

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

No limiar do mistério : mística e religião / Faustino Teixeira (org.). —
São Paulo : Paulinas, 2004. — (Religião e cultura)

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 85-356-1289-0

1. Mistério 2. Misticismo — Estudos comparados 3. Religiões
I. Teixeira, Faustino. II. Série.

04-0793

CDD-291.422

Índices para catálogo sistemático:

1. Mística : Religião comparada 291.422
2. Mística comparada : Religião 291.422

Direção-geral: *Flávia Reginatto*
Coordenação editorial: *Vera Ivanise Bombonato*
Assistente de edição: *Cirano Dias Pelin*
Coordenação de revisão: *Andréia Schweitzer*
Revisão: *Anibal Mari e Anoar Jarbas Provenzi*
Direção de arte: *Irma Cipriani*
Gerente de produção: *Felício Calegari Neto*
Capa e editoração eletrônica: *Telma Custódio*

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da Editora. Direitos reservados.

Paulinas

Rua Pedro de Toledo, 164
04039-000 – São Paulo – SP (Brasil)
Tel.: (11) 2125-3549 – Fax: (11) 2125-3548
<http://www.paulinas.org.br> – editora@paulinas.org.br
Telemarketing: 0800-7010081

© Pia Sociedade Filhas de São Paulo – São Paulo, 2004

Apresentação

Faustino Teixeira

O estudo da mística comparada ganha um espaço cada vez mais significativo em universidades e núcleos de pesquisa espalhados por toda a parte. Nos últimos anos podemos registrar, no âmbito internacional, os seminários organizados pelo Centro Internacional de Estudos Místicos de Ávila (Espanha), com a contribuição de intelectuais de renome como Luce López-Baralt (Universidade de Porto Rico), Pablo Beneito (Universidade de Sevilha) e outros. Como resultado de tais seminários foram produzidas obras de referência para o tema, como *El sol a medianoche*;¹ *Mujeres de luz*² e *La mística en el siglo XXI*.³

Um semelhante interesse tem movido pesquisadores brasileiros, de diferentes universidades. Na Universidade Federal de Juiz de Fora há um programa de pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR) que contempla em uma de suas áreas de concentração o tema do diálogo inter-religioso, com um projeto de pesquisa específico sobre o tema da mística comparada. No intuito de ampliar e desenvolver a reflexão sobre o tema, aconteceu, em setembro de 2001, um seminário de mística inter-religiosa, que contou com a

¹ LÓPEZ-BARALT, Luce, PIERA, LORENZO (Org.). *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*. Madrid, Trotta, 1996.

² BENEITO, Pablo, PIERA, LORENZO, BARCENILLA, Juan José (Org.). *Mujeres de luz: la mística femenina, lo femenino en la mística*. Madrid, Trotta, 2001.

³ CENTRO INTERNACIONAL DE ESTUDIOS MÍSTICOS. *La mística en el siglo XXI*. Madrid, Trotta, 2002.

Esoterismo diante do exoterismo: a linguagem das alusões no sufismo segundo Ibn'Arabī de Múrcia

Pablo Beneito Arias*

Este artigo é consagrado ao estudo da noção de *išāra* como termo adotado pelos autores sufis para se referirem à sua linguagem técnica. Além de algumas idéias gerais, e sem me deter em estabelecer comparações com termos análogos de outros âmbitos culturais, farei referência a alguns dos antecedentes e precursores do emprego do termo *išāra* no sufismo. Continuando, após uma introdução ao estudo específico do termo na obra de Ibn'Arabī de Múrcia,¹ apresentarei a tradução do capítulo 54 de *As revelações de Meca*, sua obra magna. Neste breve tratado, intitulado *Acerca do conhecimento das alusões*, o autor explica o significado de *išāra* e expõe a teoria do conhecimento inspirado.

* Doutor em Islamologia, professor titular da área de estudos árabes e islâmicos na Faculdade de Filologia da Universidade de Sevilha.

¹ Abū Bakr Muammad b.'Alī Ibn al-'Arabī al-ā timī al-ā'ī de Múrcia, também chamado, entre outros títulos honoríficos, al-Šayj al-Akbar (Mestre máximo) e Muyī-l-Dīn (Vivificador da fê), nasceu na cidade de Múrcia no ano de 560 H./1165 d.C. e, consagrado à via do sufismo, chegou a ser um dos seus expoentes mais destacados. Depois de extensas viagens pelo Ocidente e pelo Oriente islâmicos, no curso das quais difundiu seu ensino, morreu no ano de 638 H./1240 d.C. na cidade de Damasco, onde jaz sepultado. Sua extensíssima obra, estimada em mais de 400 títulos, deixou uma impressão profunda e indelével no pensamento islâmico dos últimos sete séculos.

Veja-se, sobre a vida e obra deste andaluz universal, o excelente ensaio biográfico de ADDAS, C. *Ibn'Arabī ou la quête du soufre rouge*. Paris, Gallimard, 1989. 407p.

Por outro lado, este texto constitui, como se reflete no título desta contribuição, um documento fundamental para estudar a relação entre o esoterismo e o exoterismo no islã, já que nos apresenta uma das mais amplas, sugestivas e explicativas exposições escritas sobre as diferenças entre os representantes de ambas as tendências na história do sufismo. No citado capítulo das revelações, manifesta-se que o sufismo não renuncia ao exoterismo, mas que o integra em sua perspectiva mística. A hostilidade ao exoterismo se deve ao receio que as doutrinas sufis suscitem entre os doutores da lei, representantes das instituições que detêm o poder mundano. O autor revela, em um tom de surpreendente intimidade com o leitor, que os sufis entendem as limitações dos exotéricos e até consideram que sua atitude cumpre uma função na ordem cósmica. Os sufis recorrem às alusões simbólicas, entre outras razões, para se proteger das acusações dos que não chegam a compreender a natureza de sua experiência e de seu conhecimento.

Em diversos contextos se traduzirá o termo *išāra* como “alusão esotérica”, “fórmula indicativa”, “expressão simbólica”, “sentença alusiva” ou outras variantes.

A noção de *išāra* (pl. *išārat*) corresponde, na terminologia técnica do sufismo — tradição mística e aspecto esotérico do islã —, à apreensão ou à expressão inspirada de uma experiência relacionada com alguma das realidades espirituais.

Ibn'Arabī dá uma concisa definição do termo *taawwuf*, “sufismo” ou “misticismo islâmico”, em um breve tratado de terminologia técnica sufi:

O sufismo é a adesão às boas maneiras (*ādāb*) prescritas na Lei sagrada, tanto externa (*āhir*) quanto internamente (*bāin*). Estas boas maneiras são disposições divinais (*ajlāq*

ilāhiyya). Aplica-se também o termo ao cultivo dos nobres traços de caráter e ao abandono das trivialidades.²

Neste mesmo tratado, *Terminologia técnica do sufismo*, glossário escrito em linguagem alusiva, Ibn'Arabī define também o significado de *išāra* e de *laīfa*.

A *išāra* — diz o *šayj* — tem lugar em [estado de] proximidade [a Deus], com a presença da alteridade (*ma'a ūr al-gayr*) e tem lugar [do mesmo modo em estado de] distanciamento.³

A linguagem das alusões implica, com efeito, uma relação de ambigüidade devida à própria ambivalência em seu fundamento. A linguagem, enquanto comunicação, estabelece um vínculo de transmissão entre emissor e receptor — assim, entre Deus e o homem —, estendendo uma ponte entre ambos, de modo que, neste sentido, significa uma “aproximação”, denota proximidade; entretanto, ao mesmo tempo, manifesta a necessidade ou a carência contida em tal comunicação, já que a ponte que vincula é também a distância que separa, pois supõe uma dualidade entre emissor e receptor, e significa, portanto, um “distanciamento”.

Em outra definição o autor explica que a *laīfa* é uma alusão caracterizada *qualitativamente* pela “finura” de seu significado. Diz literalmente que a “sutileza” ou “toque de graça” (*laīfa*) é toda a alusão esotérica (*išāra*) de significado sutil (*daqīqat al-ma'nà*) que permite a compreensão daquilo que não está contido na expressão literal (*'ibāra*).⁴

² Cf. IBN'ARABĪ. *Ilāāt al-Šayj al-Akbar Mu'yī-l-Dīn Ibn al-'Arabī*: Mu'jam iilāāt al-ūfiyya. Introd. e ed. de BASSAM 'Abd al-Wahhāb al-ŷābī, Dār al-Imām Muslim, Beirut, 1990. 80p., esp. pp. 74-75.

³ Idem, *ibidem*, p. 71.

⁴ Idem, *ibidem*, p. 62.

