

Stephen Hirtenstein

*O compassivo ilimitado*  
*A vida e o pensamento espiritual de Ibn 'Arabi*

Rio de Janeiro  
Fissus Editora

2006



## *Sobre Leste e Oeste*

*Deus dos 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.<sup>1</sup>*

*Louvado seja Deus que me permitiu entrar no refúgio da Benevolência de Deus! Louvado seja Deus que me admitiu no jardim da Compaixão de Deus! Louvado seja Deus que me estabeleceu na estação do Amor de Deus! Louvado seja Deus que me fez provar [das ignarias] das mesas dispostas com a Provisão de Deus! Louvado seja Deus que me concedeu a graça sutil de agir de acordo com a Preferência de Deus! Louvado seja Deus que me fez beber das fontes onde se pode encontrar a Plenitude de Deus! Louvado seja Deus que me envolveu no manto da verdadeira Servidão a Deus! Tudo isso, apesar do que desperdicei do lado do Divino e do que negligenciei das designações Divinas.<sup>2</sup>*

**D**entre todos os grandes místicos da história do mundo, Ibn 'Arabī é inquestionavelmente um gigante. Sua influência tem sido de amplo alcance, de maneiras tanto óbvias como não tão óbvias. Como muitas pessoas já observaram, é possível e talvez até necessário falar de um mundo pré-Ibn 'Arabī e outro pós-Ibn 'Arabī. 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 vida, por si mesma, evidencia esta sabedoria, como podemos ver nas vidas de muitos outros mestres espiri-

tuais. Entretanto é pela excepcionalidade de Ibn 'Arabī que sua vida e seu pensamento estão tão intimamente unidos a seus escritos um inundando e permeando o outro. A palavra escrita é para Ibn 'Arabī uma característica tão integral de sua vida como a palavra oral (do Alcorão) 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. Abū Madyan (1115-98), o grande expoente do Magrebe, pode ser considerado um dos mestres de maior influência do sufismo ocidental. Passou a maior parte de sua vida em Bejaia, uma cidade da Argélia, de grande importância no século XII, e seus discípulos eram numerosos e de grande dote espiritual. Ibn 'Arabī passou um tempo na Andaluzia com não menos que seis de seus discípulos, e foi muito influenciado pelos seus ensinamentos, tanto indireta como diretamente. Há vários manuscritos das obras de Abū Madyan, mas no presente não sabemos de nenhum que tenha sido escrito menos de duzentos anos depois de sua morte. No Leste, o mestre mais influente, em termos históricos, foi 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (1077-1166) e a ordem sufī que segue seus ensinamentos, a Qādiriyya, espalhou-se amplamente. 'Abd al-Qādir passou a maior parte de sua vida, uns setenta anos, em Bagdá, e novamente os poucos dos seus escritos que nos chegaram são de seus manuscritos posteriores. Ibn 'Arabī esteve em contato com vários de seus discípulos quando foi a Meca, mais especificamente, com Yūnus b. Yahyā al-Hāshimī (de quem recebeu a *khirqā* de al-Jīlānī) e Abū al-Badr al-Tamāshikī (que relatou histórias do círculo de discípulos mais próximos).

Diferentemente destes dois grandes mestres, Ibn 'Arabī levou sua vida viajando intensamente: dos 18 anos em diante, passou pelo menos 32 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 seljúcida da Anatólia. Tornou-se um verdadeiro homem do Ocidente e do Oriente, fato que até mesmo se reflete na sua maneira de escrever, que combina ambos os estilos, ocidental e oriental. Como mestre, Ibn 'Arabī foi de enorme influência, com numerosos discípulos, inclusive para aqueles de outros lugares e épocas por meio de visões. Também se pode observar um renascimento cultural mais geral nos lugares onde viveu: os almôadas, na Andaluzia, os aiúbidas, na Síria, e os seljúcidas, na Anatólia, todos viveram seu auge durante a época de Ibn 'Arabī. Entretanto o que mais o distingue de Abū Madyan e de 'Abd al-Qādir é a sobrevivência de tantas de suas obras, freqüentemente do seu 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 setecentas obras autênticas de Ibn 'Arabī, das quais quatrocentas ainda existem, de alguma forma. Há pelo menos 350 obras nominadas cuja procedência está assegurada. Elas formam a síntese e a completude dos ensinamentos orais anteriores e permearam cada canto do mundo muçulmano, afetando profundamente o ensinamento espiritual em cada país. Nenhuma ordem mística conseguiu reivindicar direitos exclusivos de interpretação dos seus ensinamentos ou de seguir uma doutrina "akbariana".\* Esta universalidade e ausência de qualquer limite foram prefiguradas numa maravilhosa visão que ocorreu antes de ele deixar o Magrebe:

