

Ibn Arabi e sua Escola

Ibn Arabi (1165-1240) é provavelmente o autor sufi mais influente na história islâmica. Conhecido no mundo árabe como Ibn al-Arabi¹, com o artigo definido *-al*, ele indica em sua biografia que seu nome completo era Abu Abd Allah Muhammad ibn al-Arabi al Ta'i al-Harimi. Ele foi chamado de *Muhyi al Din* “O Revificador da Religião” e de *al-Shaykh al-Akbar* “O Maior dos Mestres.” Exerceu influência no pensamento de todos os sufis posteriores, que expressaram seus ensinamentos em termos filosóficos e espirituais. Ele foi capaz de combinar as várias correntes esotéricas do mundo islâmico de seu tempo - os pitagóricos, a alquimia, astrologia e diferentes perspectivas do Sufismo – em uma vasta síntese moldada pelo Corão e a *Sunnah*² do profeta Maomé.

O pai de Ibn Arabi, Ali, aparentemente foi empregado por Muhammad Ibn Said ibn Mardanish, o regente de Murcia na Espanha. Em 1172 Murcia foi conquistada pela dinastia Almohad e Ali levou sua família para Sevilha, onde uma vez mais, foi empregado pelo governo local. Sua elevada posição social é indicada, entre outras coisas, pelo fato que um dos irmãos de sua esposa, Yahya ibn Yughan, era o regente da cidade de Tlemcen na Algeria. Mais interessante foi o fato de que seu tio renunciou a todo poder mundano no meio de seu reinado e tornou-se um asceta e adepto do Sufismo. Ibn Arabi citava dois outros tios que eram também sufis.

Em sua juventude ele foi empregado pelo governador de Sevilha e casou-se com uma moça chamada Maryam, vinda de uma família influente. Aos 30 anos ele deixou a Espanha pela primeira vez e viajou para a Tunísia. Em 1202 ele fez a peregrinação a Meca e tornou-se próximo do xeique de Isfahan, cuja filha, devido a sua beleza e nível espiritual, tornou-se sua fonte de inspiração para a composição do livro *Tarjuman al-ashwaq*³ (Intérprete dos desejos). Ainda em Meca ele encontrou com Majd al-Din Ishaq, um xeique de Malatya cujo filho ainda não nascido seria Sadr al-Din Qunawi (1210-1274), um dos grandes discípulos de Ibn Arabi.

Acompanhando Majd al-Din de volta a Malatya, Ibn Arabi permaneceu por algum tempo em Mosul, e estudou com Ibn al-Jami, um xeique se dizia ser discípulo de *Khidr*⁴.

¹ Embora o nome desse sábio em árabe seja Ibn al-Arabi ele é freqüentemente referido como sendo Ibn Arabi entre seus discípulos muçulmanos e na linguagem ocidental. Assim, nós mantivemos a versão Ibn Arabi ao longo de todos os volumes dessa série (NE - Nota do Editor).

² A *sunnah* é o conjunto de ditos, atitudes, práticas e descrições morais do Profeta Maomé, considerado um exemplo a ser seguido por todo muçulmano. (NT - Nota do Tradutor)

³ Disponível em http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/Ibnarabi_tarjuman_al_ashwaq.pdf (NT).

⁴ *Kidhr* é um personagem também chamado de “mestre oculto” ou de “profeta verde”. Originalmente, ele é um personagem que aparece no próprio Corão (18: 65) e nessa passagem, ele atua como um guia para Moisés e lhe ensina várias posturas e atitudes em relação à aquisição de conhecimento. Ele aparece também entremeadado na própria cultura islâmica em fábulas e contos onde, de alguma forma, ele está associado à cor verde. As escolas da tradição sufi, no entanto, consideram que *Khidr* situa-se acima de qualquer forma dogmática de ensinamento e o colocam como sendo o perpetuador de uma verdade que está além de qualquer formato estereotipado. Ele é chamado também daquele de “verdeja” no sentido de alguém que se coloca de uma forma sempre nova frente à realidade das coisas e procura obter o ensinamento diretamente delas. É dito também que ele teria bebido da Água da Fonte da Vida e que por isso, ele é imortal e jamais envelhece. É comum a idéia de que aqueles associados com *Khidr* recebem seu manto ou parte dele, muitas vezes em sonhos, e isso indica que a pessoa agora é capaz de ter acesso direto a uma fonte de conhecimento que o orientará em seu desenvolvimento. (NT).

Ele viajou durante algum tempo pela Turquia, Síria e Egito e pelas cidades santas de Meca e Medina. Ele era também amigo do governador de Aleppo, Al-Malik al-Zahir (1186-1218), filho de Saladin.

Em 1223, Ibn Arabi estabeleceu-se definitivamente em Damasco, onde um círculo de discípulos, incluindo al-Qunawi, acompanhou-o até sua morte. Além dos estudos sufis, Ibn Arabi foi também professor de jurisprudência e um comentarista do Corão e dos *hadits*⁵.

Sua importância histórica reside principalmente nos eventos de sua vida espiritual, na sua obra monumental e em seus encontros com homens espiritualizados. Em sua juventude ele encontrou-se também com Ibn Rushd⁶ (Averroes) o que é de importância simbólica, uma vez que demonstra o grande abismo que Ibn Arabi percebeu entre o conhecimento formal dos “homens da razão” e o “desvelar” místico (*kashf*), ou a visão do olho do coração das realidades espirituais, que caracteriza suas próprias doutrinas e ensinamentos. É significativo o fato dele dizer que ele era um “jovem imberbe” quando esse encontro aconteceu. Embora certas autoridades tenham inferido a partir de uma passagem ambígua de seu *Futuhat* de que ele não aderiu ao Sufismo até os 20 anos, esse encontro com Ibn Rushd certamente aconteceu antes dessa idade, e ao falar sobre isso, ele alude, especificamente, a certas técnicas sufis que ele praticava. Ibn Rushd “queria me encontrar porque... o que ele havia atingido em relação à ‘abertura’ (*fath*), Deus havia me concedido no retiro espiritual (*khalwat*).” O retiro espiritual, feito exclusivamente pelos sufis, nunca era empreendido sem a direção de um xeique; a “abertura,” definida por exemplo como “o desvelar das Luzes não-criadas,” é constantemente mencionada nos trabalhos de Ibn Arabi e seus seguidores como a primeira meta dos sufis. Um de seus discípulos mais próximos, Ismail ibn Sawdakin, conta que quando seu mestre entrou pela primeira vez no Caminho, ele recolheu-se em um retiro espiritual que durou 14 semanas, e recebeu, através de uma poderosa atração a Deus (*jadhbah*) tudo o que posteriormente ele escreveu. Um dos discípulos de al-Qunawi fornece uma descrição similar da autoridade de seu mestre⁷. Esses pontos ajudam a esclarecer a significância da troca que ocorreu no encontro entre Ibn Arabi e Ibn Rushd:

“Ele me disse ‘Sim.’ Eu respondi ‘Sim,’ e sua alegria expandiu-se. Quando percebi porque ele havia ficado feliz, eu disse, ‘Não.’ Então ele tornou-se consternado, sua cor mudou e ele começou a duvidar de si mesmo. Ele perguntou, ‘Como você encontrou a situação do desvelar e da Efluxão Divina? Ela é igual ao que nos é concedido pela consideração racional (*al-nazar*)?’ Eu disse: ‘Sim e não. Entre o sim e o não, os espíritos voam de suas matérias e as cabeças de seus corpos.’... Ele costumava agradecer a Deus por, em sua época, ter conhecido alguém que entrou ignorante em um retiro espiritual e saiu de lá como eu sai, sem nenhum estudo, discussão, investigação ou leitura.⁸”

A ideia defendida por algumas autoridades de que o crescimento espiritual inicial de Ibn Arabi tenha acontecido nas mãos de *Khidr* é infundada. De fato, seu primeiro encontro com os “Homens do Mundo Invisível” foi com Jesus, como ele afirma repetidamente, e seu primeiro mestre espiritual Abul Abbas al-Uryabi foi também tomado pela influência

⁵ Ditos atribuídos ao Profeta Maomé (NT).

⁶ Disponível em <http://www.imagomundi.com.br/filosofia.htm#averroes> (NT).