Como sinal, em sentido próprio, a *išāra* mostra ou indica *algo* — um objeto, uma situação, um estado ou um propósito particular — que determina seu significado e sem cujo conhecimento a *išāra* não adquire sentido, nem tem realidade. Assim, pois, o objeto necessário da alusão é a realidade à qual se alude. Mas a força que a impulsiona, o espírito que anima a alusão é, em primeiro lugar, a intenção do sujeito, o *propósito* de quem alude, pelo qual se confere um significado específico ao *objeto* da indicação, em virtude de uma experiência particular.

Por seu caráter gnômico e sapiencial, quando *recomenda* uma direção ou sugere um modo de aproximação a seu objeto, a alusão supõe um intento de transmissão de conhecimento e representa um ensinamento não-convencional. Uma de suas características é, portanto, ainda que em sentido restrito, a função didática. Toda *išāra* é, de alguma maneira, uma advertência ou chamada de atenção (*tanbīh*) dirigida a produzir um *despertar* na consciência. Ainda que seja formulada como afirmação, a *išāra* implica, de fato, uma interrogação. Sua orientação pedagógica se caracteriza, de certo modo, por uma tendência ao procedimento maiêutico: ao pôr em questão um sentido prévio, induz-se a compreensão de um novo sentido, virtualmente conhecido.

Em alguns pontos se fará referência à relação estabelecida entre certos termos em virtude de seu trilateralismo etimológico. Parece oportuno fazer aqui algumas observações a respeito, dirigidas, sobretudo, àqueles que não conhecem a língua árabe.

Os lexicógrafos árabes descreveram todas as palavras de sua língua como o resultado da interseção de um morfema radical ou raiz, portador do lexema ou idéia básica, integra-

do por geralmente só três consoantes radicais, e de um morfema derivacional ligado e descontínuo [...], em certas seqüências fixas e limitadas, chamadas formas [...].⁵

A extraordinária capacidade alusiva da língua árabe — ou de qualquer outra língua semítica — reside nas possibilidades associativas com que é brindado seu sistema de raízes léxicas trilíteras, cujos significados básicos originários evoluíram ao longo do tempo, diversificando-se e configurando uma “estrutura semântica” múltipla que põe em relação, implicitamente, termos de significados díspares e até opostos, possivelmente associados, em algum momento de sua evolução, a um mesmo significado *principal*, do qual puderam derivar, por analogia ou comparação, novas palavras ou acepções especializadas.

Este sistema permite estabelecer, a partir de relações morfológicas e etimológicas, uma sutil “rede de referências” semânticas. Tal intercomunicação léxica é uma das mais fecundas fontes de inspiração da poesia árabe e um dos pilares genuínos do pensamento e da reflexão nesta língua e, muito particularmente, da linguagem alusiva.

A inter-relação entre si confere aos termos de uma mesma raiz um forte poder evocativo e uma “carga denotativa” adicional.⁶ Entenda-se, pois, até que ponto a “forma” da palavra está ligada ao “significado” que comporta.

Entre as acepções da forma IV da raiz árabe *šwr* — à qual corresponde o nome verbal *išāra* —, F. Corriente recolhe as seguintes:

⁵ Cf. CORRIENTE, F. *Gramática árabe*. 4. ed. Madrid, 1988. p. 54.

⁶ Veja-se mais adiante o exemplo contido no parágrafo 372 do cap. 54 de *Futūṭ*.

“1. Apontar, mostrar, indicar (com o dedo); assinalar. 2. Avivar (o fogo), produzir chama. 3. Aconselhar, recomendar, indicar; aludir. 4. Colher o mel (da colméia)”.⁷

A língua árabe — língua da revelação islâmica por excelência — constitui um meio privilegiado para a expressão da experiência mística dos sufis, fundada no texto corânico. O árabe se converte, ao correr de sua pena, em uma língua viva e autêntica, caracterizada pela densidade da expressão, uma extraordinária capacidade de síntese, a precisão na análise da experiência e a adequação a uma vivência concreta da realidade.

Os sufis conciliam a linguagem expressiva e clara (*'ibāra*) com a linguagem sugestiva das alusões (*išāra*). Esta distinção fundamental entre ambos os modos de expressão revela simultaneamente sua lucidez e sua maestria na concepção e no emprego de sua língua.

Em particular, a maioria das obras do *Kibrīt al-Amar*,⁸ tanto em prosa como em verso, está escrita em estilo alusivo. Muitas vezes, como ocorre nas *Futūāt*, a *'ibāra* alterna-se com a *išāra*, de modo que, até certo ponto, expressa-se em linguagem discursiva, racional, clara e direta, o que a alusão formula em linguagem simbólica.

⁷ Cf. CORRIENTE, F. *Diccionario árabe-español*. Madrid, 1977. No *Supplément aux dictionnaires arabes*, Dozy, R. recolhe, de diversas fontes que não cito aqui, as acepções de *išāra* que enumero em seguida: (1) *Enseigne, marque, indice, signe*; pl. *ašā'ir, signes, phénomènes dans le ciel*. (2) *Signe, geste, signe qu'on fait avec le doigt, geste convenu entre deux personnes pour s'entendre*. (3) *Signal*. (4) *Renvoi, signe que renvoi à une citation, à une note*. (5) *Criterion*. (6) *Présage, pronostic*. (7) *Symbole, emblème, figure symbolique*; il est souvent question des *išārāt* des Soufis. (8) *Allégorie, figure allégorique*. (9) *Blanc, but où l'on tire*. (10) *Cocarde*. (11) *Avertissement de Dieu*. (12) *Drapeau, bannière*. (13) *Procession de derviches*, parce qu'ils portent une bannière. (Cf. Dozy, R. *Supplément aux dictionnaires arabes*. 2. ed. Leiden, 1927. I, p. 800).

⁸ Literalmente, “O enxofre vermelho”: outro dos títulos honoríficos de Ibn'Arabī, símbolo alquímico de sua dignidade espiritual.

Se a *'ibāra* é a linguagem que “faz passar” o interior ao exterior e “expressa” o que se experimentou e compreendeu, a *išāra* é a linguagem que, remontando ao âmbito do símbolo em um movimento ascensional da palavra, *sugere as coisas sem dizê-las*, cifrando-as em termos que velam aquilo que revelam.

A terminologia dos sufis não é nem uma abstração, nem um mero recurso estilístico, mas uma linguagem técnica, isto é, prática, cuja originalidade surge da necessidade de conferir às palavras um novo sentido adequado à sua experiência. Sua autenticidade reside, precisamente, nesta conformidade da expressão e da vivência, conformidade que confere à linguagem dos sufis, profundamente enraizada na tradição, uma qualidade universal.⁹

Entre os antecedentes e precursores do emprego da *išāra* cabe destacar aqui uma obra-chave do célebre Ya'far ādiq,¹⁰ na qual se esclarece o significado dos termos *'ibāra*, *išāra*, *laīfa* e *aqīqa*, e as mútuas relações estabelecidas entre eles.

No começo do *tafsīr*, ou tratado exegético que se lhe atribui, o autor declara que o Corão foi revelado em uma linguagem polivalente:

O livro de Deus contém quatro coisas: a expressão literal (*'ibāra*), a alusão simbólica (*išāra*), os “toques de graça” ou sutilezas (*laā'if*) e as realidades (*aqā'iq*). A expressão é para o povo comum; a alusão, para os privilegiados; os “to-

⁹ Cf. NWYIA, P. *Exégèse coranique et langage mystique: nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans*. Beirut, 1970. 439p.

¹⁰ O imā ya'far b. Muammad, chamado também al-ādiq, nasceu entre 700 e 703 d.C. e faleceu em Medina no ano 756. Foi o sucessor de seu pai, Muammad al-Bāqir, no imamat e, portanto, o sexto dos doze imãs. (Ver *Encyclopedie de l'islam*. 2. ed. Leiden, 1960. (EP), v. II, pp. 384-385.)

ques de graça”, para os amigos chegados (*awliyā*’); e as realidades, para os profetas.¹¹

Este *Tafsīr* representa, sem dúvida, um dos mais antigos testemunhos de exegese simbólica do Corão, em cujo texto Ya’far diferencia quatro níveis de leitura, estabelecendo uma relação hierárquica entre quatro classes de crentes em virtude de sua correspondente afinidade com os quatro respectivos aspectos do livro revelado: o comum dos crentes está vinculado às aparências da letra e ao estilo formal do Corão, com cuja expressão (*’ibāra*) se resigna; acima destes se situam os privilegiados, que, através da expressão, descobrem a alusão (*išāra*). Sem se limitarem à letra e ao estilo, as alusões fazem referência a *outra coisa*. Esta outra coisa pode ser um objeto de conhecimento, com o qual poderia falar-se propriamente da alusão como *símbolo conhecido*, ou pode chegar a ser um “toque da graça”, um *símbolo vivido*, uma “sutileza” (*laīfa*) outorgada por Deus a seus “achegados” (*awliyā*’) na leitura do Livro. Todavia, além da *laīfa*, associada ao conhecimento profético cuja modalidade representa, está a *aqīqa*, síntese do conhecido e do vivido, que integra em si a verdade sutil da *laīfa* e a realidade da *išāra*.¹²

Por outro lado, quero assinalar, ainda, que tampouco me estenderei a este respeito, que os filósofos árabes empregam o termo *išāra* com um significado diferente do que lhe conferem os sufis. Vejamos, a título de exemplo, as acepções que recolheu A. M. Goichon em seu estudo do léxico aviceniano,¹³ do qual traduzo e resumo:

¹¹ Cf. ĀDIQ, Ya’far. Le *Tafsīr* mystique attribué à Ġa’far ādiq. Recensão de Sulamī. Ed. crítica de NwYIA, P. nos *Mélanges de l’Université Saint-Joseph*, 1967. t. XLIII, fasc. 4, pp. 179-230 (ver p. 183).