A razão pela qual fui levado a dizer poesia foi que vi em um sonho um anjo vindo na minha direção, com um fragmento de luz branca, como se fosse um fragmento da luz do sol. "O que é isso?", perguntei. A resposta veio: "É a sura *al-Shu'arā* [Os Poetas]. Engoli-a e senti um fio de cabelo levantando-se do meu peito, indo em direção à minha garganta e depois à minha boca. Era um animal com cabeça, língua, olhos e lábios. Em seguida, se expandiu até que sua cabeça atingiu os dois horizontes – o Leste e o Oeste. Depois disso, contraiu-se e retornou a meu peito. Soube, então, que minhas palavras alcançariam o Leste e o Oeste. Quando voltei a mim, disse versos que vieram sem qualquer reflexão ou processo intelectual. Desde então, esta inspiração jamais cessou.<sup>3</sup>

Não sabemos a data exata dessa visão, embora certamente deva ter acontecido 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 como 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 maior. Por exemplo, um de seus discípulos mais próximos, Ayyūb b. Badr al-Muqrī, verificou pelo menos nove obras que tinha copiado na presença de Ibn 'Arabī, em Damasco, em somente um ano (1224). A lista de obras dadas a Sadruddīn al-Qūnawī e ao rei Al-Ashraf também foi parte de um lento processo de difusão, sendo que nos séculos a seguir seriam encontrados muitos peregrinadores em viagem a Damasco e a Konia com o objetivo de fazer cópias dos manuscritos.

\* Esta é uma palavra anglo-francesa inventada. Denota a maneira singular de ensinar e escrever de Ibn 'Arabī, que era chamado de *al-shaykh al-akbar*, ou o maior dos mestres (*al-akbar* = o maior). (N.E.)

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. Boa parte do crédito deve-se a Sadruddīn al-Qūnawī, cuja biblioteca particular em Konia possuía tantas obras inestimáveis, inclusive toda a segunda cópia do *Futūhāt al-Makkiyya* (pelo próprio punho de Ibn 'Arabī) e a cópia do *Fusūs al-Hikam*, feita pelo próprio Sadruddīn e verificada duas vezes<sup>4</sup> por Ibn 'Arabī.

Após a morte de Ibn 'Arabī em 1240, o grupo de discípulos mais próximos parece ter-se dispersado: as últimas leituras do *Futūhāt* aconteceram na casa de Ibn Sawdakīn, em Alepo, em 1241-2, tendo como leitor, Sadruddīn al-Qūnawī. Devemos nos lembrar que estes dois eram os únicos que sabemos ter sistematicamente lido o livro na presença de Ibn 'Arabī. Sadruddīn viajou então, para Konia, que seria seu lar até o fim de sua vida. Quando Ibn Sawdakīn morreu em Alepo, em 1248, o centro de gravidade dos seguidores diretos de Ibn 'Arabī 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, Sadruddīn al-Qūnawī e Jalāluddīn Rūmī, ensinavam nos madraçais de Konia, atraindo grande e entusiástico público. Muitas personalidades de renome freqüentavam as palestras de Sadruddīn: Sa'īduddīn al-Farghānī (morto em 1296), que escreveu obras em árabe e em persa, expondo a metafísica de Ibn 'Arabī; Fakhruddīn 'Irāqī (morto em 1289), que escreveu uma linda evocação em persa, acerca dos ensinamentos do *shaykh* [Ibn 'Arabī] sobre o Amor Divino; e Mu'ayyiduddīn al-Jandī (morto em 1300), que escreveu o primeiro comentário completo do *Fusūs al-Hikam* depois de tê-lo estudado com Sadruddīn. De al-Jandī veio uma importante linha de discípulos, incluindo al-Qāshānī (morto em 1330) e al-Qaysarī (morto em 1350), tendo ambos escrito comentários de grande influência sobre o *Fūsus*.



Singelo túmulo de Sadruddīn al-Qūnawī em Konia, aberto para o céu, de acordo com sua própria instrução.