⁷ M. Profitlich. Die Terminologiw Ibn Arabi im ‘*Kitab wasa’il as-as’il*’ dês Ibn Saudakin (Freiburg im Breisgau: Klaus Schwazr Verlag, 1973), arabic text, p. 21. Al-Jandi *Sharb fusus al hikam* e também *Nafhat al-ruh* (Istambul, Haci Mahumd 2447) f. 23b. (NA – Nota do Autor).

⁸ *Al-Futuhat al-makkiyah* (Beirute: Dar Sadir) 1, p. 153-4. (NA)

espiritual de Cristo⁹. Jesus é considerado o “Selo da Santidade Universal,” enquanto Ibn Arabi, pelo menos em algumas passagens de seu trabalho, é chamado de “Selo do particular da Santidade Maometana” – assim, a conexão entre ambos não é fortuita.

Ibn Arabi relata inumeráveis experiências e visões internas que ajudaram a determinar o curso de sua vida e a natureza de seu ensinamento; uma série delas foi traduzida para o inglês no *Sufis of Andalusia*¹⁰. Nesse ponto, certas alusões devem ser feitas acerca de alguns detalhes fornecidos por Al-Qunawi. Ibn Arabi nos diz que sua decisão de ir para o Oriente resultou de um comando que ele recebeu durante uma visão do Trono Divino. O relato de Al-Qunawi deixa claro que ele tinha sabido dessa jornada quando ele decidiu pela primeira vez, a deixar a Espanha permanentemente. Chegando no Mediterrâneo, ele decidiu não viajar até saber os detalhes do que estava para acontecer. Ele se voltou para Deus com total presença e lhe foi mostrado tudo o que iria acontecer, internamente e externamente, até o final de sua vida. “Então eu embarquei para dentro do mar, com visão e certeza. O que já tinha acontecido, já tinha acontecido, e o que estava por porvir, estava por vir, sem defeito ou deficiência.” Num modo similar al-Qunawi escreve que os grandes santos têm conhecimento do que está destinado a acontecer. Assim, eles não oram por algo cuja existência não está predestinada. “Eu testemunhei isso em nosso xeique, por muitos anos e em coisas inumeráveis. Ele me disse uma vez que ele teve uma visão do Profeta, que disse, ‘Deus responde suas preces mais rápido do que você pode formulá-las!’” Mais uma vez, al-Qunawi escreve que Ibn Arabi costumava contemplar os objetos do conhecimento de Deus em um nível ontológico desse conhecimento em si. Ele poderia olhar para qualquer pessoa cujo estado interno ele quisesse perceber, e então “anunciar seu futuro até seu lugar final de repouso... E ele nunca errou.¹¹”

Os Trabalhos de Ibn Arabi

Em seu estudo de 850 trabalhos diferentes atribuídos a Ibn Arabi, Osmam Yahya estimou que 700 eram autênticos e destes, mais de 400 estão disponíveis. Embora alguns desses tenham apenas umas poucas páginas, muitos são livros longos, e apenas o *Futuhāt* contém mais palavras que muitos autores escreveram ao longo de toda a vida. Ibn Arabi sugere uma razão para sua produtividade quase miraculosa. Ele não se sentou para escrever um único livro. “Ao contrário, os influxos de Deus entraram em mim e quase me queimaram vivo. Para encontrar alívio... eu compus os trabalhos, sem nenhuma intenção da minha parte. Muitos outros livros eu compus por causa de um comando divino que me foi dado em sonho ou revelação.¹²”

Entre os trabalhos bem conhecidos de Ibn Arabi estão:

⁹ O encontro de Ibn Arabi com Jesus no mundo espiritual e seu arrependimento depositado em suas mãos é mencionado por Ibn Arabi no *Al-Futuhāt al-makkiyah* 1, 155.26; 3, 43.20, 341.22; 4, 77.30. Sobre a conexão de al-Urayabi com Jesus veja 1, 223.21 (cf. 2, 365.19); ele é o mesmo que o ‘Uryani’ de Abu Jafar discutido por R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia* (Londres: Allen & Unwin, 1971). Ver M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints* (Paris: Gallimard, 1986) 98-99. (NA)

¹⁰ R. W. J. Austin, *Sufis of Andalusia* (Londres: Allen & Unwin, 1971). (NT.)

¹¹ Os três relatos de Al-Qunawi são encontrados respectivamente em al-Jandi *Sharh fusus al-hikam*, no comentário sobre o segundo capítulo; al-Qunawi, *al-Nusus*, no apêndice de al-Kashani *Sharh manazil al-sairin* (Teerã: Ibrahim Larjani, 1897-98) 284; al-Qunawi, *al-Fukuk*, na margem do trabalho prévio, 233. (NA).

¹² Ibn Arabi, *Fihrist al-muakkafat*, ed. A. E. Affifi, “The works of Ibn Arabi.” *Revue de la Faculté de l’Université d’Alexandrie*, 8 (1954) 194. (NA)

- 1) *al-Futuhah al-makkiyyah*¹³ (*The Meccan Openings*). Este compêndio de todas as religiões e ciências gnósticas do Islão é um vasto e espantoso oceano de inspiração. Entre os temas tratados estão todas as observâncias rituais islâmicas, as estações¹⁴ e estados que os devotos atravessam em sua jornada em direção a Deus e em Deus, a natureza e significância de cada nível ontológico no Cosmos, o significado espiritual e ontológico do alfabeto árabe, o significado de vários versos corânicos e *hadiths* sob o ponto de vista de várias estações do conhecimento místico, as ciências envolvidas por cada um dos 99 Nomes de Deus, e os estados “psicológicos” daqueles devotos que são dominados pelas influências espirituais de vários profetas.
- 2) *Fusus al-hikan*¹⁵ (*The Ringstones of Wisdom*). A julgar pelos mais de cem comentários escritos sobre esse trabalho e pela grande estima que lhe foi conferida pelos seguidores de Ibn Arabi, pode-se aceitar a visão de Henri Corbin que diz que este livro é “sem dúvida o melhor compêndio da doutrina esotérica de Ibn Arabi.¹⁶” Na visão de al-Qunawi, este é “uma das obras curtas mais preciosas de nosso xeique.¹⁷” Baseando-se no Corão e nos *Hadiths*, Ibn Arabi discute a sabedoria divina revelada por 27 profetas diferentes ou ‘Palavras de Deus’, desde Adão até Maomé; ele mostra como cada profeta é a teofania do conhecimento implícito por um dos Nomes Divinos. O primeiro a comentar o *Fusus* foi al-Qunawi, embora ele discuta apenas os termos gerais de cada capítulo.
- 3) *Tarjuman al-ashwaq*¹⁸. Este curto divã de poesia amorosa foi o primeiro trabalho de Ibn Arabi traduzido para o inglês. Ele é particularmente famoso porque ele mesmo escreveu um comentário para provar a certos ulemás exotéricos que ele tratava de verdades espirituais e não de amor profano. Ibn Arabi é também o autor de pelos menos dois outros divãs e muitos milhares de versos espalhados em seus trabalhos em prosa; ele é um dos melhores e mais produtivos poetas árabes.
- 4) *Shajarat al-kawn* (*The tree of endangered existence*). Desenvolvendo o simbolismo de um verso do Corão “um bom trabalho é como uma boa árvore...” (14, 24), este curto tratado em cosmologia, disponível em versão inglesa, descreve o profeta Maomé como a corporificação do Homem Perfeito.

Entre os muitos trabalhos erradamente atribuídos a Ibn Arabi, *Risalat al-abadiyyah* (*The Treatise of Unity*) foi traduzido para o inglês. Recentemente demonstrou-se que ele é um trabalho de Awhad al-Din Balyani; embora influenciado por Ibn Arabi, Balyani interpreta um número de seus ensinamentos de uma maneira inaceitável por sua escola.

¹³ Versão parcial em <http://ourworld.compuserve.com/homepages/ABewley/ibnArabi.html> (NT).

¹⁴ No Sufismo são apresentados dois conceitos que são denominados de estados e estações (ou estágios). Os estados referem-se a experiências ocasionais que revelam dimensões de ser e perspectivas emocionais que, por não terem sido plenamente desenvolvidas, não são permanentes. Elas acontecem ao acaso, e desaparecem com o tempo, deixando apenas a memória de algo incomum que foi vivenciado. Já os estágios são níveis que definem dimensões de ser já estabelecidas e por isso, eles são permanentes. (NT).

