

**MATHEUS MELO BARCELOS**

**CAMINHANTES NA SENDA RETA:  
os santos mestres sufis da Andaluzia segundo os relatos de Ibn ‘Arabī de  
Múrcia  
(Séc. XII e XIII E.C.)**

**ASSIS  
2019**

**MATHEUS MELO BARCELOS**

**CAMINHANTES NA SENDA RETA:  
os santos mestres sufis da Andaluzia segundo os relatos de Ibn ‘Arabī de  
Múrcia  
(Séc. XII e XIII E.C.)**

Dissertação apresentada à Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, para a obtenção do título de Mestre em História (Área de Conhecimento: História e Sociedade).

Orientador: Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha

Bolsista: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001

**ASSIS  
2019**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Vânia Aparecida Marques Favato - CRB 8/3301

B242c Barcelos, Matheus Melo  
Caminhantes na senda reta: os santos mestres sufis da  
Andaluzia segundos os relatos de Ibn 'Arabī di Múrcia (Sec.  
XII e XIII E.C.) / Matheus Melo Barcelos. Assis, 2019.  
235 f. : il.

Dissertação de Mestrado - Universidade Estadual Paulista  
(UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis  
Orientador: Prof. Dr. Ivan Esperança Rocha

1. Islamismo. 2. Sufismo. 3. Ibn 'Arabī, 1165-1240.  
4. Hagiografia. I. Título.

CDD 297



**CERTIFICADO DE APROVAÇÃO**

**TÍTULO DA DISSERTAÇÃO:** CAMINHANTES NA SENDA RETA: Os santos mestres sufis da Andaluzia segundo os relatos de Ibn 'Arabî de Múrcia (Séc. XII e XIII E.C.)

**AUTOR: MATHEUS MELO BARCELOS**

**ORIENTADOR: IVAN ESPERANÇA ROCHA**



Aprovado como parte das exigências para obtenção do Título de Mestre em HISTÓRIA, área: História e Sociedade pela Comissão Examinadora:

Prof. Dr. IVAN ESPERANÇA ROCHA  
Departamento de História / UNESP / Assis

Profa. Dra. CECILIA CINTRA CAVALEIRO DE MACEDO  
UNIFESP / Guarulhos

Prof. Dr. CARLOS FREDERICO BARBOZA DE SOUZA  
PUC / BELO HORIZONTE

Assis, 31 de julho de 2019

*Dedico este trabalho a ti, leitor, que doarás parte de teu tempo preterível para lê-lo. Que te seja prazeroso!*

## AGRADECIMENTOS

Agradecer a todos os responsáveis pela elaboração e execução deste texto demandaria um trabalho cujas dimensões seriam muito maiores que a Dissertação. Os agradecimentos são espontâneos, e espero que aqueles citados – e tantos outros não citados nominalmente – saibam que contribuíram imensamente para a realização desta pesquisa.

Agradeço a minha família, todos, tanto os que habitam a mesma casa em que cresci como a família estendida, que, no meu caso, se compõe de um número de quase uma centena de pessoas, as quais perguntavam o que eu fazia na pesquisa. A meu pai, Almir, minha mãe Diva, minhas irmãs, Maria Rita e Raquel. A meus avós, que não puderam frequentar uma escola, cujo doutoramento foi defendido diante da vida, difícil vida de migrantes: Rita, Iodir, Maria (Biliu) e Manoel (Ciço Panta). A meus tios e tias, primos e primas, com os quais convivo todos os dias, quase como num *oikos* grego.

Gostaria muito de agradecer ao Professor Doutor Ivan Esperança Rocha, que, sem conhecer minha trajetória acadêmica, aceitou participar desta empreitada, possibilitando que eu pudesse ingressar na Pós-Graduação na UNESP, Campus Assis. Agradeço muito pela paciência e pela atenção, nas leituras e correções, em suportar (em todos os sentidos) a ansiedade de um orientando.

Agradeço a minhas orientadoras de Iniciação Científica, por me introduzirem no mundo da pesquisa: Ana Paula Tavares Magalhães e Circe Maria Bittencourt. Sei que fui relapso naquela época de inícios dos estudos. *Mea culpa, mea maxima culpa!*

Os amigos que fiz na UNESP Assis, com os quais tomávamos cerveja, comíamos pastéis e chorávamos as pitangas, agradeço a paciência: Esther Salzman, Daniela Emilena Santiago (e sua família Caio, Gabriel e Malu), Edinaldo Aparecido Lima dos Santos (que aguentou minhas loucuras mais proximamente) e tantos outros. Agradeço muito o apoio e as indicações do Professor Doutor Germano Miguel Esteves, cuja presença enriqueceu este trabalho.

Agradeço a todos os professores com quem convivi, nesta trajetória docente, e, também, a todos os alunos que me suportam, desde 2010.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço a você que lê, por sua disponibilidade em dar atenção às minhas reflexões.

Agradeço a todos, ao Um e ao dois, pela possibilidade de que tudo isto se realizasse.

Muitíssimo obrigado ou, como se diz em árabe: *šukran!* Fascistas não passarão!

*“Não há uma única substância no universo inteiro – tanto no alto quanto no baixo nível – que não está ligada à realidade divina e, do ponto de vista do Todo Poderoso, não há pré-excelência”.*

*Ibn ‘Arabī, al-Futūḥāt al-Makkiyyah.*

BARCELOS, Matheus Melo. **“CAMINHANTES NA SENDA RETA”**: os santos mestres sufis da Andaluzia segundo os relatos de Ibn ‘Arabī de Múrcia (Séc. XII e XIII E.C.). 2019. 235 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em História) – Universidade Estadual Paulista (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras, Assis, 2019.

## RESUMO

O sufismo, conceito e paradigma acadêmico, conglomerava algumas práticas e especulações místicas/esotéricas na religião islâmica. Tradicionalmente, encontrava-se já no momento da revelação corânica e no período de pregação de Muḥammad, sendo reelaborado e institucionalizado, ao longo dos séculos. Entre seus pensadores, Ibn ‘Arabī de Múrcia, andaluz que viveu no século XII e XIII da Era Comum, foi ponto de referência, ao sistematizar esse aprofundamento em obras utilizadas por todo o mundo islâmico. Esta pesquisa intenta analisar a vida de santos muçulmanos andaluzes, empregando as hagiografias escritas pelo citado autor, contendo extratos biográficos de seus mestres, para, com isso, perceber como o autor propunha uma via sufi a seus discípulos, cujos modelos retomavam aqueles do Ocidente islâmico, em meados dos séculos XII e XIII E.C. Propõem-se, neste trabalho, uma abordagem histórica do movimento místico islâmico que influenciou um dos maiores mestres do sufismo, bem como uma análise das hagiografias islâmicas e do conceito de santidade do sufismo em Ibn ‘Arabī. .

Palavras-Chave: Misticismo islâmico. Literatura sufi. Hagiografia. Sufismo. Ibn ‘Arabī.



BARCELOS, Matheus Melo. **"WALKERS IN THE STRAIGHT PATH"**: the saints Sufis masters of Andalusia according to the accounts of Ibn 'Arabī of Murcia (12th and 13th centuries CE). 2019. 235 f. Dissertation (Master in History). São Paulo State University (UNESP), School of Sciences, Humanities and Languages, Assis, 2019.

ABSTRACT:

Sufism, concept and academic paradigm, conglomerates mystical / esoteric practices and speculations in the Islamic religion. Traditionally, it was already present at the time of the Quranic revelation and in the preaching period of Muḥammad, being reworked and institutionalized over the centuries. Among its thinkers, Ibn 'Arabī of Murcia, Andalusian who lived in the twelfth and thirteenth centuries of the Common Era, was a point of reference when systematizing this deep understanding in works used throughout the Islamic world. This research seeks to analyze the life of Andalusian Islamic saints, using the hagiographies written by the mentioned author, containing biographical extracts of their masters, in order to understand how the thought and the Sufi way were organized in the Islamic West in the middle of the XII century and XIII EC. This work proposes a historical approach to the Islamic mystical movement that influenced one of the greatest masters of Sufism, as well as the proposition of an analysis of Islamic hagiographies and the concept of sanctity of Sufism in Ibn 'Arabī view.

Keywords: Islamic Mysticism. Sufi's Literature. Hagiographies. Sufism. Ibn 'Arabī.

## TABELA DE TRANSLITERAÇÃO DO ÁRABE<sup>1</sup>

ء	'
ا	ā
ب	b
ت	t
ث	ṭ
ج	j
ح	ḥ
خ	ḫ
د	d
ذ	ḏ
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	ṣ
ض	ḏ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	'
غ	ġ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w/ū
ي	ī/y
ى	à
ه	h
ة	h/t

### Observações:

Utilizaremos o artigo *al* ante as letras solares e lunares.

O *ta marbuta* será transcrito como h, quando a palavra estiver sozinha, e como t, quando fizer parte de uma frase ou título. Ex: *Risālah* e *Risālat Rūḥ al-Quds*.

---

<sup>1</sup> Seguimos a tabela de transliteração de Maria Cecília Jorgewich Skaf, presente em PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.). *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2001.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
CAPÍTULO 1	
“AS PRAIAS OFERECIDAS AO MAR QUE VEM”: APROXIMAÇÃO À MÍSTICA E AO <i>BĀṬIN</i> ISLÂMICO.....	22
1. A vida do Mestre Maior: Ibn ‘Arabī .....	23
2. O islã andalus e as correntes esotéricas.....	27
3. As utilizações do pensamento de Ibn ‘Arabī .....	38
4. A busca esotérica ou a mística: aproximação aos termos no monoteísmo abraâmico..	43
5. A busca esotérica islâmica: uma viagem pelos caminhos de Deus.....	50
6. <i>Taşawwuf</i> : o hábito e a via.....	53
7. O santo e a santidade na Antiguidade Tardia e no Islã Clássico.....	58
CAPÍTULO 2	
AS VIDAS DOS SANTOS E A SANTIDADE: DISCURSOS SOBRE A SENDA RETA.	
1. Aproximação teórico-metodológica à análise de hagiografias islâmicas.....	71
2. Perspectivas sobre as fontes e o trabalho histórico.....	71
3. A vida dos homens santos: uma construção discursiva dos hagiógrafos.....	73
4. Aproximação ao conceito de santidade no pensamento akbari.....	86
5. A topologia dos santos.....	96
6. A organização das hagiografias islâmicas akbaris.....	102
CAPÍTULO 3	
AS VIDAS DOS AMIGOS DE DEUS: A CONSTRUÇÃO DE UM DISCURSO DE SANTIDADE	
1. Análise do Documento.....	108
2. Crítica à Fonte.....	109
3. Fontes secundárias.....	115
4. Os elementos iniciais da <i>Risālah</i> .....	117
5. As hagiografias.....	125
6. Os mestres de conduta excessiva.....	128
7. Os mestres de conduta não excessiva.....	136
8. Os mestres de conduta intermediária.....	188
9. Epílogo e finalização da <i>Risālah</i> .....	203
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	206
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	
1. Fontes.....	212
2. Obras de Referência.....	213
3. Bibliografia.....	213
GLOSSÁRIO.....	220

## INTRODUÇÃO

“Você não é você, quando você é você, mas Deus é você”<sup>2</sup>. Esta frase de Ibn ‘Arabī<sup>3</sup>, em sua obra magna *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*<sup>4</sup> (As Iluminações de Meca), atenta-nos ao mistério da divindade, o qual, no islã<sup>5</sup>, se ampara no conceito de *tawḥīd*<sup>6</sup>, unidade das criaturas com o Uno, *al-Waḥīd* (O Uno)<sup>7</sup>, único possuidor da *Aḥādīyyah* (Unicidade). Como parte de todo um mistério divino, abordar a questão da santidade (*walāyah*),<sup>8</sup> nas diversas tradições, exige uma referência sobre dois pontos: sobre a composição da santidade como elemento do modelo, conformador de uma práxis; e também, como aponta Schimmel,<sup>9</sup> sobre coisas que a linguagem

<sup>2</sup> *Futūḥāt al-Makkiyya*, II, 501.4 apud SOUZA, Carlos Frederico Barbosa de. *Religio cordis*. Um estudo comparativo sobre a concepção de coração em Ibn ‘Arabī e João da Cruz. 2008. 525 f. Tese (Doutoramento) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008, p. 92. Esta tese resultou na publicação da obra: \_\_\_\_\_. *A mística do coração*. A senda cordial de Ibn ‘Arabī e João da Cruz. São Paulo: Paulinas, 2010.