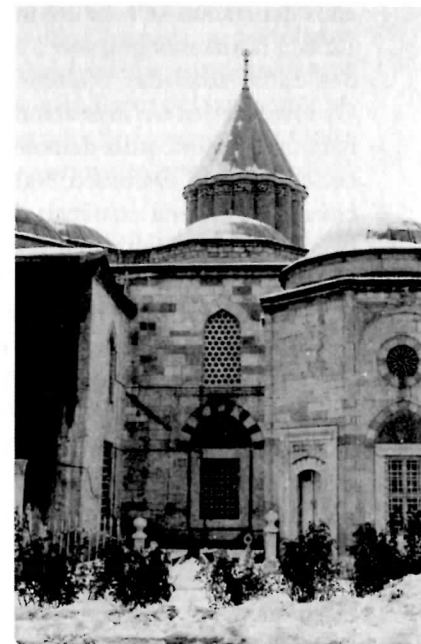
O próprio Sadruddīn escreveu por volta de trinta obras, das quais umas seis determinaram o curso de muita leitura futura da obra de Ibn 'Arabī. De acordo com 'Abd al-Rahmān al-Jāmī, o celebrado poeta sufi do século XV, ele próprio um dos grandes seguidores de Ibn 'Arabī, “é impossível entender os ensinamentos de Ibn 'Arabī que concernem a Unicidade do Ser, de uma maneira compatível tanto com a inteligência como com a lei religiosa, sem estudar as obras de Qūnawī”.<sup>5</sup>

Jalāluddīn Rūmī, quase da mesma idade de Sadruddīn, também freqüentou suas palestras durante um tempo, antes de sua iniciação, nas mãos de Shams-i Tabrīzī. Eles permaneceram amigos extremamente íntimos até o fim de suas vidas e diz-se que Sadruddīn foi freqüentemente o inspirador de Rūmī, aquele cuja presença no círculo intensificava o influxo espiritual do momento. De acordo com Jāmī, aconteceu uma vez uma disputa entre dois seguidores dos shaykhs, quanto a quem deveria conduzir a oração. Rūmī acalmou o ardor de seus discípulos dizendo: “Somos permutáveis (*abdāl*).” Depois de Sadruddīn ter conduzido a oração comunal, Rūmī adicionou: “Ele que ora atrás de um *imām* justo é como aquele que ora atrás de um profeta.” Foi Sadruddīn que Rūmī escolheu para conduzir a oração no seu funeral.

Há sem dúvida uma forte ligação entre Ibn 'Arabī e Rūmī, apesar de que na expressão seus caminhos pareçam ser bem diferentes. Como Henri Corbin salientou:

Ambos são inspirados pelo mesmo sentimento teofânico, a 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.<sup>6</sup>

É importante enfatizar que dentre os que comentaram sobre o grande trabalho de poesia mística de Rūmī, o *Mathnawī*, quase todos se basearam nos ensinamentos de Ibn 'Arabī – a tal ponto que alguns mantêm que é



Grandioso mausoléu de Jalāluddīn Rūmī, em Konia. Atualmente, museu e relicário, abriga também a tekkeia da ordem Mevlevi.

necessário estudar Ibn 'Arabī para que se possa realmente compreender Rūmī.

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 impacto pelo Levante, Hijaz e mais além. Por volta de 1250, o toque fúnebre da dinastia aiúbida 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 “perigo louro” 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 abássidas, o último dos quais foi imediatamente estrangulado. Os invasores então massacraram aproximadamente 80 mil pessoas e sem nenhuma misericórdia demoliram a cidade. Por um tempo, como aconteceu com Alepo, Damasco, Nablus e Gaza, também sofreram um colapso e caíram, e a própria existência do Islã parecia estar desequilibrada. A grande batalha de 'Ayn Jālūt, 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 referenciado no passado.

Isto teve implicações profundas para a difusão dos ensinamentos de Ibn 'Arabī. Na Turquia, onde a incursão mongólica foi menos opressiva, Ibn 'Arabī foi (e no todo, ainda é) considerado a norma, uma leitura essencial para qualquer estudante de 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 Sadruddīn al-Qūnawī e parte a outros canais menos conhecidos que consideravam sua obra uma inestimável fonte de inspiração, em tempos de imensas revoltas. O domínio político dos otomanos, a partir do século XIV, ofereceu a necessária atmosfera de equilíbrio, na qual suas obras puderam ser aceitas como as mais relevantes. Nas ordens sufis, tais como a Mevlevī e Qādirī, que começaram a ser formadas e a cristalizar-se a partir do século XIII, é possível detectar-se a influência de Ibn 'Arabī. Muitas dessas ordens foram um desenvolvimento lógico do movimento *futuwwa*, que fora instigado pelo califa al-Nāsir de Bagdá e promulgado por homens como Majduddīn Ishāq e Awhaduddīn Kirmānī da Anatólia. Os escritos de Ibn 'Arabī agiram como um fulcro de sua discussão espiritual e deram base aos ensinamentos da maioria dos mestres subseqüentes. Do Magrebe ao Levante, do Iraque ao Irã e ao longínquo Oriente, 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-Karīm al-Jīlī (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 'Arabī, 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, havia muitos que sentiam que ele ameaçava suas posições mundanas, como também ameaçava e abalava profundamente 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 'Arabī de “unificadores” e escreveu obras polêmicas atacando seus seguidores. Em 1337, os doutores e estudiosos do Egito proscreram todas as obras de Ibn 'Arabī e proibiram seu estudo. Se fossem encontradas na residência de alguém, eram confiscadas e queimadas, enquanto o dono era submetido à tortura.<sup>7</sup>

