofania, uma passagem da ocultação ou potência para o estado luminoso, manifesto, revelado — uma sucessão de

teofanias que manifesta a contínua sucessão dos seres. Essa imaginação está sujeita a duas possibilidades, já que ela só manifesta o oculto à medida que lança um véu sobre ele. Ela é um véu que pode tornar-se tão opaco que nos aprisiona e nos prende na armadilha da idolatria, ou ela pode tornar-se transparente, pois seu único propósito é possibilitar que o místico atinja o conhecimento do ser tal como é.

Na mística islâmica, o coração simbólico não tem a qualidade corpórea ou sentimental que adquiriu na tradição cristã. Na fisiologia mística sufi, o coração é um órgão psicoespiritual, distinto do órgão físico, que opera num corpo “sutil”. A palavra árabe *qalb*, derivada da raiz q-l-b, a mesma raiz de *taqallub* (“transformação”, “flutuação”), além do sentido de coração, possui significados simultâneos de “centro”, “receptáculo”, “mudança”, “transformação”, “flutuação”, “transmutação”, “inversão”. O coração akbariano não é o coração íntimo do sentimento. É um lugar primordialmente de visão e conhecimento, pois o coração do “conhecedor” é o olho, o órgão por meio do qual Deus se conhece, revela-se a si mesmo na forma de suas epifanias a cada momento. Seguindo a tradição, o que é visto pelo “olho do coração” é uma luz (*nūr*) ou, mais exatamente, várias modalidades de luz (*anwār*). Ela localiza-se no centro do coração e é por vezes identificada com a “hierinteligência” (*al-aql*).

Para Ibn 'Arabī, seguindo a etimologia da palavra, o coração é um lugar de constante mudança e flutuação. Há nele a predisposição para a recepção de todas as formas de teofania, tal como ilustrado em seu famoso verso sobre o coração capaz de abraçar todas as formas:

Meu coração está aberto a todas as formas:
é uma pastagem para as gazelas,
e um claustro para os monges cristãos,
um templo para os ídolos,
A Caaba do peregrino,
As Tábuas da Torá,
e o livro do Corão.
Professo a religião do Amor,
em qualquer direção que avancem seus camelos;
a religião do Amor
será minha religião e minha fé.⁶

A essência divina manifesta-se continuamente em uma infinidade de formas e em todos os planos da existência, refletindo-se, como em espelho, no coração do verdadeiro conhecedor, que a reconhece em tudo. O pensamento do coração é o pensamento por imagens; ele mimetiza a imaginação criadora teofânica; ele é a sede da imaginação, e a imaginação é a voz autêntica do coração, de tal forma que falar a partir do coração significa que devemos falar imaginativamente. E falar imaginativamente depende da hermenêutica simbólica que os sufis realizam, de recondução do *zahir* ao *batīn*, ou, em outras palavras, da recondução dos fenômenos manifestos rumo a seu âmago, rumo a seu relacionamento com os nomes divinos.

Esse poder ou criatividade do coração é especificamente designado pela palavra *himma*. O conteúdo da palavra *himma* é mais bem sugerido pela palavra grega *enthymesis*, que significa o ato de “meditar”, “conceber”, “imaginar”,

⁶ Cf. Ibn 'Arabī. *The Tarjumān al-ashwāq* (Intérprete dos ardentes desejos). In: CORBIN, H. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*. Paris, Aubier, 1993. p. 109.

“projetar”, “desejar” ardentemente, ou seja, ter algo presente no *thymos*, que significa “força vital”, “alma”, “coração”, “intenção”, “pensamento”, “desejo”. *Himma* em si é a imaginação teofânica do Criador operando no coração do gnóstico ou conhecedor. A função de *himma* apresenta dois aspectos.⁷ Um deles é responsável por amplo grupo de fenômenos que hoje entendemos como parapsicológicos. Mas o aspecto que nos interessa aqui é a percepção mística, a concentração do coração como órgão que torna possível o verdadeiro conhecimento e transparência das coisas, um conhecimento inacessível ao intelecto. Esse conhecimento percebe a realidade fundamental do ser como uma unidade que se repete na pluralidade de teofanias resultantes da criação recorrente. Possuir a ciência do coração é perceber as metamorfoses divinas, a multiplicidade e a transformação das formas nas quais a Ipseidade Divina se manifesta, seja numa figura do mundo externo, seja numa crença religiosa.

