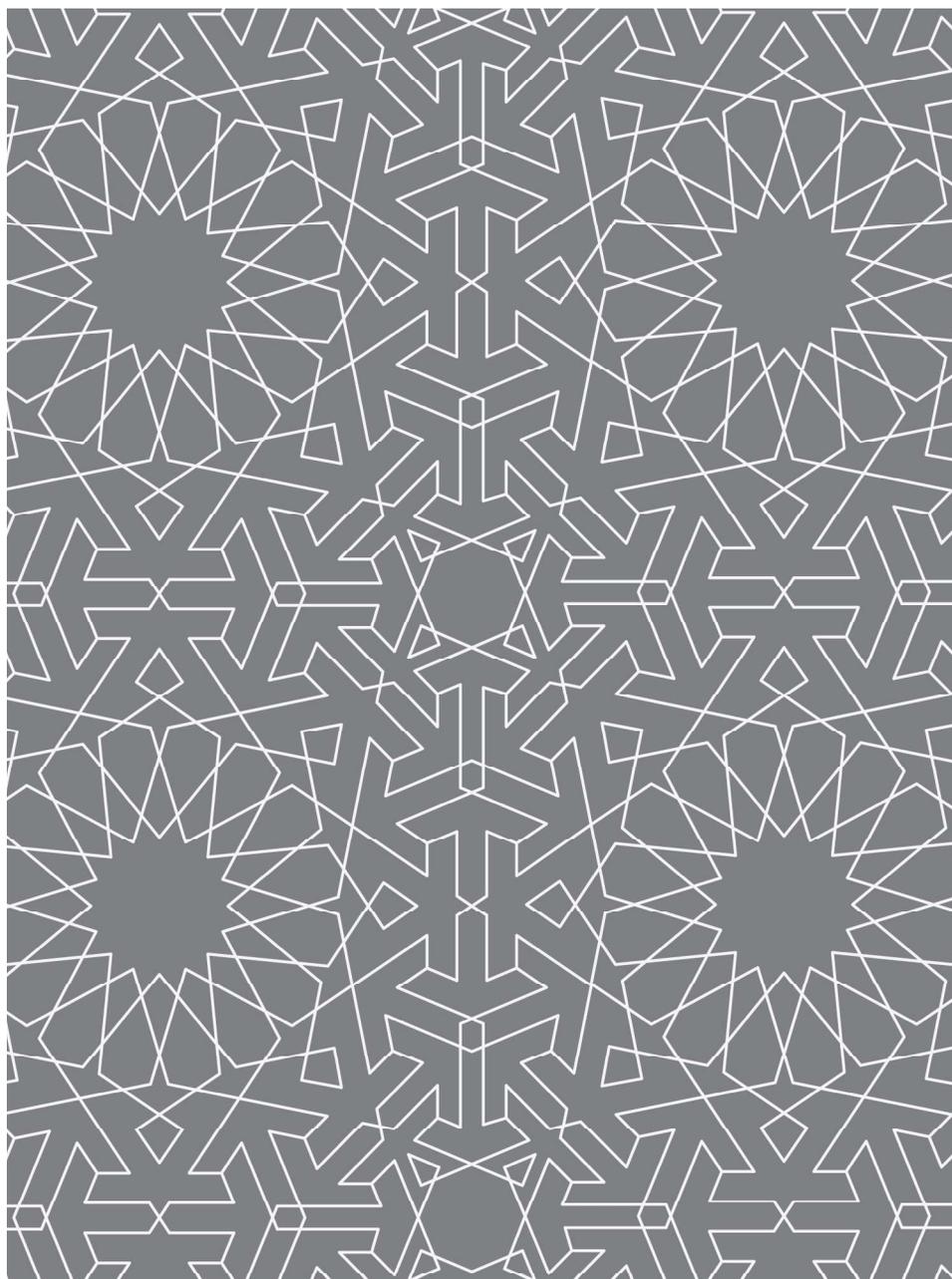




A NAU DE PEDRA

Claude Addas (Francia)



Estes últimos decênios viram multiplicarem-se publicações sobre Ibn ‘Arabī e sua escola¹⁵: traduções e ensaios sucedem-se numa cadência acelerada e a doutrina de Ibn ‘Arabī é comentada, analisada, dissecada, com maior ou menor felicidade conforme o caso. É necessário constatar, todavia, que nenhum trabalho de envergadura foi efetuado até aqui sobre a obra poética de Ibn ‘Arabī em seu conjunto. Certamente, a partir de 1911, Nicholson publicou em Londres a edição e tradução do *Tarǧumān al-ašwāq*¹⁶ e, mais recentemente, alguns especialistas não temeram aventurar-se no *Dīwān* de Ibn ‘Arabī impresso em Būlāq¹⁷. Mas, sob o olhar do que resta a decifrar, estas temerárias incursões representam bem pouco. Elas não permitem, de qualquer forma, apreender o lugar eminente que ocupa a poesia na obra de Ibn ‘Arabī e menos ainda compreender o papel maior que lhe é atribuído como suporte doutrinal. Não tenho, é claro, a pretensão de preencher esta lacuna; meu propósito é, mais modestamente, fazer uma breve observação acerca desta *terra incognita* e das riquezas que ela encobre.