¹⁵ Disponível em http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/ibn_arabi_Fusus.pdf (NT).

¹⁶ H. Corbin. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969) 73. (NA).

¹⁷ Al-Qunawi, *al-Fukuk*, 184 (NA).

¹⁸ Disponível em http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/Ibnarabi_tarjuman_al_ashwaq.pdf (NT).

A influência de Ibn Arabi

As doutrinas de Ibn Arabi foram ensinadas seja em conjunção com um método de prática espiritual ou independentemente, como uma “filosofia mística.” O próprio Ibn Arabi ensinava suas ideias tanto para sufis iniciados quanto para aqueles que eram intelectualmente atraídos pelo Sufismo mas não haviam aderido ao caminho em termos práticos. O discípulo mais importante para quem ele transmitiu tanto sua autoridade intelectual quanto espiritual foi al-Qunawi; todas as fontes concordam que ele foi o maior porta-voz dos ensinamentos de Ibn Arabi. O próprio al-Qunawi refere-se ao seu papel quando ele fala de uma visão que teve de Ibn Arabi, 50 anos depois de sua morte. Ele lhe pediu a “participação da visão direta daquela teofania depois da qual não há nenhum véu, e que não foi suportada por nenhum outro Homem Perfeito,” a não ser Ibn Arabi em si. Depois de conceder-lhe esse pedido, Ibn Arabi lhe diz que ele tinha tido muitos filhos e discípulos, especialmente um filho de seu próprio sangue, Saad al-Din (1258), “mas o que você pediu, não foi possível para nenhum deles. Quantos filhos e discípulos eu matei e quantos então, reviveram! Mas, aquele que morreu, morreu, e aquele que foi morto, foi morto, e nenhum deles participou disso!”¹⁹

Al-Qunawi é o autor de aproximadamente 30 trabalhos, dos quais cinco ou seis são de importância central na disseminação dos ensinamentos de Ibn Arabi, uma vez que determinaram, para muitos de seus seguidores, como ele deveria ser interpretado. Em relação ao estilo de expressão, ele permanece como o antípoda de seu mestre. Enquanto o trabalho de Ibn Arabi é uma torrente de inspiração, flashes contínuos de luz, geralmente sem uma interconexão aparente, al-Qunawi oferece um modelo para a formulação sistemática e racional de ideias, embora, constantemente, ele lide com o mundo desvelado. Nas palavras do grande poeta sufi Jami, “É impossível entender os ensinamentos de Ibn Arabi relativos à Unidade do Ser de uma forma consistente, tanto com a inteligência quanto com a lei religiosa, sem estudar os trabalhos de Al-Qunawi.”²⁰ Entre seus trabalhos mais importantes estão *Miftah al-ghayb* (*The Key to the Unseen*), um relato sistemático da metafísica e cosmologia de Ibn Arabi; *Tafsir al-fathah* (*Commentary on the Opening Chapter of the Quran*), uma exposição da natureza dos três livros (o Corão, o cosmos e o homem); e uma correspondência com Nasir Din al-Tusi (1274), o representante mais importante da filosofia Peripatética de Ibn Arabi. Neste último trabalho, al-Qunawi demonstra as convergências entre os ensinamentos de Ibn Arabi e dos Peripatéticos, e mostra também, de forma clara, onde eles divergem.

Al-Qunawi dirigiu um centro florescente em Konya, onde tornou-se amigo de Rumi, embora este represente uma maneira diferente de formular os ensinamentos sufis. Geralmente, depois de fazer uma palestra formal sobre estes assuntos em árabe, ele mudava para o persa e comentava a poesia sufi. Este foi seu método, ao ensinar o grande *Poem of the Way*, de Ibn al-Farid (1235). O discípulo de al-Qunawi, al-Farghani (1296) tomou notas cuidadosamente durante estas palestras e então as reescreveu na forma do trabalho em persa *Mashariq al-darari al-zuhar* (*Orients of Radiant Stars*), ao qual al-Qunawi adicionou uma curta introdução. Mais tarde, al-Farghani revisou seu próprio trabalho em árabe, com o título *Muntahal'l-madarik* (*The Ultimate limit of Perception*); em relação a esse último trabalho Jami escreveu, “Ninguém jamais foi

¹⁹ Al-Qunawi, *al-Nafahat* (Teerã: Shaykh Ahmad Shirazi, 1898-00) 152-3 (NA).

²⁰ Jami, *Nafahat al-uns* ed. M. Tawhidipur (Teerã: Sa'di 1957) 556 (NA).

capaz de explicar a complexidade da Ciência da Realidade com tamanha interconexão e ordenamento.²¹”

Outro discípulo importante de al-Qunawi foi al-Jandi, citado acima; seu tratado em persa *Nafhat al-ruh (The breath of the Spirit)* oferece uma informação valiosa sobre as práticas relacionadas com os ensinamentos de Ibn Arabi. Um terceiro estudante, Fakhr al-Din Iraqui (1289) foi inspirado pelas palestras de al-Qunawi sobre o *Fusus* e escreveu o *Lama'at (Divine Flashes)*, uma prosa e em persa, sobre os ensinamentos de Ibn Arabi sobre a metafísica e amor divino. Um quarto discípulo, Abu-Bakr Ali al-Malati ou al-Siwasi é conhecido apenas por transmitir o poder da iniciação de al-Qunawi para sufis posteriores²². Entre os membros posteriores da mesma *silsilah*²³ está Muhammad ibn Muhammad Shirin Maghribi (1407) cujo divã em persa tem sido profundamente estimado por sua exposição dos ensinamentos de Ibn Arabi. Outros mestres famosos descendentes da linhagem de Ibn Arabi incluem o prolífico autor marroquino Abu-l'Abbas Ahmad conhecido com al-Zarruq (1493) e o emir Abd al-Qadir al Jazairi (1883), autor de um número de trabalhos importantes, exilado da Algeria em Damasco por seu papel em liderar a resistência ao governo.

Fora do pequeno número de *silsilahs* que traçam uma linha em direção a Ibn Arabi, praticamente todos os sufis que expressaram a si mesmos em termos intelectuais seguiram a direção de sua escola. Mesmo aqueles sufis que se opuseram a certos aspectos de seu ensinamento, tal como Ala' al-Dawlah Simnane (1336), empregaram sua terminologia e seus conceitos. Da mesma forma, os comentaristas de Rumi viveram no universo intelectual de Ibn Arabi e aplicaram os conhecimentos dele para explicar seu próprio mestre. Além dos comentaristas do *Fusus* mencionados acima, a maioria deles sendo também autores de trabalhos independentes, o seguidor mais importante de Ibn Arabi foi Abd al-Karim al-Jili (1428). Ao contrário da maioria dos autores desta escola, ele foi relativamente pouco influenciado por al-Qunawi e representa um revificação e reinterpretação independentes dos ensinamentos de Ibn Arabi. O mais famoso de seus trinta ou mais trabalhos é o *al-Insan al-kamil (The Perfect Man)*. Em contraste, os escritos de Shah Nimat Allah Wali (1429) são dominados pela influência dos seguidores de al-Qunawi, especialmente al-Kashani e al-Qaysari. O xeique Mahmud Shabistari (1320) é famoso por seu poema persa com mil versos *Gulshan-i Raz (The rosen garden of mystery)*; o comentário deste último, feito por Shams al-Din Muhammad Lahiji (1506) é uma das apresentações mais magistrais dos ensinamentos de Ibn Arabi em persa.