¹² Cf. NwYIA, P., op. cit., pp. 174-175.

¹³ *Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sinā*. Paris, 1938. pp. 166-167.

Como verbo na forma IV, *ašāra* significa *designar* e *indicar*. O nome de ação da mesma forma, *išāra*, significa (1) *signo*, em sentido geral, e, sobretudo — destaca Goichon —, (2) *designação* de uma coisa (lat. *designatio*), ou, por assim dizer, sua *determinação*, mas em um sentido mais vago do que o de *ta’ayyun*.

Esta segunda acepção filosófica do termo, cujo sentido se aproxima da idéia de individuação, não se conta entre as acepções empregadas por Ibn’Arabī.

Na ordem verbal, analogicamente, as *išārāt* são sentenças alusivas, fórmulas iniciáticas não especulativas, frases breves, sugestivas e evocadoras — pronunciadas por homens de espírito e conhecimento nas mais diversas circunstâncias —, cuja simplicidade estrutural reforça, súbita e inesperadamente, o efeito paradoxal que produzem, fazendo aflorar à consciência, de maneira imediata, significados insuspeitados, surgidos de uma intuição profunda ou de uma verdadeira inspiração, cujo sentido ficaria, de outro modo, relegado ao âmbito do inefável.

O propósito das alusões não é a redefinição doutrinal de um sistema, nem o ensino metódico e repetitivo de um *corpus* ou conjunto de idéias previamente estabelecido, mas o impacto direto da comunicação, o efeito que o lampejo do vislumbrado suscita na consciência e na percepção do interlocutor, a partir de uma vivência concreta e real. Neste sentido, a linguagem alusiva desempenha uma função fundamental e constitui um procedimento insubstituível no processo de transmissão de experiência imediata ou compreensão interna.

Por outro lado, aplicada à interpretação dos versículos corânicos ou às tradições proféticas, a alusão consiste no comentário inspirado do sentido esotérico, em contraposição

ao *tafsīr* ou comentário exotérico do significado explícito. Entenda-se que a *išāra* não exclui o *tafsīr* — correspondente à *'ibāra* —, mas que, pelo contrário, o inclui e complementa, ultrapassando seus limites.

Mas agora, para uma adequada compreensão da amplitude de seu significado, convém ter presente que o termo *išāra*, conforme Ibn'Arabī o emprega em diferentes contextos, não se refere exclusivamente à expressão verbal — *išāra* em sentido analógico —, mas integra do mesmo modo a indicação gestual sem palavras — *išāra* em sentido próprio — e adota diversas formas em outros modos de comunicação — como, por exemplo, nas “visões anunciadoras” (*mubašširāt*), o transe visionário, ou o “preságio” (*fa'l*), interpretação augural de um acontecimento, anúncio ou sinal externo — nos quais pode coincidir com o símbolo. Aplica-se também, por extensão, à linguagem hermética empregada pelos sufis no ensino e na redação de seus escritos.

Enquanto sinais, as *išārāt* podem ser comparadas às pistas ou aos rastros deixados num caminho: não constituem um mapa cartográfico porque o caminho, sendo um em essência quanto ao seu destino, difere em virtude da natureza e disposição do caminhante. Por isso, enquanto o exotérico segue somente a rota conhecida, traçada no mapa, o iniciado explora, além disso, a dimensão da experiência interna e, em sua peregrinação pela senda do conhecimento, rastreia os atalhos da inspiração, seguindo os indícios que encontra em seu passo, sem se deter mais do que o necessário nas sucessivas pousadas e paisagens que, como degraus de sua ascensão, vai deixando para trás.

Ao adentrarmos a polêmica estabelecida entre eruditos teóricos e sufis, veremos que a hostilidade daqueles para com estes se estriba precisamente em sua concepção limitadora do conhecimento, segundo a qual este só pode ser adquirido por meio da aprendizagem convencional. Por sua parte, sem rechaçar o aspecto formal externo ou o sentido literal da revelação, os sufis integram outra dimensão complementar: a aprendizagem direta por via do “dom divino”, por meio do qual o conhecimento, recebido por mediação dos profetas e enviados de Deus, se “atualiza” ou renova no sábio “conhecedor” (ou *gnóstico*) através da inspiração divina.

Em seguida, apresentamos a tradução de um dos 560 capítulos da obra magna de Ibn'Arabī, *As revelações de Meca*. Este breve capítulo está consagrado às indicações esotéricas ou alusões simbólicas, e a epistemologia própria dos sufis, caracterizada — entre outras marcas que se perfilam neste texto — pelas noções de “legado profético”, “conhecimento direto e inspirado”, “dom divino da compreensão” ou “instrução divina” e “continuidade da profecia por meio das visões anunciadoras”.

Os amigos de Deus (*awliyā'*), como *herdeiros* dos profetas, recebem diretamente, em seus corações, a instrução divina.

Familiarizar-se com esta teoria do conhecimento inspirado acaba mostrando-se essencial para empreender qualquer tentativa de aproximação ao pensamento sufi.

Serão encontradas mais referências e comentários nas notas à tradução.

Acerca do conhecimento das alusões¹⁴

Em nome de Deus, o Todo Misericordioso, o Muito Misericordioso

Prelúdio¹⁵

(355) O conhecimento da alusão (*'ilm al-išāra*) é aproximação e distanciamento / e o movimento que gera em ti é uma viagem diurna de retorno (*ta'wīb*) e incessante caminhar noturno (*is'ād*).

Busca-o, pois Deus o transformou / para ocultá-lo daquele em quem se manifestam mentira e extravio.

Isto é uma advertência (*tanbīh*) da proteção (*'ima*) daquele a quem Deus disse: /

“Sê”,¹⁶ e se incorporou à existência como ser engendrado, do qual os homens [do caminho] (*al-qawm*) são testemunhos verídicos.¹⁷

¹⁴ Assim IBN 'ARABÍ intitula o capítulo 54 de sua obra *al-Futūḥ al-makkiyya*. Cairo, 1911; Beirute, Dār ādir, [reimpressão, s. d.] I, pp. 278-281; ed. YAHYA, O. Cairo, 1975. v. IV, pp. 262-288. Esta tradução se ajusta à magnífica edição crítica de O. Yahya, cujas epígrafes — que não aparecem no original — inclui entre colchetes, respeitando do mesmo modo sua divisão do texto em parágrafos numerados (355-376), cuja correspondência assinalo entre parênteses. Veja-se a tradução parcial realizada por СИТТИК, W. C. *The sufi path of knowledge*. New York, Suny, 1989. p. 94 e pp. 246-250.

¹⁵ O uso de colchetes, tanto nos títulos tomados da edição de O. Yahya quanto no resto do texto, indica que seu conteúdo é uma adição explicativa.

¹⁶ Quando Deus quer dar existência a uma coisa, lhe diz “Sê” (*kun*), e a coisa ganha existência engendrada. Veja-se, a este respeito, entre outras, as passagens 16:40 ou 36:82 do Corão.

Este imperativo divino é a “ordem existenciadora” (*al-amr al-takwīn*). (Cf. AL-ARABÍ, S. *al-Mu'jam al-īfī*. Beirut, 1981. pp. 95-101.) Ibn 'Arabí o denomina também “a palavra da Presença” (*kalimat al-ara*). (Cf. *Ilā āt...*, cit., p. 74.)