A viagem é um tema recorrente entre os místicos mulçumanos e um grande número de termos da léxica técnica do *tašawwuf* a ela se reporta, muitas vezes sem que nos demos conta disso: *sulūk*, *ṭarīq*, *mi‘rāǧ*, *mawqif*, etc... são todos vocábulos para designar e descrever o que é fundamentalmente a busca de Deus: uma longa viagem que engaja o *viator* nas profundezas obscuras de seu ser para conduzi-lo em direção à resplandecente luz do Um sem segundo. Em Ibn ‘Arabī, a noção de viagem é onipresente e os quinhentos e sessenta capítulos das *Futūḥāt* nada mais são que um convite, a cada página reiterado, para se levantar âncora, sem mais delongas, já que também para nós será necessário cedo ou tarde cumprir a incontestável travessia¹⁸: “Pertencemos a Deus e é a Ele que retornaremos” (C. 2: 156).

Das múltiplas viagens que descreve Ibn ‘Arabī, a que eu gostaria de evocar é aquela à qual ele nos convida no capítulo 8 das *Futūḥāt*¹⁹. O *Šayḥ* ali evoca longamente a “Terra da Realidade” (*arḍ al-ḥaqīqā*), que foi modelada, ele nos diz, a partir do que sobrou da argila de Adão. Ela se situa no Mundo Imaginal (*‘ālam al-ḥayāl*) e faz portanto parte do *barzakh*, “o istmo” que une todas as espécies de realidade. Nesta terra espiritual, na qual os corpos possuem consistência sutil enquanto os inteligíveis se revestem de uma forma, não a penetramos senão pelo “espírito”, o que não quer absolutamente dizer “pela imaginação”, no sentido comum da palavra, a qual só está apta a combinar as imagens recolhidas no mundo do sensível.

15 Ver os artigos de Martin Notcutt in *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, vol. III, 1984, e vol. IV, 1986, e *Muhyiddin Ibn Arabi: A Commemorative Volume*, ed. par S. Hirstenstein e M. Tiernan, Shaftesbury, 1993, pp. 328-339.

16 Mais recentemente, M. Gloton traduziu integralmente o *Tarǧumān al-ašwāq* e o comentário de Ibn ‘Arabī. Cf. *L’interprète des désirs*, Paris, Albin Michel, 1996. Ver também a tradução parcial de Sami-Ali, *Le Chant de l’ardent désir*, Paris, Sindbad, 1989.

17 Ver R. Austin, “Ibn al-‘Arabī, Poet of Divine Realities”, in *Muhyiddin Ibn Arabi: A Commemorative Volume*, pp. 181-190; R. Deladrière, “Le *Dīwān* d’Ibn ‘Arabī” in *JMLAS*, vol. XV, 1994, pp. 50 sqq.

18 *Fut.*, III, p. 223; sobre a noção de viagem em Ibn ‘Arabī, ver *Le Dévoilement des effets du voyage (K. al-Isfār ‘an natā’ig al-asfār)*, ed. crítica e trad. francesa por D. Grill, Ed. de l’Éclat, 1994.

19 *Fut.*, I, pp. 126-131. Ver H. Corbin, *Corps spirituel e Terre celeste*, Paris, 1979, pp.164 sqq.

Estas explicações preliminares, que eu sucintamente resumi, são seguidas do testemunho de alguns viajantes espirituais que, tal como Ḍū l-Nūn al-Miṣrī, tiveram o privilégio de percorrer esta região prodigiosa: cidades de ouro, de prata, de açafreão, de almíscar, frutas de um sabor inaudito, oceanos de metais preciosos que se juntam sem que suas águas se misturem. O caráter “fantástico” destas descrições não deve nos despistar, a *ard al-ḥaqīqa* não é um reino mítico. Ainda que seja *ma‘nawīyya*, espiritual, nem por isso ela é menos real que o solo em que pisam nossos pés. Ela é inicialmente e antes de mais nada a Terra da mais pura Adoração dirigida a Deus²⁰.

E é sem dúvida para lembrar-nos desta verdade essencial que Ibn ‘Arabī nos relata em seguida que viu, neste mundo e despojada de seu véu, a Ka‘ba falar a aqueles que realizavam as circunambulações rituais e outorgar-lhes ciências espirituais.

Mas o testemunho seguinte mergulha-nos num universo que não deixa de lembrar certas pinturas surrealistas:

“Vi neste mundo, relata o Ṣayḥ, um mar de areia tão fluida quanto a água; vi pedras, pequenas e grandes, atraídas umas pelas outras, tal como o ferro pelo ímã. Juntas umas às outras, elas não podem dissociar-se a menos que se intervenha diretamente, da mesma maneira que se separa o ferro do ímã sem que ele possa se opor. Mas ao se abster de fazê-lo, estas pedras continuam a aderir umas às outras em uma distância determinada. Ao se unirem todas, constituem a forma de um navio. Eu mesmo vi assim (formarem-se) uma pequena embarcação e duas naves. Quando uma nau é assim constituída, os habitantes a colocam na água e depois embarcam para viajar para onde melhor lhes parecer. O chão do navio é feito de partículas de areia ou de poeira soldadas umas às outras de maneira específica. Nunca vi nada tão maravilhoso quanto estas naves de pedra vagueando sobre um oceano de areia! Todas as embarcações tem a mesma silhueta; a nau possui dois costados atrás dos quais erguem-se duas enormes colunas mais altas que um homem. O solo do navio atrás é da altura do mar sobre o qual se abre, sem que um só grão de areia penetre no interior²¹.”