<sup>3</sup> Citaremos, conforme os trabalhos mais tradicionais, nosso autor como Ibn ‘Arabī. Trabalhos mais recentes utilizam denominá-lo Ibn al-‘Arabī.

<sup>4</sup> Não obtivemos uma edição completa dessa obra magna de Ibn ‘Arabī. As passagens dela que citamos neste trabalho advêm de trechos traduzidos em outros textos acadêmicos sobre o assunto. Sabemos que uma tradução integral está em elaboração. Tivemos acesso a uma tradução parcial e fragmentada, na obra de Michel Chodkiewicz. IBN ‘ARABĪ. *Les Illuminations de la Mecque*. Anthologie présentée par Michel Chodkiewicz. Paris: Albin Michel, 2008; e *Las iluminaciones de La Meca*. Textos escogidos. Tradução de Victor Pallejà de Bustinza. 3. ed. Madrid: Siruela, 2005.

<sup>5</sup> Seguindo a Emilio Gonzalez Ferrín, adotaremos neste trabalho o termo *islā*, com letra minúscula, para designar a religião e os preceitos básicos da práxis islâmica. Já o termo *Islā*, com letra maiúscula, será usado como sinônimo de sociedade e cultura com bases e influências do islā, que, em árabe, seria o que também utilizaremos, o *Dār al-Islām*, a Casa do Islā, que conglomerava uma miríade de povos, com línguas distintas, mas cuja influência religiosa do Corão e do árabe comunicaria uma ligação cultural. Dentro desse Islā, podemos também colocar os *ahl al-dīmmiyya* (Povo do Contrato) ou, em termos islâmicos, *Ahl al-Kitāb* (Povo do Livro), os grupos que eram tolerados e obrigados a pagar a *jizīya*, o imposto por capitação e proteção. In: GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio G. *História General de Al Ándalus*. Europa entre Oriente y Occidente. 3. ed. Córdoba: Almuzara, 2009.

<sup>6</sup> Para Louis Massignon, o termo *tawḥīd* expressaria elementos da teologia puramente árabe, sem a intromissão dos elementos neoplatônicos, mesmo que depois seja mesclado com estes, como o fez Ibn ‘Arabī. Essa unidade divina (relacionada à raiz *w.h.d* – por sua vez associada aos significados de um e unidade) estaria no centro da mensagem corânica e serviria de base para as primeiras teorizações islâmicas. Vide: MASSIGNON, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922a, p. 31. Já Afīfī coloca a questão da Unicidade divina nos escritos de Ibn ‘Arabī como uma releitura da perspectiva do neoplatonismo árabe, através das obras dos Irmãos da Pureza e da Teologia do Pseudo-Aristóteles, juntamente com a perspectiva aṣā’rita da essência absoluta. Em Ibn ‘Arabī, o autor percebe no *tawḥīd* a união da *ḥaqq* com o *ḥalq*. Vide: AFĪFĪ, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul’Arabi*. Cambridge: The University Press, 1939, p. 24.

<sup>7</sup> *Al-Waḥīd* (O Uno) compõe um dos “Mais Belos Nomes de Deus” (*al-asmā’ al-ḥusnā*), que nos escritos akbari apresentam-se como elemento essencial das relações entre a divindade e a criação. A rememoração de Deus, elemento essencial entre alguns grupos esotéricos, passa pela recitação destes nomes, que contabilizam 99, divididos entre os nomes da beleza (misericórdia) e da soberania. Ebstein aponta como, em Ibn ‘Arabī, os nomes apresentam um elemento mítico em relação a sua concepção da divindade. Cf.: EBSTEIN, Michael. “In truth you are the Polytheist!”: Mythic Elements in Ibn al-‘Arabī’s teachings on the Divine Names. *Intellectual History of the Islamicate World*, n.º. 6, p. 359-387, 2018.

<sup>8</sup> Os termos “santidade” e “santo” estão impregnados de concepções cristãs. No entanto, as principais obras que tratam do assunto, em relação ao islamismo, optam por traduzir *walāyah* e *walī*, *ṣaliḥiyyah* e *ṣaliḥ* como *santidade* e *santo*. Assim, também optamos nós pela terminologia, guardadas as proporções que discutiremos no primeiro e segundo capítulos.

<sup>9</sup> SCHIMMEL, Annemarie. *Las dimensiones místicas del Islam*. Tradução de Agustín López Tobajas e María Tabuyo Ortega. Madrid: Trotta, 2002.

não consegue tocar, deixando-nos às margens do mistério, o qual não pode ser escrutinado, mas apenas arranhado, sentido, como a força propulsora para adentrar o oceano místico, que, segundo o mesmo islã, seria o Corão.

Com isso, a santidade islâmica seria tanto uma das possibilidades abertas ao fiel (pois a profecia e a mensagem atrelada a uma lei haviam terminado com a vinda de Muḥammad<sup>10</sup>) quanto, igualmente, a composição de discursos modelares (pedagógicos, no sentido em que se propõem orientar o caminhar) e o instigador-resultante de um mergulho possível do eu criado (*nafs* – pode ser traduzido como alma) no verdadeiro, real, indescritível e inefável Eu, o que talvez possa significar o caminhar humano na via mística, de acordo com o *al-Šayḥ al-akbar* (O Mestre Maior – um dos títulos dados a Ibn ‘Arabī). À santidade, a nosso ver, caberiam estes três elementos: uma possibilidade de abertura do fiel aos mistérios, uma constituição de modelos a seguir e uma série de exemplos de como se poderia atingir o mais profundo de seu interior. Colocamos, assim, a santidade em ligação com outros aspectos da religião institucional e da religiosidade, no entanto, a distinção da santidade, conforme mostraremos, deu-se na construção discursiva; assim, mais que uma figura empírica e histórica, o santo e a santidade são construções discursivas. Um asceta – em sua busca pela purificação –, um místico – em seu encontro individual com a essência divina – e um reformador ético – cuja vida fora destinada à releitura das bases de sua fé e comunidade – tornam-se “santos” nos discursos de seus hagiógrafos.

A santidade (*walāyah*), opção aberta a todos, possibilita<sup>11</sup>, para o teósofo<sup>12</sup> murciano, a abertura universal a Deus. Com a revelação da lei (o Corão), Muḥammad selara a profecia (*nubuwwah*), deixando a santidade como opção de ascensão divina do homem<sup>13</sup>. Mais que uma proposição pedagógica, a santidade também se associa a uma perspectiva ontológica do ser,

<sup>10</sup> Utilizaremos “Muḥammad” para nos referirmos ao profeta islâmico. Em português há a tradução do nome do profeta como Maomé. Karen Armstrong, em seu primeiro capítulo da biografia de Muḥammad, elabora um debate em que demonstra as diversas associações e elementos depreciativos nas traduções latinas e europeias ao atreladas à tradição do nome traduzido. Cf.: ARMSTRONG, Karen. *Maomé*. Uma biografia do Profeta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

<sup>11</sup> Optamos aqui pelo verbo no tempo presente, assumindo a persistência destas proposições que ainda provocam diversas *tūrūq* de inspiração *akbariyyah*. Vide: CHODKIEWICZ, Michel. The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine. In: *The Ibn Arabi Society*. Tradução para o inglês de Cecilia Twinch. Disponível em: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/diffusion.html>. Acesso em: 16 ago. 2017.

<sup>12</sup> Utilizamos o termo *teósofo* como referente à teosofia, a qual, conforme Gersom Scholem designa “[...] uma doutrina mística, ou escola de pensamento, que pretende perceber e descrever os misteriosos modos de atuar da Divindade, talvez acreditando também na possibilidade de absorver em sua contemplação.” In: SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972, p. 208. Annemarie Schimmel também classifica a obra do mestre murciano como de um teósofo. Vide in: SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 281-292.

<sup>13</sup> Este conceito de santidade islâmica – *walāyah* – como abertura universal a todos os fiéis foi, segundo Michel Chodkiewicz, um dos principais elementos da composição teórica de Ibn ‘Arabī. Cf. CHODKIEWICZ, Michel. *Seal of the Saints*. Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn Arabi. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

como parte do plano de ascensão do criado ao Criador. Assim, propomo-nos analisar a seguinte questão: quais as intenções de um escritor, ao elaborar um discurso sobre a santidade (*walāyah*), dentro do contexto das buscas esotéricas islâmicas? Para isso, apontamos a constituição das hagiografias como forma de instigar aqueles que adentraram ao caminho (as vias sufis e esotéricas) a seguir métodos cujas bases partiram da imitação dos amigos de Deus, os *awliyā'* (santos)<sup>14</sup>, por meio da leitura e análise da obra *Risālat Rūḥ al-Quds fī muḥāsabat al-Nafs*<sup>15</sup>, ou a “*Epístola do Espírito da Santidade sobre o exame de consciência da Alma*”, acessível a nós, em sua tradução para o espanhol, na obra *Vida de Santones Andaluces*<sup>16</sup>.

Apointa outro grande místico, contemporâneo de Ibn ‘Arabī, Jalāl al-Dīn Rūmī: “Nem um só amante buscaria a união, se o Amado não a buscar!”<sup>17</sup> Nossa pesquisa sobre a santidade islâmica, bem como sobre a hagiografia islâmica akbari<sup>18</sup>, leva-nos a uma relação epistemológica muito próxima daquela apresentada por Adam Schaff<sup>19</sup>: uma dialética entre o presente e o passado, uma relação em que perguntas remetem a outras perguntas, para desembocar na impossibilidade de respostas fixas, mas também na criação ativa da interpretação, em uma busca cujo fim não se avista, sem a possibilidade de que o mesmo venha ao nosso encontro.

Esse Ibn ‘Arabī<sup>20</sup>, murciano, autor de uma miríade de obras com variáveis dimensões, quase impossíveis de serem conhecidas por completo, tanto por sua extensão – catalogada por

<sup>14</sup> *awliyā'* é a forma plural de *walī* que, como veremos adiante, pode ser traduzido como “amigo”, “aquele que está sob a proteção de alguém”. Os trabalhos sobre os “amigos de Deus” traduzem, como já dito, o termo por “santo”, assim o utilizaremos neste texto.

<sup>15</sup> AL-GHURAB, Mahmud Mahmud. *Šarḥ Risālati Rūḥ al-Quds fī muḥāsabat al-nafs*. Damasco: Zhain bin Thabit, 1985.

<sup>16</sup> ASÍN PALACÍOS, Miguel. *Vida de santones andaluces*. Madri: Imprensa de Estanislao Maestre, 1933. Edição fac-símile por Madrid: Maxtor, 2005. Também estão disponíveis as hagiografias nas obras: Muḥammad IBN AL-‘ARABĪ. *Los sufies de Andalucia*. Tradução de D. García Valverde, de: R. W. J. AUSTIN. *Sufis of Andalusia*. Londres: George Alfen & Unwin, 1971; Málaga: Sirio, 2007. Optamos pela tradução de Asin Palacios, como será dito adiante, por conter outros elementos da *Risālah* além dos relatos hagiográficos. Mesmo sendo um tradução parcial, apresenta excertos dos capítulos primeiro e segundo, assim como o epílogo. A citada tradução de Austin centra-se nos relatos da vida dos Mestres, mesclando-os com excertos de outra obra hagiográfica, o *Durrat*.

