



Sumário

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

O Islã clássico : itinerários de uma cultura / Rosalie
Helena de Souza Pereira, (organização) – São Paulo :
Perspectiva, 2007. – (Perspectivas)

Bibliografia

ISBN 978-85-273-0778-9

1. Civilização islâmica 2. Cultura 3. Islã – História
4. Islamismo – História 1. Pereira, Rosalie Helena de
Souza. II. Série.

07-0903

CDD-297

Índices para catálogo sistemático:

1. Islã : Cultura islâmica 297

Colaboram neste Livro [13]

Tabela de Transliteração [17]

Rosalie Helena de Souza Pereira
Apresentação [19]

Olgária Chain Féres Matos
Prefácio [27]

Direitos reservados em língua portuguesa à:

EDITORA PERSPECTIVA S.A.

av. Brigadeiro Luis Antônio, 3025
01401-000 São Paulo SP Brasil

telefax: (11) 3885-8388

www.editoraperspectiva.com.br

editora@editoraperspectiva.com.br

2007

18.

A Arca da Criação: O Motivo do *Markab* no Sufismo

(ou a Arca da Ascensão em Ibn 'Arabī)*

Pablo Beneito Arias

Introdução

A Mística da *Merkaba* e o *Markab* Corânico

Como assinala Henry Corbin, o motivo do Trono¹ “é o equivalente, na mística islâmica, da *merkaba* na mística judaica”². Ao notar essa acertada e sugestiva correspondência entre o motivo corânico do Trono (*'arš*) e o motivo da *merkaba*, Corbin abriu um amplo e criativo domínio de relações simbólicas.

* Tradução (do original espanhol) de Rosalie Helena de Souza Pereira. Revisão técnica de Beatriz Machado.

1. Trata-se de uma passagem em que, ao examinar o motivo do Trono, Corbin comenta que Ibn 'Arabī o associa ao Arcanjo Miguel e ao profeta Abraão. Na cosmologia islâmica tradicional, Abraão corresponde ao Sábado, o dia do repouso, e à esfera de Saturno no sétimo céu da ascensão, cuja circunferência compreende simbolicamente os seis céus precedentes e seus correspondentes dias, onde se encontra a *Ka'aba* celestial. Ver nota 69 infra. Sobre sua relação com o arcanjo Miguel, ver as referências da nota 2.

2. Ver CORBIN, Henry. *La paradoja del monoteísmo*. Trad. M. de Tabuyo; A. López. Madrid: Losada, 2003. p. 141. Cf. id. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*. Madrid: Destino, 1993. p. 156-157; 368; nota 74. Tradução de: *L'Imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn Arabī*. Paris: Flammarion, 1958. p. 106; 243; nota 74.

Ao se referir ao Trono em outra passagem, Corbin introduz o tema da téttrade arcangélica, “um dos segredos da mística judaica da *merkaba*, o ‘Carro divino’ ou ‘Trono divino’, cuja imagem está fixada pela visão de Ezequiel”³.

A mística judaica da *merkaba* – disciplina cuja preeminência é proclamada pelo *Talmūd* – surge, com efeito, da meditação sobre o primeiro capítulo do livro de Ezequiel, que descreve a visão que o profeta teve do Carro divino – e, sobre ele, do Trono. Após uma rigorosa preparação, o iniciado na ciência esotérica – reservada a uma elite espiritual – busca renovar a experiência da ascensão da alma ao mundo da divindade. Depois de atravessar os sete céus e os sete palácios, o digno iniciado chega diante da *merkaba* e do Trono divino. A realidade divina não é percebida diretamente, a não ser por meio dessa contemplação da *merkaba*⁴.

Aqui, porém, não tratarei nem de angelologia, nem da mística judaica da *merkaba*. Estas páginas, apresentadas em homenagem a Henry Corbin e como contribuição a suas investigações sobre o tema, estão centradas no estudo do motivo do *markab* na mística islâmica e, em particular, na obra do celebrado Mestre Máximo do sufismo, o andaluz⁵ Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī (Murcia, 1165-Damasco, 1240).

Na segunda parte deste estudo, serão apresentados dois textos de seus livros *Kitāb al-Isrā’* e *Ayyām al-ša’n*, que até agora não haviam sido traduzidos. Sua tradução integral anotada constitui a terceira parte. A partir desses textos e do estudo das referências escriturárias da Arca no *Corão* e na *Sumna*, ou Tradição – recolhida nas compilações dos *ḥadīths* –, comprovaremos que à

3. Id., 2003, p. 141.

4. Ver o artigo de ABÉCASSIS, A. Merkeba. In: DICTIONNAIRE critique de l’ésotérisme. Ed. J. Servier. Paris: Presses Universitaires de France, 1998. Mais referências sobre o tema, na exaustiva obra de SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkebah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York: Jewish Theological Seminary, 1960. A téttrade de príncipes arcangélicos do Carro divino da visão de Ezequiel corresponde, no diagrama do Trono circular tal como o concebe Ibn ‘Arabī, à mesma téttrade e, portanto, aos quatro quartos do círculo, associados aos quatro elementos, aos quatro humores e aos quatro pontos cardeais. Sobre os quatro campos da Shekhina, que correspondem aos quatro seres viventes do Carro divino da visão de Ezequiel, e sobre os “oito suportes do Trono” no Islã, ver CORBIN, op. cit., 2003, p. 142-145. Ver também id. Et son Trône était porté sur l’eau... In: *In Principio (Interpretations des premiers versets de la Genèse)*. Paris: Études Agostiniennes, 1973.

5. Pertencente ao período conhecido como Al-Andalus, em que a Espanha esteve sob o domínio muçulmano. (N. da R.T.)

merkaba, enquanto veículo espiritual, corresponde no Islã mais precisa e diretamente o símbolo do *markab*, particularmente relacionado com a Arca de Noé.

Denominações da Arca de Noé no *Corão*

O *Corão* usa dois termos diferentes para designar a Arca de Noé: *fulk* e *safīna*. Ambos são usados ainda em outros contextos. Aqui, centrar-nos-emos, sobretudo, na sua relação com a Arca de Noé, que é a que serve de referência fundamental aos textos de Ibn ‘Arabī que serão comentados. Por outra parte, o termo *markab* não é explicitamente mencionado no *Corão*, mas surge em diversos *ḥadīths*, e, em 15 versículos diferentes, são empregados termos de sua mesma raiz léxica *R-K-B*. Como veremos, em diversas passagens corânicas pode-se considerar uma denominação implícita da Arca. Vejamos primeiro as referências desse termo.

Markab

O termo árabe *markab* – assim como *merkaba* em hebraico – é, gramaticalmente, um nome de lugar-tempo e, por isso, designa o lugar e/ou o tempo em que se faz efetivo o significado principal da raiz trilítera *R-K-B*, “subir num veículo”. Daí que tenha passado a designar o veículo em si, que pode ser uma montaria – cavalo, camelo etc. –, um carro, uma embarcação e também, em nossos dias, um avião.

Em mais de cinco *ḥadīths* se menciona o termo *markab* com distintos adjetivos, o qual, ao menos em seis ocasiões, está implícito no uso corânico da primeira forma verbal da raiz *R-K-B*, empregada em composição com *safīna* ou *fulk* para significar “embarcar”⁶.

6. Assim em *Corão* XI:41; 42 (com *fulk*, referência a Noé); XVIII:71 (com *safīna*, referência ao relato sobre Moisés e Ḥādir); XXIX:65 (*fulk*, referência geral); XI:79 (aquí só com *an’ām*,

Particularmente interessante em relação ao símbolo que nos ocupa, visto que parece remeter a sucessivos estados da viagem ascensional, é o versículo que diz: “Remontareis de piso em piso (*latarkabunna ṭabaqan ʿan ṭabaq*)”⁷, que alguns comentaristas relacionam com a ascensão (*miʿrāj*) do Profeta⁸. A passagem não especifica que tipo de veículo se usa – poderia ser, portanto, montaria, como o Burāq da ascensão profética, ou embarcação, como a Arca⁹ –, tampouco que “pisos” ou “estados” são esses pelos quais deverá ascender. Em relação aos textos que aqui são traduzidos, poderiam ser, pois, céus ou moradas espirituais.

Note-se também o uso da raiz *R-K-B* na segunda forma neste versículo: “[Teu Senhor] te moldou (*rakkabaka*) na forma (*ṣūra*) que quis”¹⁰. A forma verbal *rakkaba*, aqui com a acepção de “construir” ou “compor”, significa também, por seu caráter causal, “fazer montar”, “instalar”. Essa imagem remete, assim, à idéia de que a forma humana primordial (*ṣūra*) é também a forma da Arca¹¹, como sugere o verso em que Ibn ʿArabī manifesta que

“cavalgadas” – com o sentido implícito de bênção, próprio da raiz *N-C-M* e, a seguir, XL:80 (numa referência geral às cavalgadas e às naves – *fulk* – que servem de meios de transporte, o que constitui uma bênção); XLIII:12 (com *fulk* e *anʿām*, referência geral). Em *Corão* II:239; VIII:42; XVI:8 e XXXVI:72, os termos dessa raiz só se referem a montarias. Ver nota 9 infra. Ibn Ḥanbal coleta um *ḥadīth* em que se diz que “parte da sorte do homem [...] é a montaria sã e fácil (*al-markab al-hani*)” (III:407). Outro *ḥadīth*, também por ele transmitido (Ibn Ḥanbal, I:168), distingue o veículo adequado (*al-markab al-ṣāliḥ*) do incorreto (*al-markab al-sū*). Ver também o *ḥadīth* citado por Tirmidī (*Qiyāma*, 15). Cf. WENSINCK, A. J. et al. (Ed.). *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Leiden: E. J. Brill, 1936-1988. 8 v.

7. *Corão* LXXXIV:19. *El Corán*. Trad. J. Vernet. Barcelona: Planeta, 1991. J. Cortés, por seu lado, traduz: “[...] que haveis de passar de um a outro estado” (ver *El Corán*. Barcelona: Herder, 1986). Os versículos anteriores dizem assim: “Não! Juro pelo crepúsculo! Pela noite e por o que ela envolve! Pela lua quando está cheia!” (*Corão* LXXXIV:16-18) (Trad. J. Vernet). O crepúsculo como transição e alusão ao mundo intermediário (*barzakh*), a noite como alusão à interioridade da viagem noturna (*isrā*), e a lua cheia como símbolo da totalidade das moradas, reapresentadas num círculo de 28 seções, podem relacionar-se com o símbolo da Arca. Ver nota 15 infra.

8. Cf. ASÍN PALACIOS, M. *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*. 4. ed. Madrid: Ediciones. Hiperión, 1984. (1. ed. Madrid: Real Academia Española, 1919; 2. ed. Madrid: Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943; 3. ed. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1961). p. 7 (nota 1); p. 17.

9. Observe-se que cavalgada e Arca estão claramente associadas em *Corão* XL:79-80; XLIII:12 (ver nota 6 supra).

10. *Corão* LXXXII:8.

11. O versículo em questão diz literalmente “em qualquer forma” (*fī ayyi ṣūra*). Essa diversidade das formas remete à diversidade das naves construídas à semelhança da Arca de Noé: “Há um sinal no fato de levarmos a sua descendência na nave repleta. E criamos para eles outras [naves] semelhantes a ela (*min miṭlihi*), nas quais embarcam (*yarkabūna*)” (*Corão* XXXVI:41-42).

o homem “em seu próprio ser (*nafs*) contempla a Arca e vê em sua formação a Obra de Deus”¹². Sob a perspectiva do microcosmo, Deus embarcou o homem na Arca de sua própria alma (*nafs*). Com esta Arca da alma, que corresponde à forma que lhe deu seu Senhor, o homem há de ascender “de piso em piso”, “de estado em estado”, remontando os degraus de uma dupla escala interior.

O fato de, nos dois poemas mais adiante traduzidos, Ibn ʿArabī usar o termo *markab* junto aos dois termos que no *Corão* designam explicitamente a Arca (*fulk* e *safīna*), sem recorrer a outros termos possíveis, porém extracorânicos – tais como o freqüente e sugestivo termo *qārib* (da raiz de *qurba*, “proximidade”) –, reflete, em minha opinião, uma clara consciência da parte do autor das referências corânicas mencionadas e uma firme vontade de manter-se sempre no horizonte hermenêutico do Livro.

Fulk

O termo *fulk* – que significa “nave”, “arca” ou “barca” – é mencionado no *Corão* em 23 ocasiões e está intimamente conectado, por inter-referência léxica, ao termo *falak*, “esfera”, da mesma raiz léxica, cuja escritura consonântica é idêntica. Esse termo só surge duas vezes no *Corão*. Diz um dos dois versículos em que é citado:

Foi ele Quem criou a noite, o dia, o sol e a lua. Todos navegam em Sua esfera (*falak*) [respectiva]¹³.

A segunda menção, que se fará em seguida, interessa-nos especialmente porque põe em relação estes dois termos, *fulk* e *falak*, que de fato aparecem vinculados com freqüência na literatura, em virtude de sua sugestiva inter-referência¹⁴.

12. Último verso (n. 10) do poema *A Arca da Criação*. Ver nota 167 infra.

13. *Corão* XXI:33 (Trad. J. Vernet).

14. Note-se, por exemplo, este verso de um *zajal* (estilo de poesia estrófica de Al-Andalus [N. da R.T.]) do *Kunnās*, de Al-Ḥāʾik: *Anta al-falak wa-al-tafalluk wa-al-falak wa-al-fulk*.

Em árabe, o termo *falak* significa “corpo esférico”, “corpo celeste” e “esfera celeste”. Designa assim, na cosmologia tradicional, tanto os sete planetas como as esferas que correspondem às suas órbitas. A raiz F-L-K denota redondeza – seu significado básico subjacente –, de modo que essa denominação da Arca alude à sua forma arredondada e, simbolicamente, à sua circularidade ou esfericidade.