Estranha narrativa que se classificaria facilmente sob a rubrica dos *aḡā‘ib*, estes *mirabilia* dos quais transborda a literatura árabe. Todavia, uma leitura atenta do vocabulário empregado por Ibn ‘Arabī nesta passagem faz ver que esta “história fantástica” mascara um ensinamento doutrinário sutil. Não que se trate de simples alegoria. No *Mundus Imaginalis*, onde um quadrado pode ser redondo, onde o que é pequeno pode conter o que é grande, Ibn ‘Arabī foi de fato uma testemunha, maravilhado por esta navegação singular.

Mas a relação desta experiência é menos pra ele a ocasião de nos surpreender que um meio de nos instruir discretamente sobre um princípio iniciático cuja cena descrita é, a

20 A esse respeito, cf. *Fut.*, III, p. 224, em que Ibn ‘Arabī relata que somente aquele que realizou a servitude pura reside neste mundo, no qual ele próprio adora Deus há 45 anos.

21 *Fut.*, I, p. 129.

seus olhos, a expressão concreta²². Desse modo, ele tomou de empréstimo os termos-chave que ordenam esta narrativa de uma léxica específica da lingüística árabe. Se *bahr* é um termo corrente empregado para significar o mar, ele é também aquele que, na léxica da poética árabe, serve a designar a métrica de um poema. Da mesma forma, *ramal*, que num uso corrente significa “areia”, é uma das dezesseis métricas da prosódia árabe clássica. O emprego de uma terminologia emprestada do léxico da poética árabe não tem evidentemente nada de fortuito. Situada nesse contexto, a história das naus de pedra que vagueiam sobre um mar de areia não tem mais nada de um delírio onírico: a nau (*safīna*) representa a *qaṣīda*, o poema árabe clássico; as pedras indissociáveis, são as *kalimāt*, as palavras que juntas umas às outras, formam versos cuja totalidade constitui o poema; os dois costados do navio figuram os dois hemistíquios do verso e as duas colunas remetem-nos aos dois “pilares”, *watad*, da métrica árabe. Assim, numa linguagem pouco criptografada, Ibn ‘Arabī nos mostra que a poesia é o meio privilegiado de “viajar” no mundo imaginal no qual ela veicula as realidades espirituais (*haqā’iq*) que, por natureza, são supra-formais.

Um outro texto de Ibn ‘Arabī, inédito, corrobora a interpretação que proponho desta passagem das *Futūḥāt*. Trata-se do *Dīwān al-ma‘ārif al-ilāhiyya* e, mais precisamente, do longo prefácio que inaugura esta vasta *Compilação dos conhecimentos divinos*²³. Tive já a oportunidade, em outro momento²⁴, de descrever este *Dīwān* a partir dos três manuscritos analisados por Osman Yahia²⁵. Das diversas conclusões às quais levaram minhas investigações, lembrei simplesmente esta: quando empreendeu a narração do *Dīwān al-ma‘ārif*, a intenção do *Ṣayḥ al-Akbar* era, segundo o que ele explica no início do texto, re-agrupar numa suma única a integralidade dos versos que ele compusera e dos quais guardava a lembrança ou o texto escrito²⁶.

Mas a realização deste projeto colossal, ao qual ele não tinha condições de consagrar todo o seu tempo, exigiu numerosos anos. Ademais, compilações parciais da Suma no decorrer da redação começaram a circular antes que ela estivesse totalmente concluída -se é que algum dia ela o foi²⁷- de maneira que desta *opus magnum* não possuímos mais que múltiplos fragmentos.

22 Note-se de passagem que uma expressão semelhante, a de “mar arenoso” ou ainda “mar empedrado”, encontra-se nas descrições cristãs medievais do “reino do Prestes João”, o qual, evidentemente, pertence ao *‘ālam al-ḥayāl*. Cf., Jean Delemeau, *Une histoire du paradis*, Paris, 1992, pp. 103 e 109.

23 Ms. B. N. 2348, ff. 35b-38; ms. Fatih, 5322, ff. 213-214b.

24 C. Addas, “A propos du *Dīwān al-ma‘ārif* d’Ibn ‘Arabī” in *Studia Islamica*, vol. 81, 1995, pp. 187 sqq.

25 *Histoire e classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabī*, Damas, 1964, R. G. 101; destes 3 manuscritos, o de Paris, BN 2348, que conta 239 folios é o mais completo.

26 O *Dīwān Ibn ‘Arabī*, impresso em Būlāq, constitui possivelmente o prolongamento do *Dīwān al-ma‘ārif*, igualmente intitulado por Ibn ‘Arabī a *Grande Coletânea (al-Dīwān al-kabīr)*.

27 De fato, nada permite afirmar hoje em dia que exista um estudo comparativo completo do “Grande *Dīwān*” de Ibn ‘Arabī; O. Yahia constata, de sua parte (R. G. 102), que todas as cópias que ele consultou estão incompletas.

As observações que se seguem não esgotam, longe disso, os numerosos comentários e os desenvolvimentos doutrinários que exigiria o prefácio do “Grande *Dīwān*”. Elas demonstrarão ao menos, espero eu, o interesse que há, para os especialistas de Ibn ‘Arabī e para todos os ligados a seu ensinamento, na reunião de seus esforços em vista de reconstituir este monumento da poesia mística árabe.

“Louvado seja Aquele que criou o homem e lhe ensinou a eloquência (*bayān*) e que fez descer as quantidades (*maqādīr*) e as medidas (*awzān*)”.