<sup>17</sup> Jalāluddīn Rūmī. *Mathnawī ma‘nawī*. 2 v. Londres, 1925-1940, *apud* SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 156, tradução nossa.

<sup>18</sup> O termo “akbari” designa as obras e conceitos de Ibn ‘Arabī, alcunhado “Mestre Maior” (*al-Šayḥ al-akbar*), utilizado pelos pesquisadores de origem espanhola, como aponta Beatriz Machado, em: MACHADO, Beatriz. *Mulheres de Luz*. In: PEREIRA, Rosalie H. de S. *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 596.

<sup>19</sup> SCHAFF, Adam. Os fatos históricos e a sua seleção. In: *História e verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1978, p. 250.

<sup>20</sup> Como biografia mais bem cotada, usamos o texto de Claude Addas, o qual apresenta uma pesquisa minuciosa de eventos e obras sobre a vida de Ibn ‘Arabī. Vide: ADDAS, Claude. *Quest for the Red Sufur*. The life of Ibn ‘Arabī. Tradução de Peter Kingsley. Cambridge: The Islamic Text Society, 1993.

Osman Yahia<sup>21</sup> –, como pelo número restrito de traduções do árabe em línguas latinas e de obras completas traduzidas para o português, é considerado um dos principais autores andaluzes, leitor do neoplatonismo árabe<sup>22</sup>, místico, literato, professor e mestre. Segundo Souza<sup>23</sup>, a obra akbari tem chamado a atenção de diversos acadêmicos ocidentais, principalmente daqueles ligados à Ciência da Religião<sup>24</sup>. Michel Chodkiewicz<sup>25</sup> destaca a grande influência desse andaluz na contemporaneidade, entre irmandades místicas ou grupos políticos salafistas, em diversos países, como o Egito<sup>26</sup>. Annemarie Schimmel e Henry Corbin atentaram à influência akbari nas proposições dos místicos herdeiros de Suhrawardī e entre alguns escritores xiitas. Todas essas influências veremos adiante.

A discussão sobre a santidade na obra akbari foi um périplo que exigiu diversas leituras, cuja busca visava a compreender o islã<sup>27</sup> e a tradição a ele atrelada, em relação à veneração dos santos, desde um ponto de vista do Ocidente, onde a santidade está assentada no cristianismo. O islã aparece-nos como o Outro. Desde a data de 11 de setembro, o islã e o *Dār al-Islām*<sup>28</sup> têm constituído esse Outro tão diferenciado do Nós (se é que podemos, como latino-americanos,

---

<sup>21</sup> YAHIA, Osman. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi: étude critique*. Damasco: Institut Français de Damas, 1964. Na classificação, contam-se 846 obras, existentes, perdidas ou excertos que se separaram das obras originais. Afirma que, das 317 obras citadas pelo próprio autor, 106 existem. Cf.: *Ibid.*, p. 58.

<sup>22</sup> Segundo Afifī, a influência neoplatônica em Ibn 'Arabī viria da leitura do texto das *Risā'il Iḥwān al-ṣafā'*. Vide: AFĪFĪ, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul 'Arabi*. Cambridge: The University Press, 1939, p. 184-188. Godefroid de Callataÿ, em um artigo, elabora um inventário da influência dos Irmãos da Pureza em textos andaluzes, desde Ibn Massara até Ibn 'Arabī, utilizando os xiboletes (imprecações) ligados ao mundo textual da *Risālah*. Vide: From Ibn Masarra to Ibn 'Arabī: references, shibboleths and other subtle allusions to the Rasa'il Ikhwan al-Ṣafā' in the literature of al-Andalus. In: DE ANGELO, Carlo, MANZO, Andrea, STRAFACE, Antonella (org.) "L'ORIENTALE". UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI *Centro di Studi Magrebini*. Vol. XII-XIII, Napoles, 2014-2015, p. 217-267.

<sup>23</sup> SOUZA, *op. cit.*, p. 29.

<sup>24</sup> Reiteramos aqui os trabalhos de mística comparada, principalmente os textos que aprofundam a relação entre as místicas cristãs e islâmicas, como os trabalhos do Professor da UFJF, Faustino Teixeira.

<sup>25</sup> CHODKIEWICZ, Michel. The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine. In: *The Ibn Arabi Society*. Traduzido para o inglês por Cecilia Twinch. Disponível em: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/diffusion.html>. Acesso em: 16 ago. 2017.

<sup>26</sup> A referência ao Egito deve-se à polêmica que se passou, quando Osman Yahia elaborou e publicou uma edição crítica da obra *As Iluminações de Meca*, o que levantou questionamentos sobre as características de *zandāqa* das ideias do autor murciano. Seria interessante notar que, em meados dos anos 1950, quando da edição caiota de Yahia, a crítica partiu dos grupos ligados à nascente *salaffiyya*, que deu origem à Irmandade Muçulmana, ao mesmo tempo que obras inspiradas no mestre akbari foram lidas por esses mesmos grupos. In: CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 6.

<sup>27</sup> Empregaremos os termos *islã* e *islamismo*, neste trabalho, com a respectiva letra minúscula, para designar a religião, ou seja, o *din*, conceito árabe mais próximo de práxis. Como ambiente cultural, usaremos Islã, ou *Dār al-Islām*, Casa do Islã, a fim de identificar o mundo cultural que transpassa as regiões e lugares que estavam sob a jurisdição de autoridades islâmicas, o qual se compunha como um conglomerado de espaços culturais, sob a égide da fé corânica, mas que não se restringia apenas a muçulmanos, pois associava em seu seio as comunidades do contrato, *ḍimmiyya*, como judeus, os diversos ramos do cristianismo, os zoroastristas, budistas e hindus, conforme o espaço e tempo histórico. Para tal concepção, adotamos a mesma forma que Emilio Gonzalez Ferrín, que chama esse Islã de força civilizadora nos séculos IX ao XIII E.C., civilização cujas bases seriam bizantinas e persas, sem também esquecer que a cultura somaria as diversas religiões, nesse contexto, que se uniriam por meio do idioma e de práticas comuns, o árabe.

<sup>28</sup> Vide a nota anterior.

integrar esse “Nós” ocidental). No entanto, este estudo levou-nos a perceber que, por mais que se trate de culturas e espaços distintos, o Outro muçulmano tem muito mais de “Nós” do que poderíamos, discursivamente, imaginar, não sendo, como enfatizava E. Kipling<sup>29</sup>, uma relação entre irmãos gêmeos separados eternamente. A nosso ver, a relação seria mais dialética e complementar que de distanciamento.

Na veneração aos santos, o discurso hagiográfico parece ser uma forma de demonstrar como, na diacronia (a distinção histórica de cristianismo e islamismo) e também na sincronia (a convivência de comunidades cristãs e islâmicas, em diversos espaços), as raízes e bases comuns dessas religiões podem ser entendidas como elementos aglutinadores, os quais, apesar de se originarem de tradições reelaboradas, apresentam características comuns e, como processo dialético, ao mesmo tempo divergentes.

A esse período da história islâmica optamos pela denominação sugerida por Rosalie Pereira: “Islã clássico”. A periodização deste trabalho compreende os anos finais do século XII E.C. e os anos iniciais do século XIII E.C. Como veremos adiante, este teria sido o momento em que a cultura islâmica e o islã, como religião, estavam sedimentados em seu esqueleto básico. Chamá-lo de islã medieval, ou de Islã medieval, é uma possibilidade, pois está dentro da cronologia ocidental que denomina “Idade Média” o período entre os séculos V e XV E.C., assim como esse islã contribuiu com diversos elementos, como escritos, além como figura de ódio unificado entre os ocidentais. Mas, conforme Rosalie Pereira, esse momento é particular do islã, de sorte que os anos entre a Hégira (séc VII E.C.) e a chegada dos mongóis (meados do século XIII E.C.) compreendem o momento de formação dessa cultura, dessa civilização que se distingue como islâmica:

O pensamento elaborado entre os séculos VIII e XII, principalmente, é um pensamento original, embora tenha se servido de aportes gregos e helenísticos. Convém, porém, observar que nomear Idade Média o período em que essa produção em língua árabe se desenvolveu é outro problema, pois denomina-se Medieval ocidental o período histórico interposto entre a civilização clássica grega, berço da cultura ocidental, e o Renascimento. Como se sabe, a Idade Média é considerada, por uma visão historiográfica enviesada, um período de trevas compreendido entre o tempo do “verdadeiro modelo de humanidade” (o homem antigo) e o da renascença desse modelo. Como, então, considerar o Islã desses séculos formativos um interregno entre os gregos clássicos e o Renascimento europeu? Se considerado per se, seria talvez mais acertado designar esse período como “Islã clássico”. Contudo, em razão de sua significativa contribuição para o pensamento do Ocidente latino medieval, costuma-se chamá-lo de “medieval”.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Cf. GONZALEZ FERRÍN, *op. cit.*, p. 69.

<sup>30</sup> PEREIRA, *op. cit.*, p. 20-21.



Assim, a hagiografia islâmica, composta nesse período clássico, traz uma proximidade com a perspectiva cristã, guardadas suas devidas proporções, principalmente no quesito diacrônico, que nos leva a relativizar o Outro, conforme afirmado acima. Como a veneração dos santos pode ser tão distante entre as religiões abraâmicas, se a veneração aos Patriarcas e outras importantes figuras acomoda, em um mesmo santuário, judeus, cristãos e muçulmanos, desde muito, fato demonstrado por Youssef Meri<sup>31</sup>, ao estudar os santuários de Hebron – a tumba de Abraão – e Saydanā – dedicado à Virgem Maria, nos arredores de Damasco.

Não pretendemos, neste trabalho, esgotar quaisquer discussões referentes às questões da santidade, da santidade islâmica ou dos movimentos esotéricos islâmicos. Gostaríamos apenas de apontar como uma tradição discursiva andaluz e islâmica permite, através dos elementos da santidade, ser entendida como modelo para a busca daquilo que a linguagem, o discurso, apenas possibilita tatear.

Elucubrações à parte, buscamos neste texto apresentar uma possível análise de hagiografias islâmicas como uma prática discursiva, que, na perspectiva de Norman Fairclough,<sup>32</sup> se constitui no âmbito de práticas sociais. Para uma análise metodológica desses documentos, procuramos adotar a proposição da Análise do Discurso Crítica, que permite vincular a linguagem com a prática social, pois parte da concepção de que a linguagem não é inata e estática, considerando “[...] a língua não como uma forma ou função, e sim como uma atividade significante e constitutiva”<sup>33</sup>. Com isso, a linguagem e os discursos são integrados às práticas sociais, numa relação dialética de moldante e moldado, ensejando influenciar e ser influenciados pela realidade social, de modo a compreender os “[...] aspectos constitutivos do discurso, a interdependência das práticas discursivas, a natureza discursiva do poder, a natureza política do discurso e a natureza discursiva da mudança social”<sup>34</sup>. Segundo Fairclough, certos aspectos devem ser levados em conta, para que um discurso possa ser analisado criticamente:

Primeiro, implica ser [...] um modo de ação, uma forma em que as pessoas podem agir sobre o mundo e especialmente sobre os outros, como também, um modo de representação. [...] segundo, implica uma relação dialética entre o discurso e a estrutura social, existindo mais geralmente tal relação entre a

<sup>31</sup> MERI, Youssef W. *Cult of saints and pilgrimage*. Selected Works. Merrimack College, 2015, p. 499-517. Disponível em: [http://works.bepress.com/josef\\_meri/1/](http://works.bepress.com/josef_meri/1/); Acesso em: 02 set 2017.

<sup>32</sup> FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.