¹⁷ Este poema inicial está prenhe de alusões, indiretamente relacionadas entre si — o que dificulta sua compreensão —, e contém múltiplas referências que, de certo modo, prefiguram o conteúdo e o desenvolvimento do texto, após a leitura detida do qual se

[A ausência de visão da Face de Deus nas coisas¹⁸ é a origem da indisposição espiritual (*mara*)]

(356) Saibas — Deus nos favoreça a ti e a nós com um espírito procedente dEle — que a alusão esotérica (*išāra*), entre os que seguem o Caminho de Deus, implica a distância [em relação a ele] ou a presença da alteridade [quer dizer, do que não é Ele]. Por isso disse um dos mestres em sua obra *Maāsīn al-mayālis*:¹⁹

“A alusão esotérica é um chamado a partir do auge do distanciamento e a revelação da correspondente carência ou deficiência (*'illa*)”,²⁰ com o que quer dizer que também é uma

desentranha o sentido de seus três dísticos, escritos em metro *basf*. Nos dois primeiros hemístiquios, o paralelismo estabelecido entre dois pares de opostos revela a ambigüidade ontológica do conhecimento e o caráter ambivalente da alusão simbólica. No segundo verso encontramos um convite à busca do conhecimento, o qual foi velado para proteger o homem de seu uso indevido e desvirtuado, reservando-o aos homens de espírito, aos quais se refere o terceiro verso.

¹⁸ Referência ao Corão 2:115: “Aonde quer que vos voltardes, ali está a Face de Deus”. A expressão *wayh Allāh fī-l-ašyā'* alude ao fato de que as coisas não subsistem por si mesmas, pois só existem pela Essência de Deus que subsiste eternamente, sem princípio nem fim (Cf. AL-ARABÍ, S. *Mu'jam...*, cit., p. 1.138.)

¹⁹ Refere-se ao mestre Abū-l-'Abbās Amad b. Muammad Ibn al-'Arīf de Almeria (1088-1141). Sua única obra conhecida — um tratado acerca das moradas espirituais escrito em estilo alusivo — foi editada por M. Asín Palacios a partir de dois dos manuscritos conservados (*Berlin*, n. 872, e *El Escorial*, n. 732). Ver AL-'ARIF, Ibn *Maāsīn al-Majālis* (texto árabe, tradução [versão francesa] e comentário) por PALACIOS, M. Asín, Paris, 1933. Para consultar a tradução espanhola original, ver *Mahāsīn al-Machālis*. Málaga, Sirio, 1987.

Ver também o artigo de HALFF, B. Le Maāsīn al-mağālis d'Ibn al-'Arīf et l'oeuvre du soufi hanbalite al-Anārī, in *Revue des Études Islamiques*, XXXIX, 1971, pp. 321-335. O autor deste estudo demonstra confiavelmente que Ibn al-'Arīf, na redação de seu tratado, seguiu muito de perto, e com freqüência ao pé da letra, duas das obras do sufi oriental Abū Ismā'il 'Abd Allāh al-Anārī, morto em Herat em 481 H. Ambas as obras de ANARÍ, *Manāzil al-sā'irīn* e *al-'Ilal al-dājila fī-l-mağāmāt*, foram traduzidas para o francês por S. L. de Beaurecueil e recentemente publicadas num mesmo volume intitulado *Chemin de Dieu*, Sindbad, Paris, 1985, com os títulos *Les étapes des itinérants vers Dieu* e *Déficiences des demeures*, respectivamente.

²⁰ Ver AL-'ARIF, Ibn, op. cit. p. 76 (texto árabe da ed. francesa); p. 52 (ed. espanhola). Veja-se também a tradução parcial deste parágrafo no apêndice do estudo preliminar da versão espanhola, p. 44.

declaração manifesta do acontecimento [no sujeito] da dolência ou indisposição espiritual (*mara*) que a acompanha, pois a carência é uma dolência, pelo que temos dito antes “ou da presença da alteridade”. [Entenda-se que o autor da obra citada] não quer significar aqui o termo *al-'illa* a “causa secundária acidental” (*sabab*), nem a “causa eficiente” no sentido técnico estipulado pelos metafísicos especulativos. A forma em que se manifesta a dolência nela [isto é, na alusão enquanto deficiência (*'illa*)] consiste em que a Face da Realidade [isto é, o Rosto de Deus (*al-aqq*)] se oculta de quem alude (*al-mušīr*) naquela alteridade, e aquele de quem se oculta a Face de Deus nas coisas recorre à pretensão (*da'wà*), e a pretensão é idêntica à dolência que tem dentro de si.

Tem sido estabelecido pelos Verificadores (*muaqqiqūn*) que não há nada na Existência²¹ a não ser Deus. Quanto a nós [enquanto criaturas], ainda que existamos, nossa existência somente tem lugar por meio dEle, e aquele cuja existência tem lugar por meio de outro que Ele tem só uma existência virtual (*huwa fī ukm al-'adam*).²²

Ibn 'Arabī define assim o termo *'illa*: “A carência é uma advertência de Deus a Seu servo, com ou sem causa acidental” (Cf. *Ilāhāt...*, cit., p. 62).

²¹ Ao escrever “Existência” com maiúscula, quero unir na palavra duas possíveis acepções do termo *wuḥūd* neste contexto: *existência* e *Ser*.

Não obstante, a palavra tem, além disso, o significado de *encontro* ou *descoberta*, aplicável também neste contexto. “O encontro — diz o *ātimī* — é a percepção da Realidade divina no transe extático (*al-wuḥūd wiḍān al-aqq fī-l-wayd*)”. (Cf. IBN 'ARABĪ, *Ilāhāt...*, cit., p. 59). Nesta sugestiva definição *akbarī*, o *ṣayj* nos brinda com um magnífico exemplo de *jogo de palavras* de uma mesma raiz léxica (*wāḍ*, neste caso), que serve para ilustrar comentários prévios sobre a questão do triterismo etimológico.

Sobre as acepções de *wuḥūd* na obra de Ibn 'Arabī, ver AL-AKĪM, S. *Mu'jam...*, cit., pp. 1.130-1.138, e СИТНИК, W. C., op. cit., pp. 80-81 e pp. 226-227.

²² Literalmente, *está sob o estatuto da inexistência*. O termo *'adam* designa aqui não a inexistência absoluta do impossível (*al-'adam al-mulaq* ou *'adam al-muāl*), mas a existência potencial dos possíveis (*al-'adam al-inkānī*) enquanto entidades imutáveis (*a' yān ʿt ābita*). (Cf. AL-AKĪM, S. *Mu'jam...*, cit., “*'adam*”).

A legitimidade da alusão ficou estabelecida, estando manifesta sua propriedade, mas acaba sendo necessária a explicação do que se quer significar com ela [num determinado contexto ou circunstância].

[Eruditos e sufis: exoterismo diante do esoterismo]²³

(357) Saiba que Deus, quando criou as criaturas, criou o homem segundo vários tipos e classes (*awār*), de maneira que entre nós se encontram o sábio e o ignorante, o servidor justo e o dissidente obcecado, o vitorioso e o vencido, o governante e o governado, o dominador e o subjugado, o dirigente e o subalterno, o chefe e o comandado, o rei e a plebe, o invejoso e o invejado. Não obstante, dentre todos eles, Deus não criou a ninguém mais agressivo e inflexível com os Fiéis de Deus²⁴ do que os eruditos exotéricos.²⁵ Os fiéis de Deus são aqueles que foram escolhidos para o seu

²³ Convém ter presente, para uma correta compreensão deste par de termos e da relação entre ambos, que o esoterismo (literalmente, “a ciência do interior”, *'ilm al-bāin*), não se opõe ao exoterismo (literalmente, “a ciência do exterior”, *'ilm al-āhir*), mas que o integra, conciliando *indissociavelmente* o aspecto interno do conhecimento com seu aspecto externo. (Veja-se, neste sentido, a definição de *taawwuf*.)

De fato, o esoterismo confere ao aspecto formal tanta ou, por vezes, mais importância que o próprio exoterismo, pois forma e significado estão estreitamente vinculados em sua cosmovisão. Não obstante, a oposição aos sufis — que unem ambas as perspectivas —, por parte dos eruditos limitados exclusivamente ao ponto de vista externo, se explica pelo caráter iniciático e secreto do conhecimento esotérico, o qual dimana das realidades místicas concernentes a sucessivas moradas espirituais e a estados *provisionais*, termo que emprego aqui não só com o significado de *transitoriedade*, mas também com o sentido etimológico dedutível da palavra, como derivada de *provisão*. Esta *provisionalidade* das formulações alusivas próprias de moradas e estados progressivos acaba sendo inaceitável a partir da posição inflexível do erudito exotérico, que só pode conceber tal situação evolutiva como desordem, incoerência ou inovação herética.

²⁴ *Ahl Allāh*, a *Gente de Deus*, ou *Povo de Deus*. Preferi traduzir os *Fiéis de Deus*, já que a expressão se emprega aqui, em sentido restrito, para se referir aos sufis.