Ibn ‘Arabī não é homem de incomodar-se com preâmbulos convencionais e se a doxologia é uma regra do discurso mulçumano -piedosamente repetitiva entre a maioria dos autores- em sua obra ela está longe de ser o cumprimento de uma obrigação exterior. Desde a primeira linha, ele toma a Revelação por testemunha²⁸ para anunciar, discretamente é certo, que os princípios maiores que regem a poética árabe -a eloquência, a harmonia, a simetria- são de instituição divina. E segue por considerações cosmológicas mais explícitas: Deus dotou o universo, sublinha ele, de uma estrutura análoga à aquela que ordena o *bayt al-šīr*, o verso de um poema²⁹. Um como o outro repousa sobre duas “cordas” (*sabab*, termo que designa um dos principais elementos da métrica árabe); uma “leve”, que é o mundo espiritual, a outra “espessa”, que é o mundo corporal; dois “pilares” (*watad*, o segundo elemento métrico maior) o sustentam igualmente: um é a constituição e a geração das coisas, o outro sua decomposição e sua dissolução. Em suma, observa o *Šayḥ* al-Akbar, “o mundo são palavras em ritmo e rima”.

Dessas poucas linhas, cuja potente densidade doutrinária não deixa de surpreender, guardemos esta idéia essencial: enquanto fundamentos que participam da Sabedoria divina, a poesia é uma arte sagrada e propriamente universal, o eco terrestre de uma divina harmonia. Resta determinar sua função na economia da linguagem; Ibn ‘Arabī não tarda em fazê-lo.

Deus, afirma ele, dispôs as jóias do conhecimento espiritual e de seus segredos senhoriais na prosa e na poesia. Ele confiou este tesouro aos *‘arīfūn*, os gnósticos, os quais, por temor dos plagiadores, dissimularam estes segredos sob o véu de termos alusivos e simbólicos. Dito de outra forma, a linguagem poética é espiritualmente necessária à humanidade decaída por constituir o suporte privilegiado aos conhecimentos sapienciais, dos quais ela assegura a transmissão perene para o uso exclusivo dos gnósticos. E é lembrando que o Profeta é o Mestre da linguagem, o detentor da “soma das palavras”, que o *Doctor Maximus* conclui esta singular *ḥuṭba*.

28 Os termos *bayān*, *awzān*, *maqādīr* são carregados de reminiscências corânicas; para *bayān*, cf. Corão 55: 4; para *maqādīr* (plur. de *miqdār*), cf. C. 13: 8; para *awzān*, da mesma raiz que *mīzān*, cf. C. 55: 7.

29 Na prosódia árabe *bayt al-šīr* designe propriamente o verso por analogia com o *bayt al-šā’r* que significa literalmente a “casa de pelo”, isto é, a tenda, assim como as denominações binárias dos elementos métricos fundamentais são emprestados dos materiais que participam da estrutura da tenda: as duas “cordas”, (*sabab*), os dois pilares (*watad*), as duas anteparas (*fāšila*); cf. *EP*, s.v. *‘arūd*.

Tendo demonstrado a legitimidade e a necessidade dos místicos de recorrer à linguagem poética, Ibn ‘Arabī apresenta seu *Dīwān*. Inicialmente, de maneira global, afirmando que a suma poética provém integralmente de uma inspiração divina e que o pensamento especulativo aqui não tem lugar, e, em seguida, detalhadamente, enumerando uma longa série de termos técnicos, relativos às categorias dos homens espirituais, suas ciências, seus estados, seus graus, etc., que constituem, de certa forma, os tópicos do *Dīwān*. Estes termos, convém o Šayḥ al-Akbar, são obscuros; constituem uma espécie de código (e, observa ele, cada disciplina tem o seu) de que se servem deliberadamente os *awliyā’* a fim de impedir o acesso às ciências que ele transmite pelos não-iniciados.

Ao final deste prólogo, o autor expõe os motivos que o conduziram, de um lado, a dedicar-se à poesia e, de outro, a reunir o conjunto de seus versos numa coletânea. Na verdade, esta introspecção nos leva à chave da leitura da “Compilação dos conhecimentos divinos”, desde que decifremos todas as alusões doutrinárias e autobiográficas que a sustentam.

Três visões, que ocorreram em anos afastados uns dos outros, são, segundo esse testemunho, a origem da vocação poética do Šayḥ al-Akbar. A primeira evoca uma etapa crucial da conversão *stricto sensu* do místico andaluz: “Após um período de ‘ignorância’, durante o qual eu não distinguia as ciências verdadeiras das que não o são, Deus veio em meu socorro e enviou-me, durante meu sono, Muhammad, Jesus e Moisés. Jesus me exortou à ascensão e ao despojamento, Moisés me deu o “disco do sol” e previu-me a obtenção da “ciência do junto a Mim”³⁰ entre as ciências do *tawḥīd*, enquanto Muhammad ordenou-me: “Agarra-te em mim, serás salvo!”

Se, entre as inúmeras visões que pontuaram seu itinerário espiritual, o Šayḥ al-Akbar reteve esta, não é apenas porque ela determinou o seu início na Via³¹. Outros encontros “imaginais” foram igualmente decisivos para sua vida espiritual, especialmente o de Córdoba, em 1190, que o colocou em presença de todos os profetas enviados aos homens. Ibn ‘Arabī relata este episódio no prefácio do *Dīwān al-ma‘ārif*, parece-me, porque ele destaca um aspecto fundamental da missão atribuída ao Selo da santidade muhammadiana.