<sup>33</sup> MARCUSCHI, L. A. Discurso, cognição e gramática nos processos de textualização. In: SILVA, D.E.G. (Org.). *Nas instâncias do discurso: uma permeabilidade entre fronteiras*. Brasília: Editora da UnB, 2005, p. 3 *apud* RAMALHO, Viviane; RESENDE, Viviane de Melo. *Análise do Discurso Crítica*. 1. impr. São Paulo: Contexto, 2009, p. 14.

<sup>34</sup> RAMALHO: RESENDE, *op. cit.*, 2009, p. 18.

prática social e a estrutura social: a última é tanto uma condição como um efeito da primeira. Por outro lado, o discurso é moldado e restringido pela estrutura social, no sentido mais amplo e em todos os níveis [...] por sistemas de classificação, por várias normas e convenção. [...] por outro lado, o discurso é socialmente constituído.<sup>35</sup>

A ordem do discurso seria, de acordo com o autor, a totalidade de práticas discursivas dentro de uma instituição ou sociedade e o relacionamento entre elas:

O discurso contribui para a constituição de todas as dimensões da estrutura social que, direta ou indiretamente, o moldam e o restringem; suas próprias normas e convenções, como também relações, identidades e instituições que lhe são subjacentes. O discurso é uma prática, não apenas de representação do mundo, mas de significação do mundo, constituindo e construindo o mundo em significado. [...] Assim, a constituição discursiva da sociedade não emana de um livre jogo de ideias nas cabeças das pessoas, mas de uma prática social que está firmemente enraizada em estruturas sociais materiais, concretas, orientando-se para elas.<sup>36</sup>

Baseadas em Fairclough, Ramalho e Resende<sup>37</sup> apontam para a função dialética da linguagem e do discurso, na conformação dos textos e na relação com o contexto, afirmando que “[...] entender o uso da linguagem como prática social implica compreendê-lo como um modo de ação historicamente situado, que tanto é constituído socialmente como também é constitutivo de identidades sociais, relação social e sistema de conhecimento e crença”<sup>38</sup>.

Os textos, segundo Fairclough, precisam ser analisados em sua função identitária, relacional e ideacional: “[...] a função identitária relaciona-se aos modos pelos quais as identidades sociais são estabelecidas no discurso, a função relacional como as relações sociais entre os participantes do discurso é representada e negociada, a função ideacional aos modos pelos quais os textos significam o mundo e seus processos, entidades e relações”<sup>39</sup>. Os discursos seriam, por conseguinte, revivificados pela leitura, tradução e reapropriação, dinamizando-os, o que os possibilita serem rememorados pelos grupos que se utilizam deles. Isso podemos perceber na forma em que nos chegou o próprio documento, ou melhor, sua tradução, elaborada por um sacerdote romano espanhol, cujos estudos, como veremos, liam um autor muçulmano, procurando perceber os elementos que o aproximavam do cristianismo.

<sup>35</sup> FAIRCLOUGH, *op. cit.*, 2001, p. 91.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 91, 93.

<sup>37</sup> RAMALHO; RESENDE, *op. cit.*, p. 17-18.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>39</sup> FAIRCLOUGH, *op. cit.*, p. 92.

Quanto aos discursos que envolvem o tema da santidade, estes conformam as perspectivas práticas e sociais daqueles que têm acesso aos textos. Um santo torna-se, pois, um modelo, construído na relação dialética entre uma práxis social existente, a qual os textos hagiográficos reiteram e retransmitem. Uma prática discursiva, segundo o autor, transforma as vivências sociais, tanto do próprio hagiógrafo quanto dos destinatários:

Entretanto, argumentaria que, ao produzirem seu mundo, as práticas dos membros são moldadas de forma inconsciente, por estruturas sociais, relações de poder e pela natureza da prática social em que estão envolvidas, cujos marcos delimitadores vão sempre além da produção de sentidos. Assim, seus procedimentos e suas práticas podem ser investidos política e ideologicamente, podendo ser posicionados por eles como sujeitos (e “membros”).<sup>40</sup>

Essa relação tridimensional proposta por Fairclough leva-nos a associar a análise dos discursos, como práticas discursivas e práticas sociais, em uma relação dialética em que a micro-história, os pequenos feitos de homens ordinários, que, como afirma Chodkiewicz<sup>41</sup>, é a principal característica dos santos andaluzes e da santidade na noção akbari, apresentam uma aproximação ao contexto mais amplo do Islã andaluz:

Portanto, a microanálise e a macroanálise são requisitos mútuos. É devido a sua inter-relação que a dimensão da prática discursiva em minha teoria tridimensional pode mediar a relação entre as dimensões da prática social e do texto: é a natureza da prática social que determina os macroprocessos da prática discursiva e são os microprocessos que moldam o texto.<sup>42</sup>

Portanto, percebemos que a análise do discurso, tendo como relação os campos hegemônicos e a circulação discursiva, pode nos ser importante na compreensão dos exemplos trazidos por Ibn ‘Arabī, ao relatar a vida dos mestres andaluzes. Desse modo, a análise discursiva passa pela interpretação dos conceitos e seus significados dentro desse discurso sobre a santidade presente no Islã andaluz.

Os textos hagiográficos são, como defende Ronaldo Amaral<sup>43</sup>, trabalhados como criação e recriação discursivas de personagens, não tanto para apresentar os elementos históricos dessas figuras, que comprovariam sua vida e sua participação em uma dada realidade, mas como modelos, como meios de instituir formas e métodos que, para o hagiógrafo, deveriam compor

<sup>40</sup> FAIRCLOUGH, *op. cit.*, p. 91-100.

<sup>41</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 110-111.

<sup>42</sup> FAIRCLOUGH, *op. cit.*, p. 115.

<sup>43</sup> AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais. A literatura hagiográfica como fonte histórica*. São Paulo: Intermeios, 2013.

sua perspectiva de um caminhar reto na vida religiosa. Temos, na hagiografia islâmica, conforme Michel Chodkiewicz<sup>44</sup>, uma *imitatio Prophetarum*, uma forma de imitação dos Profetas e, para Denis Gril<sup>45</sup>, um modelo de vida que poderíamos definir como um método para a alma. Utilizaremos também a proposição de Michel de Certeau<sup>46</sup>, em sua obra sobre os místicos jesuítas, a qual aponta o papel fundamental do cotidiano e da ordinariedade da vida, ou seja, da simples relação dos místicos com a vida diária, como um método e um itinerário até o Outro, que ele atribuiu ser a divindade.

Este trabalho almeja apresentar brevemente as condições da busca esotérica andaluz, com base nas memórias do mestre Ibn ‘Arabī de Múrcia, analisando os relatos biográficos e hagiográficos dos principais mestres (pl. *ṣuyuh*, sing. *ṣayḥ*) que o auxiliaram em sua busca esotérica e teosófica, memórias cujo intuito era místico-didático, visando a expor as formas de iniciação do caminho, bem como legitimar sua posição privilegiada na via.

A via ou caminho (*ṭarīq*), termo utilizado no documento que analisamos, colocou-nos diante de um problema. Chamávamos, assim como grande parte da literatura, essa via esotérica de sufismo (*taṣawwuf*), abrangendo diversos grupos e práticas do mundo islâmico. Nossa pesquisa intenta demonstrar que o sufismo, ou os sufismos, é uma das formas de expressão do que se denomina busca *bāṭin* (interior); busca pela interiorização da relação com a divindade, viagem de conhecimento dentro do criado para encontrar o Um criador. Nessa busca, diversas formulações, práticas, métodos, obras e grupos se alocaram. Os sufismos são apenas uma parte desses grupos. *Taṣawwuf*, *malāmiyya*<sup>47</sup>, *qalandariyya*<sup>48</sup>, *‘irfān*<sup>49</sup>, “melhor caminho”, são as diversas formas, dentro dos diversos ramos do islã, que têm por objetivo a busca interior. Assim, procuraremos, a despeito do título, apresentar a busca esotérica, interior, fazendo alusão ao termo do próprio autor: o melhor caminho ou caminho digno. Veremos, no capítulo primeiro,

<sup>44</sup> CHODWKIEWCZ, *Seal of the Saints*, 1993.

<sup>45</sup> GRIL, Denis. Le saint et le maître ou la sainteté comme Science de l’Homme, d’après le *Rūḥ al-Quds* d’Ibn Arabī. In: AMRI, Nelly; GRIL, Denis (Dir.) *Saint et sainteté dans le christianisme et l’islam*. Le regard des science de l’homme. Paris: Maisonneuve & Larose, 2007b, p. 55-106.

<sup>46</sup> DE CERTEAU, Michel. *A fábula mística*. Séculos XVI e XVII. V. 1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 22.

<sup>47</sup> Chamada de “Via da Reprovação”, originária dos círculos de Nishapur. Há uma variação na nomenclatura da Via da Reprovação. No texto de al-Sulamī, a via é denominada Malāmatiyya, no texto akbari, é chamada de *malāmiyya*. Neste trabalho, por nos debruçarmos sobre um texto de Ibn ‘Arabī, utilizaremos a terminologia *malāmiyya* para designar a Via da Reprovação. Cf.: CAVALEIRO DE MACEDO, Cecilia C. Místicos Ocultos: a via Malāmati. In: LEMOS, Carolina Teles; MOREIRA, Alberto da Silva; QUADROS, Eduardo Gusmão de; PASSOS, Paulo Rogério R. (org). *Religião, espetáculo e intimidade*. Múltiplos olhares. Goiânia: Editora da PUC-GOIÁS, 2014, p. 127.

<sup>48</sup> Termo que, normalmente, designa os “sufis” errantes ou aqueles que se desprenderam do mundo. Cf.: CAVALEIRO DE MACEDO, *op. cit.*, p. 132. Schimmel associa às figuras de Abū ‘Alī Qalandar e Lāl Shāhbāz Qalandar, místicos indianos. Cf.: SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 372.

<sup>49</sup> Cavaleiro de Macedo aponta que este termo designa uma busca por conhecimento mais intelectual. Cf.: CAVALEIRO DE MACEDO, *op. cit.*, p.130.

como estudiosos associaram o místico murciano ao *taṣawwuf*. Gostaríamos de apontar que a classificação é mais complexa, como demonstraremos.

Como um dos maiores teósofos do sufismo, Ibn ‘Arabī tornou-se referência no desenvolvimento do pensamento místico islâmico posterior. Alinhado com vários títulos, como *al-Šayḥ al-akbar* (O Mestre Maior) ou *Muḥyī al-dīn* (Vivificador da fé), escreveu uma série de obras lidas em todo o *Dār al-Islām* (Casa do Islã)<sup>50</sup>. Segundo Schimmel, “[...] a teosofia de Ibn ‘Arabī e de seus discípulos fez-se logo popular na Índia. [...] A partir do final do século XV, as ideias de Ibn ‘Arabī exerceram por toda parte sua influência”<sup>51</sup>, possibilitando o contato do islã com elementos dos locais em que se assentou, mas sendo observado com desconfiança pelos ortodoxos<sup>52</sup>.

Este trabalho será dividido em três capítulos. No primeiro capítulo, aproximamo-nos historicamente do movimento místico, no Islã, bem como da dimensão teórica do recorte e do autor trabalhado, sendo que compreendemos esse momento como a formação da cultura islâmica, “Islã Clássico”, assim como uma aproximação ao autor, Ibn ‘Arabī, cuja biografia será aprofundada mais à frente. Neste mesmo momento, apresentaremos alguns apontamentos sobre o processo de construção da veneração dos santos, especialmente no cristianismo e no islamismo.

No segundo capítulo, propomos levantar questões de ordem teórica e metodológica, sobretudo, tornando mais claros tanto o conceito de santidade islâmica quanto o conceito de hagiografia e a possibilidade de usar esses termos e todo seu campo semântico, a fim de compreender a realidade religiosa islâmica e nosso documento.