²⁵ Os *'ulamā' al-rusūm* são os peritos em prescrições legais e rituais, documentos e questões formais em geral, isto é, os especialistas na “ciência do externo”. Aqui se faz referência, sobretudo, às autoridades oficiais em matéria de religião e aplicação da Lei.

serviço; eles são os “Conhecedores”²⁶ [que receberam seu conhecimento diretamente] por meio do dom divino, aqueles — dentre suas criaturas — a quem Deus outorgou o conhecimento de Seus segredos, fazendo-os compreender os significados de Seu Livro e as alusões de Seu discurso. Em relação a esta Comunidade (*ā'ifa*), os eruditos exotéricos são como os faraós em relação aos enviados de Deus.

(358) Dado que a situação atual, na existência fenomênica efetiva, acontece segundo o conhecimento sempiterno [de Deus] — ao qual nos referimos anteriormente [em outro capítulo] —, nossos companheiros recorreram ao emprego das alusões, assim como Maria²⁷ — a Paz esteja com

²⁶ Para traduzir o termo *ārif*, tem-se empregado por vezes a palavra *gnóstico*, derivada do verbo latino *gnoscere*, “conhecer”, com o significado etimológico de *aquele que realiza a gnose ou sabedoria suprema*. Neste sentido, seu uso seria correto. Não obstante, por seus significados espanhóis [e portugueses, trad.] de *adepto do gnosticismo ou relativo a ele* — únicas acepções recolhidas no *Diccionario de la Real Academia Española* —, tão diferentes do sentido do termo árabe, prefiro traduzi-lo aqui, literalmente, como *conhecedor*, para evitar, assim, confusões históricas.

“O conhecedor — segundo uma definição *akbari* — é aquele a quem o Senhor brinda com a contemplação de si mesmo, de modo que os estados sejam manifestos em sua alma, e a gnose (*ma'rifa*) é sua condição correspondente.” (Cf. IBN'ARABI. *Ilāāt...*, cit., p. 72.)

²⁷ Alusão ao versículo 19:29 do Corão. O termo *išāra* aparece no Corão unicamente nesta ocasião: a Virgem Maria deu à luz Jesus ao pé de uma palmeira, depois disso levou seu filho para junto dos seus, os quais, ao vê-la com o menino, “disseram: ‘Maria! Fizeste algo insólito!’ (C.19:27)”. Maria — por recomendação do anjo Gabriel — tinha feito voto de silêncio, devido ao qual não podia responder verbalmente a seu povo, escandalizado por sua maternidade excepcional. A frase em que se descreve seu gesto indicativo — “*fa-'ašārat ilayhi* (C.19:29)” — pode ser interpretada de duas maneiras diferentes e complementares: “Então ela o indicou”, quer dizer, fez referência ao menino [indicando a seu pessoal que perguntassem ao recém-nascido acerca da situação], pelo que “disseram: ‘Como vamos falar a quem ainda está no berço, a uma criança?’ (C.19:29)”; ou antes, segundo a leitura que agora nos diz respeito, “então ela lhe fez uma indicação”, quer dizer, fez ao menino uma alusão gestual — pedindo-lhe que respondesse por ela — a qual Jesus compreendeu, de modo que, em seguida, falou em defesa de sua mãe, dizendo: “Sou o servo de Deus [...] (C.19:30)”, e proclamou sua sagrada missão profética. (Cf. VÅLSAN, M. *Le livre d'enseignement par les formules indicatives des gens inspirés*. Paris, Les Éditions de l'Oeuvre, 1985. pp. 15-16.)

ela — recorreu à alusão por causa das pessoas inclinadas à falsidade e à perdição.

O discurso (*kalām*) de nossos companheiros ao explicar (*šar*) Seu Excelente Livro [isto é, o Corão], “ao qual não tem acesso a falsidade nem pela sua frente nem pela sua retaguarda (C.41:42)”,²⁸ consiste nas alusões, ainda que tal discurso seja, de fato, uma realidade (*aqīqa*) e um verdadeiro comentário (*tafsīr*) sobre seus benéficos significados, já que tudo isto se remete inteiramente a suas próprias almas, apesar de que discorram sobre o Livro em geral [expressando-se em termos de uso comum] e em conformidade com o modo no qual desceu, tal como o conhecem aqueles em cuja língua foi revelado. Assim, pois, Deus integrou ambos os modos neles, segundo Sua Palavra: “Mostrar-Lhe-emos nossos sinais (*āyāt*) nos horizontes e neles mesmos (C.41:53)”, isto é, os versículos revelados concernentes aos horizontes e a si mesmos.

[O comentário por meio das alusões:
a visão interna do sufi]

(359) Com efeito, cada versículo revelado tem dois sentidos: um sentido que vem dentro deles mesmos e outro sentido que vem do exterior, fora deles mesmos. [Os sufis] denominam *alusão* ao que vem de dentro deles mesmos para que o jurisconsulto (*faqīh*), erudito exotérico (*āib al-rusūm*), se familiarize com isso [sem censurá-lo], e não dizem que se trata de um autêntico comentário para se proteger (*wiqāya*) da iniquidade e da inimizade de tais douto-

²⁸ Isto é, “completamente inacessível ao falso” (Trad. J. Cortés. *El Corán*. Madrid, 1984.)

res da lei e de suas acusações difamatórias de incredulidade.²⁹ Isto se deve à ignorância dos juriconsultos acerca dos modos em que desce (*mawāqī*) o discurso divino (*jiāb al-aqq*).

Em certo sentido, seguem nisto a direção correta, pois Deus, tendo o poder de expressar inequívoca e explicitamente quanto interpretam os Fiéis de Deus em Seu Livro, não o fez assim, antes, pelo contrário, inseriu naquelas divinas palavras que desceram [por meio da revelação] na língua do povo comum os conhecimentos dos significados da distinção (*ijtiā*) [isto é, os conhecimentos esotéricos reservados aos eleitos], os quais permitiu a seus servos que compreendessem, revelando-os ao abrir neles o olho da compreensão com que lhes havia provido.

(360) Se os eruditos exotéricos fossem justos em sua apreciação, teriam em consideração suas próprias almas quando examinam um versículo do Corão com o olho [ou ponto de vista] externo que reconhecem e admitem entre si convencionalmente. Então se dariam conta de que há entre eles uma gradação em razão de sua excelência nisto (*tafāul*), dado que alguns superam a outros ao falar sobre o significado de certo versículo particular, e o que tivesse avaliado mal admitiria a superioridade do que tivesse sido mais certo, já que, no fim das contas, todos eles estão no mesmo caminho.

Não obstante, apesar da relação de superioridade ou preferência apreciada entre eles com respeito àquilo, [isto é, à sua capacidade para o comentário] censuram e desaprovam os Fiéis de Deus quando estes fazem reluzir algo que escapa a sua percepção. Comportam-se assim porque consideram

²⁹ Os sufis eram com frequência acusados pelas "autoridades" religiosas de inovação e heresia, devido à polêmica que suscitavam suas interpretações ou comentários esotéricos, derivados da compreensão interna e fruto da inspiração.

que os sufis não são sábios [instruídos] e que o saber só se obtém por meio da aprendizagem (*ta'allum*) ordinária reconhecida. E em certo sentido estão certos, já que nossos companheiros adquirem este conhecimento unicamente por meio da aprendizagem, isto é, pela instrução recebida da Misericórdia do Senhor (*al-i'lām al-ramānī al-rabbānī*).

Disse o Altíssimo: "Recita no Nome de teu Senhor, o que criou, criou o homem de um coágulo de sangue. Recita: E tu, Senhor, és o Mais Generoso, o que ensinou por meio do Cálamo, ensinou ao homem o que não sabia (C.96:1-5)". Assim também é Ele quem diz: "Deus os tirou das entranhas (ou interiores) de vossas mães, sem que soubésseis [nada] (C.16:78)"; e diz também o Altíssimo: "Criou o homem [e] lhe ensinou a explicação³⁰ (C.55:3-4)". Assim, pois, Deus — Exaltado seja — é quem ensina o ser humano.³¹

[Os fiéis de Deus são os herdeiros dos profetas no conhecimento, na orientação e na sabedoria]

(361) Por outro lado, não colocamos em dúvida que os fiéis de Deus são os herdeiros dos enviados — a paz esteja com eles. Diz Deus, referindo-se ao Mensageiro:³² "E [Deus] te ensinou o que não sabias (C.4:113)"; e diz em outra passagem em relação a Jesus: "[Deus] lhe ensinará o Livro [do Corão], a Sabedoria, a Torá e o Evangelho (C.3:48)"; e diz referindo-se a Jadir,³³ o companheiro de Moisés: "Ensinamos-lhe um conhecimento procedente de nós (C.18:65)".

³⁰ Cortés, J., cit., traduz "lhe ensinou a explicar" (C. 55:4).