No mundo árabe, Abd al-Wahhab al-Sharani, que morreu no Cairo em 1565, fez muito para popularizar os ensinamentos de Ibn Arabi através de seus mais de 50 trabalhos escritos num estilo facilmente compreensível. Duas figuras na Turquia, bem conhecidas dos historiadores por seus papéis políticos, muito embora ainda não sejam totalmente reconhecidos como membros da escola de Ibn Arabi, são Qadi Burhan al-Din (1398), o sultão de Sivas e autor de um sumário importante dos ensinamentos de al-Qunawi, e o sultão Mehmet, o conquistador de Istambul (1481). Sob o comando desse último, muitos comentários importantes foram escritos sobre os trabalhos de al-Qunawi e seu

²¹ Ibid. 559 (NA)

²² Este nome é encontrado em diferentes formas em um número de *silsilahs*; ver Claude Addas, *Ibn Arabi* (Paris: Gallimard, 1989) 374-77. Ver também M. Chodkiewicz (trad), Emir Abd al-Kader, *Ecrits spirituels* (Paris: Seuil 1982) 183. Uma *silsilah* que vai até o próprio Ali ou até um de seus discípulos é encontrada anexada a três manuscritos de al-Qunawi em Istambul: Sehid Ali Pasa 1441/1, Yeni Cami 1196/1, Laleli 1499/1 (NA).

²³ Cadeia de ensinamento ou linhagem (NT).

Miftah al-ghayb foi traduzido para o persa²⁴. Entre os numerosos seguidores de Ibn Arabi que viveram no subcontinente, deve ser mencionado Muhammad ibn Fadl Allah Burhanpuri (1620), que escreveu um sumário de 10 páginas chamado “Presente endereçado ao Espírito do Profeta” que é a síntese do ensinamento de Ibn Arabi visto através dos olhos de Jami. Ele foi objeto de muitos comentários tantos nos países árabes quanto no oriente, e foi traduzido em japonês e, de acordo com seu tradutor para o inglês, é um dos textos mais importantes para a história do desenvolvimento do pensamento sufi na Indonésia. Embora o contemporâneo mais famoso de Burhanpuri, Ahmad Sirhindi (1624) tenha criticado Ibn Arabi em alguns pontos, ele lhe dá suporte em muitos outros, e deve ser considerado um adepto de sua escola. Na Indonésia, Hamzah Fansuri (séc. 16) escreveu extensamente sobre a doutrina de Ibn Arabi. No Irã e mais para o oriente, numerosas figuras que são conhecidas primariamente como filósofos, tais como As’in akl-Din Turkah Isfahani (1432) e Mulla Sadra (1641) foram profundamente influenciadas pelo ensinamento de Ibn Arabi. Finalmente, deve ser mencionado de passagem que Asin Palacios e outros sugeriram que Ibn Arabi exerceu influência considerável no ocidente medieval, especialmente em Raymund Lully e Dante.

Os ensinamentos de Ibn Arabi

Ao formular seus ensinamentos, Ibn Arabi fez uso de toda fonte disponível, iniciando pelo Corão e pelos *hadiths*. Ele incorporou a tradição escrita e oral do Sufismo que vinha sendo desenvolvida a centenas de anos; seu trabalho é um vasto repositório de referências das palavras dos xeiques anteriores, incluindo os mestres andaluzes Ibn Masarra (931) e Ibn Qasi (1151), menos conhecidos, mas muito importantes. Ele usou livremente a terminologia dos filósofos, especialmente aqueles pertencentes às escolas mais exóticas, como o Ikhwan al-Safa e várias escolas pré-islâmicas, como o hermeticismo e o platonismo. Ele também era versado em *Kalam*²⁵, especialmente o *Ash’arism*²⁶. Mas todas essas escolas de pensamento eram nada mais que blocos que se tornaram uma parte do edifício intelectual de Ibn Arabi; a natureza de seus testemunhos, de seus escritos e influência mostra que sua percepção mística conferiu uma nova forma para o material bruto com o qual ele trabalhou.

A maioria dos trabalhos de Ibn Arabi permanece não editada, não publicada e nem tão pouco, estudada. Embora o *Futuhāt* tenha sido imprimido no século 19, uma edição crítica começou a aparecer apenas recentemente. Mesmo que estivesse terminada, anos de esforços de um grande número de eruditos seriam necessários antes que uma análise de seu conteúdo pudesse ser feita, e ainda assim, restariam seus outros trabalhos. Assim, todos os eruditos que tentaram explicar o pensamento de Ibn Arabi deixaram claro que seus esforços consistiam apenas numa tentativa. No entanto, certos temas centrais, enfatizados, por exemplo, no *Fusus*, podem ser discernidos ao longo de seu trabalho. Podemos ter certeza de sua importância primária porque eles foram enfatizados por seus

²⁴ Sobre essas duas figuras ver W. Chittick “Sultan Burhan al-Din’s Sufi Correspondence” *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 73 (1981) 33-45 (NA).

²⁵ *Kalām* é uma linha da filosofia islâmica que busca atingir os princípios teológicos através da dialética. (NT).

²⁶ *Ash’ari* é uma escola de filosofia e teologia especulativa fundada por Abu al-Hasan al-Ash’ari (936). (NT).

discípulos imediatos e seguidores. Esses mesmos temas foram agregados e elaborados por gerações de sufis e filósofos. Limitaremos nossa atenção aqui a alguns deles.

Os Nomes Divinos

Apenas recentemente, em 1914, foi que Asin Palacius viu que “a totalidade do *Futuhat* está baseada na crença da virtude esotérica dos nomes divinos.²⁷” Outras autoridades, tais como T. Buckhardt, H. Corbin e H. Nasr, por sua vez, chamaram atenção para a importância primária dos Nomes na doutrina de Ibn Arabi. De acordo com o Corão e os *Hadiths*, Deus é o Misericordioso, o Sábio, o Generoso, O Compassivo, o Vivente, o que Ouve, e assim por diante. Seus nomes são a epítome do conhecimento Dele que foi revelado à humanidade; através deles podemos compreender algo da Natureza Divina, embora devamos nos lembrar de uma afirmação do Profeta: “Medita sobre as bênçãos de Deus [isto é sobre os efeitos de sua bondade e generosidade], mas não sobre sua Essência (*dhat*)” uma vez que Ele não pode ser conhecido por nós, pelos menos em termos do pensamento discursivo. Aqui devemos nos lembrar do conhecido ensinamento de Ibn Arabi sobre transcendência e a imanência, mais precisamente, a qualidade de ser ‘incomparável’ (*tanzih*) e a ‘similaridade’ (*tashbib*): por um lado, Deus não pode ser conhecido; pelo outro, nós podemos compreendê-lo através de seus Nomes. O verdadeiro conhecimento dele deve combinar os dois pontos de vista. Fundamentalmente, essa coincidência de opostos pode ser compreendida apenas no estágio de revelação. A aparente incompatibilidade dos dois pontos de vista é a razão pela qual o nível mais alto de conhecimento místico é geralmente referido como sendo de “atordoamento” (*hayrah*).

Tudo o que podemos conhecer sobre Deus, e fundamentalmente, tudo o que podemos saber sobre “aquilo que não é Deus” – ou seja, “o mundo” ou “o cosmos” – é prefigurado pelos Nomes. Eles delineiam a perfeição de Deus na medida em que Ele é o Ser (*al-wujud*) e a fonte de tudo o que existe. Posicionados em uma hierarquia, alguns têm um escopo mais amplo que outros; os “Nomes Universais” são em 99, 300 ou 1001, ao passo que os “Nomes particulares”, em última análise, correspondem a todas as coisas. Portanto, Ibn Arabi diz que os Nomes Divinos são infinitos, relativamente à infinidade das criaturas (*Fusus*, cap. 2).

A fórmula “Em Nome de Deus, o Beneficente e Misericordioso,” que praticamente está no início de cada capítulo do Corão, menciona três nomes: *Allah*, *al-Rahman* e *al-Rahim*. Os últimos dois derivam da palavra *rahmah*, “misericórdia” (que por sua vez, deriva da mesma raiz, *rahim*, “útero”). Para Ibn Arabi, misericórdia é Ser. Quando Deus diz, “Minha Misericórdia abarca todas as coisas” (Corão 7, 156), isso significa, “Eu concedo existência para todas as coisas,” uma vez que a existência é a única qualidade da qual todas as coisas compartilham. Em um *hadith* o Profeta refere-se ao “Sopro do Todo-Misericordioso” (*nafas al-Rahman*). De acordo com Ibn Arabi, a exalação do Sopro do Todo-Misericordioso é equivalente à concessão da existência (*ijad*). Nesse mesmo contexto, ele e seus seguidores constantemente citam o *hadith* onde Deus diz, “Eu era um Tesouro Escondido e desejei ser conhecido, assim fiz a criação, de tal forma que Eu possa vir a ser conhecido.” O Tesouro Escondido refere-se às possibilidades de manifestação externa prefigurada pelos Nomes. Uma vez que “Deus encerra todas as

²⁷ M. Asin Palacius *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his followers*, trad. E. H. Douglas e H. W. Yoden (Leiden: Brill 1978) 174-5 (NA).

coisas no conhecimento” (Corão 65, 12), o Tesouro Escondido corresponde a todas as coisas, como conhecidas por Ele, antes de sua criação.