No terceiro capítulo, faremos uma crítica à fonte e suas traduções, seguida da análise de excertos do documento, em que podemos perceber uma construção discursiva da santidade e a proposta de um modelo para aquilo que o autor designa como o verdadeiro método (*ṭarīqah*<sup>53</sup>) dos gnósticos (pl. ‘*urafa*, sing. ‘*ārif*)<sup>54</sup>, conhecedores de *Allāh*. As hagiografias foram divididas,

---

<sup>50</sup> O termo *Dār al-Islām* refere-se ao mundo cultural em que a fé islâmica é predominante. No período analisado, estendia-se desde a Península Ibérica até a Índia, com importantes centros culturais. Também pode ser traduzido como a Casa da Paz.

<sup>51</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 374, tradução nossa.

<sup>52</sup> *Id.*, *loc. cit.*

<sup>53</sup> O termo *ṭarīqah* (pl. *tūrūq*) pode designar tanto um método como, principalmente após meados do século XII E.C., as irmandades institucionalizadas e centradas na autoridade de um mestre.

<sup>54</sup> *Ṭarīq* seria o termo usado no texto akbari, para designar o *taṣawwuf*, aquilo que os teóricos ocidentais denominaram sufismo. ‘*Ārif*, assim como *murīd*, designaria o buscador, aquele que deseja. Outras nomenclaturas foram utilizadas pelo movimento, para distinguir os diversos métodos. Vide: CAVALEIRO DE MACEDO, Cecilia Cintra. Místicos Ocultos: a via Malāmāti. In: LEMOS, Carolina Teles; MOREIRA, Alberto da Silva; QUADROS, Eduardo Gusmão de; PASSOS, Paulo Rogério R. (Org.). *Religião, espetáculo e intimidade*. Múltiplos olhares. Goiânia: Ed. Da PUC-GOIÁS, 2014, p. 127-149.

arbitrariamente, em três conjuntos inspirados na perspectiva das condutas que o próprio Ibn ‘Arabī fez, ao explicar sobre as formas de conhecimento e as formas de aproximação dos buscadores a este, em *As Iluminações de Meca*, expondo-as como condutas excessivas, não excessivas e intermediárias.

Importante para a pesquisa é notar que esse compêndio se compõe com a finalidade de criar uma memória da mística ocidental no Islã e de demonstrar, de forma pedagógica, os passos do mestre Ibn ‘Arabī, na conformação de sua posição dentro do sufismo, em épocas próximas de sua morte, quando sua obra já tinha se tornado um referencial nessa via esotérica. Lidas na *madrasah* (escolas de estudos religiosos) construída para seus discípulos, em Damasco, as obras akbaris e, em especial, a que examinaremos, aproximaram-nos de uma proposição de santidade islâmica e de uma metodologia para a mesma, lida e relida (conforme nos apontaram os *samā’* -audição ou leitura pública -<sup>55</sup> que Yahia<sup>56</sup> encontrou, em diversos manuscritos, atestando a leitura pública diante do autor), cujos intentos iam muito além de um simples relato histórico, aprofundando, a nosso ver, uma proposição de método para atingir realidades mais escondidas, formas de sinceridade (*iḥlās*) e um método para a alma.

---

<sup>55</sup> *Samā’* (associado à raiz significante de ouvir – audição) são elementos presentes nos manuscritos que atestavam a leitura pública e indicavam a audiência da mesma, sendo elemento importante para a compreensão do processo de transmissão dos textos.

<sup>56</sup> YAHIA, *op. cit.*, p. 76.

## CAPÍTULO 1

**“As praias oferecidas ao mar que vem”:<sup>57</sup>**

**Aproximações à mística e ao *bāḥīn* islâmicos**

*Ihdiñā al-ṣiraṭa-l-mustaḳīma, /ṣiraṭa al-laḏīna an’amta  
‘alayhimu ḡāri al-maḡḏūbi ‘alayhim wa lā al-ḏa’ālīna.*  
(al-Fātiha, v. 6-7).

(“Guia-nos à senda reta, à senda dos que agraciaste; não à dos incursos em Tua ira nem à dos descaminhados.”)<sup>58</sup>

Uma senda reta, o caminho para dentro da divindade. Uma orla, uma praia que espera quebrar as ondas da revelação. Isso parece-nos ser uma das motivações para a busca interior, expressa na sura<sup>59</sup> inicial do Corão. Essa via de ação e reação coloca-nos diante da mística. Michel de Certeau, em seu belo estudo sobre a mística cristã jesuítica nos séculos XVI e XVII, afirma que os místicos foram esses seres que se ofereceram a buscar meios de lidar com o luto, a perda e a distância que fora imposta entre eles e a divindade<sup>60</sup>. Foram pessoas de espera, mesmo que em uma busca, uma caminhada incessante; eram seres em viagem, cujo objetivo devia assentar-se no encontro daquele que viria em seu próprio encontro e que estava “desaparecido”. Como veremos, Ibn ‘Arabī fora um viajante (literal e metaforicamente), todavia, já no início de sua caminhada, as ondas da presença divina quebraram em sua praia (citamos aqui o relato de seu *mi ‘rāj*<sup>61</sup>), chamando-o a realizar a viagem pelo mundo criado. O próprio termo empregado por ele, no documento aqui referido, para designar esta busca espiritual, foi *ṭarīq*, que pode ser traduzido como via, método, e os seus mestres, ele os denomina *ahl al-ṭarīq*, o Povo da Via.

<sup>57</sup> DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 22.

<sup>58</sup> NASR, Helmi. Tradução do sentido do *Nobre Alcorão* para a língua portuguesa. Al-Madinah Al-Munauarah (Reino da Arábia Saudita): Complexo do Rei Fahd para imprimir o Nobre Alcorão, 2005.

<sup>59</sup> Sura (*sūrah* –sing.; *sawar* –pl.) e versículo (*āyāt*) são as divisões posteriores, quando da fixação do texto final do Corão, pelo califa ‘Uṭmān, em fins do século VII. O Corão é composto por 114 suras, sendo organizado, fora a sura inicial, al-Fātiha, da maior (Sura da Vaca – *Suratu al-Baqarah*) às suras menores (*Suratu al-‘Aṣr* e *Suratu al-Naṣr*). A sura que primeiro foi revelada, a Sura da Aderência (*Suratu al-‘alaq*), é a sura de número 96. As escolas de leitura corânica iniciam os estudos partindo da última sura, a menor, para maior. Vide: ISKANDAR, Jamil Ibrahim. Al-Qur’ān, o Livro Divino dos Muçulmanos. In: PEREIRA, *op. cit.*, p. 97-129.

<sup>60</sup> DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 6.

<sup>61</sup> O termo *mi ‘rāj* é associado a experiências místicas semelhantes à “Viagem Noturna” de Muḥammad. O *mi ‘rāj* akbari é relatado no capítulo 367 do Futūḥāt, associado ao *tawakkul*, a confiança em Deus. Claude Addas afirma que esse relato foi reapropriado por alguns de seus seguidores. Afifi também associou o relato com a afirmação, póstuma, de que, com seu *mi ‘rāj*, Ibn ‘Arabī teria a certeza de sua participação na hierarquia da santidade. Muitas viagens místicas foram feitas pelo mestre murciano. Um dos relatos pode ser lido em *Las iluminaciones de La Meca*. Textos escogidos. Tradução de Victor Pallejá de Bustinza. 3. ed. Madrid: Siruela, 2005.

Neste início de trabalho, iremos realizar um percurso que principia com elementos da biografia do mestre murciano, passando pela discussão sobre a mística, os grupos místicos muçulmanos em *Al-Andalus*, as questões da santidade no islã e suas aproximações e distanciamentos em relação à percepção característica do cristianismo, no qual os elementos da santidade são conhecidos por nós.

## 1. A vida do Mestre Maior: Ibn ‘Arabī

*Al-Šayḥ al-akbar* (O Mestre Maior), *Ibn Aflatūn* (O Platonista), *Muḥyī al-Dīn* (Vivificador da Fé), foram alcunhas atribuídas a Muḥammad b. Alī b. Muḥammad Ibn al-‘Arabī al-Ṭa’ī al-Ḥātimī, de *kunya* Abū Bakr, descendente dos Banū Ṭa’ī, *baīt* (“casa”, com sentido de família) árabe, provavelmente iemenita, que teria chegado a *Al-Andalus* em inícios do assentamento omíada<sup>62</sup>. Ibn ‘Arabī<sup>63</sup> nasceu, provavelmente, em 17 Ramadān de 560 A.H.<sup>64</sup>/28 de julho de 1165<sup>65</sup>, em Múrcia, em *Al-Andalus*<sup>66</sup>. Seu pai estava junto à resistência murciana de Ibn Mardanish (ca. 1172 E.C), cujos derrotados foram cooptados pelo governo almôada<sup>67</sup> de Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manšūr (ca. 1199 E.C), com centro político em Fez – atual Marrocos -, mas que fizera de Sevilha (*Ištibiliyya*) a base de comando almôada na Península. Segundo Claude Addas, os *Banū al-Ṭa’ī* (Família al-Ṭa’ī) eram membros da *ḥāṣṣa* (nobreza) andaluza, o grupo de famílias nobres, de origem árabe da Península<sup>68</sup>, por isso, foram bem aceitos na burocracia sevilhana.

De acordo com Claude Addas<sup>69</sup>, Ibn ‘Arabī passou sua juventude em Sevilha, local em que sua família se assentou, ali vivendo os inícios da vida adulta e de sua caminhada pela via esotérica islâmica. Nessa cidade, casou-se com Maryam bint Muḥammad b. Abdun al-Bijā’ī, que também possuía desejos de viver uma busca esotérica. Casou-se também com Fāṭima, filha

<sup>62</sup> Claude Addas salienta que havia outra família com denominação al-‘Arabī, casa do alfaquí maliquita Abū Bakr ibn al-‘Arabī.

<sup>63</sup> Alguns autores denominam o mestre murciano como Ibn al-‘Arabī. Neste trabalho, nós o designaremos como Ibn ‘Arabī, conforme os principais trabalhos relacionados ao tema.

<sup>64</sup> Nesta Dissertação, utilizaremos a periodização islâmica e cristã. O tempo no Islã é computado a partir da Hégira (*hijra*), a migração do Profeta para Yathrib, que o acolheu e em que inicia sua comunidade. Uma controvérsia pontificou a data em 16 de julho de 622 d.C., como estabelecido pelo califa ‘Umār, sendo o dia inicial do calendário islâmico. Desse modo, A.H. significará o respectivo ano da Hégira.

<sup>65</sup> PEREIRA, *op. cit.*, p. 98.

<sup>66</sup> ADDAS, Claude. *Quest for the Red Sufur. The life of Ibn ‘Arabī*. Tradução de Peter Kingsley. Cambridge: The Islamic Text Society, 1993, p. 17.

<sup>67</sup> Os almôadas foram um grupo político originário do Sahel, amparado na pregação de Ibn Tumart (ca. 1078-1130), buscando o monoteísmo unitário, sem associações. Almôada deriva de *al-muwahīd*: unitários. In: GONZALEZ FERRÍN, *op. cit.*, p. 459.

<sup>68</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 17.

<sup>69</sup> *Ibid*, p. 85-86.



de Yūnus b. Yūsuf ‘Amir al-Haramayn, com quem teve um de seus filhos, Muḥammad ‘Imād al-Dīn. Teve uma terceira esposa, quando já assentado no Oriente, a filha do qāḍī maliquita de Damasco, de origem berbere, Zayn al-Dīn ‘Abd al-Salām al-Zawāwī. Também, segundo alguns escritos, teria se casado com a viúva de Majd al-Dīn Ishāq, mãe de seu principal discípulo e intérprete, Qūnawī (ca.1274 E.C.). Segundo a autora, Ibn ‘Arabī teve também um outro filho, Muḥammad Sa‘d al-Dīn, e cita um possível terceiro filho, o qual, ao que parece, havia falecido ainda criança, ‘Abd al-Raḥmān. Além de sua filha, Zaynab, citada como uma criança que, ainda de colo, possuía uma profunda sabedoria, tendo, talvez, morrido jovem e sido sepultada pelo próprio pai<sup>70</sup>.