³¹ Literalmente, "o Mestre do ser humano" (*mu'allim al-insān*).

³² O apóstolo de Deus por antonomásia, isto é, Maomé, último dos enviados que, segundo a tradição islâmica, completa o ciclo profético, pelo que se o chama de "Selo da Profecia".

³³ Veja-se o artigo 'al-Khair', de WENSINCK, A. J., in: *EF*, IV, pp. 935-940.

Assim, pois, os eruditos exotéricos estão certos ao dizer que o conhecimento (*'ilm*) só tem lugar por meio do aprendizado: no entanto, equivocam-se ao crer que Deus não ensina a quem não é nem enviado nem profeta, pois Deus diz: “[Deus] outorga a sabedoria a quem Ele quer (C.2:269)”, e esta, a sabedoria, é o conhecimento [interior]; e no texto diz “quem”, [pronome] indeterminado, [referido, portanto, a qualquer um em geral].

(362) Mas os eruditos exotéricos preferiram este mundo à outra vida, preferindo o lado da criação ao lado da Realidade;³⁴ acostumaram-se a tomar o conhecimento dos livros e da boca dos homens de sua própria classe, e consideraram — em sua pretensão — que estão entre os fiéis de Deus por aquilo que sabem e pelo que se distinguem das pessoas comuns. Esta atitude escondeu-lhe, impedindo-os de se dar conta de que Deus tem servidores de cuja instrução Ele se encarrega [diretamente, os quais ensina] no mais íntimo de seus fóruns internos, o que fez descer em Seus Livros [sagrados] e sobre as línguas dos seus apóstolos, o qual constitui o conhecimento verídico (*al-'ilm al-aī*) da parte do Onisciente, o verdadeiro Mestre acerca de cujo perfeito conhecimento nenhum crente tem dúvida, tampouco quem não é crente.

(363) Aqueles que disseram que “Deus não tem conhecimento dos particulares (*ʿyuz 'iyyāt*)”,³⁵ não pretendiam negar Seu conhecimento deles; tão-somente quiseram afirmar, ao dizer isto, que o conhecimento de uma coisa particular não

³⁴ Isto é, à vertente do humano, da criatura (*jalq*), à vertente do divino (*aqq*). Ver, sobre este par de termos, AL-ARIM, S. *Mu ʿyam...*, cit., pp. 337-344 e pp. 424-429.

³⁵ Refere-se à posição adotada pelos filósofos peripatéticos.

Ver, sobre particulares e universais, a obra de GOICHON, A. *Lexique...*, cit., pp. 42-43.

é novidade para Ele, uma vez que a conhece como coisa incluída em Seu conhecimento dos universais (*kulliyāt*). Deste modo, apesar de não serem crentes [por não haverem conhecido ou aceito a revelação], afirmaram que Ele — Exaltado seja — tem conhecimento e trataram de proclamar Sua incomparabilidade (*tanzīh*) naquilo, ainda que se equivocassem na maneira de abordar e expressar a questão.

Deus se encarregou, por sua solicitude para com alguns de Seus servos, de lhes ensinar diretamente, acerca de Si mesmo, por meio de Sua inspiração (*ilhām*) e dando-lhes compreensão (*ifhām*) dEle. Assim, no Corão, depois de dizer: “Pela alma e quem a proporcionou [de forma harmoniosa] (C.91:7)”, Deus continua dizendo: “e a inspirou [sobre] sua propensão ao pecado e seu temor reverencial [de Deus] (C.91:8)”. Assim, pois, Deus diferenciou a rebeldia (*fuyūr*) do temor piedoso (*taqwā*), [dando à alma discernimento entre ambos] como inspiração de Deus à alma, para que assim evite a impiedade e pratique a piedade.

[Revelação do Livro aos profetas e revelação da compreensão aos corações dos awliyā³⁶]

(364) Assim como foi na sua origem a descida do Livro, de Deus aos profetas, assim é a descida da compreensão (*tanzīl al-fahm*), de Deus aos corações de alguns dos crentes. Os profetas nunca disseram sobre Deus nada que Ele não tivesse dito a seus corações.³⁷ Eles não tiraram

³⁶ O termo *walī* (pl. *awliyā*) designa os “achegados e amigos de Deus”. Traduzi-lo para o espanhol [português, trad.] por seu equivalente cristão aproximado, isto é, “santo”, implica conotações equivocadas e inexatas. Prefiro conservar o termo original em transcrição.

³⁷ O coração (*qalb*), centro de manifestação e transformação (*taqallub*) continua, participa — como órgão de percepção e compreensão, isto é, enquanto sede do intelecto

aquilo que comunicaram de suas próprias almas, nem de suas reflexões, nem se exercitando naquilo [mediante o esforço pessoal], mas lhes veio diretamente de Deus, conforme diz o Altíssimo: “Revelação procedente de um que é Sábio, Louvável (C.41:42)”, antes do que diz [referindo-se à Escritura revelada]: “à qual não pode chegar a falsidade nem pela sua frente nem pela sua retaguarda (C.41:42)” [isto é, de modo nenhum]. Uma vez que a fonte original sobre a qual se fala aqui [ou seja, o Corão,] provém de Deus, não da reflexão e da deliberação humanas — e os eruditos exotéricos sabem disto —, conseqüentemente é apropriado [e natural] que os fiéis de Deus — os quais põem em prática o Livro — sejam mais aptos e sinceros, ao explicá-lo e esclarecer o que Deus fez descer nele, do que os eruditos exotéricos, já que sua explicação será, deste modo, uma revelação procedente de Deus aos corações dos que lhe são achegados, os *awliyā'*, como tinha sido em sua origem.

(365) A este respeito disse 'Alī ibn Abī ālib:³⁸ “Isto não é mais do que uma compreensão do Corão que Deus outorga a quem Ele quer dentre Seus servos”; de modo que fez daquilo um “dom ('*iā*') de Deus”, expressando este “dom” em termos da “compreensão proveniente de Deus”. Assim, pois, os fiéis de Deus são mais dignos daquilo que outros.

— deste modo particular de revelação e, portanto, na recepção e na transmissão das alusões. *Qalb* significa também *inversão*: o coração do conhecedor é o espelho no qual se refletem as teofanias ou manifestações da divina Realidade (Cf. AL-ARIM, S. *Mu'jam...*, cit., pp. 916-921).

³⁸ O célebre e controverso Ali, um dos primeiros muçulmanos, primo de Muhamed, cuja filha Fāima ele desposou, e quarto califa do islã (m. 660). (Ver o artigo de GIBB, H. A. R. dedicado a este personagem em *EP*, I, pp. 392-397.)

[O poder na vida deste mundo corresponde àqueles dentre os eruditos exotéricos que se ocupam do externo]

(366) Os fiéis de Deus viram que Deus tinha conferido o poder de governo (*al-dawla*) na vida secular aos eruditos exotéricos que se ocupam com o significado externo: concedeu-lhes autoridade sobre as criaturas por meio do que ordenam e incluiu-os entre aqueles que “conhecem o externo [ou aparente] da vida do mundo, mas com respeito à Outra vida são incompetentes (C.30:7)”. Por outro lado, ao censurar os fiéis de Deus, “pensam que estão agindo bem (C.18:104)”.

De sua parte, os fiéis de Deus permitiram que continuem em suas posições e estados, porque sabiam com que fundamento eles falam³⁹ e se protegeram a si mesmos dos eruditos denominando de *alusões* às realidades (*aqā'iq*) [para passar despercebidos], já que os exotéricos não censuram as alusões enquanto tais.

De qualquer modo, quando amanhã chegar o Dia da Ressurreição (*yawm al-qiyāma*), a situação será, em tudo, como disse o poeta:

“Verás, ao dissipar a poeira,
Se montas a cavalo ou vais de burro”.

E, desta maneira, no Dia da Ressurreição, o Verificador (*muaqqiq*), dentre os fiéis de Deus, será distinguido do que se atribui imerecidamente tal aptidão. Neste sentido disse outro poeta:

“Se nas faces lágrimas se põem,
Quem chora se distingue de quem finge”.

³⁹ Literalmente, “a partir de onde falaram” (*min ayna takallamū*).

(367) Onde fica o erudito exotérico comparado ao estado aludido por 'Alī ibn Abī ālib, quando declarou, referindo-se a si mesmo, que, “se falasse sobre [os mistérios contidos na] *Fātiā* do Corão, tiraria dela setenta fardos (*wiqr*)?”⁴⁰ Por acaso isto não provém da compreensão do Corão que Deus lhe outorgou?