O Todo-Misericordioso, cuja natureza essencial consiste em ter misericórdia de todas as coisas e assim traze-las à existência, sente-se aflito (*kurbah*) Consigo Mesmo; pela “possibilidade” (*imkan*) que as coisas possuem de mostrar suas próprias qualidades especiais, elas imploram a Ele para conceder-lhes a existência. Assim Deus “exala” e diminui Sua aflição; Ele coloca a disposição seu Sopro e o universo nasce. Mas este não é um sopro comum. Ele é uma frase articulada: “Nossa única palavra para uma coisa, quando Nós a desejamos, consiste em dizer a ela ‘Seja!’, e ela é.” (Corão 16, 40). A miríade de tipos e classes de existência podem ser divididas em letras, palavras, frases, sentenças e livros. Ibn Arabi e outros desenvolveram uma cosmologia complexa baseada no simbolismo das letras e palavras, compreendidas num sentido ontológico.

As “coisas encerradas no Conhecimento de Deus” (*al-malumat*) são também referidas como “não existentes”, “entidades imutáveis” e “entidades possíveis”. Elas são “não existentes” enquanto permanecerem apenas no Conhecimento de Deus e não aparecerem no mundo; “imutáveis” uma vez que Ele as conhece por toda a eternidade; e “possíveis” porque Ele pode ou não conceder a existência para elas, sob uma dada circunstância. Elas são também chamadas de “concomitantes” dos Nomes. Todas essas “realidades” podem ser divididas em “divinas” que são os Nomes e as entidades imutáveis, e em “engendradas” que são as entidades às quais a existência é concedida através do Sopro.

Os Nomes Divinos Universais ou Atributos podem ser classificados sob alguns pontos de vista. De acordo com uma dessas classificações, quatro deles são os mais fundamentais, os “pilares” da divindade: Vontade, Conhecimento, Poder e a Fala. Outras formulações adicionam três Atributos mais – Vida, Generosidade e Equidade – que compõem as “sete escadas.” Os demais Nomes derivam desses quatro ou sete. As Escadas ou Pilares são então abarcadas pelo Nome *Allah*, o Nome Todo-Cognoscível que aponta para a Essência Divina.

A relação hierárquica entre os Nomes é refletida na estrutura do universo, que é composto de níveis de existência descendentes, embora do ponto de vista da criação, eles sejam ascendentes. Assim, nós temos o “arco de descida” e o arco de ascensão, que juntos representam o “Círculo da Existência”. A cada nível descendente, diferentes realidades se inter-relacionam ou se “casam” (*nikab*) para possibilitar a produção nos níveis seguintes. Ibn Arabi vislumbra essa estrutura hierárquica em certos diagramas que acompanham a criação, onde ele descreve cada hierarquia superior como ativa e masculina em relação à realidade seguinte inferior, feminina e passiva. O mais alto está num estado de não-diferenciação, enquanto que o inferior está num estado de diferenciação. Assim, por exemplo, a Pena Divina contém todas as realidades espirituais na forma indiferenciada; então, ela as dispõe em seus detalhes diferenciados ao escrevê-las em um Livro Protegido. Mas Ibn Arabi indica que toda a realidade no esquema é uma pena sob um ponto de vista, e um livro, sobre o outro.

O Um e os Muitos

Os Nomes, e da mesma forma, as entidades imutáveis, não são diferentes em sua existência do próprio Deus; há apenas um ser, Deus, que é chamado através de muitos Nomes, cada um deles denotando um de seus modos ontológicos. Mas Deus, em sua própria Essência, que está além das limitações implicadas por qualquer dos Nomes, é

Um em um sentido diferente de Deus, considerado como o Possuidor dos Nomes. Aqui jaz uma distinção fundamental para o ensinamento de Ibn Arabi. No começo do capítulo 7 do *Fusus*, ele escreve: “Saiba que aquele que é chamado de *Allah* é um em sua Essência, e é tudo através de seus Nomes.” Ele geralmente se refere à Unidade da Essência como *al-ahadiyyah* (“Exclusivo” ou “Unidade Absoluta”) e a Unidade dos Nomes, através dos quais Deus é tudo, como *al-wahdaniyyah* (“Inclusivo” ou “Unidade Infinita”), embora para a segunda forma, seus seguidores preferam o termo *al-wahidiyyah*.

Ibn Arabi é bem conhecido como o fundador da escola da “Unidade do Ser.” Embora este ensinamento permeie seu trabalho, ele mesmo não usa esse termo. Um dos primeiros membros de sua escola a usa-lo em um sentido técnico é al-Farghani, que normalmente o contrasta com a “Multiplicidade do Conhecimento”: Um em sua Realidade, Deus possui o princípio da multiplicidade em seu Conhecimento. Ele é Um e Tudo.

No conhecimento de Deus, as coisas não-existentes são conhecidas em todos os seus detalhes diferenciados. Este é o nível da “Efusão Mais Sagrada” ou a “Teofania Invisível.” É também o nível do Tesouro Oculto e da “aflição” do Todo Misericordioso. A manifestação do Tesouro Oculto, ou a exalação do Sopro, é chamada de “Efusão Sagrada” ou de “Teofania Visível”. As entidades, ainda não existentes e imutáveis no interior do Conhecimento de Deus, são manifestadas externamente, dentro dos vários níveis de existência.

O Ser Uno não passa a ser múltiplos seres através da manifestação das entidades, uma vez que o Ser é uma realidade única. Na verdade, as entidades são agora provisoriamente chamadas de “existentes” ou “coisas engendradas”, mas o Ser/Existência retém Sua propriedade original de não-delimitação e transcendência. A luz permanece eternamente não afetada por sua efusão externa, assim como o sol não é afetado por seus raios. Assim como Ibn Arabi e seus seguidores explicam através de várias imagens, “as entidades nunca diluem – nem nunca irão diluir – a fragrância da existência.” “As existências possíveis permanecem não-existentes em seu estado original; a existência é nada mais que o Ser de Deus” (*Fusus*, cap. 8). As entidades que nós percebemos são apenas as modalidades do Ser Uno. Nas palavras de al-Qunawi:

“A maior obscuridade e véu consiste na pluralidade que se ergue do Uno por causa dos efeitos das entidades imutáveis em Seu interior. As pessoas imaginam que as entidades se tornam externamente manifestas na existência e a partir da existência. Mas apenas seus efeitos se tornam manifestos na existência. Manifestação e exteriorização pertencem apenas ao Ser, mas sob a condição de ter-se tornado plural através do efeito das entidades.²⁸”

Cada entidade mostra uma perfeição do Ser, velando-o e revelando-o ao mesmo tempo: “Deus fez as criaturas como véus. Aquele que as conhece sob essa perspectiva é conduzido de volta a Ele, mas aquele que as toma como reais é barrado de Sua Presença” (*Futuhat*, 2). Enquanto não percebermos as coisas pelos véus que elas são, o mundo todo é nada mais que uma fantasia.

“Tudo o que é engendrado na existência é imaginação (*khayal*) – mas de fato, ele é Realidade. Quem quer que entenda essa verdade, agarra os mistérios do Caminho.” (*Fusus*, cap. 16).

²⁸ Al-Qunawi, *al-Nusus*, 299 (NA).

Uma marca da não-existência essencial de todas as coisas “existentes” é que elas devem ser recriadas a cada instante. De acordo com Ibn Arabi, Deus coloca sonhos no mundo animal de tal forma que as pessoas possam testemunhar o nível ontológico da Imaginação e possam atingir o conhecimento de que existe um outro mundo, similar ao mundo sensorial. Através da rápida transformação das formas imagináveis em sonhos, Deus quer nos mostrar que o mundo sensório está mudando a cada instante. “Se o mundo permanecesse em um único estado por suas unidades de tempo, ele possuiria o atributo de independência de Deus. ‘Mas os homens duvidam da renovação da criação.’ (Corão 50, 15)” (*Futuhat*, 3).