Aqueles cujo apego ao texto da lei 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 'Arabī:

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. Este último é aquele que restringe a Compaixão de Deus que “abarca todas as coisas”, porém não a restringe quando sua própria pessoa está em questão. Se não fosse pelo fato de que a Compaixão de Deus precede Sua Ira e a supera, este tipo de pessoa jamais alcançaria Sua Compaixão.<sup>8</sup>

A suprema e altruísta generosidade de espírito que Ibn 'Arabī propõe não é prontamente aceita por todos. Enquanto a pessoa está dominada pela raiva, este grau de pura compaixão está além de seu alcance.

A oposição pública aos ensinamentos de Ibn 'Arabī no mundo árabe nunca foi uma característica do mundo turco ou do otomano. Na Anatólia, seus ensinamentos foram instantaneamente aceitos: a associação de Ibn 'Arabī aos governantes seljúcidas (Kaykhusraw e Kaykā'us) foi continuada, até mais vigorosamente, pelos sultões otomanos. Por exemplo, no início da dinastia otomana, o segundo governante, Orhan, iniciou uma academia religiosa (um madraçal), em Iznik, escolhendo Da'ūd al-Qaysarī (um discípulo de Ibn 'Arabī de quarta geração, mencionado anteriormente) para ser seu diretor. O comentário de al-Qaysarī 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, a posição mais alta no estabelecimento educacional legal, foi Molla Fenari (morto em 1430), um ávido estudante de Ibn ‘Arabī, que colecionava cópias de várias obras de Ibn ‘Arabī em sua biblioteca privada. A indicação foi feita por Mehmet I, conhecido como o sultão Chelebi por ser descendente direto de Jalāluddīn Rūmī. Até mesmo os próprios sultões foram diretamente educados pelas obras de Ibn ‘Arabī: 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 fazer 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 XVI, quando o sultão Selim I conquistou a Síria. Tendo vencido os mamelucos (que governavam a Síria e o Egito desde 1260) próximo a Alepo, em agosto de 1516, o vitorioso Selim chegou a Damasco com o exército otomano um mês depois. Por quase trezentos anos, o túmulo de Ibn ‘Arabī tinha ficado escondido dentro dos limites do cemitério da família dos Banū Zakī, protegido de toda turbulência. Os que visitavam seu túmulo tinham que fazê-lo em segredo, caso os juristas viessem a saber. Agora tudo isso tinha mudado. Em duas semanas, o sultão fez uma visita a um sufi da Anatólia, al-Balkhashī, cuja reverência por Ibn ‘Arabī era tão grande que ele viria a ser a primeira pessoa, desde o século XIII, a ser enterrada ao lado dele. 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 25 dias a mesquita foi terminada, e o sultão, com o *qadi*, 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. O decreto foi promulgado pelo *Shaykh* do Islã, 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 XVI, ‘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 XVII e XVIII houve um renascimento dos estudos de Ibn ‘Arabī, especialmente pelos escritos de três grandes seguidores:

‘Abdullāh Bosnevī (morto em 1644), Ismā‘īl Hakkī Bursevī (morto em 1725) e ‘Abd al-Ghanī al-Nābulusī (morto em 1731). No século XIX, 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 *Futūbāt al-Makjīyya*, 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 *Futūbāt*.<sup>9</sup>

No século XX, a oposição a Ibn ‘Arabī 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 decretado 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”.<sup>10</sup> 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 argumentaram tão veementemente contra Ibn ‘Arabī jamais havia lido suas obras em detalhes.

O contraste que apresentei entre a recepção turca de Ibn ‘Arabī e a árabe, brevemente retratada aqui, é, como todas as generalizações, uma certa simplificação. Houve e há ainda muitas e muitas pessoas no mundo árabe que reverenciam e honram os ensinamentos de Ibn ‘Arabī. Entretanto ele nunca foi publicamente aceito como a principal corrente de pensamento, 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 como conclusões, essencialmente unidas.