Há uma única menção do termo nos índices de concordâncias de Wensinck. Trata-se de um *hadīth* coletado por Buḥārī (*Buyūʿ*, 10), que faz referência a grandes naves (*al-fulk al-ʿiẓām*), observando que *fulk* – sinônimo de *safīna* – pode ser tanto singular como plural.

A relação entre a Arca e a cosmologia¹⁵ é evidenciada numa passagem da sura *Yāʾ Sīn*, em que são evocados ou descritos diversos sinais divinos de caráter cósmico – a noite, o sol, as fases da lua – junto com o prodigioso sinal da nave, que preserva os descendentes de Noé. A viagem da Arca é simultaneamente macrocósmica, interior (ou microcósmica) e escatológica. Apresenta-se como acontecimento histórico do tempo cronológico e como acontecimento íntimo da alma no tempo qualitativo. Ao confluir no símbolo da Arca, essas dimensões constituem de fato, em última instância, uma só e mesma realidade.

Esta reveladora passagem corânica assim diz:

Exaltado seja Aquele que criou todos os casais (*azwāj*)¹⁶ a partir do que produz a terra, deles próprios¹⁷ e do que não conhecem! / E a noite é um sinal (*āya*) para eles: dela separamos o dia¹⁸ e restam então às escuras. O sol corre para uma morada (*mustaqarr*) que lhe pertence. Isso é o que determina o Poderoso, o Onisciente.

Ver BEN YELLOUN (Idrīs Ibn Jallūn). *Al-Turāth al-ʿarabī al-garbī fī l-mūsīqā*. Tunis, 1979. P. 78.

15. Ver também a nota 7 supra, sobre a sura LXXXIV, na qual se relacionam cosmologia e escatologia com a viagem “de um a outro estado”.

16. Relacionar com os casais reunidos na Arca.

17. Ou, então, “de suas almas (*anfūs*)”. Entende-se, em geral, em referência aos casais de seres humanos.

18. Usa-se uma forma verbal de raiz S-L-J, que Ibn ʿArabī usa na denominação do “dia desligado” (*yawm al-salī*). Ver IBN ʿARABĪ. *The Seven Days of the Heart. Prayers for the Nights and Days of the Week*. Trad. Pablo Beneito e Stephen Hirtenstein. Oxford: Anqa Publishing, 2000. (Reprint with corrections 2003). p. 145 et seq., em que se mostram diagramas circulares que refletem diversas concepções da circularidade do tempo cíclico qualitativo.

/ E à lua atribuímos mansões (*manāzil*) até que volte [a ser fina e curva] como a palma seca. / Não é próprio do sol que alcance a lua, nem é próprio da noite que adiante o dia. Cada um navega em uma esfera (*falak*). / E constitui um sinal para eles que tenhamos carregado sua descendência¹⁹ na Arca repleta (*al-fulk al-mašhūn*)²⁰ / e que tenhamos criado para eles outras [naves], semelhantes a ela (*min miṭlihi*), nas quais embarcam (*yarkabūna*)²¹.

Ainda é especialmente significativo, em relação aos textos de Ibn ʿArabī que aqui nos dizem respeito, a passagem na qual se narra como Deus inspirou a Noé (*ūhiya ilā Nūḥ...*) a construção da Arca²², que inclui duas menções ao termo *fulk*²³. Nas notas às traduções haverá diversas referências a essa passagem sobre a Arca inspirada.

Safīna

Nas fontes sobre navegação, o nome *safīna* tem o mesmo sentido genérico que *markab* e é, portanto, tão impreciso quanto ele. Somente o uso de qualificativos ou “-reção” nominal determinará com precisão se é uma nave mercante (*markab al-tujjār*), de combate (*safīna ḥarbiyya*) ou de outro tipo²⁴.

Os autores árabes, literatos ou juristas, usam indistintamente *markab* e *safīna* – e também o termo *qārib*, da raiz léxica de *qurb*, “proximidade”, que em geral se refere a uma embarcação menor – ao longo de toda a Idade Média. Picard observa que “nos tratados jurídicos e notariais estes três ter-

19. Referência aos descendentes de Noé e aos descendentes deles. Vernet, seguindo outra interpretação, traduz por “seus antepassados”, isto é, os de todos os homens.

20. Também se menciona a Arca repleta (*al-falak al-mašhūn*) num episódio relativo a Jonas (*Corão XXXVII:140*).

21. *Corão XXXVI:36-42*. A tradução, quando não especifico outra referência, é sempre minha.

22. *Corão XI:34-48*.

23. *Corão XI:37: 38*.

24. Sobre a navegação na época de Ibn ʿArabī, consulte-se o estudo de PICARD, Christophe. *L’Océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l’époque almohade*. Paris: UNESCO; Maisonneuve & Larose, 1997 (remeto aqui especialmente ao capítulo sobre as denominações dos distintos tipos de nave, p. 296-305). Ver também VILLAIN GANDOSSI, C. *Le navire médiéval à travers les miniatures*. Paris: CNRS, 1985.

mos se usam quase sistematicamente junto com o termo *lawḥ*²⁵. Com relação ao pensamento de Ibn ʿArabī, essa denominação – à qual o autor não recorre nos textos que aqui são analisados – estabelece uma imediata relação simbólica da Arca com a Tábua Preservada (*al-lawḥ al-mahfūz*), na qual o Cálamo Supremo ou Intelecto Primeiro escreve.

Embora ocorra em mais de quarenta *ḥadīṭs*, o termo *safīna* é usado apenas quatro vezes no *Corão*. Em três ocasiões, o termo se refere à barca mencionada em um episódio sobre Moisés e Ḥaḍīr, seu companheiro, no relato que a afunda – como depois se revela – para protegê-la²⁶. Com relação aos textos aqui traduzidos, resulta mais revelador o versículo de *Corão* XXIX:15, cujo texto diz: “Salvamos [Noé], assim como os passageiros da Arca (*aṣḥāb al-safīna*)²⁷, e fizemos desta um sinal para os mundos (*āya li al-ʿālamīn*)”.

O diagrama circular que proponho como referência dos poemas de Ibn ʿArabī, que em seguida são traduzidos, corresponde simbolicamente a esta Arca como “sinal para os mundos”.

Essa denominação figura também em um sugestivo *ḥadīṭ*, transcrito por Ibn Ḥanbal (5: 220), no qual, comparando-se o homem a uma nave, usa-se esta expressão: “Tu és uma arca (*anta safīna*)”.

Os Diagramas na Obra de Ibn ʿArabī

25. Ver PICARD, op. cit., p. 298 e nota 49 (*ṣāḥib al-lawḥ*: patrono da nave). Em particular, o termo *safīna* – diz mais adiante –, “com frequência, surge nos textos jurídicos como *lawḥ*” (ibid., p. 303).

26. Ver *Corão* XVIII:71 e XVIII:79. Ver também o *ḥadīṭ* sobre os dois personagens, coletado por Buḥārī (*ʿIlm* 44).

27. Cabe também a versão “os companheiros da Arca”. Essa expressão se encontra num *ḥadīṭ* coletado na compilação de Al-Nisāʿī (*Tahrīm* 14) e também na de Abū Dāʿūd (*Jihād* 140). Em outro *ḥadīṭ* de Buḥārī (*Manāqib al-anṣār* 37), usa-se a expressão *ahl al-safīna*, “a gente da nave”. Na língua comum, *ṣāḥib al-markab* significa “proprietário da nave”. Ver também, sobre a expressão “a Arca dos gnósticos”, a nota 87 infra. Um *ḥadīṭ* coletado por Al-Dārimī (*Ruʿyā* 13) contém a expressão *al-safīna najāt*, “a Arca é salvação”.

A obra de Ibn ʿArabī que mais explícita e sistematicamente aborda o uso de círculos, tábuas e diagramas, como seu próprio título indica, é *Al-inṣāʾ al-dawāʾir* (A Produção dos Círculos)²⁸, em que estão representados, entre outros, o diagrama circular da transcendência e da imanência²⁹, e o diagrama da Substância Primordial ou Matéria Prima³⁰. Neste último, o círculo interior simboliza a substância (*jawhar*), isto é, “toda essência (*dāt*) que se mantém por si própria, seja eterna ou contingente”. Ao redor desse círculo interior, estão dispostas em nove seções as outras nove categorias, que (com exceção de “acidente” em lugar de “qualidade”) correspondem às categorias aristotélicas.

Ainda nas *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (Iluminações de Meca) encontramos numerosas representações circulares explícitas³¹. Nessa obra, o autor comenta, embora fazendo referência a *Inṣāʾ al-dawāʾir*, que recorre ao uso de diagramas (*aškāl*)

para aproximar o conhecimento de quem está dotado de imaginação (*ḥayāl*), uma vez que o homem, apesar de sua faculdade racional, nunca abandona o uso da faculdade imaginativa (*ḥukm al-wahm*), por meio da qual se representa também aquilo que, tal como se sabe, é impossível [ou não pode ser representado]³².

Em nosso livro *Ibn ʿArabī: Seven Days of the Heart*³³, podem-se observar os círculos que representam distintas modalidades de tempo qualitativo na obra *Ayyām al-šaʿn*, de Ibn ʿArabī, assim como um diagrama relacionado a uma descrição cosmológica de sua amada Niẓām, cujo nome significa

28. Ver IBN ʿARABĪ. *La production des cercles*. Introdução e Tradução de M. Gloton e P. Fenton. Paris: Éd. de l'Éclat, 1996a. (Inclui uma reedição do texto árabe).

29. Ibid., p. 26.

30. Ibid., p. 28. Diz Ibn ʿArabī: “Esta seria a sua forma simbólica, se é que é possível atribuir-lhe uma forma. Embora seja puramente inteligível, lhe atribuímos uma representação simbólica, [necessariamente muito] esquemática [por seu caráter sintético], para que se torne [mais facilmente] concebível”.

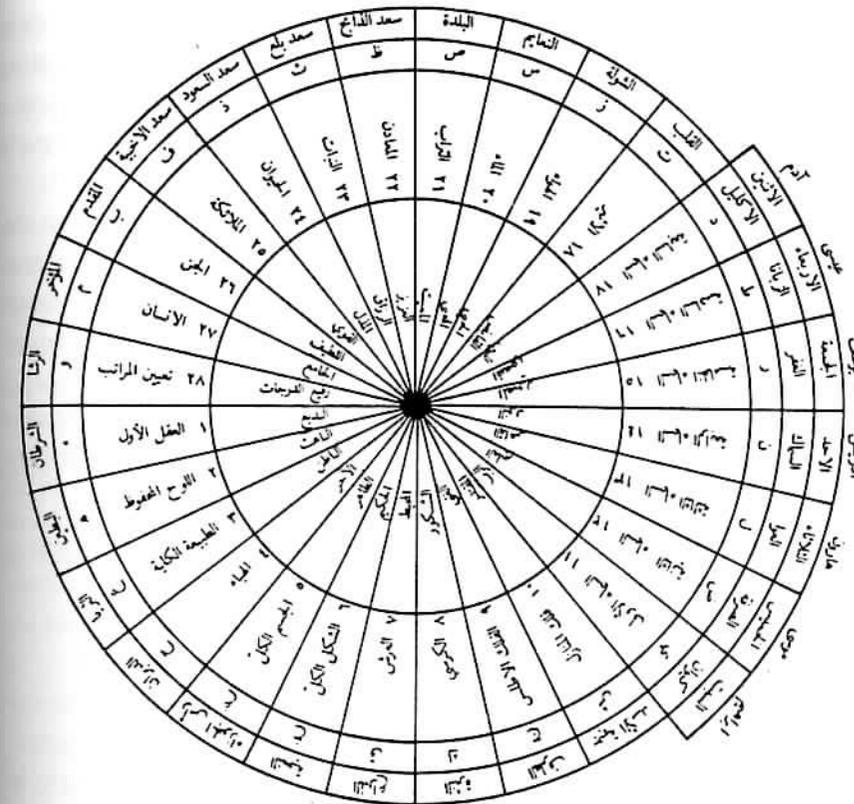
31. Ver especialmente id. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut, [s.d.], vol. III, p. 421-429.

32. Ibid., p. 398. Ver o capítulo “O círculo da diversidade religiosa” em CHITTICK, W. *Mundus imaginales*. Madrid: Alquitara, 2004. cap. 9.

33. IBN ʿARABĪ, op. cit., 2000, p. 145-155. Ver também os diagramas reproduzidos em BENEITO, Pablo; HIRTENSTEIN, Stephen. Ibn ʿArabī's Treatise on the Knowledge of the Night of Power and Its Timing. *JMIAS-Journal of the Muhyiddīn Ibn ʿArabī Society*, Oxford, vol. XXVII, p. 1-19, 2000.

“Harmonia”³⁴. Neste, como em outros casos, os diagramas são implícitos. Ibn ‘Arabī não os descreve, nem se refere explicitamente à sua existência, mas eles são fundamentais para a interpretação do texto. Constituem uma prova evidente de que muitos textos do autor remetem a representações ou diagramas simbólicos, próprios da cosmologia tradicional, da aritmosofia e da geometria espiritual. Tais diagramas, sejam eles explícitos ou implícitos, são, pois, uma chave hermenêutica essencial para compreender a substância simbólica da obra de Ibn ‘Arabī. Como se verá, os textos que aqui traduzimos reportam-se também a diversos diagramas circulares concebidos, no limite, como visões diversas de um mesmo círculo que integra e unifica todas as representações ou perspectivas complementares. Essa representação circular não é, obviamente, uma mera explicação descritiva: antes de tudo, é um motivo simbólico concebido para a contemplação transformante. Trata-se de um símbolo particularmente polivalente, porque o círculo pode conter formas geométricas superpostas (triângulo, heptágono, estrela de quatorze pontas etc.) e círculos concêntricos com diversas divisões (24 seções, 28, 12 etc.) que correspondem aos sucessivos graus e ordens da existência.