Aqui, dois significados básicos para o termo “imaginação” precisam ser discernidos. No primeiro sentido, tudo o que é “outro que não Deus” é imaginário, e de um ponto de vista fundamental, é irreal. Este é o nível da “imaginação não delimitada” que Ibn Arabi identifica com o Sopro do Todo Misericordioso. Através dele “Aquilo que não pode possivelmente existir [uma vez que ele não é Deus, o único Ser que há] vem à existência” (*Futuhat*, 2). “A realidade da imaginação é transformada em cada estado, e a manifestação dentro de cada forma. Não há um verdadeiro ser que não aceite a transformação, exceto Deus. Assim não há nada em existência realizada exceto Deus. Em relação a tudo o mais, tudo está na existência imaginal... Assim, tudo o mais que a Essência de Deus é imaginação em processo de mudança” (*Futuhat*, 2). É sob este ponto de vista que todas as coisas no mundo devem ser “interpretadas” como se fossem sonhos (*Fusus*, cap. 9).

Em segundo lugar, “imaginação” refere-se a um reino ontológico entre o mundo espiritual e o mundo corpóreo, também chamado de “istmo” (*barzahk*) e o mundo dos “exemplares da imagem” (*mithal*). Aqui, as realidades espirituais se tornam manifestas como formas sensórias, e, depois da morte, os atributos e qualidades morais dos homens se tornam personificadas. Assim como a alma animal atua como um meio onde o espírito descorporificado pode manter uma conexão com um corpo, da mesma forma, o mundo da imaginação atua como um intermediário entre os espíritos e o mundo corpóreo. Este mundo intermediário, por sua vez, é dividido em dois tipos de imaginação, uma que é “contígua” à nossa psique e a outra que é ‘não contígua.’”

“A diferença entre imaginação contígua e não contígua é que, a primeira desaparece com o desaparecimento daquele que imagina, e a última é um nível ontológico auto-subsistente que, continuamente, age como um receptáculo para significados e espíritos separados, aos quais ela confere formas corpóreas, embora apenas de acordo com suas características específicas. Então, a imaginação contígua deriva da imaginação não contígua.” (*Futuhat* 2)

A natureza das realidades que se tornam manifestas no interior da imaginação não-delimitada, ou o cosmos, é determinada pelo seu grau de preparo, ou seja, a extensão na qual elas estão aptas a agir como receptáculos que mostram as perfeições do Ser Não-Delimitado. O preparo, por sua vez, é determinado pelo “Senhor” (*rabb*) de cada existente, o Nome particular que o governa, sua entidade imutável. “O Todo se torna materializado de uma forma adequada a cada existente; então, aquela materialização é o Senhor daquela coisa. Mas ninguém O subtrai em relação à Sua Unidade Absoluta.” (*Fusus* cap. 7). A diferença entre os profetas e santos por um lado, e as pessoas comuns por outro, é que os primeiros são o local de manifestação dos Nomes Universais, enquanto que os últimos manifestam Nomes particulares. Os primeiros mostram a miríades de perfeições do Ser, enquanto que os últimos apenas mostram umas poucas - e estas, de forma imperfeita.

Estreitamente relacionada com o preparo da entidade está a questão do “destino”. Uma vez que cada coisa existente é determinada por seu Senhor, seu destino está ordenado. Mas, o “mistério do destino” é que essa ordem não procede de Deus; ao contrário, a entidade ordena a si mesma. A entidade, afinal, é em essência um objeto não existente do Conhecimento de Deus. Deus não a faz da forma como ela é, uma vez que ela é não-criada – Deus a conhece por toda a eternidade. “Assim, ninguém possui em si mesmo nada de Deus, nem possui nada que lhe venha de outro ponto que não dele mesmo.” (*Fusus*, cap. 2) O único papel de Deus é trazer a entidade da não-existência no conhecimento para a existência no mundo, ou seja, mostrar misericórdia à ela através de Seu Sopro. Uma vez na existência, as próprias entidades determinam como elas irão atuar e qual será seu destino último. “Então, que eles não acusem ninguém a não ser eles mesmos, e que não elogiem ninguém a não ser eles mesmos: ‘A Deus pertence o argumento conclusivo’ (Corão 6, 149) através de Seu Conhecimento sobre eles.” (*Fusus*, cap. 8).

Aqui, Ibn Arabi faz uma distinção entre o comando engendrado por Deus, através do qual ele concede existência à entidade, e Seu comando prescritivo, através do qual ele requer que os homens sigam a lei religiosa. Nos termos práticos da experiência humana, os homens podem escolher livremente se seguem ou não o segundo. Uma vez que eles não conhecem seus destinos até que estes se imponham sobre eles, eles devem seguir o comando de Deus e confiar Nele; mas na análise final, seus fins são determinados por seus inícios. Este é um significado de alguns versos corânicos, tais como “Para o teu Senhor tu retornarás” (6, 164).

Nesse mesmo contexto, Ibn Arabi afirma que os homens adoram “o Deus criado por suas crenças.” Os homens podem apenas conceber o Ser Não-Delimitado – Deus – na extensão permitida por seu próprio preparo, que é determinado por sua entidade imutável, seu Senhor. Os profetas e santos são teofanias dos Nomes Universais de Deus, através dos quais eles O conhecem e realizam. Da mesma forma, as ciências e as leis que eles trazem para a humanidade são manifestações desses Nomes – este é o assunto completo do *Fusus*. Os outros homens são teofanias dos Nomes particulares, que não manifestam as mesmas perfeições ontológicas. Assim, suas “crenças” em relação a Deus serão determinadas por seu próprio preparo para o conhecimento e existência. De fato, o Deus que eles adoram – seu próprio Deus – será “criado” por seu preparo limitado. Apenas os maiores profetas e santos – os Homens Perfeitos – adorarão a Deus como tal, uma vez que eles são o local da manifestação de *Allah*, o Nome Todo-Cognoscível.

Cada existente no mundo é uma mistura de existência e não-existência ou, luz e sombra. Na extensão em que ele existe, ele é a teofania do Ser; na extensão em que ele é um não-existente, ele é um véu sobre a Realidade. “Assim, você está situado entre a existência e a não-existência, ou bem e mal.” (*Futuhat* 2). “Existência é luz, enquanto não-existência é sombra. Nós estamos na existência, assim somos abrangidos pelo bem.” (*Futuhat* 3). Deus ou o Ser Não-Delimitado é o Completo Bem (*al-khayr al-mahd*) – o Profeta disse, “Todo bem está em tuas mãos, e nenhum mal pode ser atribuído a ti.” Ibn Arabi conclui que o mal não tem uma realidade última, muito embora ele seja totalmente relevante para nossas vidas diárias; de outro modo, a religião não teria papel algum e o comando prescritivo de Deus seria sem significado.

“A quem o mal pode ser atribuído? Pois o cosmos está nas mãos do Completo Bem que é o Ser Total. No entanto, o existente possível pode ser previsto como não existente; na medida em que isso é assim, o mal é atribuído a ele. Pois ele não possui, em sua própria essência, a propriedade do Ser Necessário; assim, o mal lhe sobrevém.” (*Futuhat*, 3).

Às criaturas é concedida a existência através do Sopro do Todo Misericordioso, e no final, elas retornam ao Misericordioso. “Deus nos mostra seu favor através do Nome, o Todo Misericordioso, nos trazendo assim para fora do mal, que é a não-existência, para o bem, que é a existência... Assim, desde o princípio, ele nos confia ao Misericordioso” (*Futuhât* 2). Deste ponto de vista, Ibn Arabi mantém que o próprio inferno é uma misericórdia e que a crítica exacerbada (*adhab*) do descrente irá, em algum momento, se transformar em “doçura” (de acordo com a raiz da palavra *adhab*; cf. *Fusus*, cap. 10).