Segundo o exposto, o nome de *faqīh*⁴¹ é muito mais próprio e digno da Comunidade (*ā'ifa*) [dos sufis] do que do erudito exotérico, já que Deus diz, a respeito dos doutores da lei: “[Por que não se dedica um grupo (*ā'ifa*) de cada comunidade de crentes] a adquirir compreensão e instrução (*tafaqquh*) na religião, a fim de advertir aos seus quando regressem a eles, de modo que quiçá [assim] estejam atentos (C.9:122)”. Com estas palavras, Deus situa o *faqīh* na posição do Enviado quanto à aquisição de conhecimento sobre a religião e à missão de advertir e pregar. Isto se refere a quem clama a Deus em consequência da visão interior clarividente (*'alā baīra*),⁴² assim como o Enviado de Deus, e não em razão do domínio da conjectura (*ann*), tal como procede o erudito exotérico.

Que enorme diferença há entre quem fala e julga em virtude de uma visão ou intuição clarividente proveniente

⁴⁰ A *Fātiā*, oração de abertura do Corão, consta de sete versículos, a cujo número alude a expressão “setenta fardos, isto é, dez conteúdos ocultos por versículo. Sobre os significados simbólicos mais freqüentemente reconhecidos pela tradição simbolista quanto aos números sete e dez, consulte-se o artigo Números, de CIRLOT, J. E. *Diccionario de símbolos*. 2. ed. Barcelona, Labor, 1978. pp. 328-333.

⁴¹ Como é sabido, este termo se aplica, no direito islâmico, ao jurista versado nos preceitos da Lei ou doutor da Lei; não obstante, neste contexto, Ibn 'Arabī remete à sua acepção corânica, “homem dotado de compreensão e conhecimento”, pelo que me pareceu oportuno reter aqui o termo árabe.

⁴² Alusão a C.12:108, que “diz: ‘Este é meu caminho. Clamo a Deus em virtude de uma iluminação clarividente (*'alā baīra*), e os que me seguem também’ [...]”.

de Deus, ao convocar os demais a Ele “[baseando-se] em um claro sinal [procedente] de seu Senhor (C.11:17)”, e quem, por outro lado, julga sobre a religião de Deus seguindo o império de seu parecer!

[O conhecimento recebido dos mortos
e o conhecimento recebido do eternamente vivo
(*al-ayy*) que não morre]

(368) Uma das características do erudito exotérico consiste em que, para defender-se a si mesmo, ignora todo aquele que diz: “Meu Senhor me fez compreender...”, considerando-se superior a quem assim se expressa e verdadeiro possuidor do conhecimento. No entanto, quem se conta entre os fiéis de Deus diz: “Deus fez chegar à minha consciência profunda⁴³ o significado do que quer dizer com tal preceito ou sentença (*ukm*) de tal versículo em particular”, ou então diz: “Ocorreu-me um Incidente (*wāqi'a*)⁴⁴ no qual vi

⁴³ Literalmente, “segredo íntimo” (*sirr*).

⁴⁴ Termo tomado da sura 56 do Corão, à qual dá nome: “Quando ocorrer o Acontecimento... (C.56:1)”. Neste contexto, refere-se a uma vivência extraordinária acontecida durante o sonho ou em estado de transe, isto é, a um fenômeno visionário ou episódio onírico efetivo.

Poderia ser traduzido como “visão” pela analogia desta experiência com a *visão beatífica* da teologia cristã. Não obstante, o termo árabe significa, literalmente, *incidente, acontecimento*, e não está exclusiva e necessariamente associado a uma experiência visual, podendo tratar-se também de uma experiência auditiva, ou de ambas simultaneamente, integrando, como neste exemplo, imagem e som. Por outro lado, a *visão* propriamente dita (*ru'ya*) é “a contemplação com o olho físico externo (*baar*), e não com o olhar interior (*baīra*), onde tal coisa é legítima (*ukmī*)”. (Cf. IBN'ARABĪ, *Ilāāt...*, cit., p. 74).

Muyī-l-Dīn define o termo *wāqi'a* como “[inspiração súbita (*wārid*)] que chega ao coração a partir daquele mundo (*'alam*), por qualquer via, em modo de alocação (*jiāb*) ou imagen formal (*mi-tāl*)”. (Cf. IBN'ARABĪ, *Ilāāt...*, cit., p. 68.)

Dado que esta classe de incidente *ocorre* no coração, se o termo *corazonada* não tivesse conotações pejorativas em espanhol, esta passagem poderia ser traduzida assim: “Tive uma *corazonada*.” [N.T.: *Pressentimento, intuição* em espanhol; o termo espa-

o Apóstolo de Deus, que me confirmou a autenticidade e a autoridade de certa tradição que se lhe atribui, informandome do que significa para ele.

Referindo-se a esta morada espiritual e à sua legitimidade, disse Abū Yazīd al-Bisāmī:⁴⁵ “Tomastes vossa ciência morta de um [transmissor] morto, enquanto nós recebemos nosso conhecimento do Vivente, aquele que não morre”.

Nossos semelhantes dizem: “Meu coração me falou de meu Senhor”; no entanto, vós dizeis: “Fulano me disse...”, e onde está? — “morto”, respondem — “... segundo lhe havia transmitido Beltrano...”, e onde está? — “morto”, replicam.

(369) Quando alguém dizia a Šayj Abū Madyan⁴⁶ “... segundo o relato de Fulano, que o tinha transmitido de Beltrano, o qual por sua vez o tinha escutado de Sicrano”, ele costumava dizer: “Não queremos comer carne seca. Vamos! Tragam-me

nhol foi mantido porque na língua portuguesa não se poder estabelecer a relação observada pelo comentarista.]

Este tipo de fenômeno está relacionado com o chamado *mundus imaginalis* (*‘ālam al-jayāl*) — mundo intermediário entre o mundo sutil dos espíritos e o mundo denso dos corpos, entre os inteligíveis e as formas — ao qual alude Ibn ‘Arabī ao dizer “a partir daquele mundo”.

O mundo imaginal, claramente diferenciado do mundo imaginário das fantasias pessoais, é um istmo (*barzaj*), um âmbito intermediário caracterizado pela ambigüidade e regido por seu próprio estatuto ontológico.

Sobre a noção de imaginação, ver ШИПЦОВ, W. C., op. cit., pp. 115-198; AL-ARIM, S. *Mu‘jam...*, cit., pp. 447-453; CORBIN, H. *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabī*. Paris, 1958.

⁴⁵ Abū Yazīd ayfūr b. ‘Isā b. Surūšān, renomado sufi, freqüentemente citado por Ibn ‘Arabī, que viveu em um povoado do norte do Irã chamado Bisām e faleceu em 874 d.C. (Cf. *EF*, I, pp. 166-167.)

⁴⁶ Célebre sufi nascido nos arredores de Sevilla, que se mudou para Fez, viajando mais tarde ao Oriente, depois do que regressou a al-Andalus, de onde saiu para estabelecer-se, finalmente, em Bujía. Ibn ‘Arabī o menciona em repetidas ocasiões como seu mestre, citando algumas de suas visões, virtudes e ensinamentos (m. 1197). Veja-se o recente estudo de ADDAS, C. *Abu Madyan and Ibn ‘Arabī*. In: *Muhyiddin Ibn ‘Arabī: a commemorative volume*. Shaftesbury, Dorset, 1993. pp. 163-180.

carne fresca!”⁴⁷ com o que se propunha a elevar a aspiração espiritual de seus companheiros. Com isto queria dizer: estas são as palavras de Fulano, mas que dizes tu sobre isto? Com qual dentre os dons do conhecimento proveniente de Ele Deus te distinguiu a respeito? Referi o que vosso Senhor vos inspira e deixai em paz a Fulano e Beltrano. Certamente, aqueles [a quem citais] o tomaram como carne fresca,⁴⁸ e o Doador (*al-Wāhib*) não morreu e está “mais próximo de vós do que a veia jugular (C.50:16)”.

[A efusão divina é incessante e as visões anunciadoras constituem uma parte da Profecia]

(370) A efusão divina (*al-fay al-ilāhī*) é permanente. A porta das visões anunciadoras (*mubašširāt*) não foi fechada, e “estas constituem uma das partes da Profecia”.⁴⁹ O caminho está claro, a porta está aberta e a prática está estabelecida na Lei. Deus se apressa ao encontro de quem se dirige a Ele

⁴⁷ Alusão a C.35:12: “Não são iguais as duas grandes massas de água [o mar e o rio]: este é [de água] doce, agradável de beber, e esse [aquele] é salgado, [de água] amarga; mas de ambos comeis carne fresca...”

⁴⁸ Isto é, alimentaram deste conhecimento direto proveniente de Deus.

⁴⁹ Em um conhecido *adī*,^t citam-se as seguintes palavras de Muhammad: “As visões anunciadoras são os sonhos do muçulmano e constituem uma das partes da Profecia” (Al-Tirmī, dī. *‘al-Yāmi‘ al-āf*. Cairo, 1938. “Ru‘yā”, 2).