Estes dois pontos de vista podem ser vistos em termos de Leste e Oeste. O primeiro modo de entendimento é um de polaridade e de 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 e sofrimento.

Ibn ‘Arabī, 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 manifes-

tação de Deus, e qualquer aparente oposição a uma outra face é somente devida à natureza da relatividade. Aqueles que têm uma visão restrita acreditam estar ou de um lado ou de outro, defrontando-se com um lado e não com o outro, e dessa maneira negam algumas das “faces”. As pessoas da iluminação não negam a eficácia da oposição em termos relativos, mas igualmente não são limitados por ela. Sua devoção não é direcional. Ao citar o verso alcorânico: “A Deus pertence o Leste e o Oeste; para onde quer que te voltes, lá está a Face de Deus”, Ibn ‘Arabī aponta uma conclusão muito prática: se tu não sabes a exata posição para se orar, então ora a Ele na direção para a qual estejas voltado, pois Ele está em todas as direções.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup>

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 estágios de visão no Capítulo de Moisés no *Fusus al-Hikam*. Em sua discussão sobre a história alcorânica de Moisés e o 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.”<sup>13</sup> Para Ibn ‘Arabī os que têm convicção são “as pessoas da iluminação e da real experiência” (*kashf wa wujūd*), enquanto aquelas que têm inteligência são “as pessoas do intelecto, da restrição e da limitação” (*‘aql wa taqyīd wa basr*).<sup>14</sup> 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 ‘Arabī 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 perceberás que o Leste representa o manifesto e o Oeste o oculto. Este é um conceito verdadeiramente revolucionário de ver o fenomenal, onde nada existe sem um aspecto Divino ou “face” (manifestação).

A visão que citamos anteriormente, retratando a expansão dos ensinamentos de Ibn ‘Arabī pelo mundo é fundada num “fragmento de luz branca”. Esta luz foi explicada como sendo a 26ª sura do Alcorão, *al-Shu‘arā’*. Esta é geralmente traduzida por “Os Poetas” (muitas vezes com uma conotação negativa, porque o Alcorão 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 verdadeiros sentimentos e percepção”. Na visão onírica de Ibn ‘Arabī, 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 sobre o contexto de sua visão da Ipseidade Divina: “Estes são os versos do Livro Claro (*al-kitāb al-mubīn*)”, 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 ‘Arabī: não há obrigação na orientação 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, Ibn ‘Arabī como é de sua característica, encontra referências à nossa condição interna:

Saiba – que Deus abençoe a nós e a ti com felicidade eterna – que a alma que fala (*al-nafs al-nātiqa*) seja abençoada com felicidade neste mundo e no próximo e não sofra de modo algum, porque não veio do mundo do sofrimento. É que simplesmente Deus a fez viajar no receptáculo corporal, que é um modo de cruzamento com a alma animal (*al-nafs al-hayawāniyya*) – sendo a última como um animal de carga sobre 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.<sup>15</sup>

O objetivo da via mística é colocar estes dois aspectos de nós mesmos no seu lugar certo. A “alma que fala” ou a “alma racional” é o nosso eu real, dotado da fala porque todas as coisas estão “pronunciando” os louvores de Deus. Ibn ‘Arabī vê esta alma dotada de razão e sabedoria, não no sentido do pensamento intelectual, mas da verdadeira sabedoria. Na maior parte dos humanos esta “fala” ou glorificação a Deus é encoberta pelas tendências da natureza animal. A menos que esta alma animal seja compelida a servir como uma montaria, seguirá seu próprio caminho e

“perder-se-á” – e assim rejeitará a direção daquele que monta. 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 ‘Arabī não acredita essencialmente numa rejeição do lado animal, apesar da renúncia poder ser um estágio importante na jornada espiritual:

A renúncia (*zuhd*) das coisas não ocorre, exceto pela ignorância do renunciante daquilo que está realmente existindo – em outras palavras, pela falta do conhecimento – e [também] pelo véu que cobre seu olho (*ou*: essência, *‘ayn*) – em outras palavras, pela falta de desvelamento e testemunho... Se ele soubesse ou testemunhasse o fato de que todo o universo está falando por meio da glorificação e do enaltecimento do seu Criador e que está na condição de testemunha direta d’Ele, como seria possível para ele abraçar a renúncia de alguma coisa que tem esta qualidade?... Sua ignorância o faz imaginar que o mundo está separado de Deus e que Deus está separado do mundo e, por isso, ele procura fugir para Deus.<sup>16</sup>

Como Ibn ‘Arabī 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 jogado fora.