Notemos que os três profetas que vêm ao encontro de Ibn ‘Arabī e, sublinhemos, lhe trazem assistência, são os representantes das três tradições maiores oriundas da tradição abrahâmica. Por outro lado, sabemos que, na perspectiva da hagiologia akbari, o Selo muhammadiano é o herdeiro por excelência de todos os profetas e, a *fortiori*, destes três Enviados. É, portanto, mais que provável que esta visão trate precisamente do estatuto do Selo muhammadiano, enquanto *wāriṭ*, herdeiro dos profetas e particularmente de Muhammad, Jesus e Moisés. Mas ela sugere também, de maneira discreta, que as três comunidades -muçulmana, cristã e judaica-, representadas por esses três profetas, são particularmente o alvo de seu ensinamento.

30 A “Ciência que se encontra junto a Mim” (*al-‘ilm al-ladunī*) é a ciência própria ao Ḥaḍīr, o interlocutor de Moisés no episódio corânico da surata da Caverna (C. 18: 65) e o protótipo dos *afrād*. A esse respeito, ver M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, Paris, 1986, cap. 7.

31 Sobre as circunstâncias e as consequências imediatas desta visão no destino de Ibn ‘Arabī, ver C. Addas, *Ibn ‘Arabī ou la Quête du Soufre Rouge*, Paris, 1989, pp. 61-63.

Em outras palavras, a missão do Selo muhammadiano -em contrapartida ao apoio que lhe deram seus enviados- é ajudar por sua vez suas respectivas comunidades, incluindo a preservação, por meio de seus ensinamentos, das verdades essenciais e imutáveis subjacentes às tradições às quais se referem.

Esta tripla intervenção profética ocorre, conforme o que relatei em outros trabalhos, antes de 1184 e leva Ibn ‘Arabī a engajar-se na *ṣuḥba*, a irmandade dos mestres espirituais.

Mencionado aqui de forma sucinta, o segundo episódio situa-se quase vinte anos mais tarde, quando Ibn ‘Arabī vê celebrar-se sua união nupcial com cada uma das estrelas do céu e cada uma das letras do alfabeto. No *Kitāb al-Bā’*, onde ele relata longamente esta misteriosa cerimônia³², Ibn ‘Arabī especifica que ela ocorreu em Bougie, no mês do Ramadan (junho) 1201 e que um intérprete de sonhos fez dela a seguinte interpretação: “Este é o oceano sem fundo; aquele que teve esse sonho receberá uma parte das ciências celestes, das ciências ocultas e dos mistérios das estrelas como ninguém mais obteve em sua época.”

É importante ressaltar que esta visão coincide com um marco importante no destino de Ibn ‘Arabī: tendo se despedido do al-Andalus, ele se dirige a Tunis, de onde partirá definitivamente para o Oriente. Diversos eventos espirituais maiores marcam este “período ocidental” de sua vida que está prestes a se acabar: em 1190 em Cordoba, Ibn ‘Arabī assiste a uma assembléia geral dos profetas que -segundo Ğandī³³- vieram felicitá-lo por ser ter sido designado a assumir a função de Selo da santidade muhammadiana.

Em 1198, em Fez, Ibn ‘Arabī tem a confirmação desta eleição durante sua “ascensão celeste” (*mi’rāğ*), a viagem espiritual, que, após o Profeta, o conduz de céu em céu até a Presença divina e da qual o *Kitāb al-Isrā’* é o testemunho ardente. Enfim, alguns meses antes de sua parada em Bougie, em novembro de 1200, ele chega à estação da Proximidade (*maqām al-qurba*), que, segundo ele, situa-se imediatamente abaixo da estação da profecia legiferante³⁴.

Vista sob este ângulo, as núpcias celestiais de Ibn ‘Arabī em Bougie revestem-se de um significado dos mais claros. Os astros e as letras que estão no centro desta história conduzem expressamente às ciências esotéricas e sagradas que são, na tradição islâmica, a ciência das letras (*‘ilm al-ḥurūf*) e a astrologia (*‘ilm al-nuğūm*). Lembremos que, para Ibn ‘Arabī assim como para muitos sufis, a ciência das letras pertence aos *awliyā’*, aos santos, e constitui uma das evidências mais consistentes da autenticidade de suas realizações espirituais³⁵. Além disso, Ibn ‘Arabī relata em um de seus poemas que um “mensageiro” (*rasūl*) veio encontrá-lo em Sevilha para anunciar-lhe sua qualidade de herdeiro (*wirāṭa*) e lhe declara: “A ciência das letras é para nós a prova de que você é o Imām”³⁶.

32 *Kitāb al-Bā’*, Cairo, 1954, pp. 10-11. Ver igualmente o “Kitāb al-Kutub”, *Rasā’l Ibn ‘Arabī*, Hayderabad, 1948, p. 49.

33 *Šarḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, Mashhad, 1992, p. 431.

34 *Fut.*, II, p. 261.

35 Sobre esta questão ver D. Gril, “La Science des lettres”, *Les Illuminations de La Mecque*, Paris, 1989, cap. 8, pp. 385-487.

36 *Diwān Ibn ‘Arabī*, p. 348.

Estas indicações sugerem que a visão de Bougie inscreve-se no ciclo de revelações concernentes à eleição de Ibn ‘Arabī como Selo da Santidade. Ela nos revela, além disso, um outro aspecto do encargo que ele é chamado a assumir: O Selo muhammadiano é o depositário e o guardião das ciências esotéricas das quais ele deve garantir a transferência integral aos santos que o sucederão até o Último Dia.