Iniciou sua busca espiritual ainda jovem, nessa mesma Sevilha, centro político, comercial e religioso, que conglomerava os piedosos e também os não piedosos. Essa cidade era o centro de conhecimento, segundo Addas:

Sevilha, nesta época, apesar de testemunhar a destruição ao seu redor advinda de correntes guerras, era um grande centro cultural e administrativo do Império Almôada. Diferentemente de Múrcia, era uma região povoada, de convergência de etnias e culturas e, por isso, possuidora de uma sociedade plural em termos étnicos e religiosos, além de testemunhar um rico florescimento científico. Também as ciências religiosas floresciam, com um surpreendente crescimento do número de ulemás, mestres espirituais e disciplinas religiosas tradicionais e populares lecionadas como o Corão, *ḥadīṭ*<sup>71</sup>, *fiqh* (direito aplicado), *Kalām* (teologia), *adab* (literatura) e língua árabe. Nesta atmosfera é que se forja o espírito do jovem Ibn ‘Arabī.<sup>72</sup>

Por volta dos 20 anos<sup>73</sup>, após seu *mi‘rāj*, em que fora introduzido à busca mística por ‘Īsà (Jesus), torna-se um renomado buscador, o qual realizava em sua vida peregrina uma obra teosófica de grandes proporções, legando ao pensamento esotérico islâmico aportes e exemplos para a prática da interiorização da fé. Assim se expressa Claude Addas: “Por volta de seus 20 anos, Ibn ‘Arabī começa uma série de viagens pela Andaluzia para se encontrar com mestres sufis, com a finalidade de orientar-se, o que durou ao redor de uma década (1184-1194), chegando até a África do Norte, mantendo Sevilha como principal ponto de referência”<sup>74</sup>, no Magreb, onde se associou aos mestres que nosso documento apresenta. Em *Al-Andalus*, ocorrem suas experiências místicas que influíram na sua formação, como visões do Profeta:

<sup>70</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 264.

<sup>71</sup> *ḥadīṭ* (sing.), *aḥādīṭ* (pl.): ditos e tradições associados a Muḥammad, discorrendo sobre aspectos da vida em comunidade.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 48-49, tradução nossa.

<sup>73</sup> A data de sua iniciação à via mística é uma questão aberta e em debate. Seguimos a proposição de Claude Addas.

<sup>74</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 57.

Eu me vi em um sonho e estava num vasto espaço. Havia um grupo de homens armados que me queriam matar e não havia nenhuma possibilidade de eu escapar. Então, eu vi em frente a mim uma coluna sobre a qual o Enviado de Deus estava de pé me olhando e eu me refugiei nele. Ele abriu seus braços e me abraçou fortemente, dizendo: ‘Meu amado, segure firme em mim e você será salvo’. A seguir, eu olhei para meus assaltantes, e vi que nenhum deles havia sido deixado. Foi a partir desta data que eu me ocupei com o estudo do *ḥadīth*.<sup>75</sup>

Sua peregrinação, como viajante buscador<sup>76</sup>, levou-o às principais cidades do *Dār al-Islām*: Bougia, tumba dos amigos de Deus magrebinos, principalmente Abū Madyan<sup>77</sup>; Cairo<sup>78</sup>, onde presenciou as experiências das *tūrūq* (irmandades), criticada na *Epístola do Espírito da Santidade*. Em suas viagens, segundo Addas, lugares são centrais para a compreensão da elaboração de suas obras. Meca aparece como o principal. Durante as voltas rituais ao redor da Caaba, ele recebeu diversas inspirações e encontros místicos, como a relatada no *Tarjūman al-ašwāq* (O intérprete dos desejos), série de poemas sobre o amor<sup>79</sup>, e ali também se iniciou a elaboração de sua obra magna, *As Iluminações de Meca*, com quase 36 volumes. Entre os anos 600 e 623 A.H., percorre as terras islâmicas do Oriente: Palestina (Jerusalém e Hebron, onde se encontram a Mesquita Distante - *al-Āqṣà* - e a tumba de Abraão), Ḥijāz, Bagdá (em que nos relata a experiência com uma irmandade feminina), Mossul (cidade em que recebe uma de suas iniciações místicas<sup>80</sup>, a imposição da *ḥirqa* - “manto” e processo iniciático - por Khidr<sup>81</sup>), Konya (em que entre em contato com Kaykaūs – ca. 1220 E.C. - e em que teve uma experiência que chamou de “noite mais dolorosa”<sup>82</sup>), Alepo (em que vivia alguns de seus discípulos). Em 623 A.H., assentou-se em Damasco, cidade que, assim como Alexandria, recebera diversas famílias

<sup>75</sup> IBN ‘ARABĪ. *Kitāb al-Muhāsirat*, p. 5, apud ADDAS, *op. cit.*, p. 54, tradução nossa.

<sup>76</sup> Sua partida para o Oriente não se deveu apenas a um processo individual de busca esotérica. Ao que aponta Claude Adda, tanto o *hajj*, quanto os processos políticos em *Al-Andalus*, contribuíram para a migração de diversas pessoas, principalmente devido às incursões cristãs. Cf.: ADDAS, *op. cit.*, p. 189.

<sup>77</sup> Abū Madyan, o grande santo magrebino, foi uma das principais inspirações do Mestre Maior e será amplamente citado neste trabalho.

<sup>78</sup> Claude Addas afirma que não há uma razão, tirando certos relatos de caráter pouco provável, para a não-fixação do murciano no Egito, pois as famílias magrebinas, em sua maioria, assentaram-se em Alexandria.

<sup>79</sup> Esses poemas foram inspirados na visão de Nizam, uma mulher cuja beleza possibilitou ao autor elaborar uma reflexão sobre o amor divino. As mulheres e seu papel como santas e como perfeitas muçulmanas foi bastante estudado em relação aos escritos de Ibn ‘Arabī, sobretudo o papel profético de Maria, mãe de Jesus, seu primeiro mestre. Vide: CHODKIEWICZ, Michel. La santidad femenina en el Islam. *Sufi*, n. 7 p. 4-13, 2004.

<sup>80</sup> Resultando na obra *Kitāb al-tanzūlāt al-mawṣiliyya*.

<sup>81</sup> Khidr ou Khadir é um personagem corânico (designado como “um de nossos servos” na s. 18, v. 65) que se apresenta a Moisés em uma viagem e lhe explicou o sentido “oculto” de suas ações. É citado como mestre espiritual de diversos místicos, entre eles, Ibn ‘Arabī. Corbin afirma que: “Para da uma resposta completa à pergunta sobre quem é Khidr, seria preciso reunir um considerável material de diversas procedências: profetologia, folclore, alquimia, etc. Mas neste ponto aqui o consideraremos essencialmente como o mestre espiritual invisível, reservado àqueles que são chamados a uma relação direta com o mundo divino, sem nenhum intermediário [...]”. CORBIN, *op. cit.*, p. 70.

<sup>82</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 242.

do Magreb. Em Damasco, associou-se a algumas famílias de juristas, principalmente os Banū Hanawī, Banū Birzalī, mas ficando sob a proteção dos Banū Zakī. Além da aproximação destas famílias, angariou certo prestígio entre os governantes, exortando-os e aconselhando-os. Postura distinta da que tinha em *Al-Andalus* (como afirma a descrição de seus problemas com o sultão almôada<sup>83</sup>). Segundo a biógrafa, sua postura em relação aos membros do poder, assim como suas obras escritas de admoestação a todos os muçulmanos, deu-se após uma ordem divina recebida em Meca<sup>84</sup>. Em suas viagens, foi seguido por sua família e alguns discípulos, principalmente seu fiel amigo Ḥabašī; encontrou-se com diversos membros da hierarquia religiosa, assim como com diversos membros da via, em todas suas andanças. Em sua residência damascena, ao que indica Addas, parece ter tido uma aproximação maior com os juristas e imãs<sup>85</sup>. Nesta Damasco que o acolhera, em que termina sua vida em 22 Rabi' II 638 A.H., ano 1240 E.C., com 75 anos, onde, já famoso, havia implementado uma *madrasa*, conforme Addas: “Foi enterrado em Ṣāliḥiyya, na base do monte Qāsiyūn ao norte de Damasco”<sup>86</sup>. Cultuado como santo ou rechaçado como inovador, sua obra influenciou as irmandades místicas islâmicas, principalmente no Oriente<sup>87</sup>.

Claude Addas elabora, em seu texto *A busca pelo enxofre vermelho*<sup>88</sup>, uma obra biográfica com uma análise profunda da vida desse escritor, místico, inspirador. A autora indica que os dados biográficos sobre essa figura histórica foram distorcidos, tanto por seus apoiadores quanto por seus detratores, bem como pelos pesquisadores modernos que se debruçaram sobre sua obra. Afirma a autora que, nos estudos sobre Ibn ‘Arabī, um pesquisador moderno estaria cerceado por duas opções: “[...] há o estudo de Asín Palacios, que a despeito de suas deficiências é também extremamente preconceituoso, ou há as histórias fantásticas frequentemente contadas pelos biógrafos árabes que, dependendo da perspectiva do autor, se embasam em vasta gama de anedotas fabricadas ou difamações piedosas”<sup>89</sup>. Com isso, os trabalhos de Addas e de seu pai, Michel Chodkiewicz, procuram trazer uma opção para os estudiosos do autor murciano.

Muitos dos conceitos e termos atribuídos ao mestre murciano, aponta Addas, foram releituras de alguns de seus principais apoiadores, como Qūnawī, entre outros, os quais

<sup>83</sup> No relato de vida de Ṣāliḥ al-‘Adawī, na obra *Al-Durrat al-fāḥirah*, conta-se este mal-estar diante do desejo do sultão Abū Ya‘qūb Yūsuf em proteger o citado murciano e sua família, diante da situação, casou suas irmãs e partiu para Meca. Cf.: Muḥammad IBN ‘ARABĪ. *Sufies de Andalusia*. Málaga: Editorial Sirio, p. 33-34.

<sup>84</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 218.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>86</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 60, tradução nossa.

<sup>87</sup> Junto com a obra de Suhrawardī (Shihābuddīn Suhrawardī, chamado de al-Maqtūl, c.1191), o Mestre da Luz, influenciou a obra dos Duodecimanos xiitas.

<sup>88</sup> Claude Addas enfatiza que o enxofre vermelho seria um símbolo alquímico cuja força poderia transformar a prata em ouro, metáfora para a ascensão das estações perfeitas dos santos. Cf. ADDAS, *op. cit.*, p. 112.

<sup>89</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 8, tradução nossa.

formatam relatos piedosos para legitimar seus escritos, atacados como novidade ou heresia (*zandāqa*) pelos puristas, como Ibn Taymiya (ca.1328 E.C). Foram esses apoiadores, segundo Addas, que deram uma forma às doutrinas espalhadas pelas inúmeras obras, como também uma terminologia com a qual essas doutrinas seriam conhecidas e associadas a Ibn ‘Arabī: *waḥdat al-wujūd*, a unidade do ser<sup>90</sup>. Tradições distintas revelam, inclusive, um relato místico de sua morte, como citou Addas, sobre uma história em que o mestre murciano haveria sido assassinado e enterrado sob um baú cheio de ouro<sup>91</sup>.