[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 ele saberá como buscar, de quem buscar, saberá quem faz a busca e assim por diante. Saberá o verdadeiro significado das palavras de Deus “Realmente Deus é o Rico além da necessidade e o Louvável.”<sup>17</sup>

Numa resposta iluminadora a uma das perguntas de Ibn Sawdakīn, remissiva aos ensinamentos de Jesus, Ibn ‘Arabī 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 verdadeira humildade encerra a plena realização da servidão:

Eu [Ibn Sawdakīn] perguntei-lhe: “Ó meu mestre, se o servo desvia-se da Face [Divina] devido às forças da compulsão e da disputa, não seria igualmente possível ver a Face nesta compulsão e disputa?”

Logo a seguir, ele – que Deus, o Altíssimo, o assista – respondeu: “Não estão as forças da compulsão e da disputa [expostas] na existência real (*wujūd*)? 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 proprieda-

de inerente, como também seu atributo. Portanto realize-se nisso e empenhe-se nisso! Este é meu caminho com Deus, o Altíssimo!”<sup>18</sup>

Sobre esta humildade está baseada a exposição do Amor Divino e da Compaixão, que forma o núcleo dos escritos de Ibn ‘Arabī. 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-Rahmān*). 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 Todo-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 ela encontrar que não seja ela mesma.

A compaixão só pode ser verdadeiramente apreciada vinda da parte do Misericordioso (*al-rahīm*), não da parte daquele que a recebe, uma vez que quem a recebe não sabe o que lhe traz maior benefício. É como o médico que, da compaixão que tem por seu paciente, amputa a perna infectada pela gangrena, para que ele possa viver. A compaixão do misericordioso que verdadeiramente põe em prática a compaixão (*al-rahīm al-rahīm*) é, desta forma, universal.<sup>19</sup>

Tal compaixão é universal porque permeia todas as coisas, sendo ou não vista como benéfica. É com esta ausência de limite que Ibn ‘Arabī se identifica:

Na raça humana há “formas” que carregam o Trono [Divino], no qual o Todo-Compassivo está sentado. Sou um deles, e o melhor de todos os pilares pertence a mim: é o Tesouro da Compaixão e da Misericórdia (*rahma*). Ele fez de mim um compassivo ilimitado (*rahīman mutlaqan*). Apesar do meu conhecimento do sofrimento e da dificuldade, descobri que não existe dificuldade 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. Assim, eu conheci as duas disposições.<sup>20</sup>



A ilimitada compaixão que é manifestada em Ibn 'Arabī é essencialmente um completo mistério. Pode aparecer na forma desagradável da necessidade ou dificuldade, da mesma forma que pode aparecer numa forma que podemos aceitar imediatamente. 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, no entanto Ibn 'Arabī nos alerta constantemente quanto a esta limitação. Ele nos incita a não dar atenção aos altos e baixos da existência, a abrimo-nos a uma incessante receptividade, à pura nudez de espírito, que constitui nossa verdadeira natureza. A compaixão não pode ser verdadeiramente apreciada por aqueles que a recebem, até quando se tornem tão identificados com Aquele que Dá, que não mais têm qualquer percepção de serem um recipiente.

Uma nova era envolve uma nova visão de heroísmo. Todos nós precisamos de um modelo para aspirar, uma imagem externa que represente nossos mais altos ideais. Com demasiada frequência os humanos admiraram heróis, mas sem ir além da admiração. Ao terem uma baixa autoestima, encontraram uma desculpa para a difícil tarefa da emulação. Em tempos recentes, esta admiração fundiu-se com seu oposto: cientes de que os heróis são todos muito humanos e imperfeitos, as pessoas os tratam como falsos e os rebaixam a um nível tal que não podem mais fazer jus a seu papel. Tornou-se até popular 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 “constrição que não contenha expansão, nem estreitamento que não contenha alargamento”. Nesse particular, permanece um mundo de diferença entre afirmação e negação, entre o heroísmo e a covardia da depreciação. Só aquele que dá o passo para a emulação pode começar a conhecer algo relevante sobre o heroísmo. Um herói tem muitas qualidades, está preparado para se aventurar no desconhecido, mantém-se firme face à adversidade e aceita o que vem para si, seja isto bom ou ruim, sem orgulho na vitória ou sofrimento na derrota. Fazer algo que vai muito além da preocupação consigo mesmo, além dos limites impostos a si mesmo, requer auto-sacrifício. O ato supremo do auto-sacrifício é, bem literalmente, para que o eu se torne “sagrado”, que é a mais completa afirmação do Eu Divino.