As indicações seguintes, que não aparecem nos outros textos relativos à visão de Bougie, levam-nos, de maneira inesperada, ao cerne do problema debatido na *ḥuṭba* do *Dīwān al-ma‘ārif*. Durante essas núpcias, conta Ibn ‘Arabī:

“Deus me fez ouvir em meu peito o ranger dos Cálamos (*ṣarīf al-aqlām*) [que escrevem o destino das criaturas]³⁷; era uma melodia em dois ou três tempos, conforme o ritmo diminuía ou aumentava. ‘Que refrão é esse?’, perguntei. ‘É a audição poética (*al-samā‘*)!’, responderam-me. ‘E de que me serve a poesia?’ - ‘Ela é a origem de tudo; a linguagem poética é a essência imutável (*al-ḡawhar al-tābit*), enquanto a prosa é a consequência imutável (*al-far‘ al-tābit*)!’”

Diálogo fulgurante de que Ibn ‘Arabī se aproveita para retornar à onipresença da arte poética na Criação; não há som na natureza, ressalta ele, que não seja regularmente ritmado, arquitetura que não seja engenhosamente ordenada. Que seja.

Mas qual a relação entre isso e aquilo, entre o caráter providencial da linguagem poética e a função do Selo muhammadiano tal como a representa -penso eu- a união de Ibn ‘Arabī com as estrelas e as letras do alfabeto?

O relato da terceira e última visão mencionado no prefácio do *Dīwān al-ma‘ārif* dá pleno sentido ao relato precedente:

“A razão que me levou a proferir poesias é que vi em sonho um anjo que me trazia um pedaço de luz branca. Dir-se-ia um pedaço da luz do sol. “O que é isso?” -perguntei. “Esta é a sura *al-ṣu‘arā‘* (*Os poetas*)”, respondeu-me ele. Eu a engoli e senti um cabelo (*ṣa‘ra*) que subia do meu peito à minha garganta, depois à minha boca. Era um animal com uma cabeça, uma língua, olhos e lábios. Ele estendeu-se até que sua cabeça atingiu os dois horizontes, o do Oriente e o do Ocidente; depois contraiu-se e retornou ao meu peito. Soube então que minha palavra atingiria o Oriente e o Ocidente. Quando voltei a mim, declamei versos que não provinham de nenhuma reflexão intelectual. Desde então, esta inspiração nunca mais acabou. Foi por causa dessa contemplação sublime que eu reuni todos os versos dos quais me lembro. Mas, ainda mais numerosos são aqueles de que eu me esqueci! Tudo que está contido nesta coletânea é somente, graças a Deus, [o fruto] de uma projeção divina, de uma inspiração santa e espiritual, de uma herança celestial e esplêndida.”

37 A expressão *ṣarīf al-aqlām* figura em vários relatos da “ascensão céleste” do Profeta (*mi‘rāj*); cf. Muslim, *Imān*, 263.

Há neste texto um termo que o leitor assíduo dos *Futūḥāt* notará: *šāʿra*, “cabelo”. Com efeito, este termo aparece no prólogo que inaugura esta obra maior e no qual Ibn ʿArabī descreve a visão durante a qual, em 1202, na Meca, o Profeta Muhammad em pessoa o consagra Selo da santidade muhammadiana. Pois, nesta cerimônia, o profeta lhe declara: “Há em ti um fio de cabelo (*šāʿra*) meu que já não pode suportar permanecer longe de mim e que governa tua realidade íntima”³⁸. Coincidência? Resignar-nos-íamos facilmente com esta explicação se o mesmo vocábulo não aparecesse novamente em outro texto do *Futūḥāt*, relativo também ao Selo muhammadiano: “Seu estatuto em relação ao Enviado de Deus, declara Ibn ʿArabī no capítulo 382, é de um cabelo (*šāʿra*) do seu corpo em relação ao corpo inteiro.”³⁹. Nestes dois textos, é necessário acrescentar uma menção elíptica do capítulo 2 do *Futūḥāt* na qual Ibn ʿArabī emprega novamente *šāʿra* para ilustrar a relação sutil que ele tem com o Profeta⁴⁰.

Assim, por três vezes, o Šayḥ al-Akbar recorreu à imagem do “cabelo” para estabelecer a relação entre o Selo muhammadiano e o Profeta. E não me surpreenderia que em um exame minucioso do vocabulário poético de Ibn ʿArabī aparecessem outras ocorrências deste termo.

De qualquer forma, podemos pensar que o “cabelo” que, na visão dita anteriormente, sai de seu peito para transformar-se num ser vivo e crescer até abraçar os “dois horizontes” antes de reintegrar-se à sua pessoa, simboliza exatamente a ligação sutil que une o Selo muhammadiano à “Realidade muhammadiana” (*ḥaqīqa muḥammadiyya*), que é a fonte de toda santidade (*walāya*)⁴¹. Por outro lado, como nota Ibn ʿArabī, sua extensão configura a propagação da doutrina akbariana. Enfim, esta visão reveladora da influência de sua obra realça, claramente, a dimensão verdadeiramente universal do magistério do Selo da santidade muhammadiana.

E isso não é tudo. Um estreito parentesco une os tres termos: *šūʿarāʾ* - título da sura que Ibn ʿArabī absorve-, *šāʿra*, “o cabelo” que procede desta “comunhão” e *šīʿr*, a poesia que esta visão engendra. De fato, todos esses vocábulos provêm da raiz *š-r* que expressa a idéia de “conhecer”, “perceber”, de maneira ao mesmo tempo imediata e global. O próprio título do *Dīwān al-maʿārif* tem uma relação evidente com este significado original.