Ao invés de atribuir o mal à não-existência, al-Qunawi segue a direção de algumas passagens no *Futuhât*, chamando a atenção para as qualidades ontológicas que o mal, na verdade, reflete, e a maneira pela qual a religião protege a humanidade de suas conseqüências. Os vários fenômenos conectados com religião e salvação – tais como os profetas, as escrituras, os professores religiosos, mesquitas, fé, a lembrança de Deus e a piedade – são locais da manifestação para o Nome Divino, o Guia (*al-Hadi*), enquanto que os fenômenos que manifestam o mal – tais como homens satânicos e *jins*, descrentes, imoralidade e pensamentos que afastam a mente de Deus – mostram as propriedades do Nome, Aquele que Desvia (*al-Mudill*). Al-Qunawi é também hábil em discutir o sofrimento e a condenação sem minimizar sua importância prática. Nesse contexto, ele retoma a definição de mal como “aquele que é incompatível com a meta humana e discorda de sua natureza e constituição” (*Fusus*, cap. 11). Al-Qunawi afirma que quando a alma deixa o estado de equilíbrio estabelecido pela *shariah* e *tariqah*²⁹, ela cai sob a influência dos Nomes de Severidade, tais como, Aquele que Desvia, o Colérico, Aquele que Fere (*al-Darr*) e o Vingativo. “Como resultado, os efeitos desses Nomes se tornam manifestos neste mundo, ou no próximo, em formas discordantes com a alma, tais como sofrimento, crítica, doença, punição, distanciamento de Deus e como os véus.³⁰”

Como a teofania do Completo Bem, o cosmos é o local da beleza e o objeto do amor (*mahabbah*). A raiz de todo amor, seja por Deus ou por “outros,” é o Amor de Deus, através do qual o mundo foi criado. No *hadith* do Tesouro Escondido, de fato, Deus não diz que “quis” ser conhecido, mas que “amou” (*abbabtu*) ser conhecido. “Através desse Amor, Deus voltou Sua Vontade em direção às coisas em seu estado de não-existência... e disse a elas Seja!” (*Futuhât*, 2). Em Deus, o Amor, Amante e Amado são um só, uma vez que os objetos não existentes do Amor são nada mais que as perfeições de Seu próprio Ser. Assim, também na criação, o Amor manifesta a Si mesmo em todas as coisas, cada uma e todas elas são tanto o amor quanto o amado.

“Nada é amado nos existentes exceto Deus, desde que ele está manifesto no interior de cada amado para o olho de cada amante. E nada existe, a não ser os amantes. Assim todo o cosmos é o amante e o amado, e tudo se reduz a Ele... Ninguém ama a ninguém, a não ser o seu próprio Criador, mas ele está velado Dele pelo amor à Maria, Joana,

²⁹ A *shariah* consiste no sistema de leis ou deveres que são imputados a todo muçulmano em virtude de seu conjunto de crenças, de tal forma a guia-los nas atitudes e expressões práticas de suas convicções religiosas. Por outro lado, a *tariqah* é o caminho místico mais interno que visa aperfeiçoar o ser humano de tal forma a permitir-lhe desvelar a Verdade, que consiste em sua meta fundamental. A palavra *tariqah* também é usada como sinônimo para as diferentes escolas sufis, ou ordens. Os sufis ainda usam um terceiro termo que é *haqiqah* para simbolizar um estágio ainda mais íntimo onde a Verdade está agora desvelada. Assim, são indicados três sistemas de leis que governam a conduta, indo desde uma mais externa e que deve ser repetida de forma mais mecânica e mundana e que consistiria na *shariah*, até um nível mais interno, que nasce do contato permanente com uma Verdade que transcende qualquer necessidade ou regra moral ou social. (NT)

³⁰ Al-Qunawi *Maratib al-taqwa*, Istambul Sehîd Ali Pasa 1340/3, Carullah 1001/3, Feyzullah 2163 (NA).

Luiza, ao mundo, ao dinheiro, posição, e por todos os outros objetos do amor.” (*Futuhat*, 2).

Os ensinamentos de Ibn Arabi sobre o amor, expresso poeticamente por figuras como Iraqui (citado acima), estendem-se explicitamente ao domínio da sexualidade. Ele vê a contemplação humana de Deus em si mesmo e na mulher durante o ato sexual, como uma das maiores formas de visão espiritual (*Fusus*, cap. 270).

O Homem Perfeito

O Homem Perfeito, um termo chave no vocabulário de Ibn Arabi, é o existente todo-compreensivo engendrado (*al-kawn al-jami*) discutido no início do *Fusus*. Ontologicamente a origem e meta do cosmos, ele é também o modelo da perfeição espiritual e o guia dos homens. Em sua realidade mais interna, ele é conhecido como Nuvem (*al-ama*). Ao Profeta foi perguntado, “Onde estava Deus antes Dele ter criado as criaturas?” Ele respondeu: “Em uma nuvem, acima ou abaixo da qual havia qualquer espaço.” A Nuvem, de fato, é o Sopro do Todo Misericordioso, a teofania do Completo Bem, dentro do qual as letras e palavras se tornam articuladas. A Nuvem envolve a Deus “antes” Dele criar as criaturas e é, assim, o intermediário entre Ele e elas; é a Realidades das realidades (*haqiqat al-haqaiq*), dentro da qual todas as entidades inumeráveis são englobadas.

Mas o Homem Perfeito é tanto “todo-compreensivo,” no sentido em que abarca todas as realidades, quanto “engendrado,” ou seja, ele pertence ao mundo das coisas criadas, no mínimo, em relação à sua dimensão externa. Ele é um istmo (*barzakh*) entre Deus e o cosmos, uma vez que ele compreende tanto o divino quanto as realidades engendradas. Em Deus, o Um e os Muitos estão unidos; no cosmos os Muitos estão dispersos, mas no Homem Perfeito, o Um e os Muitos estão reunidos bem no centro de sua separação e dispersão.

Como al-Qunawi torna explícito, o Homem Perfeito contém dentro dele mesmo as “Cinco Presenças Divinas,” os cinco níveis universais onde Deus torna-Se conhecido. Al-Qunawi enumera estes como 1) A Realidade das Realidades, ou a Presença do Conhecimento; 2) o Mundo dos Espíritos; 3) o Mundo da Imaginação; 4) O Mundos dos Corpos; 5) a Presença Toda-Cognoscível, ou seja, o Homem Perfeito em seu desenvolvimento completo. O Homem Perfeito é o macrocosmo, enquanto que o homem individual é o microcosmo. “Deus apenas criou o cosmos fora do homem para dar-lhe um exemplo, de tal forma que ele possa saber que tudo que está manifesto no mundo está dentro dele mesmo, enquanto que ele é a meta... Nele, todos os Nomes Divinos e seus efeitos são mostrados.” (*Futuhat* 3)

Se o Homem Perfeito é o protótipo ontológico de ambos, o cosmos e o homem individual, ele é também o homem aperfeiçoado, o estado humano realizado em sua total extensão e profundidade. De acordo com o Profeta, “*Allah* criou Adão segundo Sua Própria Forma;” no Corão, Deus diz, “Ele ensinou a Adão todos os Nomes” (2, 31). Como o Nome que abarca todos os outros Nomes, *Allah* é a Realidade das Realidades. Dizer que o homem foi criado segundo a forma de *Allah* equivale a dizer que Deus é o “significado” (*mana*) ou a entidade imutável da humanidade, enquanto que o homem é a forma exterior ou a entidade existente; embora outras coisas O reflitam, elas o fazem de forma incompleta, uma vez que elas manifestam menos nomes. Mas é apenas o Homem Perfeito que pode cumprir este potencial humano e verdadeiramente, realizar esta estação. Somente ele é o “vice regente de *Allah*” (Corão 2, 30). Um ser humano que não

atinge a perfeição neste mundo é apenas um “animal racional,” não um “homem.” Ele está relacionado à humanidade como um cadáver está relacionado com uma pessoa viva. “Ele é um homem em sua aparência, não em realidade, pois a um cadáver faltam todas as faculdades. Assim é aquele que não atinge a perfeição... Apenas o Vice Regente é digno de agir como um receptáculo para (todos) os Nomes Divinos.” (*Futuhāt* 2)