Para Ibn 'Arabī, esta afirmação atinge seu epítome no homem de Deus, o Homem Perfeito (*al-insān al-kāmil*), a Imagem Divina. Por 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 'Arabī demonstrou o modo mais claro de seguirem-se suas pegadas, o que significa pôr em prática a herança profética e alcançar a “alquimia” 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 têm capacidade igual para atingir a perfeição. Sua compreensão sem paralelos de todos os níveis espirituais é um indício do papel que recebeu de Selo da Santidade muhamadiana.

É bom saber sobre o heroísmo, sobre quais são as qualidades de um herói e assim por diante. É ainda melhor ver um herói em ação. Mas a única verdadeira conquista, digna de um ser humano, é ele mesmo tornar-se um herói. Só então 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 verdadeira certeza (*yaqīn*), na qual não há dúvida. A ilusão que a dualidade nos causa é anulada, e a afirmação da União (*tanbīh*) toma seu 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 da renúncia de si mesmo na lembrança da Realidade Única. A incorporação da Compaixão e da Misericórdia ilimitadas, que é conhecida como Ibn 'Arabī, não tem outro propósito e não almeja outro fim.



Túmulo de Ibn 'Arabī, em Damasco.

## Capítulo 16

- 1 *Mishkāt al-anwār*, nº 2. Este *badīth* foi transmitido por um dos companheiros do Profeta, Hudhayfa, que lhe perguntou sobre *ikeblās*. Muhammad então, perguntou ao anjo Gabriel, que por sua vez, perguntou a Deus.
- 2 *Wird*, Oração da Véspera de Sábado. Há duas citações alcorânicas embutidas na oração, Alcorão 26:84 e Alcorão 55:56.
- 3 *Fut.* III:181. Esta passagem é do início do capítulo 345, que corresponde à sura 39, “As Companhias”. A citação vem do Alcorão 55:56. Ver também *Fusūs*, Prefácio p. V: “Tudo isso se deve ao fato de que Ibn ‘Arabī é um significado para se entender: uma pessoa tem que ter uma receptividade de coração preestabelecida, 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 Alcorão 39:3.
- 5 Ver páginas 36 e 237 para as descrições autobiográficas da sura *Yā Sīn* e da sura *al-Shu‘arā*, respectivamente.
- 6 *K. Inshā’ al-dawā’ir*, pp. 7-8.
- 7 *Hilyat al-Abdāl*, p. 4.
- 8 *Fut.* II:400. As duas citações vêm do Alcorão 16:40 e Alcorão 4:165.
- 9 Certas línguas africanas usam um som inspirado no início de algumas palavras, mas do contrário esta é uma regra invariável.
- 10 Alcorão 31:27
- 11 A palavra *nafakb*, que aqui é traduzida por soprar, refere-se à expiração, ou soltar o ar em alguma outra coisa. É usada no Alcorão no contexto do sopro Divino, sobre Adão, do “Meu Espírito” (Alcorão 15:29). A palavra *nafas*, aqui, traduzida por sopro, pode referir-se tanto à inspiração como à expiração.
- 12 *Fut.* I:168 e 3:89 (OY).
- 13 “Quando eu lhe formar e soprar nele o Meu Espírito” (Alcorão 15:29).
- 14 Ou “exceto por ele”, referindo-se ao mais profundo mistério (*sirr*). Neste ponto de realização, há completa identidade entre Deus e o homem.
- 15 Esta é a pura forma humana mencionada em “Deus criou Adão de acordo com Sua própria Imagem” (*badīth*).
- 16 *Fut.* I:168 e 3:92-3 (OY).
- 17 *Fut.* I:736 e 11:78 (OY). A citação vem do Alcorão 19:85.

18 Alcorão 17:110.

19 Referindo-se ao Alcorão 25:60: “E quando lhes foi dito: ‘Curvem-se ao *Rahmān*’, responderam: ‘E quem é o *Rahmān*? Devemos curvar-nos a qual-quer um que tu ordenares?!’ E isso [somente] fez crescer sua aversão.”

20 Ou: “Eles simplesmente não têm consciência que perderam.”

21 *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*, p. 55.

22 Em árabe, a palavra para sopro (*nafas*) é etimologicamente relacionada à palavra ego ou alma (*nafṣ*), assim como a palavra “anima” (alma), no inglês [e tb. no português], vem da mesma raiz latina que “animado” ou “animal”.

23 *Fusūs*, p. 145; *Bezels*, p. 181; *Wisdom*, p. 76.

24 *Fut.* II:400-1.

25 *Fut.* II:644.

26 Ver *Fut.* I:3.

27 *K. al-Alif*, p. 12.