A seguir reproduzimos, a título de exemplo, o diagrama chamado “Círculo das epifanias do Hálito do Onicompassivo nos dois mundos, da criação e da possibilidade”, transcrito do *Kaṣf al-ġāyāt*³⁵, no qual se apresentam as 28 letras do alfabeto em correspondência a 28 constelações – que determinam as fases ou mansões da lua –, 28 graus da existência (todos relacionados com a manifestação) e 28 nomes divinos (que se referem ao domínio do oculto, à interioridade latente do não-manifestado)³⁶.



Para compreender o alcance e a significação da arte diagramática em relação à metafísica da imaginação, é fundamental o texto de Henry Corbin intitulado *Os Diagramas do Um Unífico e as Teofanias Múltiplas*³⁷, no qual o autor analisa as “imagens intelectivas” de Ḥaydar Āmolī (século XIV)³⁸. Corbin explica assim a função destes diagramas na obra de Āmolī: “Trata-se, em poucas palavras, de fazer surgir, no nível da imaginação, uma estrutura que corresponda a um esquema intelectual puro”³⁹. A construção dessas

34. Ibid., p. 154-155.

35. Ver IBN ‘ARABĪ. *Kitāb al-Tajalliyāt al-ilāhiyya* (junto ao comentário, até agora anônimo, intitulado *Kaṣf al-ġāyāt*). Ed. O. Yahya. Tehran, 1988a. p. 134-135.

36. Outro diagrama semelhante, mais completo, que reproduz as correspondências estabelecidas por Ibn ‘Arabī em *Futūḥāt*, pode ser consultado na obra de BURCKHARDT, Titus. *Clés de l’Astrologie musulmane d’après Mohyiddīn Ibn Arabī*. Milano: Archè, 1974; traduzido para o espanhol por Victoria Argimón, *Clave espiritual de la astrologia musulmana* (segundo Muhyudin Ibn Arabī). Barcelona: J. J. de Olañeta Ed., 1982. (Série Sophia Perennis. 2); também em versão inglesa, *Mystical Astrology According to Ibn ‘Arabī*. Gloucestershire: Beshara Publications, 1977. Ver também nota 49 infra.

37. Ver CORBIN, op. cit., 2003, p. 39-58 (especialmente os diagramas das p. 41 e 49).

38. Ver HAYDAR ĀMOLĪ. *Le Texte des Textes. Commentaire des “Fosūs al-hikam” d’Ibn ‘Arabī*. Introdução e Edição de H. Corbin e O. Yahya. Téhéran-Paris: Bibliothèque Iranienne 22, 1988. vol. 1, p. 32 et seq. da parte francesa, em que se reproduzem 28 diagramas do autor em seu comentário à obra *Fuṣūṣ al-hikam*, de Ibn ‘Arabī, intitulado *Naṣṣ al-nuṣū*.

39. CORBIN, op. cit., 2003, p. 39.



“imagens intelectivas projetadas no puro espaço *imaginal*” seria “indispensável desde o momento em que se quer fazer compreender o *tawhīd* unitivo relativo às teofanias múltiplas”⁴⁰. Diz depois: “Cabe ao gnóstico integrar e diferenciar”⁴¹. Se for capaz de conciliar as duas operações, poderá chegar a “ter simultaneamente a visão do Ser divino *com* a visão das criaturas”⁴².

Ao comentar o simbolismo da Arca de Noé, como centro salvífico do círculo, em um diagrama de Āmolī – trata-se de um diagrama de 72 compartimentos ou seções, que correspondem a 72 dos 73 ramos ou seitas em que, segundo o célebre *ḥadīṭ*, a comunidade islâmica será dividida⁴³ –, Corbin observa que

a Arca de Noé não é simplesmente uma arca que ocupa, na ordem aritmética, o posto 73. É o centro único. Os 72 deixam de ser véus quando, a partir de qualquer um deles, se alcança o centro. A questão não é passar ou ‘converter-se’ de um compartimento a outro, mas sim alcançar o centro, pois somente o centro concede verdade ao conjunto e a cada um dos 72 compartimentos. Estar na verdade é ter alcançado o centro [...]. Isso é ocupar um lugar na Arca de Noé⁴⁴.

A Arca Universal e o Círculo da Existência

Com base nos escritos de Ibn ‘Arabī, entende-se que o símbolo polivalente da Arca – a Arca divina como Trono de Deus é a Arca do Universo ou Arca da Criação como protótipo de toda manifestação – é a Arca de Noé – como imagem corânica da constituição humana primordial –, ou seja, a Arca do Homem, donde a Arca do Coração, que reúne todos os arcanos do ser e em cuja unidade essencial se conciliam todos os contrários.

O círculo que representa a Arca é símbolo, por excelência, da Unidade. A circunferência indivisa – representação plana da esfera – simboliza a

40. Ibid.

41. Ibid., p. 40.

42. Ibid., p. 41.

43. Ibid., p. 51.

44. Ibid., p. 53-54.

Unicidade do Ser: é o único círculo, a única perfeição que tudo compreende, transcendente e incomensurável. Um segundo círculo interior concêntrico – ou então o círculo dividido em duas seções – representa o Pedestal ou Escabelo divino, domínio em que se origina a dualidade.

O círculo divisível em seções – ou em uma seqüência de círculos concêntricos, geralmente nove –, segundo diversas tipologias simbólicas, coincidentes em última instância, é o Círculo da existência, que representa os graus da manifestação cósmica na multiplicidade. Este é o círculo cujas marcas – que estabelecem relações e proporções – representam, como no relógio, o tempo relativo (*zamān*). Por outro lado, o círculo indiviso representa o indiferenciado, o incondicionado, o Tempo Absoluto (*Dahr*) que, não obstante, segundo Ibn ‘Arabī “é este mesmo tempo relativo”⁴⁵. O círculo é, desse modo, Arca do Tempo.

O mesmo círculo representa também o coração do Homem de Fé⁴⁶ e é a imagem do teomorfismo adâmico original que o coração humano tende a restaurar⁴⁷. É então a Arca do conhecimento que contém os nomes de todos os seres, a Arca da Palavra.

Digamos que a Arca circular é, portanto, símbolo da integridade de cada ser enquanto expressão unifica do Único, que é Um com cada um dos seres em virtude de Sua co-presença. Cada ser, cada partícula, como cada ponto do círculo, é uma Arca em potencial que contém, pois, de modo latente, as possibilidades dos protótipos celestes contidos na Arca Primordial. Contudo, apenas o homem, entre os seres criados, encarregou-se do divino depósito (*amāna*)⁴⁸ assim confiado à despensa da Arca humana. A Arca simboliza também, nesse sentido, o

45. Ver BENEITO, Pablo. El tiempo de la gnosis: consideraciones acerca del pasado y el futuro de la mística en la obra de Ibn ‘Arabī. In: CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS. *La mística en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. p. 92-93. Ver também IBN ‘ARABĪ et al. *La taberna de las luces: poesía sufi de Al-Andalus y el Magreb*. Selección, Apresentação e Tradução de Pablo Beneito. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2004. (Ibn ‘Arabī, poema n. xx).

46. Diz Deus, segundo o *ḥadīṭ qudsī*: “Nem Meus céus nem Minha terra Me contém, mas Me compreende o coração de Meu servo fiel (*mu’min*)”. Sobre a relação de *Al-Rahmān* e o coração humano, ver o artigo de SHAMASH, Layla. *The Cosmology of Compassion or Macrocosm in the Microcosm*. *JMIAS-Journal of the Muhyiddīn Ibn ‘Arabī Society*, Oxford, XXVIII, p. 18-34, 2000.

47. Segundo o conhecido *ḥadīṭ*, “Adão foi criado segundo a forma do Onicompassivo”. Ver também a passagem corânica em que se relata como Adão informa aos anjos os nomes dos seres e como os anjos se prostram diante dele por ordem de Deus (*Corão* 11:28-39). Essa passagem inclui o versículo: “[Deus] ensinou a Adão os nomes de todos os seres” (*Corão* 11:31).

48. Ver *Corão* XXXIII:72.



Homem Perfeito, depositário, portador da *amāna*: é ele quem tripula, como *ḥalīfa* de Deus, como eixo (*quṭb*), timão ou centro da esfera, a Arca do Universo.

Como símbolo integrador que unifica todas as ordens do ser e todos os planos do sentido, a Arca é ao mesmo tempo o navegante que tripula, o passageiro, a viagem, o alto-mar, os horizontes, os portos, a nave e seu destino.

Os princípios prototípicos contidos na nave, representados no diagrama do círculo de 28 seções ou em qualquer outra divisão⁴⁹ própria da geometria espiritual (tétrada, héptada, enéada etc.), se manifestam em todos os graus e planos do ser.

Quando Corbin diz que “o motivo da *Merkaba* tem, na teosofia islâmica, o seu equivalente no motivo do Trono”⁵⁰, desdobrado nos dois aspectos de Trono (*‘arṣ*) e Pedestal (*kursī*)⁵¹, comenta também que “este motivo do Trono surge em todos os níveis ou *maqāmāt* do macrocosmo e do microcosmo. No nível da teofania primordial, o Trono é a manifestação divina do Logos profético, da Realidade muḥammadiana eternamente criada”⁵².

Assim, a cada domínio corresponde sua própria atualização da Arca, embora só os inspirados, realizados espiritualmente, possam contemplá-la em todos os domínios como manifestação unificada do Ser, visto que esta é “a Arca dos gnósticos” que navegam no oceano de sua contemplação. Ibn ‘Arabī nos dá a entender que quem conseguir vê-la sem estar preparado para compreender sua função na Obra divina a desprezará e zombará dela, tal como os coetâneos de Noé desprezaram uma arca construída em terra, longe do mar.

Ao tratar do movimento circular das esferas na astronomia espiritual, Corbin se refere a uma zombaria análoga:

49. O número 28 é a soma de todos os números do 1 ao 7 ($1+2+3+4+5+6+7=28$) e, além disso, decomposto em suas duas cifras, equivale à unidade ($2+8=1$), da mesma forma que o termo *wujūd*, “ser” ou “existência” ($6+3+6+4=19 / 1+9=1$). Assim, temos 28 mensageiros, 28 cifras – de 1 a mil (9 unidades, 9 dezenas, 9 centenas e o milhar) – correspondentes às 28 letras do alfabeto, 28 nomes divinos que incluem contrários como “Manifesto” e “Oculto”, “Primeiro” e “Último”, ou outros, 12 constelações, 12 horas diurnas e 12 noturnas, 7 dias, 360 graus, 4 pontos cardeais, 4 elementos, 4 temperamentos ou humores etc. Uma magnífica tabela de correspondências entre profetas, graus de existência, letras, cifras, estrelas e Nomes divinos, na obra de Ibn ‘Arabī, pode ser consultada no livro de MIFTĀḤ, ‘Abd al-Bāqī. *Maṣā’ir fi ḥikam li-Ibn ‘Arabī*. Marrakech: Dār al-Qubba al-Zarqā’, 1997. p. 61-62. Ver também nota 36 supra.

50. CORBIN, op. cit., 2003, p. 143.

51. Ver id. *En Islam iranien*. Aspects spirituels et philosophiques. Paris: Gallimard, 1971. 4 v. vol. 1 (*Le Shi‘isme duodécimain*), p. 262, nota 162.

52. Id., 2003, p. 143.

Sucedeu que alguns historiadores ridicularizaram este universo hierarquizado em esferas concêntricas, por não perceberem a *imago mundi* transcendente, cuja projeção é este sistema do mundo⁵³ [...]. O essencial não são as esferas imaginadas nos céus astronômicos para explicar seus movimentos, mas o movimento interno do pensamento, anterior à gênese dos mundos, [ou seja,] o movimento dos céus invisíveis, conhecidos por uma astronomia espiritual que pode sobreviver às vicissitudes da astronomia física na qual se expressara⁵⁴.

Para compreender o mundo das correspondências é preciso considerar seu fundo simbólico unitivo e sua intenção contemplativa no contexto de uma dinâmica espiritual.

Vejamos, pois, os textos que descrevem esta nave da viagem circular, esta Arca salvífica de Noé que é também a Arca do Tempo cíclico recorrente, a Arca da celebração, a rememoração e a liturgia, a Arca do instante e da sincronicidade, a Arca da Vida, do Conhecimento e da Graça que tudo compreende, a Arca das Luzes, imersa no oceano da oração teofânica.

Apresentação dos Textos

A Viagem Noturna e a Arca da Ascensão

Em *Kitāb al-Isrā’* (Livro da Viagem Noturna), Ibn ‘Arabī dedica um capítulo, intitulado “A Alma Apaziguada e a Preamar”, à detalhada descrição da Arca (*safīna*) do Mundo. Essa obra, precocemente madura⁵⁵, é a primeira que o autor compôs sobre sua própria vivência da ascensão, inspirada na viagem noturna e ascensão celeste do Profeta do Islã⁵⁶. O *viator* (*sālik*) relata sua viagem a partir de Al-Andalus – sua terra natal no extremo ocidental do Islã – até a Casa da Sublime Pureza (*Bayt al-Qudus*), Jerusalém, a cidade santa que alberga a

53. Ibid., p. 72.

54. Ibid., p. 73.

55. Ver HIRTENSTEIN, S. *The Unlimited Mercifier*. Oxford: Anqa Publishers, 1999. p. 115; 268.

56. Sobre o tema do *mīrāj*, ver AMIR-MOEZZI, M. A. et al. (Ed.). *Le voyage initiatique en terre d’Islam: Ascensions célestes et itinéraires spirituels*. Paris: Peeters, 1996.