A capacidade reflexiva do coração está diretamente ligada à metáfora sufi do polimento do coração, resultado da jornada espiritual realizada pelo místico. Esse momento sinaliza a dialética inerente ao processo de polimento. O coração como espelho polido mostra que o místico foi capaz de aniquilar todas as imagens, doutrinas e identificações de seu eu empírico e atingir um estado semelhante ao estado divino, entre o ocultamento e a manifestação, no qual não pode ser definido por nada. Esse processo é conhecido no sufismo como *fanā* e *baqā* (“aniquilação” e “subsistência”). Ao ser polido, o coração adquire então a capacidade

⁷ Cf. CORBIN, H. *Alone with the Alone*; creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī. New Jersey, Princeton University, 1989. p. 198.

de flutuar e de transformar-se no ritmo das diferentes teofanias divinas, reconhecendo-as e acolhendo-as em virtude de seu poder imaginativo teofânico.

Ilustrando esse processo, Ibn 'Arabī, em *A alquimia da felicidade perfeita* — uma narrativa visionária de sua *mi'rāj* ou “jornada de ascensão celeste” —, narra a parábola que é contada ao teórico e ao adepto do Profeta quando, em sua jornada de ascensão mística, eles atingem o Sétimo Céu, esfera de Abraão e Saturno. Nessa parábola, enquanto o pintor dedica-se a decorar uma parede, atendendo a um pedido do rei, o sábio dedica-se à tarefa de polir a parede em frente; cada um deles tem a visão do trabalho do outro barrada por uma cortina. Ao final da obra, o trabalho do pintor mostra imagens admiráveis da vida do rei e na parede polida nada pode ser visto. O sábio pede ao rei que retire a cortina e, imediatamente, sobre a parede lisa imprime-se tudo o que o outro artista havia representado, de forma mais sutil e melhor que o original.⁸

Essa parábola ilustra o processo místico de polimento do coração e da mística especulativa como ciência do espelho. Os Nomes Divinos, *numen* oculto de tudo que adquire existência, só podem revelar-se como teofanias para aquele cujo coração sofreu uma purificação alquímica das formas.

A palavra “crença”, *i'tiqād* em árabe, deriva de uma raiz que significa “tecer”, “atar”. Como termo técnico significa crença e, ao mesmo tempo, sugere um nó atado no coração que determina a visão da realidade de um indivíduo. Ibn 'Arabī utiliza essa palavra para referir-se a todos

os “atamentos” que modelam a compreensão — cognições, idéias, doutrinas, preconceitos, percepções, sentimentos e inclinações que dão sentido ao mundo. Sendo assim, *al-Shaykh* diria que toda crença é verdadeira na medida em que cada nó ou atamento representa algum aspecto da realidade, mesmo que limitado e distorcido.

Para Ibn 'Arabī, esse é o verdadeiro problema até mesmo no politeísmo e na idolatria. No capítulo do *Fusūs al-Hikām* dedicado a Noé, *al-Shaykh* sugere que o pecado da idolatria cometido pelo povo de Noé consistia apenas no fato de que eles não tinham consciência de que os ídolos eram formas concretas da automanifestação do Uno, e os cultuavam como divindades independentes. O perigo da idolatria para Ibn 'Arabī seria esquecer o fato fundamental de que o ídolo é uma manifestação de Deus e atribuir divindade real ao objeto.

O que distingue o “homem perfeito” ou o verdadeiro conhecedor dos outros é o fato de ele reconhecer Deus em toda manifestação. A teoria do coração capaz de abraçar qualquer forma implica, de maneira paradoxal, que o místico foi capaz de desatar todos os “nós” em seu coração, de desistir de todas as imagens, de desconstruir e esquecer até mesmo o processo espiritual que o levou a atingir esse momento, o que Ibn 'Arabī exemplifica ao falar da “estação de nenhuma estação”, ou seja, o momento no qual o conhecedor não está atado nem mesmo às estações de desenvolvimento espiritual preconizadas no caminho sufi de iniciação. Comentando a lógica apofática de Ibn 'Arabī, Michael Sells diz:

⁸ Cf. Ibn 'Arabī, *A alquimia da felicidade perfeita*, p. 146.