Além disso, a sobreposição de vários textos sugere que essa relação morfológica é combinada com uma relação semântica mais sutil que se entrelaça ao conceito de Selo muhammadiano. O comentário que acompanha a afirmação do capítulo 382 das *Futūḥāt*, segundo a qual o estatuto do Selo muhammadiano em relação ao Profeta é análogo ao de um cabelo em comparação ao corpo, é muito instrutivo a esse respeito.

38 *Fut.*, I, p. 3.

39 *Fut.*, III, p. 514.

40 *Fut.*, I, p. 106.

41 É inclusive provável que seja em referência a esta visão - que se situa no mais tardar em 594h., data na qual Ibn ʿArabī redige o *Kitāb al-Isrāʾ*, que comporta numerosos poemas - que Ibn ʿArabī emprega a seguir este termo. Tudo isso demonstra a que ponto “a escolha de uma palavra em Ibn ʿArabī nunca é fortuita, sua repetição menos ainda”, como observou M. Chodkiewicz, cf. *Un Océan sans rivage*, Paris, 1992, p. 105.

“... É por isso -explica Ibn ‘Arabī sobre o selo- que só o percebemos (*yuš‘aru*) de maneira global sem conhecê-lo (desta vez: *yu‘lamu*) de maneira específica, exceção feita àqueles a quem Deus os faz conhecer, ou aqueles aos quais ele mesmo revela sua identidade e que nele crêem. Assim ele foi designado como um “cabelo” (*šar‘a*) em relação à *šū‘ūr*, a percepção sutil. Esta percepção é análoga àquela que nos permite detectar, diante de uma porta fechada, um movimento que sinaliza a presença de um animal na casa, sem que possamos saber exatamente a que espécie ele pertence, ou perceber (novamente *yuš‘aru*) que se trata de um indivíduo, sem que sejamos capazes de determinar sua identidade [...]. É devido a essa característica tênue que designamos isso como *šū‘ūr* percepção sutil (e não como *‘ilm*)⁴².”

Em outras palavras, a presença do Selo muhammadiano neste mundo permanece necessariamente discreta e não mais palpável que um fio de cabelo entre os dedos.

Voltemos à linguagem poética; sua função não é, exatamente, fazer-nos pressentir as verdades sutis sem formulá-las aberta e distintivamente? É o que anuncia Ibn ‘Arabī nas linhas precedentes ao relato da visão da sura *al-Šu‘arā*?

“Não foi proibido ao Profeta utilizar a poesia porque ela seria intrinsecamente desprezível ou de uma categoria inferior e, sim, porque ela é baseada em alusões (*išārāt*) e símbolos (*rumūz*), pois a poesia é o conhecimento sutil (*šū‘ūr*). Ora, é incumbência do Enviado ser claro para todos e empregar expressões tão claras quanto possível.”

Finalmente, é importante ressaltar que o “cabelo”, que simboliza o estatuto do Selo muhammadiano enquanto manifestação da face “oculta” do profeta, a de sua *walāya* absoluta, nasce de uma sura do Corão que Ibn ‘Arabī absorveu anteriormente e, portanto, integrou devidamente em sua pessoa. Segue-se, se adotarmos a conclusão que Ibn ‘Arabī tira dessa visão, que suas palavras, ou seja seu ensinamento, que é chamado a espalhar-se pelo universo, alimenta-se literalmente do Corão, de onde extrai sua fonte. Que das 114 suras do Corão, seja a vigésima sexta, denominada *al-Šu‘arā*?, a que lhe foi oferecida, sugere que a poesia representa um aspecto essencial do seu ensinamento assim como deixa implícito que a poesia em questão não tem absolutamente nada de poesia “profana”.

Um outro texto de Ibn ‘Arabī confirma, como se fosse necessário, o papel determinante da sura 26 no desenvolvimento de sua vocação poética. Trata-se do título do capítulo 358 das *Futūḥāt* -que corresponde à sura 26⁴³-, tal como aparece no sumário do início das *Futūḥāt*:

“Do conhecimento dos três segredos cujas luzes são diversas (...). É a partir desta “morada” [sura 26], que me pus a proferir poesias, durante um retiro que fiz e ao longo do qual atingi esta ‘morada’.”⁴⁴

42 *Fut.*, III, 514; sobre a distinção operada por Ibn ‘Arabī entre *‘ilm* e *šū‘ūr*, ver igualmente *Fut.*, III, p. 458.

43 Sobre a correspondência entre os 114 capítulos desta seção e as 114 suras do Corão, cf. *Un Océan sans rivage*, cap. 3.

44 *Fut.*, I, p. 22.

Sabemos, graças a uma das cópias do *Dīwān al-ma‘ārif*⁴⁵, cujo prefácio contém certas informações que só existem ali, que a visão da sura *al-Šu‘arā* ocorreu enquanto Ibn ‘Arabī efetuava um retiro. De que se trata do mesmo retiro em que ele viu sua ascensão à “morada” da vigésima-sexta sura⁴⁶, não resta, para mim, nenhuma dúvida.

De qualquer forma, é notável que neste texto Ibn ‘Arabī enfatize os três primeiros versos da sura que lhe traz o anjo, o que significa, provavelmente, que estes três versos contêm, de maneira sintética, a essência da “morada” correspondente à sura 26.

Como, então, não fazer a relação entre os “três segredos” do capítulo das *Futūḥāt* relativo à sura 26, os três primeiros versos que estão no coração deste acontecimento e as três visões que balizam o prefácio do *Dīwān al-ma‘ārif*?