Cúpula do Rochedo, lugar onde, segundo a interpretação tradicional predominante – que a identifica com a Mesquita mais Afastada ou Elevada (*al-Masjid al-Aqṣà*) mencionada na sura da Viagem Noturna⁵⁷ –, se teria iniciado a ascensão de Muḥammad através dos céus. No capítulo *A viagem do coração* (*safar al-qalb*), diz Ibn ʿArabī, personificado na figura do peregrino: “Saí da região de Al-Andalus dirigindo-me à Morada da Santidade”⁵⁸. Todavia, a viagem não termina na Jerusalém do Oriente físico, mas continua – emulando a ascensão profética – através dos sete céus da cosmologia islâmica⁵⁹ e continua ainda mais além do Loto do Limite, do Pedestal e das Paragens Sublimes (*al-Rafāʿif al-ʿulà*)⁶⁰ até onde “cessam o quanto e o onde”⁶¹.

O capítulo que agora nos ocupa, “A Alma Apaziguada e a Preamar”, é o último dos seis⁶² que constituem a primeira parte da obra. Essa parte corresponde, de fato, ao que a tradição denomina preferentemente *Isrāʾ*, a Viagem Noturna do Profeta pela geografia terrestre “desde a Mesquita do Recinto Preservado (*Masjid al-Ḥarām*) até a Mesquita mais Afastada”⁶³. Embora ambos possam parecer extensivos ao conjunto, o termo *isrāʾ* – viagem noturna – tende, em geral, a distinguir-se do termo *mīrāj* – ascensão –, que designa propriamente a segunda parte da viagem, a ascensão através das esferas celestes até o Trono divino.

Imediatamente antes, no capítulo cinco, o peregrino diz: “Estando eu adormecido, enquanto velava (*mutahajjid*)⁶⁴, orando o segredo de meu ser⁶⁵, veio a mim o Enviado do Acordo (*Rasūl al-Tawfīq*) para guiar-me pelo bom

57. *Corão* XVII:1.

58. IBN ʿARABĪ. *Kitāb al-Isrāʾ*. Beirut: Ed. Suʿād al-Ḥakīm. 1988b. p. 57. O texto é em prosa rimada. Aqui, o final do nome Al-Andalus rima com o de *Bayt al-Qudus*.

59. A segunda parte da obra (p. 75-105) narra a ascensão através dos sete céus e os encontros com os espíritos dos Profetas que correspondem a cada esfera.

60. A terceira parte do livro (p. 107-130) trata desses três domínios.

61. *Ibid.*, p. 130. A quarta parte inclui duas partes: a primeira com cinco seções, e a segunda com oito. Essas seções, chamadas “diálogos íntimos” (*munāyāh*), tratam de sutis inspirações sobre os mais elevados mistérios da experiência espiritual e remetem a termos do *Corão* ou da Tradição relativos à ascensão do Profeta e à revelação divina.

62. Talvez, uma alusão às seis direções do espaço físico e, portanto, à espacialidade desta viagem horizontal no mundo.

63. *Corão* XVII:1.

64. Alusão ao versículo: “Parte da noite, vela (*tahajjad*) como obra super-rogatória para ti. Que teu Senhor te envie [ou ‘te ressuscite’] a uma estação digna de louvor (*maqām mahmūd*)” (*Corão* XVII:79).

65. Anota Suʿād al-Ḥakīm (na nota 76) que o segredo do ser humano é seu espírito (*rūh*).

caminho, trazendo com ele o Burāq da sinceridade (*Burāq al-iḥlās*)⁶⁶. Já se anuncia, pois, o momento da ascensão que virá após a visão da Arca, ao final do capítulo seis, quando o peregrino diz: “Em seguida me fez ascender, quando me separei da água, até o primeiro céu”.

Essa viagem se passa sobre a água, já que corresponde à viagem de Noé durante o dilúvio, viagem também “noturna”. Mas essa navegação no horizonte marítimo da criação tem também uma dimensão vertical celeste na “navegação” espiritual das esferas⁶⁷.

A nave dessa viagem é, por definição, veículo das águas do oceano incomensurável, o mar primordial sempre renovado; porém, é também, como o Burāq, veículo da ascensão: “Esta é a nave dos gnósticos; a bordo dela tem lugar a ascensão (*mīrāj*) dos herdeiros [do conhecimento dos Profetas]”. A nave é, de fato, tanto o veículo como a ascensão em si.

O título do capítulo, *A alma apaziguada e a preamar*, inclui duas expressões corânicas. A primeira se encontra nesta passagem: “Ó alma tranqüila (*nafs muṭmaʿinna*)! Volta a teu Senhor satisfeita e aceita”⁶⁸. O título anuncia desse modo uma viagem de retorno a seu Senhor, a viagem da alma apaziguada, satisfeita de si mesma, segura, repousada, tranqüila, serena, – todas essas acepções do adjetivo *muṭmaʿinna*. A expressão *al-baḥr al-masjūr*, literalmente “o mar transbordante”, encontra-se em *Corão* LII:6, junto a outros termos cosmológicos ou escatológicos⁶⁹, depois da menção – nesta ordem – de “a Casa

66. Alusão ao Burāq, o corcel que serviu de montaria ao Profeta durante sua ascensão em companhia de Gabriel. (Ver o artigo de PARET, R. Al-Burāq. In: THE ENCYCLOPAEDIA of Islam (EI²). New Edition. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1960. vol. 1, p. 1310-1311). Note-se que o nome do Burāq é da mesma raiz léxica que as palavras “relâmpago” (*barq*) e “resplendor” ou “cintilação” (*barīq*). O termo *iḥlās* remete à sura CXII, chamada *sūrat al-iḥlās*, que trata da Unidade, da transcendência e da incomparabilidade de Deus.

67. “Todos, em sua esfera (*falak*) [respectiva], navegam (*yashahūna*)” (*Corão* XXI:33) (Trad. J. Vernet). Ver também nota 149 infra.

68. *Corão* LXXXIX:27-28.

69. A sura “O Monte” inicia com esta série de juramentos: “Pelo Monte! Por uma Escritura, posta por escrito num pergaminho desenrolado! Pela Casa freqüentada (*al-Bayt al-maʿmūr*)! Pela abóboda elevada! Pelo mar cheio!” (*Corão* LII:1-6). A tradução é de J. Cortés, que, nas notas a esses versículos, remete a *Corão* CXV:2 – em que se menciona o monte Sinai –, a *Corão* III:7 – em que se menciona uma Escritura Matriz, alusão ao exemplar primordial do *Corão*, preservado por Deus – e à conhecida tradição segundo a qual a Casa freqüentada, a *Kaʿaba* visitada pelos peregrinos, é também a *Kaʿaba* celestial, freqüentada pelos anjos. Cortés anota também que a abóboda elevada mencionada é a abóboda celeste. No contexto de uma interpretação esotérica, esses seis versículos podem ser interpretados também como sendo uma

frequêntada” (*Ka’ba* celestial) e “a abóboda elevada”. Esse mar transbordante – preamar, que implicitamente evoca a presença da lua cheia e se reporta assim, de maneira tácita, às 28 mansões que a lua percorre até o plenilúnio –, equivalente à plenitude ou perfeição da esfera⁷⁰, é o domínio do qual se ascende à abóboda celeste e à Casa frequêntada, que se encontra no sétimo céu, a esfera de Abraão⁷¹.

Note-se o marcado contraste que o título estabelece entre a alma serena, como o mar em calmaria com a maré baixa (“baixa” é também uma acepção do termo *muṭma’inna*), e a plenitude do mar que tudo cobre, salvo a embarcação (*markab*). Esta tensão expressiva está refletida no primeiro verso do poema *Preamar*, que traduziremos em seguida⁷². Esse poema, que surge no capítulo da alma serena, é também o primeiro poema do *Dīwān al-ma’ārif*⁷³, de Ibn ‘Arabī, em que figura com este cabeçalho: *Disse [o poeta] com relação à preamar*⁷⁴. Talvez seja significativo que o poema inaugure o *Dīwān* assim como inaugura a ascensão celeste no *Kitāb al-Isrā’*. Talvez, desse modo, o *Dīwān* se apresente como uma Arca que, ao conter toda a poesia do *Šayḥ*⁷⁵, pode servir de veículo ao viajante espiritual.

Dos 20 poemas do *Dīwān* que procedem do *Kitāb al-Isrā’*, explica G. Elmore, 11 inauguram a edição conhecida e nove surgem na parte inédita descrita por Claude Addas (concretamente ao princípio e ao final da segunda parte), confirmando que a divisão dos versos entre as duas partes não é uma simples coincidência⁷⁶.

gradação descendente de realidades espirituais. Também se usa a imagem dos mares cheios em *Corão* LXXXI:6, num contexto puramente escatológico, relativo à chegada do Dia do Juízo.

70. Assim como a terra alagada pelo dilúvio na história da Arca de Noé.

71. Ver IBN ‘ARABĪ, op. cit., 1988b, p. 99 et seq.

72. Ver p. 685 o poema *A Alma Apaziguada e a Preamar*.

73. Ver id. *Dīwān Ibn ‘Arabī*. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 1996b. (Reed. do *Dīwān al-kabīr*. Bombay, [s.d.]).

74. Ibid., p. 7. Literalmente: “Disse no capítulo do Mar Transbordante (*al-Baḥr al-Mašjūr*)”. Talvez o uso da expressão capítulo seja aqui uma referência ao capítulo correspondente do *Kitāb al-Isrā’*.

75. Segundo a pesquisadora Claude Addas, parece que este *dīwān*, se estivesse completo – a edição disponível não está completa –, haveria de reunir a totalidade da produção poética de Ibn ‘Arabī, incluindo todos os poemas contidos em suas diversas obras. Ver ADDAS, Claude. À propos du *Dīwān al-ma’ārif d’Ibn ‘Arabī*. *Studia Islamica*, n. 81, p. 187-195, 1995.

76. Cf. ELMORE, G. The *Būlāq Dīwān* of Ibn al-‘Arabī: Addenda to a Tentative Description. *Journal of Arabic Literature*, XXIX, p. 138, 1998.

A Viagem Cósmica na Arca do Tempo

O poema da segunda seção que aqui traduzo aparece, com algumas variantes, em três obras de Ibn ‘Arabī. Em duas delas – *Mawāqī‘ al-nujūm*⁷⁷ e *Ayyām al-ša’n*⁷⁸ – está sem título, inserido em contextos diferentes e precedido de prosa em ambos os casos, como parte de um texto mais amplo. O mesmo poema surge, também, entre os poemas de *Mawāqī‘* contidos no *Dīwān*⁷⁹. O *Dīwān* reproduz, pois, o texto de *Mawāqī‘* – que há de ser considerado o texto original do poema, dada a prematura redação dessa obra –, com três versos a mais do que o texto reproduzido em *Ayyām*, e acrescenta um significativo cabeçalho, o qual revela a vinculação da Arca com o tempo cíclico: “Disse [o poeta] sobre a sucessão e o ciclo (*min bāb al-kawr wa al-dawr*)”. Junto à tradução integral do poema, apenas incluirei aqui – acrescentando os versos finais da versão de *Mawāqī‘*⁸⁰ –, a tradução do texto em prosa que precede e acompanha o poema no *Kitāb Ayyām al-ša’n* ou *Livro dos Dias da Criação*, no interior de uma seção intitulada *Ḥaqīqa*, “Verdade essencial”.

Do mesmo modo que em *Preamar*, o poeta utiliza neste poema, que intitulei *A Arca da Criação*, o imaginário próprio da navegação. O poema, como anuncia a prosa, descreve a Arca do tempo cíclico, que navega em um movimento esférico incessante.

O autor emprega ao mesmo tempo a metáfora de um barco que circunavega as águas do Trono divino (simbolizado pelo círculo que encerra os demais círculos e relacionado ao coração humano enquanto Trono), o símbolo do círculo dividido em seções, que representam as 28 letras – e seus correspondentes profetas ou Nomes divinos –, e o símbolo da

77. Ver IBN ‘ARABĪ. *Mawāqī‘ al-nujūm*. Ed. Cairo. 1954. p. 21, em que ocorre ao final de uma seção intitulada “A terceira esfera ou esfera da perfeita realização (*al-Falak al-ḡāli‘ al-iḥsānī*)”.

78. Ver id. *Kitāb Ayyām al-ša’n*. In: *Rasā’il Ibn ‘Arabī*. Ed. Hyderabad. 1948. N. 5, p. 5, que está sem os últimos três versos.

79. Ver id., 1996b, p. 15. Só há três poemas de *Mawāqī‘* que não aparecem na edição do *Dīwān* (cf. ELMORE, op. cit., p. 141).

80. Visto que a edição egípcia disponível é muito deficiente, cotejei o texto, para traduzir o poema, em três dos manuscritos mais confiáveis: Shehit Alī 1351/1a-69b (copiado de uma cópia de Šadrudīn Qūnawī, Shiraz, 691 Hégira.); Yusuf Agha 5001/1-165b (copiado pelo próprio Qūnawī, com *samā‘* do autor) e Beyazid 3750/10b-113^a (782 Hégira, copiado em Alepo de um original datado em Córdoba, 596 Hégira.).

Arca de Noé, que, como o coração do homem, contém o depósito da criação – a síntese de todos os opostos da existência –, mas também o depósito (*amāna*) que Deus confiou exclusivamente ao homem – que é, nesse sentido, Arca de Noé⁸¹. Assim, o Homem é também o veículo (*markab*) que circula – navegando nesse mar circular – ou circunda – como “veículo” circular portador do depósito que ele contém, que é a totalidade do círculo – enquanto Trono.