De acordo com o Corão, Deus “governa o Comando do céu à terra; então, ele ascende a Ele em um dia cuja medida é um milhar de anos de sua contagem” (32, 5). Essa descida do Comando é a exalação do Sopro do Todo Misericordioso. Quando ele alcança seu ponto mais baixo, ao nível humano, ele reverte. Se um homem é destinado a torna-se o Homem Perfeito, ele entrará no caminho espiritual; através disso, ele pode retornar à sua Fonte e completar o Círculo. Então ele se estabelece no “Ponto no Centro do Círculo”, também conhecido como a estação do Equilíbrio, uma vez que o Homem Perfeito está equidistante de cada e de toda a realidade, seja criada ou não criada. Tendo realizado o potencial humano completo, ele manifesta o Nome Todo-Cognoscível, *Allah*, e escapa da dominação de todos os Nomes limitados e entidades. Al-Qunawi escreve que o Equilíbrio é o centro do qual ninguém se desvia, exceto aquele que é atraído para aquilo que é menos que ele mesmo. “Se um homem se volta de costas ao Centro e se vira para um dos lados por causa de uma afinidade atrativa ou dominante, e se a propriedade de certos Nomes e níveis predominam de tal forma que ele deixa o Equilíbrio... então ele irá adorar a Deus de um ponto de vista do nível dos Nomes [limitados]... isto se tornará o limite maior de suas esperanças... a não ser que ele o ultrapasse.”³¹

A estatura espiritual dos Homens Perfeitos, aqueles que verdadeiramente atuam como vice regentes de Deus, explica o significado de alguns versos corânicos, entre eles, “Deus subjugou a você tudo o que está no céu e o que está na terra, e que emana Dele” (45,13; cf. *Fusus*, cap. 16).

“Através da atividade de sua mente, todo ser humano é capaz de criar em sua imaginação aquilo que não tem existência no mundo externo; esta é a situação na qual todos nos encontramos. Mas através de sua concentração (*himmah*) o gnóstico cria aquilo que possui existência fora do local de sua concentração contanto que sua concentração continue a preservá-lo.” (*Fusus*, cap. 6)

Se os santos geralmente se refreiam em usar este poder, é por causa de seu conhecimento que de que tudo ocorre segundo a Vontade de Deus. “Sempre que os gnósticos exercitam sua concentração no mundo, é por causa de um comando divino; eles o fazem porque são compelidos a fazê-lo, e não por vontade própria.” (*Fusus* cap. 13)

Para voltar sua concentração em direção ao objeto final e atualizar seu poder criativo, o homem deve seguir o caminho da purificação e perfeição. Para Ibn Arabi, e para os sufis em geral, a base desse caminho é a prática do Islão. Ele considera as orações diárias, o jejum, etc. – em resumo, os “pilares” dos Islão³² – como sendo garantidos. No

³¹ *I'jaz al-bayan fī tafsīr umm al-Quran* (Hyderabad-Deccan: Osmania Oriental Publication Bureau, 1949) 271 (NA).

³² Os preceitos do Islão são: 1) fazer a oração ritual (*salat*) cinco vezes por dia, em horários determinados, em direção a Meca; 2) fazer o jejum dos 40 dias no mês do Ramadã, onde apenas é lícito comer antes do nascer do sol e depois do por do sol; 3) fazer a peregrinação à Meca pelo menos uma vez ao longo da vida; 4) oferecer o dízimo mensalmente para os necessitados; 5) fazer da *shahadah* uma verdade – a *shahadah* é a afirmação de que “Não há deus a não ser Deus.” (NT).

aconselhamento aos seus discípulos, nós sempre o encontramos falando, “Não brinque com sua barba ou qualquer parte de sua roupa durante a oração ritual..., e certifique-se que suas costas fiquem retas quando você se inclinar [durante a reza].” (*Futuhat*, 4). Um trabalho como *Kunh mala budd minhu'l-murid*, traduzido para o inglês como *Instruction to a Postulant* (Instruções a um Postulante, NT) mostra que ele considerava a prática sincera e escrupulosa tanto dos comandos mandatários da *shariah*, quanto dos atos adicionais apenas recomendados pela *sunnah* mas considerados como fundamentais pelo Sufismo.

Ibn Arabi também explica detalhadamente as práticas específicas do Sufismo, que acrescentam extensão e intensidade às práticas requeridas pelo Islão. Al-Jani resume os ensinamentos de Ibn Arabi em dez princípios: 1) ritual constante e pureza moral; 2) incessante recordação ou invocação de Deus (*zikr*³³); 3) eliminação de todos os pensamentos que causam distração; 4) constante exame da consciência; 5) revisão diária das próprias ações; 6) atenção à consciência interna do próprio xeique; 7) fome; 8) vigília; 9) silêncio e 10) humildade interna e lágrimas. Se há algo notável sobre essas instruções, é que elas são, basicamente, as mesmas encontradas na maioria das outras Ordens Sufis.

O Selo dos Santos Maometanos

O Islão chama a seu Profeta do “Selo da Profecia,” querendo dizer com isso, entre outras coisas, que nenhum profeta surgirá depois dele até o final dos tempos. Em algumas passagens, Ibn Arabi fala de dois “Selos da Santidade”: o Selo da Santidade Geral, ou Jesus, quando ele retornar no final dos tempos, e do Selo da Santidade Maometana. Algumas vezes, Ibn Arabi declara que ele mesmo é esse último. E muitos de seus seguidores sustentam essa visão; em outras passagens, ele sugere que outra pessoa seja este selo, como em uma passagem onde ele diz que o Selo da Santidade Maometana é um árabe que ele conheceu ao redor dos anos de 1198-9. E então, ele explica a função dessa pessoa:

“Da mesma forma que, através de Maomé, Deus selou a profecia do doador da Lei, ou seja, através do Selo de Maomé, Ele selou a santidade que deriva da herança de Maomé, e não da herança dos outros profetas – pois entre os santos, existem aqueles que a herdaram de Abraão, Moisés ou Jesus. Isto continuará a ser encontrado depois do Selo de Maomé; mas depois dele, não será encontrado mais nenhum santo ‘sobre o coração de Maomé’.” (*Futuhat* 2).

Uma das explicações mais claras sobre a compreensão que seus discípulos tiveram do que Ibn Arabi intitula de Selo da Santidade Maometana foi dada por al-Jandi, que também considera o próprio Ibn Arabi como sendo esse Selo. Ele escreveu que o verdadeiro conhecimento da Essência de Deus, Atributos, Atos e da realidade das coisas como elas estão no Conhecimento de Deus não pode ser adquirido de forma mais perfeita e completa através de estações, fontes ou doutrinas secundárias, mas apenas através das doutrinas do, em primeiro lugar, Selo dos Profetas, e em segundo, no Selo dos Santos, que é o herdeiro perfeito de Maomé. A visão espiritual dos selos compreende todas as percepções espirituais, contém todas as doutrinas, e abarca todas as estações e níveis. Da mesma forma que deve haver um Nome mais perfeito e Cognoscível que todos os outros – e este Nome é *Allah* - da mesma forma deve haver

³³ Para detalhes ver <http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/zikr.pdf> (NT)

um profeta e um santo mais perfeito que todos os outros profetas e santos, e estes são os selos³⁴.

A afirmação de que Ibn Arabi foi o Selo dos Santos Maometanos implica assim, que seu conhecimento abarca todos os ensinamentos islâmicos. E, de fato, praticamente toda a formulação intelectual do Sufismo posterior a ele, deriva direta ou indiretamente de seus próprios trabalhos ou dos de seus seguidores. Nesse sentido, para dizer o mínimo, é difícil discutir essa afirmação. Nas palavras de Seyyed Hossein Nasr, Ibn Arabi “ofereceu para os séculos uma linguagem doutrinária preciosa com a qual os professores sufis buscaram expor os mistérios da gnose,³⁵” e explicar suas visões da Verdade, obtidas através da percepção mística e do desvelar das Luzes Não Criadas.

Fonte: Willian C. Chittick. Ibn Arabi and his school. In: Nasr, S. H. (ed). Islamic Spirituality – Manifestations. Crossroad. 1991.

Tradução: www.imagomundi.com.br

³⁴ Al-Jandi *Nafhat al-ruh*, f.4b (NA).

³⁵ S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964) 121 (NA).