Os inícios de sua vida mística, considerada sob inspiração divina, descida por meio de seu primeiro *mi ‘rāj*, depois seguida pela aproximação a diversos mestres esotéricos andaluzes e magrebinos, conformaram uma proposição própria a Ibn ‘Arabī. Ao que indica Addas<sup>92</sup>, sua filiação como místico estava ligada diretamente a Deus. Sua *suhba* (companhia para iniciação) e sua *ri ‘yāda* (submissão a um método) foram elementos que o colocavam como discípulo, mesmo que interiormente já fosse um mestre. Não se encontravam em *Al-Andalus* almôada as estruturas das *tūrūq*<sup>93</sup> orientais, associações institucionalizadas de buscadores ligados por autoridade a um único mestre e vivendo sob sua autoridade, elemento que, segundo Schimmel<sup>94</sup> e também o próprio Ibn ‘Arabī, surgia no Oriente em meados do século XII, legitimando-se no XIII, visto quase como uma novidade pelo andaluz ou, pelo menos, a exemplo do que ele vira no Cairo, grupos cuja busca não se amparava na sinceridade, de acordo com o autor murciano.

## 2. O islã andaluz e as correntes esotéricas

*Al-Andalus*, como afirma Addas<sup>95</sup>, foi tanto uma região administrativa<sup>96</sup> quanto uma construção discursiva dentro do Islã, vinculada não só a uma região da Espanha, mas a toda a

<sup>90</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 232.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>93</sup> Associações de buscadores ou místicos, como meio de ensino e/ou fuga das perseguições e vida no mundo social, ao que percebemos, estavam assentadas em *Al-Andalus* e no Magreb. Podemos citar como exemplo a escola de Almería, que será trabalhada adiante, assim como a origem das duas dinastias que controlaram a região: Almorávidas e Almoadas, nascidas das inspirações de irmandades religiosas do Sahel.

<sup>94</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 248.

<sup>95</sup> Addas menciona, no início de sua obra, um *aḥādīṭ* em que o anjo Gabriel previa a conquista da Pensínsula. A autora também aponta como as louvações ao Andalus a colocavam como uma terra de encantos, como o Paraíso na Terra. ADDAS, *op. cit.*, p. 11.

<sup>96</sup> Afirma Addas: “Durante o império almôada, que é o período que nos concerne, *Al-Andalus* designava as províncias – ou mais precisamente as *kūras*, de acordo com a terminologia geográfica utilizada pelos árabes – de Valencia, Tudmir (com centro provincial em Múrcia) e Khativa no Levante (*Šarq al-Andalus*); de Jaén, Elvira (perto de Granada), Almeria e Málaga no Leste; de Córdoba, Sevilha, Ecija, Carmona e Niebla no Oeste; no sul, Moron, Sidona, Calsena e Tacorana (com centro provincial em Ronda), e no Algarve (*Ġarb al-Andalus*) – hoje Portugal – Osconoba (com Silves como centro) e Beja.” Cf. ADDAS, *op. cit.*, p. 12, tradução nossa.

Espanha islâmica e de língua árabe<sup>97</sup>. Sua fama como terra paradisíaca, por seus rios e a produção de frutas e vegetais em abundância, fazia justiça aos versos de apologistas e aos *ahādīṭ*<sup>98</sup> elaborados para sua elegia. Um lugar de aspirações. Um paradigma, um paraíso, quer entre os muçulmanos, quer entre os historiógrafos cristãos e judeus<sup>99</sup>.

Sua constituição como parte do mundo islâmico é bastante controversa. Como demonstra Emilio Gonzalez Ferrín<sup>100</sup>, a *Jazīrāt al-Andalus* (Península de Atlântida) seria uma continuação da *Jazīrāt al-‘Arab* (Península Arábica), dentro dos escritos árabes. Em meio a uma série de investidas, tanto dos reinos cristãos, ao norte da Península, quanto dos diversos movimentos internos ao *Dār al-Islām*, esta foi uma região movimentada<sup>101</sup>, com a presença de uma diversidade de grupos, lutas políticas e divisões, na perspectiva de observar as vontades expressas no Corão<sup>102</sup>. Ainda hoje, mantém-se como um lugar de memória, no mundo islâmico.<sup>103</sup>

Com a implantação de um governo omíada e, posteriormente, a atribuição de Califado a esse mesmo governo, o islã andaluz foi ampliado entre os habitantes dos domínios. Não sem uma distinção entre os velhos muçulmanos, aqueles migrantes do Oriente, e os conversos, a disputa entre *baladis* (árabes de nascimento) e *muladis* (conversos), a qual resultaria numa luta política cujos efeitos desestabilizaram o regime omíada. Talvez – e aqui nós concordamos com González Ferrín – todos aqueles ligados ao regime omíada, migrados e conversos, procuraram sempre uma associação, a mais forte possível, em vista da reconstrução de uma árvore genealógica que atestasse sua linhagem árabe, desde a criação do mundo<sup>104</sup>.

Trata-se de um elemento importante, pois a principal escola jurídica (*madhhab*), assentada no período omíada e que permanecera com autoridade, durante a vida de Ibn ‘Arabī,

<sup>97</sup> Cf. ADDAS, *op. cit.*, p. 11-12.

<sup>98</sup> O termo tem o sentido geral de narração, significando o relato feito por via oral em ralação à tradição, seguido por uma cadeia de autoridade, que o legitima. Cf.: MARTOS QUESADA, Juan. O Direito Islâmico Medieval (Fiqh). Trad. Rosalie Helena Pereira de Souza. In: PEREIRA, *op. cit.*, p. 223.

<sup>99</sup> Os nomes utilizados pela comunidade islâmica, Al-Andalus, e pela comunidade judaica, Sefarad, apontam o papel de um lugar de memória para esse período da História.

<sup>100</sup> Gonzalez Ferrín afirma que a constituição de um *corpus* literário sobre a ocupação do Andalus deu-se no período em que o poder Omíada já estava consolidado. Para esse autor, algumas crônicas sobre a conquista do território, como *Aḥbar Mašmūa*, seriam, a seu ver, uma versão da *Anabasis* de Xenofonte, assim como a crônica que inicia o uso do termo “Al-Andalus”. Cf. GONZALEZ FERRIN, *op. cit.*, p. 223.

<sup>101</sup> Segundo González Ferrín, ainda quando parte do Império Romano e também como reino visigodo, a migração de orientais, principalmente sírios, foi bastante significativa nessa região. GONZALEZ FERRÍN, *op. cit.*, p. 158.

<sup>102</sup> Vide o texto de FIERRO BELLO, Maria Isabel. *La heterodoxia en Al-Ándalus durante el período omeya*. Madri: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.

<sup>103</sup> Vide aqui algumas proposições do Daesh sobre a busca por reconquistar Al-Andalus.

<sup>104</sup> Citando o autor: “*Cerrando en falso: llegará un momento en que determinadas familias se autodenominen baladíes –musulmanes viejos-, inventando largas genealogias orientales de imposible comprobación. [...] nada hay más común que el furor del neófito. Nada hay más ibérico que el musulmán, cristiano - ¿democrata? – de toda la vida.*” GONZALEZ FERRÍN, *op. cit.*, p. 217.

na Península, fora o maliquismo. Nascida com Mālik ibn Anās (ca. 795 E.C.), medinense, essa escola aproximava-se de uma leitura mais purista, literal, do Corão. Como uma das primeiras a se apresentar no mundo islâmico, não atribuía, naquele momento, uma força grande a outros elementos, como a tradição ou o debate filosófico. Para González Ferrín, o maliquismo fora assimilado como um dos elementos para legitimar a presença árabe na tradição omíada. Foi ante essa escola que os conflitos quanto a formas orientais de interpretação se deram.

Como demonstra Fierro Bello<sup>105</sup>, o maliquismo não era a única escola, nem a única forma de vivência do islã na Península, apesar de estar intimamente ligada ao poder político. Em seu texto, *La heterodoxia en Al-Ándalus durante el período omeya*, a autora elenca a existência de outras formas, vistas como novidades<sup>106</sup>, as quais se apresentaram, durante o período omíada. Registra, por meio dos debates, a chegada em *Al-Andalus* do mu‘tazilismo<sup>107</sup>, do tradicionalismo (aqui, tradicionalismo toma a acepção de estudo dos *aḥādīṭ* - conjunto de tradições com falas atribuídas a Muḥammad) e dos elementos de busca esotérica, como as viagens de Ibn Masarra (ca. 931 E.C.) e Maslama al-Qurṭubī<sup>108</sup> (ca. 964 E.C.), tradicionalmente associados a textos de tradição sufi-esotérica-andaluz. A autora também aponta a presença de outros diversos movimentos, como as pregações de *dā‘ī* (pregadores errantes que levam a *da‘wah* – pregação da mensagem corânica) fatimid<sup>109</sup>, assim como algumas atribuições proféticas a figuras nativas. Para ela, o período omíada fora o momento da entrada dessa busca esotérica, principalmente sob a influência de Ibn Masarra e Maslama al-Qurṭubī, com a introdução de aspectos que associavam o mu‘tazilismo com textos e práticas místicas orientais, quer de Bagdá, quer do Cairo ou de Basra, dando uma roupagem andaluz a essa corrente esotérica.

<sup>105</sup> FIERRO BELLO, Maria Isabel. *La heterodoxia en Al-Ándalus durante el período omeya*. Madri: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.

<sup>106</sup> A despeito de os autores empregarem o termo “ortodoxia” para os ramos do islã associados a uma escola jurídica, ou ao grupo ligado ao poder instituído, não há no islã uma autoridade central que defina a ortodoxia e a heresia. Os termos utilizados para designar uma posição distinta, dentro dos debates religiosos, estão associados sempre ao poder político assentado. Mesmo que se atribua a característica de heterodoxia ou heresia, esses termos apenas nos auxiliam a compreender uma luta político-religiosa. Os textos árabes adotam as terminologias *shirk* (politeísta), *kafr* (infiel), *zandāqa* (erro), *bid‘a* (novidade) e *hulūl* (associação).

<sup>107</sup> Verza aponta as controvérsias sobre a origem desta escola, fundada por Wāṣil b. ‘Aṭā’ (ca. 748), cujas principais características era sua busca racionalista, tentando levar a razão á Deus. Cf.: VERZA, Tadeu Mazzola. *Kalām: a escolástica islâmica*. In: PEREIRA, Rosalie. *Op. cit.*, p. 155.

<sup>108</sup> Maslama al-Qurṭubī tem sido associado à transmissão da proposta *bāṭinī* e à introdução do compêndio das *Epistolas dos Irmãos da Pureza (Rasā’il Iḥwān al-Ṣafā’)*. Para compreender esse autor e as controvérsias referentes a suas obras e à confusão com o personagem de outro cordobês, Maslama al-Majrītī, vide: DE CALLATAÏ, Godefroid; MOREAU, Sebastien. Again on Maslama Ibn Qāsim al-Qurṭubī, the Ikhwān al-Ṣafā’ and Ibn Khaldūn: New Evidence from Two Manuscripts of *Rutbat al-ḥakīm*. *Al-Qantara*, XXXVII, v. 2, p. 329-372, jul./dez. 2016.

<sup>109</sup> Os fatimid<sup>109</sup> foram uma dinastia xiita ismaelita que governou partes do norte da África (entre 909 e 1048) e o Egito (969 e 1171).

Asin Palacios<sup>110</sup> aponta a construção de algo novo na obra de Ibn Masarra, em seus estudos sobre as obras da “Escola de Almería”, assim como Stroumsa e Sviri mencionam esta mesma linha ao elaborarem a tradução de seu principal escrito, a *Epístola da Contemplação – Risālat al-i`tbar*. Para elas, diversas influências orientais conformaram a construção místico-filosófica de Ibn Masarra<sup>111</sup>, que influenciou nos buscadores andaluzes, via Escola de Almeria, que chegou à reelaboração akbari.