Esse círculo, em virtude da correspondência entre as letras, as mensagens proféticas e os Nomes divinos, representa um oceano ilimitado de potencialidades que o gnóstico percorre na noite escura do não-manifestado, que é também a profundidade desse mar, cujas ondas na superfície são o efeito dos estados daqueles que amam a Deus (que seriam, no limite último, todas as criaturas) e cujos ventos são os anúncios proféticos que Deus inspira a Seus Enviados – correspondentes, como se indicou, às 28 letras do círculo. Essa nave é também a Arca da Palavra, que, como sugere o poema, percorre oculta na criatura – macrocosmo ou microcosmo – desde o *alif* até o *yā* do traço (*ḥaṭṭ*) – entenda-se não só a grafia, mas também o traço circular que marca o rumo e corresponde ao círculo que representa o Trono. Trata-se de um percurso cíclico, cuja sutileza é dificilmente percebida, que regressa sempre a seu princípio sem fim, a sua origem incessante – princípio que incessantemente originá –, assim como a noite do invisível dá passagem ao dia da manifestação, que, por sua vez, se aniquila em seu retorno ao invisível.

No ciclo do dia e da noite, se seguem o princípio noturno, a manifestação diurna (“o dia é a sombra da noite”, diz Ibn ‘Arabī⁸²) e o retorno ao princípio noturno.

Em vez de deter-me a comentar cada linha das traduções que seguem, preferi anotar abundantemente em notas de rodapé. Sem mais preâmbulos, embarquemo-nos, pois, na tradução dos textos.

81. Ver nota 166 infra.

82. Ver IBN ‘ARABĪ, op. cit., 1948, p. 9.

Traduções

A Alma Apaziguada e a Preamar

Disse o peregrino (*sālik*):

“Então, com o Mensageiro⁸³ prossegui subindo por uma claríssima senda até elevar-me sobre o mar cheio (*al-baḥr al-masjūr*), e toda dificuldade tornou-se fácil⁸⁴.

E, no alto-mar daquele oceano⁸⁵, vi a Arca do Universo⁸⁶. Mirei para alcançá-la e disse-me: ‘Cá está ela, para que a conheças em seu conjunto e em seus detalhes: esta é a Arca dos gnósticos (*safīnat al-‘ārīfīn*) e a bordo dela⁸⁷ tem lugar a ascensão dos herdeiros [dos Profetas] (*mī‘rāj al-wāriṭīn*)’.

Vi então uma Arca de essência espiritual e de aparelhos⁸⁸ celestiais, cujas bases (*arjul*)⁸⁹ são os dois pés [divinos] (*al-qadamān*)⁹⁰ e cujo timão (*sukkān*)

83. Isto é, o Mensageiro do Acordo (*Rasūl al-Tawfīq*) mencionado no capítulo anterior (id., 1988b, p. 68).

84. Talvez esta expressão remeta a *Corão* XCIV:5-6, em que os mesmos termos estão reiteradamente relacionados. Esta mesma sura é nomeada “A Expansão”, porque nela se menciona a expansão do peito liberado de sua carga. Ver nota 91 infra.

85. Literamente “daquele mar compreensivo” (*muḥīf*). O mesmo termo se usa em referência à circunferência que contém ou rodeia o quanto resta dentro dela e, em particular, à que representa o Trono divino que tudo contém (*al-‘Arṣ al-muḥīf*).

86. Literalmente “a Arca do amplo mundo” (*safīnat al-‘ālam al-basīf*); o mundo, portanto, da manifestação, o mundo desdobrado na existência.

87. O autor usa a preposição “*alā*” (“em”, “sobre”), que permite certa ambivalência, visto que podemos entender duas coisas: ou a ascensão tem lugar a partir da nave, como ponto de partida, assim como o *mī‘rāj* do Profeta acontece a partir da *Al-Masjid al-Aqṣā*, ou então o viajante sobe a bordo da nave como tripulante. Esta segunda opção parece-me a mais adequada, pois o autor nomeia a nave de “a Arca dos gnósticos”. Os gnósticos são, pois, *aṣḥāb al-safīna* (ver nota 27 supra). Observa Su‘ād al-Ḥakīm que a descrição das partes da nave integra tanto os aspectos doutrinários como os aspectos rituais do sufismo, tanto as questões relativas à formulação da crença como questões relativas à prática e à experiência (assim, por exemplo, a rememoração dos estados). Pois, diz a autora libanesa, “a crença (*‘aqīda*) e a vivência interior (*sulūk*) do viajante espiritual (*sālik*) constituem sua própria nave (*safīna*) para a ascensão”. Cf. IBN ‘ARABĪ, op. cit., 1988b, p. 71, nota 102.

88. O termo “aparelhos” (*‘udad*) tem a mesma raiz léxica que “*adad*” (número, cifra). Os “aparelhos celestiais” (*‘udad samāwiyya*) estão assim associados aos números, entendidos aqui em sentido pitagórico. No diagrama do círculo de 28 seções, cada uma corresponde a uma letra, que, por sua vez, equivale a uma cifra de 1 (*alif*) a 1.000 (*ḡayn*).

89. Literalmente “pés” (*arjul*). Entende-se que se referem às laterais do casco da nave. O termo “pé” (*rīj*) é da mesma raiz que “homem” (*rajul*). Os “pés” da nave correspondem aos dois pés divinos (*al-qadamān*) – da mesma raiz que o nome de Deus, *Al-Qadīm*, “O Eterno” – que estão sobre o Pedestal (*al-Kursī*). Os dois pés implicam dualidade e indicam o domínio dos opostos: na Arca dos Nomes, cada um deles se opõe a um contrário que o complementa, o qual remete aos pares da Arca de Noé.

90. Se a imagem da Arca fosse um círculo, cada pé corresponderia a um semicírculo.

é a quietude (*sukūn*) do coração⁹¹. Suas provisões⁹² são as graças sutis (*laṭā'if*); seus mastros, os altos [entre estações] (*mawāqif*), e seu camarote de cobertura⁹³, a certeza. Seus portos são a força e a estabilidade⁹⁴. Tem, por velame, (*širā'*) a Lei revelada (*šarī'a*)⁹⁵, e, por lastro⁹⁶, a natureza. Seus cabos são as causas [segundas]⁹⁷, e suas cabines⁹⁸, os tesouros⁹⁹ da quintessência¹⁰⁰.

91. Observe-se que timão (*sukkān*) e quietude (*sukūn*) são termos da mesma raiz S-K-N, como a palavra *sakīna*, que designa a presença divina em sua descida pacificadora. No capítulo cinco, lê-se a expressão: “e abriu meu peito com a adaga da divina presença (*sikkīn al-sakīna*)” (IBN ^CARABĪ, op. cit., 1988b, p. 68). Tanto *sikkīn*, “faca”, como *sakīna*, termo correspondente ao hebraico *Shejina*, são de raiz S-K-N. Entende-se que o Anjo, o Mensageiro do Acordo, abre o peito do peregrino para libertá-lo de sua carga (alusão a *Corão* XCIV:1). O leme (*sukkān*) assim se chama porque “sossega” a marcha da nave (ver IBN ^CARABĪ, op. cit., 1988b, nota 103), ao mesmo tempo que a orienta. *Sukūn* também significa “silêncio”, de modo que a imagem alude à receptividade do coração que permanece à escuta, receptivo à inspiração.

92. A raiz do termo *qirā'* (Q-R-Y) assemelha-se à raiz Q-R-' do *Corão* (*al-Qur'ān*). Os comentários esotéricos aos versículos corânicos podem se chamar *laṭā'if*, “sutilezas”. Tal é o caso do célebre comentário corânico de Al-Quṣayrī, *Laṭā'if al-iṣārāt* (ver AL-QUṢAYRĪ, *Tafsīr al-Quṣayrī*... Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, 2000. 3 v.), ou do *Kitāb al-Tarājīm*, de Ibn ^CArabī (ver IBN ^CARABĪ, *Rasā'il*. Ed. Beirut. 1997. p. 275-322).

93. O termo *yaqan*, “(lugar de) segurança” – ou também “gineceu” –, é da mesma raiz (Y-Q-N) que *yaqīn*, “certeza”.

94. O termo *quwwa*, “força”, designa também a potencialidade, enquanto o termo *tamkīn*, “estabilidade”, “consolidação”, “afirmação” – que também remete ao termo *imkān*, “possibilidade”, da mesma raiz léxica (M-K-N) –, alude à firmeza (*tubūt*) das entidades imutáveis (*a'yān ṭābita*) dos possíveis.

95. Tanto o termo “vela” quanto a expressão “lei revelada” são da raiz Š-R-‘.

96. O termo *šābūr* designa o lastro que se põe no interior da nave para que seu peso lhe sirva de equilíbrio. É da mesma raiz (S-B-R) que *šabr*, “paciência”, a virtude que serve para manter o equilíbrio, ou “serena perseverança”.

97. Esta imagem se usa também quando a imagem do mundo é uma *ḥayma* (tenda árabe de grande porte – [N. da R.T.]) ou um pavilhão alçado com cabos. Ver IBN ^CARABĪ, *Mašāhid al-asrār*. Murcia, 1994. cap. XIV.

98. Parece que o termo arabizado *fārima* (pl. *ṭawārim*) designa uma caixinha de madeira com a forma de um pequeno depósito. Talvez se refira aqui a cabines para guardar aparelhos e cabos ou a despensas para conservar o grão ou outros alimentos.

99. Em uma passagem corânica sobre a construção da Arca, emprega-se também o termo *ḥazā'in*, “depósitos”, com o sentido de “tesouros”. Diz Noé a seu povo: “Eu não pretendo possuir os tesouros de Deus” (*Corão* XI:31). O homem, como tripulante, é depositário, mas não possuidor dos tesouros depositados em seus armazéns.

100. O termo *lubāb*, “quintessência”, designa o extrato, a essência limpa, purificada, de qualquer coisa; em particular, o núcleo ou a farinha limpa do trigo. É da mesma raiz (L-B-B) que *lubb*, “coração”, “núcleo”, “semente”, “parte interior”, “essência”. De fato, um dos manuscritos da edição transcreve a variante *albāb* (pl. de *lubb*). O termo poderia aludir também à *talbiya* – termo que o *Lisān al-‘Arab* (IBN ^CARABĪ, *Lisān al-‘Arab*. Ed. Beirut. [S.d.]. vol. 12, p. 216) considera derivado da raiz L-B-B –, o recurso à expressão ritual *labbayk*, “Eis-me diante de Ti [Senhor, à Tua disposição]!”

O capitão é a transmissão (*naql*)¹⁰¹, seu tenente (*muqaddam*)¹⁰², o intelecto (*‘aql*), e seus marinheiros, as obras super-rogoratórias (*anfāl*)¹⁰³. Seu tanque de água (*inkiliyya*) é a segurança que protege do castigo (*nakāl*)¹⁰⁴, e seus provedores são suas fontes de inspiração (*mawārid*)¹⁰⁵.

Leva como carregamento os segredos e os conhecimentos proveitosos (*fawā'id*). Sua proa¹⁰⁶ é a providência na eternidade sem princípio, e sua popa¹⁰⁷ é a santificação da aspiração espiritual, relativa ao acidental¹⁰⁸, na eternidade sem fim.

[A bruma de] sua fervura (*baḥr*)¹⁰⁹ são as reflexões (*aḥkār*); seu vento,

101. *Naql* significa também “transporte”, o qual corresponde bem à imaginária da Arca, e aqui se refere à transmissão do *Corão*, ou outras revelações, e da *Sunna*. O capitão da viagem salvífica é, pois, a conformidade à autoridade inspirada da Palavra de Deus e da Tradição.

102. Literalmente “adiantado”. Termo da segunda forma de raiz Q-D-M, que significa “fazer preceder”, “pôr à cabeça”, de que deriva também *muqaddim*, “proa”.

103. Talvez apareçam aqui como tripulação em referência ao célebre *ḥadīṭ qudsī* das obras super-rogoratórias (*nawāfil*) em que Deus diz na primeira pessoa: “Meu servo não cessa de se aproximar de Mim por meio de obras super-rogoratórias até que Eu o ame. E quando Eu o amo, sou então o ouvido com que escuta, o olho com que vê, a mão com que pega e o pé com que caminha” (Buḥārī, *Riqāq* 38). Para mais referências, ver IBN ^CARABĪ, *El secreto de los Nombres de Dios* (*Kāṣf al-ma'nā fi sirr asmā' Allāh al-ḥusnā*). Introdução, Tradução e Notas de Pablo Beneito. Murcia: Editora Regional, 1996c. p. 50-51, nota 3. No *ḥadīṭ*, essas obras são o meio pelo qual o servo se aproxima de Deus, assim como os tripulantes da nave são o meio para que ela navegue.

104. O termo *nakāl* – ou suas variantes – aparece em *Corão* II:66; IV:84; V:38; LXXIII:12 e LXXIX:25 com o sentido de punição exemplar. O termo *inkiliyya*, “sentina”, é da mesma raiz N-K-L. Expulsar as águas que se filtram na nave equivale a purificá-la: a salvação (*salāma*) – ou isenção do castigo – parece assim vinculada à pureza ritual da ablução que precede os atos de adoração – tais como a oração de perdão a Deus –, que conduzem à purificação da alma. Alusão ao dilúvio no texto corânico sobre Noé: “Vereis quem receberá um castigo humilhante...” (*Corão* XI:39).

105. O termo “mercadores” parece aludir aos passageiros da nave: os Nomes e as letras, matrizes prototípicas de toda manifestação, que são fonte das inspirações (*mawārid*) na incessante “transação” dos estados espirituais.

106. Ver nota 102 supra. A raiz do termo *muqaddim* (Q-D-M) alude à pré-eternidade (*qidam*) divina e ao nome divino *al-Muqaddim*, o Adiantador (ver IBN ^CARABĪ, op. cit., 1996c, p. 253-255).