Mais ainda, o primeiro dos três versículos da sura *al-Šu‘arā* é composto de três letras “luminosas” (*tā’-sīn-mīm*) e a primeira das três visões mencionadas no prefácio subdivide-se em três visões, as dos três profetas, Muhammad, Jesus, Moisés...⁴⁷

Percebemos melhor, recortando estes textos, o paralelo estabelecido por Ibn ‘Arabī entre a função do Selo muhammadiano e a função da linguagem poética. Os Enviados, tendo como missão essencial “chamar” os homens à adoração de um Deus único e à observação de Suas leis, devem empregar uma linguagem clara, acessível a todos. A utilização da poesia, que é essencialmente uma linguagem alusiva provida de expressões simbólicas e portanto ambivalentes, é formalmente incompatível com tal missão.

O papel do Selo muhammadiano, por outro lado, é mais secreto⁴⁸. “Guardião do tesouro”, segundo uma expressão de Qāšānī, ele zela para que as verdades sapienciais que sustentam a revelação profética - e que a corrupção dos corações e dos costumes proíbem mostrar à luz do dia - permaneçam intactas e vivas até o Fim dos Tempos. Silencioso sem ser mudo, transparente sem ser ausente, o Selo muhammadiano assegura secretamente a transmissão integral do “Depósito Sagrado” ao uso daqueles que souberam permanecer dignos. Da mesma forma que suas intervenções na esfera da santidade fazem uso de modalidades sutis, também é por meio de alusões e símbolos que se expressa, a fim de que nenhum olhar impuro profane a mensagem secreta destinada aos *awliyā*’ dos “dois horizontes”. Fundamentalmente ambivalente, o discurso poético oferece, mais que qualquer outra forma de linguagem, as garantias indispensáveis de inviolabilidade: somente as almas puras podem decifrar com sucesso os enigmas e os símbolos que o alimentam.

Pode-se ver, claramente, que lógica sutil relaciona as núpcias de Ibn ‘Arabī em Bougie, que o colocam como “guardião das ciências secretas”, ao mistério da linguagem poética,

45 Trata-se do ms. de Berlin 7746, spr 1108, cujo segundo *folio* reproduz, com indicações suplementares que não figuram nos dois outros manuscritos, o relato relativo a esta visão.

46 Lembremos que em Ibn ‘Arabī as 114 suras do Corão são “moradas espirituais”, etapas sucessivas em direção ao conhecimento supremo; cf. *Un Océan sans rivage*, cap. 3.

47 Sublinhemos que o cap. 358 contém numerosos ternários; notadamente o dos 3 Profetas, Moisés, Jesus, Muhammad.

48 Voir a esse respeito M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*, cap. 9.

ao qual ele é iniciado nesta ocasião. Entre o Selo dos santos e a Poesia, a cumplicidade é estreita: ambos possuem o mesmo estatuto sutil, ambos partilham a mesma função pois tanto um quanto outro tem a vocação de preservar o “Depósito Sagrado.”

A partir da leitura que proponho destes três relatos que iniciam os poemas do *Dīwān al-maʿārif*, há dois pontos essenciais a reter. En premier lieu, chacun des événements visionnaires qu’ils relatent éclaire un aspect particulier de la fonction du Sceau muhammadien et correspond en même temps à une étape précise de *l’odyssée* qui, depuis sa conversion en Andalus conduit Ibn Arabī au faite de la sainteté, à la Mecque, en 1202.

Primeiro, cada um dos eventos visionários relatados ilumina um aspecto particular da função do Selo muhammadiano e, simultaneamente, corresponde a uma etapa precisa da odisséia que, após sua conversão no al-Andalus, conduz Ibn ‘Arabī ao apogeu da santidade, na Meca, em 1202.

Segundo, neste prefácio onde Šayḥ al-Akbar diz abertamente o que insinuou com palavras veladas no capítulo oito das *Futūḥāt*, oferece-nos uma exposição tão densa quanto notável sobre a função basicamente iniciadora que ele atribui à poesia. De um extremo ao outro do texto, invocando tanto argumentos doutrinários quanto sua própria experiência espiritual, Ibn ‘Arabī se dedica a mostrar que a poesia é o veículo privilegiado do conhecimento espiritual em relação ao qual ela é ao mesmo tempo um meio de acesso e um modo de expressão. Assim como o Mundo Imaginal provê os inteligíveis puros de uma consistência formal, a poesia, que deste se alimenta, consegue captar as fulgurantes *ḥaqāʾiq* para inscrevê-las, no espaço de um instante, numa forma gráfica e sonora.

Seguramente, Ibn ‘Arabī não é o único místico muçulmano a considerar a linguagem poética como o tipo de discurso mais apto a sugerir o que, por natureza, é indizível e, conseqüentemente, escapa à representação intelectual. Outros espirituais muçulmanos, como En second lieu, cette préface où le Shaykh al-akbar dit ouvertement ce qu’il insinue à mots couverts dans le chapitre huit des *Futūḥāt*, nous offre un exposé aussi dense que remarquable sur la fonction proprement initiatrice qu’il assigne à la poésie. Ibn al-Fāriḍ ou Rūmī, compreenderam que a potência encantatória do ritmo poético e o envolvimento produzido pelo eco sonoro da rima são adequados para abolir os limites empíricos do espaço e tempo, além dos quais situam-se exatamente as realidades espirituais. Mas, coube a Ibn ‘Arabī proclamar com veemência que a poesia é por excelência a “nau” que guarda o tesouro do *bayt al-walāya* e assegura sua viagem pelas águas tumultuosas dos séculos, contra ventos e marés.

(Texto traduzido por Rosana Guimarães e Virgínia Gazini, e revisado por Bia Machado).