Simples transcendência, a afirmação de que a deidade está “além” do mundo é simplesmente um modo mais sutil e perigoso de “atar”. A verdadeira afirmação de transcendência ironicamente conduz à transcendência da noção de transcendência, a uma dialética de transcendência e imanência na qual o “além” está simultaneamente “dentro”. De forma semelhante, a mais alta estação é aquela que transcende a polaridade alto-baixo. O real é encontrado apenas na estação de nenhuma estação e naquele ponto onde o sufi encontra e se torna uno com a deidade eterna em cada uma das formas de sua manifestação em constante mudança, em cada momento, em cada sopro.⁹

Em última análise, Ibn 'Arabī nos diz que a crença revela a medida da capacidade do coração e essa é a razão pela qual existem diferentes crenças. Enquanto o coração do conhecedor está predisposto à recepção de todas as formas de teofania e nele o “Deus criado nas crenças” revela sua verdade, o coração dos que não são conhecedores está predisposto à recepção de apenas uma teofania. Os não-conhecedores não têm consciência das metamorfoses das teofanias. Eles acreditam que a forma de sua visão é a única verdadeira, pois não entendem que é uma única e mesma imaginação divina criadora que se mostra no “Deus criado nas crenças”. Nesse sentido, a teosofia de Ibn 'Arabī origina-se do senso teofânico do universo do ser. Embora a coerência das teofanias postule uma unidade essencial do ser, não se podem negar a diversidade e a pluralidade das teofanias sem negar a manifestação do Ser Uno para si e em suas criaturas. Segundo Henry Corbin,

compreender a diversidade, a pluralidade e a diferenciação necessárias significa escapar do “monoteísmo unilateral” que adultera a verdade do “Deus criado nas crenças”, destrói a transparência dos símbolos e sucumbe à própria idolatria que denuncia.¹⁰

Para Ibn 'Arabī, o espírito é o órgão do amor que projeta a ciência do mundo oculto sobre o coração, e o coração é o órgão de visão dotado de uma propriedade essencial, a concentração visionária por meio da qual percebe Deus segundo a forma de sua perfeição. Mas *al-Shaykh* considera o amor a estação suprema da alma e utiliza a linguagem amorosa da tradição poética árabe para ilustrar o processo místico. Para Ibn 'Arabī, a loucura amorosa dos poetas-amantes, como Majnūn, é análoga à perplexidade mística que ocorre quando os limites normais da identidade, da razão e da vontade são dissolvidos. Em sua poesia amorosa, o verdadeiro amor conduz a um estado de aniquilação no qual não se deseja possuir mais nada, pois na consumação do desejo, na união, já não há mais um eu que tenha a experiência.

Em seu *Tarjumān al-aswāq* (*O intérprete dos desejos*), *al-Shaykh* discute as aparições divinas dentro do contexto do motivo poético dos *jinn*,¹¹ que a Amada mimetiza em suas manifestações cambiantes. A natureza efêmera das aparições da Amada reflete-se na vida daqueles que vivem apenas por meio de sua presença e é uma contínua fonte de *halāk* (o perecimento do amante), de *ḥ ayra* (a perplexidade) e também da loucura amorosa. Ao sinalizar a constante mudança da Amada, Ibn 'Arabī transmite a impossibilidade de

⁹ SELLS, M. *Mystical languages of unsaying*. Chicago, University of Chicago, 1994. p. 105.

¹⁰ CORBIN, *Alone with the Alone*, p. 204.

¹¹ Os *jinn* são os gênios do deserto, semi-espíritos do amor e da loucura, capazes de assumir diferentes formas. Eles representam as “musas” da poesia árabe.

aprisioná-la em uma forma ou de possuí-la, o que seria uma violação do *adab*, a cortesia necessária que rege o amor.

Em um poema do *Tarjumān*, do qual uma das últimas estrofes é bem conhecida (sobre o coração capaz de qualquer forma), quatro temas centrais transparecem: a perda da Amada e as estações de sua jornada que a afastam do poeta; a morte do amante mostrada na linguagem da aniquilação mística (*fanā*); as estações do peregrino pré-islâmico e islâmico na jornada para a caaba (como paralela às estações da Amada em sua jornada para longe do poeta); o coração do sufi como a verdadeira caaba, um coração que pode tomar qualquer forma, em torno do qual as várias estações circulam.