28 Ele também era conhecido por Yūnus b. Yahyā al-Hāshimī, ver pp. 150-1.

29 *Fut.* I:71 e 1:312 (OY); *The Meccan Illuminations*, pp. 473-4. Os “Segredos das Letras” é quase que certamente o título de uma obra separada que Ibn ‘Arabī compôs em 599/600 em Meca, e não parte do segundo capítulo do *Futūbāt*.

30 Ver *Fut.* II:453.

31 *Fut.* IV:167.

32 *Fut.* I:59 e 1:264-5 (OY).

33 *Fusūs*, p. 48; *Bezels*, p. 46. Há uma leitura variante na segunda linha, no manuscrito de Qūnawī, o qual segui.

## Capítulo 17

1 Alcorão 26:25-29.

2 *Wird*, Oração da Manhã de Sábado.

3 Do prefácio do *Divān al-ma‘ārif*; *Quest*, p. 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 contém vários poemas. Presumivelmente isso aconteceu logo antes de ter proferido os célebres versos de poesia, em Túnis, em 590 (1194). Ver p. 88.

4 Sempre foi alegado que este texto foi lido somente na frente de Ibn ‘Arabī, somente por al-Qūnawī. Entretanto houve uma segunda leitura com sete outras pessoas presentes, incluindo Taqiuddin ‘Abd al-Rahmān al-Tawzari – meus agradecimentos a Michel Chodkiewicz por esta informação.

5 Jāmī, *Nafahāt al-uns*, p. 556; “Ibn al-‘Arabī and his School”, p. 55.



- 6 *Creative Imagination*, pp. 70-1.
- 7 De acordo com a-Dhahabī. Ver “Ibn ‘Arabī in the Later Islamic Traditions”, A. Knysh, *Commemorative Volume*, p. 315.
- 8 *Fut.* III:370.
- 9 Ver *The Myth of the Taj Mahal and a New Theory of Its Symbolic Meaning*, de W. Begley. O diagrama da Terra do Encontro (*ard al-bashr*), que está no *Fut.* III:425 e é descrito nas pp. 438-40, foi a base para o layout do Taj Mahal.
- 10 Isto de acordo com alguém da importância do *shaykh* Muhammad al-Ghazālī, membro do Grande Conselho de al-Azhar no Cairo, ex-diretor do Instituto Islâmico de Constantino e vencedor do prêmio internacional Rei Faisal.
- 11 *Fut.* I:404. O verso é Alcorão 2:115.
- 12 *Tarjumān*, p. 74.
- 13 Ver Alcorão 26:23 e ss.
- 14 *Fusus*, p. 208; *Bezels*, pp. 261-3; *Wisdom*, pp. 109-12.
- 15 *Fut.* III:262-3. O capítulo 358 do *Futūbat* corresponde à sura 26.
- 16 *Fut.* III:263-4.
- 17 *Fut.* III:265. A citação vem do Alcorão 31:26.
- 18 *K. al-Wasā’i’l*, p. 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 *rahamūt*, um termo técnico que Ibn ‘Arabī criou para expressar o grau mais alto possível da *rahma*. Combinam numa única expressão a dualidade aparente dos Nomes Divinos *al-Rahmān* e *al-Rahīm*.

## Apêndice 1

# Seleção das maiores obras de Ibn ‘Arabī

Ibn ‘Arabī escreveu pelo menos 350 obras, que compreendem desde o extenso *Futūbat al-Makkīyya*, que tem milhares de páginas em árabe, até 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 frequentemente 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 ‘Arabī*, é a primeira e, até agora, a única tentativa de avaliar a extensão dos escritos de Ibn ‘Arabī, 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 tenham levado muitos anos para serem escritas e algumas tenham sido reescritas.

*Mashāhid al-asrār al-qudsīyya* (Contemplações dos Mistérios Sagrados)  
Escrito em 1194 (590), na Andaluzia, ao retornar de sua primeira visita a Túnis e dedicada aos discípulos do *shaykh* ‘Abd al-‘Aziz al-Mahdaqī e ao seu primo por parte de pai, ‘Ali b. al-‘Arabī. Descreve uma sucessão de 14 contemplações, em forma de diálogos com Deus e visões divinas.

*Al-Tadbīrāt al-ilābiyya* (O Governo Divino)

Escrito em quatro dias, esta obra foi provavelmente composta, pela primeira vez, antes do *Mashāhid*, porém reescrita posteriormente. Enquanto estava hospedado na casa do *shaykh* al-Mawrūrī, em Moron (Andaluzia), 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).