No *Kitāb al-ta‘arruf* (“Livro de instrução sobre a via dos sufis”), Kalābā, dī (m. 995 d.C.) dedica o capítulo n. 70, intitulado “Acerca das instruções que Deus lhes comunica através dos sonhos e suas sutis alusões simbólicas”, a recolher relatos e testemunhos relativos à autenticidade dos incidentes ou transes visionários, nos quais as alusões simbólicas estão estreitamente relacionadas à realidade que refletem, e sobre a qual, de maneira prodigiosa, por sua vez incidem, estabelecendo um íntimo vínculo entre o mundo da imaginação e o mundo fenomênico, em virtude do que a vivência visionária pode produzir um efeito imediato — por exemplo, uma viagem “sonhada” causa, ao despertar, deslocamento efetivo no espaço físico — e o símbolo ganha materialidade (assim, por exemplo, a imagem incorpórea de um pão se transforma em autêntico corpo sensível, isto é, em um pão comestível, após o transe visionário). Cf. Kalābā, dī. *K. al-ta‘arruf*. Beirute, 1980. pp. 153-155. Ver a tradução de Deladrière, R. *Traité de soufisme*. Paris, Sindbad, 1981. pp. 175-177.

correndo⁵⁰ e “não há conciliábulo de três [pessoas] em que Ele não seja o quarto (C.58:7)”. Ele está com eles onde quer que estejam.⁵¹ Assim, pois, se Ele está contigo em tal modo de proximidade — do que tu pretendes ter conhecimento e afirmas ter fé nisso — por que deixas de receber dEle e falar com Ele, e, no entanto, tomas de outros, em lugar de aprender diretamente dEle, de modo que se renove em ti o conhecimento de teu Senhor e o contato com Ele (*adī_t'ahāⁱⁿ bi-Rabbi-ka*)? [Neste estado de distanciamento, inclusive] a chuva está acima de ti em grau e dignidade, pois em certa ocasião o Apóstolo de Deus saiu se expondo à chuva e, enquanto esta se precipitava, descobriu sua cabeça para que caísse sobre ele. Posteriormente, quando se lhe mencionou aquilo [se lhe pedindo uma explicação a respeito], respondeu: “A chuva acaba de reconhecer seu Senhor (*adī_t'ahāⁱⁿ bi-Rabbi-hi*)”⁵², e disse isto como ensinamento e para despertar nossa atenção (*tanbīh*).

[As alusões dos sufis aplicadas
à explicação do Livro de Deus]

(371) Saibas, por outro lado, que nossos companheiros, para referir-se a suas explicações sobre o Livro de Deus, convencionaram o emprego do termo alusão (*išāra*), em lugar de qualquer outro termo, devido a um ensinamento divino ignorado pelos eruditos exotéricos, pelo qual sabem que a alusão tem lugar unicamente pelo propósito (*qad*) de quem faz alusão a respeito daquilo que indica, e não em relação ao

⁵⁰ Referência a um conhecido *adī_t* com variantes em diversas fontes.

⁵¹ Adaptação do versículo C.57:4, ligeiramente modificado: “[Deus] está convosco onde quer que vos encontréis”.

⁵² Este *adī_t* pode ser encontrado na recompilação de MUSLIM, *al-aī*. Cairo, 1915-1916 (“*Istiqsā*”, 13).

aludido.⁵³ Se lhes é pedida uma explicação acerca do que querem dizer com o termo “alusão”, no caso de a petição provir de um erudito exotérico, a comparam com um bom presságio (*fa'l*).

Assim, por exemplo, um homem que se encontra em uma situação na qual seu peito está apertado pelo abatimento escuta, enquanto reflete sobre isso, como um homem perto dele chama outro, cujo nome é *Faraḡ* [literalmente, “alívio”, “consolo”], “Ei, *Faraḡ*!”, de modo que, ao escutá-lo, a pessoa cujo peito está oprimido pela angústia toma esta indicação por uma boa nova e diz consigo mesma: “Chegou o consolo divino, se Deus quiser” — isto é, o alívio do estado de aperto em que se encontrava —, após o que seu peito será distensionado.

(372) De forma semelhante procedeu o Mensageiro de Deus quando estava fazendo a paz com os politeístas, que lhe haviam impedido o acesso ao templo da Caaba. Chegou um homem, dentre os idólatras, cujo nome era Suhayl [nome de raiz consonântica *shl*], diante de quem o Enviado de Deus disse: “A situação se tornou fácil (*sahula* [forma verbal da mesma raiz])”,⁵⁴ tomando o nome do homem como um bom presságio (*fa'l*); e, com efeito, a situação transcorreu tal como o Mensageiro de Deus havia augurado, resolvendo-se por mediação de Suhayl. Não obstante, o pai de Suhayl não tinha semelhante propósito ao chamá-lo assim; só lhe pôs o dito nome como nome próprio que serviria para distingui-lo de outros indivíduos, sem se haver proposto nada além do que a conveniência de dar a seu filho um belo nome.

⁵³ Isto é, o objeto da alusão (*al-mušār ilayhi*).

⁵⁴ Ver AL-BUḤĀRĪ. *al-aī*. 1958-1959 (“*Šurū*”, 15).

Eis aqui outro significativo exemplo da capacidade da língua árabe para estabelecer relações associativas entre termos de um mesmo morfema radical.

[A terminologia hermética dos sufis]

(373) Os fiéis de Deus, ao se darem conta de que o Profeta havia levado as alusões em consideração, empregaram-nas entre eles, mas clarificando seu significado, seu lugar e seu momento [isto é, como, onde e quando são usadas]; sem utilizá-las em seus assuntos, nem entre eles mesmos, salvo em reuniões nas quais participa alguém que não seja um deles,⁵⁵ ou quando afloram em seu interior espontaneamente.

Os fiéis de Deus convencionaram o uso de termos técnicos que são desconhecidos para outros, a não ser que previamente os tenham aprendido deles, e os empregam de uma maneira particular que só eles conhecem, assim como os árabes, analogamente, recorrem em seu discurso ao emprego de analogias e metáforas para se compreender uns aos outros: quando se encontram reunidos com os de sua própria classe, falam sobre o assunto em questão inequívoca e explicitamente; pelo contrário, quando está presente com eles alguém que não é um deles, falam entre si empregando termos convencionalmente estabelecidos, de tal maneira que o participante estranho, alheio à situação, não sabe do que tratam nem o que dizem.

(374) Entre as coisas mais extraordinárias que têm lugar neste Caminho — e não se encontra em nenhum outro — se conta o caso de que, enquanto qualquer outro agrupamento que detém um saber especializado — trate-se de lógicos, gramáticos, geômetras, aritméticos, astrônomos, teólogos ou filósofos —, emprega uma terminologia técnica desconhecida para o novato ou principiante até que um mestre ou alguém familiarizado com a matéria o auxilie, facilitando-lhe a aprendizagem — o que é imprescindível —, este caminho dos sufis

se caracteriza, no entanto, como única exceção, pela peculiaridade de que, quando o buscador sincero nele entra — e nisto se verifica e reconhece a sinceridade dos iniciados —, mesmo sem ter informação alguma sobre os termos técnicos que empregam, (375) tão logo Deus abre nele o olho de sua compreensão e ele aprende de seu Senhor no princípio de sua gustação mística — e ainda que não haja tido previamente conhecimento algum dos termos estabelecidos, nem mesmo sequer soubesse que existia uma comunidade, entre os fiéis de Deus, que tivesse estabelecido o emprego de termos especiais —, ao sentar-se com eles em suas reuniões, enquanto falam em sua terminologia particular sobre aqueles termos que só eles conhecem ou quem os tenha aprendido deles, tal buscador sincero compreende tudo o que estão falando, até o ponto que parecesse ser ele mesmo quem tivesse estabelecido aquela terminologia, participando com eles na conversação nos termos referidos, sem que isto lhe seja estranho em si mesmo, mas, pelo contrário, achando o conhecimento de tudo isso indispensável, sem poder rechaçá-lo — como se já o conhecesse desde sempre — e sem que saiba de onde o obteve.

No entanto, o principiante que chega a qualquer outro grupo especializado não encontra tal coisa [isto é, a compreensão da terminologia técnica de uma ciência particular] a não ser por mediação de um instrutor.

(376) Este é, portanto, o significado do termo *išāra*, de acordo com os sufis, os quais não empregam as alusões [para comunicar-se entre si] a não ser na presença de estranhos, ou antes, em seus escritos e composições, exclusivamente.

“Deus diz a Verdade e guia pelo Caminho” (C.33:4).

⁵⁵ Literalmente, “quando se sentam com quem não é da sua classe”.