Nas alusões e desvios poéticos, Ibn 'Arabī condensa o sentido das estações, que representam não só os pontos de descanso da Amada em sua jornada, mas também as estações de peregrinação até a caaba, e expande-as interculturalmente em várias tradições e modalidades culturais. Dessa forma, *al-Shaykh* retoma, agora por meio da modalidade poética, sua teoria do coração capaz de qualquer forma, ponto central de seu pensamento, teoria na qual está implícita a crítica ao “atamento” da mente às imagens, que dá lugar ao Deus das crenças. No momento da aniquilação mística, quando o coração é preenchido com a visão, a audição e a fala divinas, o místico atinge a “estação de nenhuma estação” e, com isso, a capacidade de transformação do coração, que pode não só abraçar qualquer imagem como uma nova manifestação do divino, mas também desistir de toda imagem e de todo “atamento”. Aqui, a voz não pode mais ser identificada com o eu do autor do poema, pois Deus se tornou sua voz, sua audição e sua visão.

A visão que o ser humano perfeito no sufismo tem da verdade de toda crença não significa, para *al-Shaykh*, abraçar todas as crenças e práticas religiosas, mas aceitá-las como parte da necessária pluralidade das teofanias divinas. O verdadeiro “conhecedor” mantém sua fé em Deus tal como Ele se revelou para a humanidade através de um determinado profeta, e sua prática baseia-se na prática profética, no caso, a prática de Muhammad, cujo caminho abrange todas as revelações anteriores.

Decerto esse é apenas um breve esquema da concepção da ciência do coração no sufismo de Ibn 'Arabī, noção complexa que está intimamente interligada a todos os outros tópicos de sua obra mística. O *topos* do coração em sua obra tanto pode ser ponto de partida para conversações no diálogo inter-religioso, em virtude da abertura a outras verdades religiosas implícita em sua abordagem, quanto pode tornar-se um ponto de comparação e diálogo com a via do coração em diferentes tradições místicas.

Inegavelmente, o coração flutuante para Ibn 'Arabī, espelho cristalino da alma, lhe permite perceber, por meio de um conhecimento continuamente transformador, a proximidade e a distância de Deus, a contínua manifestação de Deus em seus atributos infinitos e o Deus oculto e invisível — o Deus imanente e transcendente, semelhante e incomparável, presente e ausente. O coração akbariano, aberto a todas as formas, é receptivo às diferentes manifestações de beleza e aos diferentes sistemas de crença, podendo testemunhar a beleza do Uno ao testemunhar a pluralidade de suas imagens e do outro mundo.

Referências bibliográficas

- BERTRAND, M. (ed.). *Lumières sur La Voie du Couer*. Paris, L'Harmattan, 1999. (col. *Cognoissance des Religions* 57-59).
- CORBIN, H. *Alone with the Alone; creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. New Jersey, Princeton University, 1989. (col. *Bolligen Series XCI*).
- _____. *Spiritual body and celestial earth; from Mazdean Iran to Shī'ite Iran*. New Jersey, Princeton University, 1989. (col. *Bolligen Series XCI:2*).
- _____. *L'immagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*. Paris, Aubier, 1993.
- ECK, D. L. Dialogue and method. In: PATTON, K. C. & RAY, B. C. (eds.). *A magic still dwells; comparative religion in the Postmodern Age*. Berkeley, University of California, 2000.
- HILLMAN, J. *The thought of the heart and the soul of the world*. Dallas, Spring, 1993.
- IBN 'ARABĪ. *The Bezels of Wisdom (Fusūs al-Hikām)*. New Jersey, Paulist, 1980.
- _____. *L'Interprète des désirs (Tarjumān al-Ashwāq)*. (Tradução de Maurice Gloton). Paris, Albin Michel, 1996.
- _____. *A alquimia da felicidade perfeita*. (Tradução de Roberto Ahmad Cattani.) São Paulo, Landy, 2002.
- LÓPEZ BARALT, L. Saint John of the Cross and Ibn 'Arabī: The heart or *qalb* as the translucid and ever-changing mirror of God. *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society* XXVIII:57-90 (2000).
- SCHWARTZ, S. *A Béguine e al-Shaykh; um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn 'Arabī*. Juiz de Fora, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2005. Dissertação de doutorado.
- SELLS, M. *Mystical languages of unsaying*. Chicago, University of Chicago, 1994.