107. O termo *mu'ahḥir*, “proa”, é o mesmo participio ativo do nome de Deus, *Al-Mu'ahḥir*; “O Retardador”.

108. Literalmente “relativo aos acidentes das causas (*ṭawāriq al-‘ilal*)”. O termo *‘illa*, “causa segunda”, também significa “enfermidade” ou “defeito”.

109. De *Lisān al-‘Arab* se tira a expressão *buḥār al-baḥr*, com o sentido de “bruma”, “névoa” ou “neblina”. O termo *baḥr* significa “ferver”, no sentido de “produzir vapor (*buḥār*) por efeito do calor”. Trata-se, pois, de uma possível referência ao texto corânico da sura de Hūd sobre Noé e a construção da nave, em que é dito: “Até quando veio Nossa ordem e o forno ferveu (*fāra al-tannūr*) [o termo “atanor” empregado na alquímia], dissemos [a Noé]: ‘Carrega-a (*ihmil*) [daí a anterior referência ao carregamento (*wasq*, sinônimo de *himl*)] com um casal de cada espécie [...]’” (*Corão* XI:40). *Baḥr* é da raiz B-H-R, como *baḥūr*, “incenso”, e *tabḥūr*, “defumação”, “incensação”: poderia também fazer menção ao incenso empregado para purificar a nave. Em um dos manuscritos se lê *baḥr*, “mar”.

as lembranças (*adkār*)¹¹⁰; seu marulho, os estados¹¹¹, e sua oração de bênção (*du'ā*)¹¹², as obras.

Esta nave (*safīna*) [que inicia sua viagem] com a aparição da letra *alif* de ‘em nome de Deus’¹¹³, navega’ e chega até [o porto¹¹⁴ de] ‘Recita em nome de teu Senhor, [que criou [...]]’¹¹⁵; navegava¹¹⁶ no mar do esforço

110. O termo “vento” (*rīh*) é da mesma raiz que “espírito” (*rūh*). Ver, na nota 112 infra, a tradução de *Corão* X:22. A lembrança (*dīkr*) é a prática que consiste em ter presente a Deus evocando os Nomes e Atributos divinos. Em contraste com a reflexão (*fīkr*, pl. *afkār*), associada ao exercício da razão discursiva, a lembrança predispõe à receptividade e ao desapego de si, o que propicia a inspiração e o desvelamento. No entanto, ver infra o quarto verso do poema *Preamar*, em que se usa outra imagem com relação ao termo *fīkr*: no alto-mar do saber velado, a meditação é a vela que dá impulso à embarcação.

111. A expressão *mawjuhā al-ahwāl* remete a *Corão* XI:43, em que se diz *wa hāla baynahumā al-mawju*, “[...] interpuseram-se entre ambos as ondas [...]” (*hāla*, “interpor-se” ou então – sem a preposição *hayna* – “transformar-se”, é da mesma raiz que *hāl*, “estado”). A mesma noção aparece no poema que intitulamos *A Arca da Criação*, ver infra, verso n. 4 e nota 155.

112. Parece referir-se à súplica de Noé “que navegue e chegue a bom porto em nome de Deus!” (*Corão* XI:41) e também ao versículo: “É Ele quem vos faz viajar por terra e por mar, até que, quando estais na nave (*fulk*) [...] são levadas [a nave ou as naves] (*jarayna bihim*) pelo vento (*rīh*) favorável, e, com isso, eles estão contentes: [de repente] chega [à nave] um vento tempestuoso e vêm a eles ondas (*mawj*) por todos os lados e pensam estar rodeados [pela morte] e invocam a Deus (*da'āwū Allāha*)...” (*Corão* X:22).

113. No texto corânico desse versículo, o *alif* não aparece na escritura de *bism* (em nome de...), mas Ibn ‘Arabī – segundo a edição – acrescentou-o na citação. Assim, pois, a nave começa com a letra *alif*, que inaugura a sucessão das mansões (ver o diagrama), ou então, ao exteriorizar-se a letra *alif*, que estava implícita no *bism* desse versículo, em que se anuncia o bota-fora da nave da criação. A letra *alif* (de valor numérico 1) aparece assim depois da letra *bā* (de valor numérico 2) – letra que inaugura o texto da revelação na Sura da Abertura (*fātiha*) e, por analogia, o “texto” cósmico da manifestação – e graficamente a ela ligada: não é, portanto, o *alif* em posição gráfica isolada que simboliza a Essência incondicionada, mas sim o um que, unido ao dois (*bā*), gera o três, número que Ibn ‘Arabī (ver, por exemplo, IBN ‘ARABĪ. *Kitāb al-mīm wa-l-wāw wa-l-nūn*. Ed. Hyderabad. 1948, p. 4) considera primeira cifra ímpar (*awwal al-afṛād*). O versículo assim começa: “Disse: ‘Subi nela (*irkabū*)! [quer dizer, na nave, daí o uso no poema do termo *markab* da mesma raiz que *irkabū*]. Que navegue e chegue a bom porto em nome de Deus! [...]” (*Corão* XI:41). Literalmente “[...] sejam em nome de Deus sua navegação (*majrā*) e sua chegada a bom porto (*mursāhā*)”. Ibn ‘Arabī emprega no texto *muntahāhā* em lugar de *mursāhā*, talvez para aludir assim ao Loto do Limite (*Sidrat al-Muntahā*), além do sétimo céu cujo limite marca. Observe-se que multiplicar 7 céus por 4 elementos equivale a 28 letras ou mansões lunares.

114. O autor emprega o termo *muntahāhā*, que remete à expressão *wa mursāhā* de *Corão* XI:41. Ver nota anterior.

115. *Corão* XCVI:1. A tradição considera que esse versículo inicia a primeira passagem revelada a Muḥammad durante seu retiro na gruta do monte Hira. Diz outro versículo da mesma passagem mais adiante: “Quem ensinou o cálam” [ou “por meio do cálam”] (*Corão* XCVI:4).

116. *Fa-hiya tajrī fī bahri al-mujāhada*... Esta expressão remete ao versículo: “E navegou com eles entre ondas como montanhas (*wa-hiya tajrī bihim fī mawjīn ka-al-jībāl*)” (*Corão* XI:42). Segundo a anterior descrição do autor, “o marulho [no mar em que esta nave navega]

(*mujāhada*) até que os ventos da providência fizeram-na atracar na margem da contemplação (*muṣāhada*)¹¹⁷. E quando [a nave] para trás deixou o mar da ilusão¹¹⁸ e finalmente ficou a salvo¹¹⁹ da bruma do mar encrespado de alterações e diferenças (*agṣār*)¹²⁰, o capitão estendeu seu livro [de bitácula]¹²¹ e, alçando sua voz¹²², recitou um poema maravilhoso (*manẓūm ‘ajīb*)¹²³:

são os estados”. Essas ondas como montanhas do versículo corânico, nas quais perece o filho de Noé que não havia embarcado (ver nota 118 infra), são as ondas desse mar do esforço, oposto aqui ao domínio da contemplação, que começa na margem à qual chega a Arca.

117. Sutil e complexa alusão ao texto corânico XI:25-35, em que Noé se esforça para comunicar a mensagem a seu povo, e ao XI:36-37, em que se diz que “foi revelado a Noé (*ūhiya ilā Nūh*) [...] Constrói a nave [*fulk*, da raiz de *falak*, “esfera celeste”] sob Nosso olhar [literalmente “em Nossos olhos”] e segundo Nossa inspiração (*waḥyinā*) [...]”. Cabe entender que esse plural majestático reporta-se à pluralidade dos Nomes divinos. Por outro lado, como em outros textos, *‘ayn*, plural de *‘ayn*, “olho”, pode ser interpretado como *‘ayān*, plural de *‘ayn*, “essência”, com o que se aludiria às “essências imutáveis” dos Nomes divinos, “nos/pelos/com” (*bi*) os quais, diz o poeta – ver *A Arca da Criação*, verso n. 1 –, navega a Arca. Em duas ocasiões, menciona-se aqui a inspiração (*ūhiya, waḥy*). A isso Ibn ‘Arabī faz menção, ao empregar no texto o verbo *alqā*, “fazer chegar”, “arremessar”, quando diz “até que os ventos/espíritos (*arwāh*) da providência a fazem chegar [...]” (*alqathā*). Essa forma é empregada também para referir-se ao ditame (*ilqā*) da divina inspiração (*waḥy / ilhām*). Ibn ‘Arabī reforça e torna mais explícita essa referência, ao empregar, em lugar de *arwāh*, “ventos”, o ambivalente plural *arwāh*, “ventos” (*sing. rīh*), mas também “espíritos” (*sing. rūh*). O uso de *alqā* conota intensidade, um caráter súbito e abrupto da ação, afim, talvez, com o dramatismo do episódio da separação entre Noé e um de seus filhos no dilúvio (*Corão* XI:42-44): os espíritos [dos Nomes] empurram a nave até “atirá-la” da dimensão do esforço à da inspirada contemplação. Em *Corão* XI:44, é relatado que, quando a água foi tragada, a nave “pousou no Jūdī”, possivelmente – segundo J. Cortés – a mais alta montanha da Arábia. Ver a referência a esse monte em um *ḥadīth*, transcrito por Ibn Ḥanbal (2:36). O nome do monte Jūdī evoca a divina generosidade (*jūd*).

118. *Baḥr al-igṭirār*. O termo *igṭirār* significa “negligência”, “estar seduzido e enganado pela ilusão”, e denota também a inexperiência e o descuido próprios da juventude (*garāra*), assim como “risco” e “perigo” (*garar*). O autor alude com esse termo à passagem: “[...] Noé chamou seu filho, que ficara à parte: ‘Filhinho! Sobes conosco, não fiques com os infieis!’. Disse: ‘Vou me refugiar numa montanha que me proteja da água’. [...] As ondas se interpuseram entre ambos e ele estava dentre os que se afogaram” (*Corão* XI:42-43).

119. *Wa salimat*. Referência a *Corão* XI:44 e a XI:48: “[...] Noé! Desembarca na paz (*bi salām*) vinda de Nós [...]”.

120. Esse termo remete ao domínio da alteridade (*ḡayr*).

121. Literalmente “lâmina”, “folha” (*raqīqa*).

122. Talvez uma alusão a *Corão* XI:45, em que “Noé invocou a seu Senhor [...]”. No versículo XI:49, produz-se uma coincidência formal que realça a inter-referência léxica entre o nome de Noé (*Nūh*) e a inspiração profética (*waḥy*) – de raiz léxica semelhante –: “Estas são algumas das notícias do oculto que Nós te revelamos (*nūḥihā*) [...]”. Ver também nota 117 supra.

123. O que é que faz com que o próprio autor se maravilhe com sua composição e a considere extraordinária (*‘ajīb*)? Talvez sejam a densidade e a sutileza alusiva de seus versos, a força expressiva do relato, o ritmo e a adequação de sua imaginária marítima, ou talvez seja a perplexidade que produz o relato de uma experiência de extinção (*fanā*) e subsistência (*fanā*) no encontro com o Amado.

Preamar¹²⁴

- 1 Quando o segredo se mostrou em minhas entranhas,
extinguiu-se minha existência,
ocultou-se minha estrela¹²⁵,
- 2 por mistério do Senhor, mudou-se
o coração¹²⁶; do corpo, qualquer rastro
dos sentidos perdi, permanecendo ausente¹²⁷,
- 3 e vim d'Ele, por Ele e a Ele,
a bordo da nave (*markab*)
de minha resolução¹²⁸,
- 4 de cujo mastro desdobrei as velas
da reflexão interna (*fikr*),
no alto-mar de meu saber velado¹²⁹,

124. Ver também IBN ^cARABĪ, op. cit., 1996b, p. 2.

125. Ou seja, quando o espírito se revela no coração (*fu'ād*), o eu pessoal ligado à consciência física trivial desaparece, assim como se desvanece uma estrela ao elevar-se o sol.

126. A raiz do verbo *jāla* – “circunvalar”, “dar volta”, “circular”, “percorrer” – evoca a idéia de viagem (*jawla* significa “périplo”) e, por semelhança léxica, a noção de “teofania” (*tajallī*). O termo *qalb*, “coração”, significa também “inversão” e “flutuação” (*taqallub*). O verso implica que o coração “deu a volta” até o Oculto e circulou como a nave circula numa viagem de circunvoluções. Diz literalmente “pelo segredo de meu Senhor”, isto é, “o Senhor de Ibn ^cArabī”, o Senhor pessoal – a manifestação privativa do Senhor – que rege sua natureza original e sua existência.

127. O contemplativo viaja do Mundo Visível (*‘ālam al-šahāda*) ao Mundo do Oculto (*‘ālam al-ġayb*). Nessa viagem, “ausenta-se” de seu corpo físico, mas permanece presente como espírito.

128. Emprega-se aqui o termo *markab*. Alusão a *Corão* XI:41. O verso diz literalmente “de uma nave (*markab*) do (mais) elevado de minha resolução (*‘azm*)”. Essa alta determinação interna corresponde à aspiração espiritual (*himma*) do peregrino. A nave é a própria força interior da aspiração.

129. A meditação apoiada na faculdade racional (*fikr*) aparece nessa fase da viagem como força impulsora da nave. Ver nota 110 supra. O termo *lujja*, traduzido por “alto-mar”, é empregado no *Corão* como adjetivo na expressão “mar profundo” (*baḥr lujjī*): “Ou como trevas num mar profundo (*lujja*), coberto de ondas [...]: se levanta a mão, quase não a vê. [...]” (*Corão* XXIV:40). Surge também em um episódio relativo à visita de Bilqīs a Salomão, em que denota uma impressão de profundidade e está relacionado, novamente, à dificuldade de perceber: “Disse [à rainha]: ‘Entra no palácio!’ Quando ela o viu, pensou ser um tanque de água (*lujja*) [...]” (*Corão* XXVII:44). Tratava-se, na realidade, de um palácio pavimentado de cristal. Essa ilusão teve tal efeito sobre a rainha que, ao descobrir o seu erro, afirma no mesmo versículo: “Como Salomão, me submeto a Deus”. Nessa profundidade marinha – espelho turvo do céu –, o saber está escondido: só se revelará claramente na ascensão.

- 5 e ao sopro dos ventos de meu anseio,
como uma flecha o mar atravessou¹³⁰;
- 6 e o mar da proximidade cruzei,
até que vi de modo manifesto
Quem aqui não nomeio.
- 7 Então, clamei dizendo:
Ó Tu, a quem meu coração contempla!
Faz que [nas sortes] eu tire
uma flecha que ganhe o Vosso amor!¹³¹
- 8 Tu és meu prazer e meu festejo¹³²,
minha meta na paixão e meu triunfo!¹³³

Disse o peregrino:

“Fez-me ascender¹³⁴ depois, quando da água me separei¹³⁵, até o primeiro céu”.

130. Esse verso volta a refletir o caráter pessoal da viagem: é o ardente desejo (*šawq*) do viajante que dá impulso às velas. O termo *sahm* – aqui, “flecha” – toma a ser usado nos versos mais adiante (ver nota infra). A imagem alude à suspensão das condições espaço-temporais habituais.

131. A saber, que me seja concedido que, na distribuição dos lotes, me caiba a sorte que me permita alcançar o amor divino original. No jogo pré-islâmico de tirar a sorte com flechas (*maysir*), é chamada de *ḍarīb* a terceira flecha (*qidh*), à qual corresponde um prêmio ou troféu (*ġunm*) de três partes ou lotes (*našīb*), em caso de se ganhar. De *ḍarīb* é chamado também o *našīb*, “lote” ou “parte” (Cf. *Lisān al-‘arab*). O verso diz *idrib lī [...]* *bi-sahm*: A expressão *ḍaraba bi-sahm* – que literalmente poderia ser entendida como “alcançar com uma flecha” –, assim como sua variante *ḍaraba bi-našīb*, significam “ganhar o jogo”. O plural majestático – há no verso um trânsito abrupto, embora não insólito na poesia, do singular ao plural – poderia referir-se, segundo sugere em outros contextos o estilo interpretativo do próprio autor, à pluralidade das presenças dos Nomes divinos.

132. O termo *mihrajān*, de origem persa, é empregado com o sentido de “grande celebração”, embora etimologicamente seja composto das palavras *mih*, “amor”, e *jān*, “espírito”, de modo que, implicitamente, faz menção ao amor espiritual.

133. Aqui o termo “troféu” (*ġunm*) – traduzido por “triunfo” – remete também ao jogo de tirar a sorte (ver nota 131 supra). Entendo que tem o sentido de “apoteose”.

134. Segundo a edição, *‘araja bī* quer dizer – explica Su‘ād al-Ḥakīm (IBN ^cARABĪ, op. cit., 1988b, p. 73, nota 121) – “fez-me ascender o Mensageiro do Acordo”. Eu prefiro ler *‘urija bī*: “fez-me ascender”.

135. Com essa separação do elemento água, completa-se o seu processo de separação dos quatro elementos de sua constituição elemental, pois previamente o peregrino se separou do elemento terra (cap. 2), do ar e do fogo (cap. 5).

Realidade [do Tempo Cíclico]

Saiba que embora os dias sejam muitos [e pareçam diversos], em virtude de suas propriedades ativas (*aḥkām fī liyya*, isto é, da obrigação (*ša'n*) [que lhes corresponde], são apenas [sete dias que constituem] uma semana e não há mais. Estes [sete] dias se sucedem ao longo dos meses, assim como a cada dia se sucedem a noite e o dia, assim como as horas se sucedem durante a noite e durante o dia¹³⁶, os meses, durante os anos, e os anos, durante os séculos (*duhūr*) e durante as eras (*a'šār*).

Deus está sempre presente¹³⁷ nas coisas segundo [suas] realidades essenciais (*haqā'iq*) o permitam. Se o intelecto concebe [outra possibilidade] divergente, deve-se à sua limitação (*qušūr*), visto que as realidades só se revelam por meio do desvelamento senhorial (*kašf rabbānī*)¹³⁸. As demonstrações [racionais] que usam os pensadores especulativos apenas provam umas tantas coisas elementais [que podem ser meras hipóteses] por meio das quais não se chega à certeza. A razão [discursiva] tem um limite em que se detém e não pode ultrapassá-lo, de modo que esses conhecimentos [próprios do desvelamento] estão além de seu alcance. Em relação a eles, basta que [a razão] os aceite sem reservas (*taslīm*)¹³⁹ e busque refúgio em Deus até que sejam mostrados por Ele como verdades necessárias (*darūratan*) e sejam desvelados de maneira que [ela] possa contemplá-los diretamente (*'aynan*)¹⁴⁰.

A divina Realidade (*al-Haqq*) – exaltado seja – uniu¹⁴¹ para sempre o posterior ao anterior¹⁴², de modo que o tempo é cíclico (*al-amr dawrī*) e [a

136. Não se trata de horas de igual duração. Nessa divisão das horas, doze correspondem ao dia e doze, à noite. A extensão das horas é, portanto, variável e depende da duração do dia entre os crepúsculos.

137. O autor usa o verbo *jarā*, que significa “fluir”.

138. Ou seja, procedente do Senhor, cujo domínio implica a dualidade da relação servo-Senhor.

139. Trata-se de conformar-se aos mistérios da revelação.

140. Literalmente “em essência”.

141. Termo que na gramática significa “unir copulativamente” e que implica “simpatia”, “inclinação (mútua)”, “prega” e “envoltório”.

142. Literalmente “as segundas partes (*a'jāz*) às primeiras (*šudūr*)”. Os dois termos podem referir-se, por exemplo, aos dois hemistíquios de um verso. Estas partes – anterior e posterior – que “se inclinam” para a seguinte, unindo-se a ela – ou “se colam” (isto é, se correspondem simetricamente) –, equivalem a cada posição ou unidade relativa, nos diagramas que repre-

rotação] é incessante, em relação tanto aos espíritos quanto aos corpos, e entre ambos [os domínios, corpóreo e espiritual] extraordinárias e assombrosas correspondências formais (*aškāl*)¹⁴³ acontecem.

E à lua atribuímos mansões (*manāzil*) [que há de percorrer] até que volta [a ser fina e curva] como a palma seca¹⁴⁴.

Assim, o dia da volta se sucede à noite, e a noite se sucede ao dia, gira a esfera e gira a criatura, a palavra circula e circulam as letras (*hurūf*) e os nomes, e a fortuna circula e circulam o verão, o outono, o inverno e a primavera, e gira o astro (*sayyāra*) [em sua órbita].

Assim como vos deu origem, assim haveis de retornar¹⁴⁵ e certamente conhecestes a criação original¹⁴⁶.

sentam as modalidades do tempo, em relação à anterior ou à posterior: sejam as flechas que representam o movimento de um dia para outro, como as simetrias estabelecidas, por exemplo, ao representarem a noite e seu dia correspondente no tempo intercalado. A edição de Dār Šādir vocaliza *f'jāz*.

143. O termo *šakl*, aqui “analogia” ou “semelhança formal”, pode designar um padrão ou forma geométrica e uma formação, imagem ou aparência em geral.

144. *Corão* XXXVI:39. Isto é, até iniciar sua fase crescente.

145. *Corão* VII:29.

146. *Corão* LVI:62. No versículo anterior é usado o verbo *naša'a*. Neste, o nome de ação da mesma raiz: *naš'a*. Entende-se a associação desses versículos no contexto em que o homem teve conhecimento de sua primeira constituição (*al-naš'a al-ūlā*) e a ela retorna num movimento circular.

A Arca da Criação nas Águas do Trono¹⁴⁷

- 1 Contempla o Trono (*‘arš*) sobre cujas águas¹⁴⁸
vai uma Arca (*safīna*) navegando¹⁴⁹ com Seus Nomes¹⁵⁰.
- 2 Que prodígio de nave (*markab*) circular
[que circunda e do mesmo modo circunavega]¹⁵¹
– cujo porão guarda [o carregamento da] criação a ela confiado –,¹⁵²

147. Como já foi comentado, este poema se encontra também em IBN ‘ARABĪ (op. cit., 1954, p. 21), na qual o autor acrescenta os três últimos versos, cuja tradução aqui incluí. O metro do poema é *sarīf*. Sobre os manuscritos cotejados para a tradução, ver nota 80 supra. Os motivos do texto são mais bem compreendidos em relação ao diagrama, que, como foi indicado, constitui a essência de todo o poema.

148. Literalmente “sobre cuja água”. Alusão a *Corão* XI:7, cujo texto diz: “É Ele Quem criou os céus e a terra em seis dias, estando Seu Trono sobre a água, com o fim de provar qual de vós é o melhor obrando (*‘amal*)”.

149. O autor usa o mesmo verbo (de raiz *s-b-ḥ*) que, em duas ocasiões, é empregado no *Corão* para referir-se à “navegação” dos astros em suas órbitas ou ao “percurso” da noite e do dia (ver *Corão* XXI:33 e XXXVI:40). A raiz *s-b-ḥ* significa na segunda forma – profusamente usada no *Corão* – “glorificação” ou “exaltação” de Deus (*tasbīḥ*). Essa navegação espiritual é, portanto, glorificação de Deus.

150. O texto corânico que serve de referência principal ao poema é *Corão* XI:37-42, que trata da Arca de Noé e em que é usado o termo *fulk*, empregado depois no verso n. 10. De fato, também nesse poema – como antes em *Preamar* – empregam-se os três termos corânicos que designam a Arca: *fulk*, *markab* e *safīna*. “Até quando chegou Nossa ordem e brotou a água do forno [*al-tannūr*: o termo é usado pelos alquimistas] disse: ‘Carrega nela [na Arca] um casal de cada espécie, e tua família – exceto aquele sobre quem antes recai a palavra [de maldição] – e quem creê.’ E não creram com ele senão poucos. / E disse [Noé]: ‘Embarcai nela [na Arca]. Em nome de Deus, *sejam* o seu rumo e a sua ancoragem. Certamente é Meu Senhor Quem perdoa [Quem cobre com um véu], o Misericordioso. / E [a Arca] com eles navegou (*tajrī bi-ḥim*) entre ondas (*mawj*) como montanhas [...]” (*Corão* XI:40-42). Em relação a esse verso e à sua correspondência com o diagrama circular, entenda-se que navegar com Seus divinos Nomes – entendidos como passageiros os casais de opostos complementares embarcados na Arca – poderia também ser entendido como “circular por Seus Nomes (*jarā bi*)” – os Nomes contidos no círculo que representa a Arca – e ainda como “navegar em Seus nomes”: “em Nome de Allāh [...] *al-Gaḥīr*, *al-Raḥīm*” (*Corão* XI:41). Observe-se que, na menção desses Nomes, pode-se inferir uma alusão à Arca como véu (*ḡ-f-r*) ou matriz (*raḥim*).

151. O poeta usa o termo *markab*, que remete, principalmente, ao imperativo usado em *Corão* XI:41 (*irkabū*). O verso diz que essa embarcação é *dā’ir*, isto é, “circular”. Aqui, as referências ao círculo da existência (*dā’ir al-wujūd*) se multiplicam, visto que *dā’ir* não só significa “de forma circular”, mas também “que circula”, “que gira”, “circundante” e, nesse contexto, “circunavegante”. Poderíamos traduzir apenas: “Que prodígio de nave circulando...!”. Não obstante, com o fim de mostrar sua polivalência e de não reduzir a imagem a apenas uma de suas possibilidades, esses sentidos se refletiram todos na tradução. Outra possível tradução teria sido: “Que prodígio de nave [que circunda navegando com rumo] circular!”

152. Literalmente “em cujos interiores [entranhas] (*aḥṣā*) foi depositada (raiz *w-d-c*) a criação (*ḥalq*)”. Assim se lê na edição de *Kitāb Ayyām al-ṣā’n* e nos três manuscritos consulta-

- 3 do invisível, nas obscuras brumas¹⁵³,
oceano singrando¹⁵⁴ sem margens!
- 4 As ondas¹⁵⁵ [deste mar] são os estados¹⁵⁶
dos que estão de amor por Ele perdidos¹⁵⁷
e [o sopro de] Seu vento (*rīḥ*) são os hálitos¹⁵⁸
de novas que revela ao achegado¹⁵⁹.

dos de *Mawāqīf al-nujūm* (ver Yusuf Agha 5001/fol. 21a; Shehit Ali 1351/7b-8a; Beyazid 3750/20b). Na edição disponível de *Mawāqīf*, lê-se *al-ḥaqq* (a verdade, a realidade) – leitura possível, mas, a julgar pelos manuscritos, errônea – em lugar de *al-ḥalq* (a criação). Alusão ao depósito (*amāna*) confiado por Deus (*al-Ḥaqq*) à sua criatura (*ḥalq*) por excelência, o ser humano. Pode-se entender que a Arca contém tanto a criação – os casais de complementares no domínio da multiplicidade, seja em síntese, microcosmo humano, seja em desdobramento no macrocosmo – quanto a verdade, isto é, a revelação, o segredo da divina Unicidade.

153. Em *Ayyām* e nos três manuscritos de *Mawāqīf* consultados (ver nota anterior), lê-se *al-ḡayb*, “o invisível”, “o oculto”, “o não-manifestado”. Na edição egípcia de *Mawāqīf*, lê-se *al-layl*, “a noite”, em lugar de *al-ḡayb*, de modo que também caberia traduzir “nas obscuras brumas da noite”. Ambos os termos significam, em qualquer caso, “ocultação”.

154. Em árabe, *yasbaḥu*, da mesma raiz léxica que *tasbīḥ*, “glorificação (de Deus)”, é o mesmo verbo empregado no plural nos já citados versículos *Corão* XXI:33 e XXXVI:40 ao tratar do termo *falak*. Ver nota 69 supra. O termo faz menção, portanto, à Arca em sua dimensão cosmológica e ao coração do servo, em que tem lugar a permanente “glorificação” de Deus.

155. Alusão a *Corão* XI:42, em que se usa o mesmo termo (*mawj*).

156. Ondas e estados correspondem, em relação ao diagrama do “Círculo da existência” ou “Arca de Noé”, aos sucessivos segmentos que dividem o círculo em 28 graus e, em particular, aos estados relativos aos respectivos Nomes divinos. Ver também nota 111 supra.

157. Cabe ainda traduzir “de quantos são de amor por Ele levados”. Literalmente diz “os estados dos que o amam perdidamente (*‘uṣṣāq*)”. Ver o comentário de Ibn ‘Arabī ao termo *‘iṣq*, o amor envolvente e cegante, em BENEITO, Pablo. A doutrina do amor em Ibn ‘Arabī. In: *Anales del seminario de historia de la filosofía*. Madrid: UCM, 2001. n. 18, p. 68.

158. O termo *rīḥ* (vento) é da mesma raiz que *rūḥ* (espírito), e o termo *anfās* (no singular *nafas*, “hálito”) é da mesma raiz que *nafs* (alma).

159. Essas divinas novas (*anbā*), que são as revelações ou as inspirações, correspondem às palavras dos profetas, amantes e próximos, associados aos 28 graus do círculo da existência. Ver as correspondências entre as letras e os profetas no gráfico elaborado por MIFTĀH, op. cit., p. 61-62. Os hálitos (*anfās*) das divinas novas (*anbā*) são também “os espíritos (*anfūs*) dos Profetas (*anbiyā*)”. Ver nota supra.

- 5 Se conseguisses ver como transita¹⁶⁰
[secretamente] por [toda] a criação¹⁶¹
do *alif* ao *yā'* da escritura¹⁶²,
- 6 e como [nesta viagem] de retorno
[ao porto] volta [sempre] de sua origem (*bad'*),
já que ao final não têm seus princípios!¹⁶³
- 7 Sua noite sucede a manhã
e seu dia se extingue com a tarde.
- 8 Contempla como a Sabedoria¹⁶⁴
se difunde no centro da Nave (*wasat al-fulk*)
e por [todas] as suas partes se propaga.
- 9 Quem chega a valorizar este labor (*ša'n*)
e [de verdade] sua obrigação¹⁶⁵ ama,
sentado permanece neste mundo
junto ao timão¹⁶⁶ [do eixo que a orienta],

160. O termo usado é *sā'ir* (que caminha, viaja ou circula), da mesma raiz que *sayyāra*, "planeta" (que gira em sua órbita), a qual está relacionada à raiz de *isrā'* (*s-r-y*, com as mesmas três letras), "a viagem noturna" da ascensão celeste de Muḥammad. Esta relação de *s-y-r* e *s-r-y* é observada frequentemente em textos de Ibn 'Arabī.

161. Diz o poema que esta nave (*markab*) viaja (*sā'ir*) pela criação (*bi al-warā*). O termo *warā* designa a criação (*al-halq*), com toda a ambivalência dele, referindo-se tanto ao cosmo como a toda criatura, ou ao ser humano, em particular. Além disso, encontramos na mesma raiz vários termos relativos à ocultação e à dissimulação (*tawriya*, *muwārā*). Por conseguinte e também porque o autor usa a partícula condicional *law* – a qual implica que a realização da ação é improvável (já que apenas os gnósticos conseguem contemplar a visão descrita) –, acrescentou-se na tradução a palavra "secretamente".

162. Literalmente "do *alif* do traçado (*ḥaff*) até o *yā'*". O termo *ḥaff*, "traçado", significa tanto "linha" como "grafia": entendo que aqui refere-se ao traçado do círculo da existência, que compreende os 28 graus correspondentes às 28 letras, cuja linha vai, portanto, do *alif* ao *yā'* do alifato ou alfabeto árabe, do alfa ao ômega no traçado da circunferência. No entanto, parece oportuno traduzir "do *alif* ao *yā'* da escritura (*ḥaff*)", o qual alude ao *Corão* e à Arca como escritura.

163. Vemos que o autor descreve essa viagem circular como um constante início, uma incessante processão do princípio, uma viagem que está sempre atualizando o início da viagem, *originando-se* a cada instante, a viagem de volta – sem retorno, porém – da eternidade.

164. A divina Sabedoria (*ḥikma*) circula (*sayyāra*) na nave (*fulk*) [ver nota 160 supra]. Observe-se o paralelismo com a expressão "um planeta (*sayyāra*) circula na órbita de sua esfera (*falak*)".

165. O termo usado em árabe é *ša'n*. Literalmente "e quem chegou a desejar sua atividade (*ša'n*)". Isto é, quem verdadeiramente deseja que se realize a operação transformante e salvífica da Arca.

166. Ibn 'Arabī usa o termo *sīsā'* no *Dīwān al-ma'ārif* (ver p. 12) com o significado de Eixo espiritual (*quḥub*). Justo antes do poema, no texto de *Mawāqif*, o autor usa o termo *sā'is*

- 10 e assim em seu próprio ser contempla a Arca (*fulk*)¹⁶⁷
e vê em sua formação a Obra de Deus (*šan'at Allāh*)¹⁶⁸.

Eis aqui, pois, cifras (*a'dād*) que giram circulando e movimentos (*ḥarakāt*)¹⁶⁹ que se sucedem alternando-se. Exaltado seja quem as governa e as dirige. "Não há deidade [adorada] a não ser Ele, o Poderoso, o Sábio"¹⁷⁰.

Referências Bibliográficas

- ABÉCASSIS, A. Merkeba. In: DICTIONNAIRE critique de l'ésotérisme. Ed. J. Servier. Paris: Presses Universitaires de France, 1998.
- ADDAS, Claude. À propos du *Dīwān al-ma'ārif* d'Ibn 'Arabī. *Studia Islamica*, n. 81, p. 187-195, 1995.
- AL-QUŠAYRĪ. *Tafsīr al-Qušayrī*... Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2000. 3 v.
- AMIR-MOEZZI, M. A. et al. (Ed.). *Le voyage initiatique en terre d'Islam: Ascensions célestes et itinéraires spirituels*. Paris: Peeters, 1996.
- ASÍN PALACIOS, M. *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*. 4. ed. Madrid: Ediciones Hiperión, 1984. (1. ed. Madrid: Real Academia Española, 1919; 2. ed. Madrid: Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1943; 3. ed. Madrid: Instituto Hispano Árabe de Cultura, 1961).
- BEN YELLOUN (Idrīs Ibn Jallūn). *Al-Turāt al-ʿarabī al-garbī fī l-mūsīqā*. Tunis, 1979.

(governante). O Eixo espiritual do tempo é o timão que governa a Arca da existência.

167. Literalmente "até que vê em si próprio [ou em sua alma] (*nafs*) sua Arca (*fulk*)". Ver Ibn Ḥanbal (5:220-222).

168. Observe-se que o termo *ša'n* mantém relação com o termo *šan'a*, empregado para designar a Obra alquímica. *Ša'n* deve ser entendido também como obra: *Ayyām al-ša'n*, o tratado sobre as operações dos dias da semana em que se cita esse poema é, de fato, um tratado sobre a alquimia do tempo ou o tempo como processo alquímico. No versículo em que Deus diz a Noé "Faz (*wa iṣna'*) a Arca (*fulk*) sob Nosso olhar e inspiração" [literalmente "com Nossos olhos e Nossa inspiração"] (*Corão* XI:37), emprega-se o imperativo da mesma raiz léxica de *šan'a*. Ver também a referência a "atanor" nas notas 109 e 150 supra.

169. No contexto da logovisão akbarī, cabe aqui interpretar os números como "letras", pois a cada consoante corresponde um valor numérico de 1 (*alif*) a 1000 (*ḡayn*), e os movimentos como "vogais" (*ḥarakāt*). Esta nave cósmica é também, como já foi sugerido, a Arca da Palavra.

170. *Corão* III:6 e III:18.

- BENEITO, Pablo; HIRTENSTEIN, Stephen. *Ibn ʿArabī's Treatise on the Knowledge of the Night of Power and It's Timing*. *JMIAS-Journal of the Muhyiddīn Ibn ʿArabī Society*, Oxford, vol. XXVII, p. 1-19, 2000.
- BENEITO, Pablo. La doctrina del amor en Ibn ʿArabī. In: *Anales del seminario de historia de la filosofía*. Madrid: UCM, 2001. n. 18.
- _____. El Tiempo de la gnosis: consideraciones acerca del pasado y el futuro de la mística en la obra de Ibn ʿArabī. In: CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS. *La mística en el siglo XXI*. Madrid: Editorial Trotta, 2002. p. 92-93.
- BURCKHARDT, Titus. *Clés de l'Astrologie musulmane d'après Mohyiddīn Ibn Arabī*. Milano: Archè, 1974. *Clave espiritual de la astrologia musulmana (segundo Muhyudīn Ibn Arabī)*. Trad. (español) Victoria Argimón. Barcelona: J. J. de Olañeta Ed., 1982. (Serie Sophia Perennis, 2); *Mystical Astrology According to Ibn ʿArabī*. Trad. (inglesa). Gloucestershire: Beshara Publications, 1977.
- CHITTICK, W. *Mundos imaginales*. Madrid: Alquitara, 2004.
- CORBIN, Henry. *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*. Paris: Gallimard, 1971. 4 v.
- _____. Et son Trône était porté sur l'eau... In: *In Principio (Interpretations des premiers versets de la Genèse)*. Paris: Études Agustiniennes, 1973.
- _____. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ʿArabī*. Madrid: Destino, 1993. Tradução de: *L'Imagination créatrice dans le sufisme d'Ibn Arabī*. Paris: Flammarion, 1958.
- _____. *La paradoja del monoteísmo*. Trad. M. de Tabuyo; A. López. Madrid: Losada, 2003.
- EL CORÁN. Trad. J. Vernet. Barcelona: Planeta, 1991.
- ELMORE, G. The Būlāq Dīwān of Ibn al-ʿArabī: Addenda to a Tentative Description. *Journal of Arabic Literature*, XXIX, p. 138, 1998.
- HAYDAR ĀMOLI. *Le Texte des Textes. Commentaire des "Fosūs al-hikam" d'Ibn ʿArabī*. Introdução e Edição de H. Corbin e O. Yahya. Téhéran-Paris: Bibliothèque Iranienne 22, 1988.
- HIRTENSTEIN, S. *The Unlimited Mercifier*. Oxford: Anqa Publishers, 1999.
- IBN ʿARABĪ. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut, [s.d.].
- _____. *Lisān al-ʿArab*. Ed. Beirut. [s.d.].
- _____. *Kitāb ayyām al-šā'n*. In: *Rasā'il Ibn ʿArabī*. Ed. Hyderabad, 1948.
- _____. *Kitāb al-mīm wa-l-wāw wa-l-nūn*. Ed. Hyderabad. 1948.
- _____. *Mawāqif al-nujūm*. Ed. Cairo. 1954.
- _____. *Kitāb al-Taḡalliyāt al-ilāhiyya* (junto ao comentário, até agora anónimo, intitulado *Kašf al-ġāyāt*). Ed. O. Yahya. Tehran, 1988a.
- _____. *Kitāb al-Isrā'*. Beirut: Ed. Su'ād al-ḤAKĪM. 1988b.
- _____. *Mašāhid al-asrār*. Murcia, 1994.

- _____. *La production des cercles*. Introdução e Tradução de M. Gloton e P. Fenton. Paris: Éd. de l'Éclat, 1996a. (Inclui uma reedição do texto árabe).
- _____. *Dīwān Ibn ʿArabī*. Beirut: Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 1996b. (Reed. do *Dīwān al-kabīr*: Bombay, [s.d.]).
- _____. *El secreto de los Nombres de Dios (Kašf al-ma'na fī sirr asmā' Allāh al-ḥusnā)*. Introdução, Tradução e Notas de Pablo Beneito. Murcia: Editora Regional, 1996c.
- _____. *Rasā'il*. Ed. Beirut. 1997.
- _____. *The Seven Days of the Heart*. Prayers for the Nights and Days of the Week. Trad. Pablo Beneito e Stephen Hirtenstein. Oxford: Anqa Publishing, 2000. (Reprint with corrections 2003).
- IBN ʿARABĪ et al. *La taberna de las luces: poesia sufi de Al-Andalus y el Magreb*. Seleção, Apresentação e Tradução de Pablo Beneito. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2004.
- MIFTĀH, ʿAbd al-Bāqī. *Mafāṭīḥ fuṣūṣ al-ḥikam li-Ibn Arabī*. Marrakech: Dār al-Qubba al-Zarqā', 1997.
- PARET, R. Al-Burāq. In: THE ENCYCLOPAEDIA of Islam (EI²). New Edition. Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1960. vol. 1, p. 1310-1311.
- PICARD, Christophe. *L'Océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l'époque almohade*. Paris: UNESCO; Maisonneuve & Larose, 1997.
- SCHOLEM, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkebah Mysticism and Talmudic Tradition*. New York: Jewish Theological Seminary, 1960.
- SHAMASH, Layla. The Cosmology of Compassion or Macrocosm in the Microcosm. *JMIAS-Journal of the Muhyiddīn Ibn ʿArabī Society*, Oxford, XXVIII, p. 18-34, 2000.
- VILLAIN GANDOSSI, C. *Le navire médiéval à travers les miniatures*. Paris: CNRS, 1985.
- WENSINCK, A. J. et al. (Ed.). *Concordance et indices de la tradition musulmane*. Leiden: E. J. Brill, 1936-1988. 8 v.