No período das Taifas, diversos pontos de autoridade se sedimentaram, seguidos da conquista almorávida (grupo advindo do Saara ocidental, defensora de um reformismo maliquista) e dos almôadas (seguidores de um purista e reformista da Sahel, Ibn Turmat – ca. 1130 E.C.), os quais trouxeram, além de novos elementos de autoridade, novas formas de pensar o islã. Os almôadas, mais especificamente Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Mansūr (ca.1199 E.C.), parecem ter tido uma aproximação com o aš‘arismo<sup>112</sup> (outra escola jurídica, cuja busca pela divindade seria, nas palavras de Affī, a busca pela essência una). Assim, adentraram igualmente ao mundo andaluz todas as outras especulações, as influências e as escolas jurídicas que, durante o século IX e X E.C., debatiam seus pontos de vista no Oriente. Para este trabalho, importa-nos pensar que, mesmo com todas as oscilações da política, a vida islâmica andaluz estava aberta às diversas influências por parte das pessoas e por livros, desde a injunção e sua fixação na Península.

Como nosso foco, neste trabalho, é a busca mística, tema que abordaremos mais à frente, vamos neste ponto apresentar as correntes esotéricas existentes no Andalus e suas origens e possíveis influências na escrita akbari. Entendemos aqui a busca esotérica como a introspecção, o mergulho interior, nas palavras de Faustino Teixeira: “Em síntese, a experiência mística provoca necessariamente um aprofundamento de si, um despojamento e desapego que impulsionam o sujeito para a dinâmica da alteridade”<sup>113</sup>. Logo, a busca esotérica e mística é, para nós, esse mergulho interior, em que são introjetados elementos de conhecimento, moral, ética, para a compreensão de si, do outro e, como sustenta Michel de Certeau, do Outro.

---

<sup>110</sup> ASIN PALACIOS, Miguel. *Abenmassarra y su escuela*. Orígenes de la filosofía hispanomusulmana. Madrid: Imprente Ibérica, 1914.

<sup>111</sup> Cf.: STROUMSA, Sarah; SVIRI, Sara. The beginnings of mystical philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his Epistle on contemplation. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n. 36, p. 201-253, 2009.

<sup>112</sup> Segundo Verza, o aš‘arismo foi fundado por Abū al-Ḥasan al-‘Ašārī (c. 873-941), membro de um grupo mu‘tazilita de Basra, compondo um caminho moderado entre o racionalismo mu‘tazilita e o literalismo de outras escolas. Vide: VERZA, Tadeu Mazzol. Kalām: a escolástica islâmica. In: PEREIRA, *op. cit.*, p. 170.

<sup>113</sup> TEIXEIRA, Faustino. O desafio da mística comparada. In: *No limiar do mistério*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 30.

As principais correntes esotéricas em *Al-Andalus*, no princípio da caminhada do murciano, de acordo com Addas<sup>114</sup>, ligavam-se a dois ambientes: a Escola de Almeria e os magrebinos associados a Abū Madyan (ca. 1126). Fazemos referência a seus mestres humanos, a pessoas que o auxiliaram na sua *ri'yāda* (submissão a um método), pois, como destaca Addas<sup>115</sup>, seu primeiro mestre e iniciador, que o encaminhou a *sulūk* (viagem pelo caminho esotérico), talvez aos vinte anos, fora Jesus, o profeta que, na tradição islâmica, não morreu. Somam-se as aparições e as ações pedagógicas de Khidr, o personagem corânico que ensinou os conhecimentos esotéricos para Moisés. Ou seja, Ibn 'Arabī foi iniciado por via não-terrena, mesmo que depois tenha se associado às duas tradições citadas acima.

A presença dessas correntes torna importante realizar um apanhado um pouco mais amplo da situação andaluza, em questões políticas e religiosas, porque, como afirma Karen Armstrong, a história, como constituição política e forma de implementação das verdades reveladas no Corão, é o sacramento no islã<sup>116</sup>.

Apesar de sua iniciação mística, ou seja, sua entrada no caminho, por meio de experiências místicas, a presença dos mestres humanos na vida do murciano, para Addas, faria parte de uma prática de *suhba* (manutenção na companhia de um mestre) com o intuito de praticar a *ri'yāda*<sup>117</sup> (a disciplina iniciática), seu primeiro mestre, al-'Uryabī, fora descrito por Ibn 'Arabī como um *'isawī*, herdeiro de 'Īsā (Jesus). Associar-se a um ser humano, mestre iniciatório, para alguém já iniciado por um mestre místico, tinha por função levá-lo a aproveitar-se de seus ensinamentos e suas bênçãos, sem se afastar do caminho, retornando ao mundo ou insuflando-se de egoísmo, casos que desviariam um buscador cuja iniciação fora feita por personagens não físicos. Esses mestres, que serão apresentados no terceiro capítulo, estavam ligados às correntes citadas acima e, delas, Ibn 'Arabī conseguiu retirar e amparar muitas de suas teorizações e perspectivas sobre as realidades divinas.

A Escola de Almeria, famosa pela obra de Ibn al-'Arīf (ca. 1141 E.C.)<sup>118</sup> e pela influência em Ibn Qasī (ca. 1151), foi um dos contatos de Ibn 'Arabī com a via mística. Entre seus mestres humanos, alguns tiveram uma ligação direta com esse grupo. Ibn al-'Arīf, formador da escola, considerava-se discípulo de Abū Ḥakam Ibn Barraĵān (ca. 1141 E.C.), e foi um leitor de suas obras. Outro influenciado por Ibn Barraĵān e lido, inicialmente com entusiasmo, depois com certo distanciamento, por Ibn 'Arabī, foi Ibn Qasī. Addas atribui o

<sup>114</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 59-60, 90.

<sup>115</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 51.

<sup>116</sup> ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 9.

<sup>117</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 65, 143.

<sup>118</sup> A principal obra de Ibn al-'Arīf, foi traduzida por Asín Palacios, o *Mahasin al-Majalis*.



estudo de Ibn Barraĵān e sua obra, *Kitāb al-Ḥikma*, pelo murciano, à direção de ‘Abd al-Azīz al-Mahdwī, a quem a *Risālah (Epístola do Espírito da Santidade sobre o Exame de Consciência da Alma)* é destinada. Al-Mahdwī, segundo Addas, fora apontado como um *malāmī*, seguidor do método de vida mais perfeito para a classificação de um santo de Ibn ‘Arabī<sup>119</sup>.

As ligações da Escola de Almeria apontam para uma leitura do masarrismo. Ibn Masarra, ao que tudo indica, aproximou-se do mu‘tazilismo e do pensamento esotérico, em sua viagem de estudos ao Oriente. Parece ser, por meio dessa figura, de acordo com Asín Palacios, que textos como a *Teologia* do Pseudo-Aristóteles e o neoplatonismo adentraram *Al-Andalus* e influenciaram Ibn ‘Arabī. As principais obras de Ibn Masarra, a *Espístola da Contemplação*, já citada anteriormente, e a *Espístola sobre a Ciência das Letras* constituem, segundo Stroumsa e Sviri, a composição de uma teorização própria do autor, uma construção com mescla de distintas fontes, não podendo ser associada estritamente a um único grupo ou escola. Corbin, seguindo a argumentação de Asín Palacios, aponta a presença de que ele chama de “[...] este novo ressurgimento do pensamento de Empédocles na escola de Almeria [...]”<sup>120</sup>, um ponto que na argumentação do autor permite relacionar Ibn Masarra, Ibn al-‘Arīf, a “Escola de Almeria” com certos elementos de movimentos orientais<sup>121</sup>, como grupos ismaélis e os *išrāqī*.

Para Addas, as alusões aos textos gregos, como Hipócrates, Sócrates ou Platão, constituem vagas citações na obra do murciano de textos como o *Sirr al-asrār* do Pseudo-Aristóteles, o que ela complementa, afirmando: “Para o que ele sabia do Neoplatonismo, nós já vimos que era sem sombra de dúvida basicamente para ele os trabalhos de Ibn Masarra e as Epístolas dos Irmãos da Pureza”<sup>122</sup>.

Essa via neoplatônica, conforme o professor Godefroid de Callatay<sup>123</sup>, chegara ao Ocidente por meio de Maslama al-Qurṭubī (c. 964 E.C.)<sup>124</sup> e suas obras – *Rutbat al-Ḥakīm* e *Ġāyat al-Ḥakīm*<sup>125</sup> – que, ao retornar, trouxera em sua alforja o compêndio das *Epístolas* dos Irmãos da Pureza. Ao que indica o estudo, circulava em *Al-Andalus* um resumo das *Epístolas* denominado *Risālat al-Jāmi‘a*, atribuído, pelos opositores à interpretação *bāṭinī*, ao mesmo Al-

<sup>119</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 114.

<sup>120</sup> CORBIN, *op. cit.*, p. 38, tradução nossa.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>122</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 109, tradução nossa.

<sup>123</sup> DE CALLATAÏ, Godefroid. Philosophy and Bāṭinism in al-Andalus: Ibn Masarra's *Risālat al-I‘tibār* and the *Rasā‘il Ikhwān al-Ṣafā*. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n. 41, p. 261-312, 2014.

<sup>124</sup> DE CALLATAÏ, Godefroid. Magia in al-Andalus: *Rasā‘il ijwan al-Ṣafā*, *Rutbat al-Ḥakīm* y *Gayat al-Ḥakīm* (Picatrix’). *Al-Qantara*, XXXIV 2, p. 297-344, jul./dez. 2013.

<sup>125</sup> DE CALLATAÏ, Godefroid. *From Ibn Masarra to Ibn ‘Arabī: references, shibboleths and other subtle allusions to the Rasa ‘il Ikhwan al-Ṣafā’ in the literature of al-Andalus*. In: DE ANGELO, Carlo, MANZO, Andrea, STRAFACE, Antonella.(org.) *L’ORIENTALE*. Università degli Studi di Napoli. Centro di Studi Magrebini. Vol. XII-XIII, Nápoles, 2014-2015. p. 220.

Qurtubī<sup>126</sup>. Nas obras desse autor andaluz, a pesquisa demonstra a presença dessas formas linguísticas amparadas na primeira pessoa do plural, como “nós dizemos”, ou a utilização do *fā*, ou em imprecações como “Que Deus te guie e a nós”.

O mesmo De Callatay elabora um estudo em que, nas obras desde Ibn Masarra até Ibn ‘Arabī, elenca a presença de xiboletes, as imprecações islâmicas, associados, teológica e etimologicamente, ao compêndio, bem como as alusões aos filósofos, que ele aponta ser uma referência aos autores das *Epístolas*. De Callatay demonstra, com elementos das principais obras dos autores andaluzes e, em relação a Ibn ‘Arabī, de sua obra *As iluminações de Meca*, a utilização dos termos e imprecações ligadas às formulas das *Epístolas*, como “*i lam ayyadanā Allāh bi-rūh minhu*” (Saiba que Deus nos ampare com um espírito d’Ele), as quais aparecem 13 vezes, ou “*I lam ayyadanā Allāh wa iyyāka*” (Saiba que Deus nos ampare e te guie), com 66 ocorrências. Além disso, há outros xiboletes apresentados por Michael Ebstein, em seus trabalhos, citados por De Callatay, em que o mestre murciano abençoa seus leitores, como “Que Deus ampare a ti” (*ayyadaka Allāh*), “Que Deus ampare a nós” (*ayyadanā Allāh wa iyyāka*), “Que Deus te ampare com um espírito vindo d’Ele” (*ayyadaka Allāh bi-rūhin minhu*), “Que Deus nos ampare com um espírito vindo d’Ele” (*ayyadanā Allāh wa-iyyāka bi-rūhin minhu*), ou “Que Deus te suporte com o espírito santo” (*ayyadaka Allāh bi-rūhi l-qudusi*)<sup>127</sup>, além das variantes com a raiz *ayyada*.

Para De Callatay, no texto da *Futūḥāt*, Ibn ‘Arabī utilizou as fórmulas (os xiboletes<sup>128</sup>) advindas da tradição das *Epístolas* quase que mecanicamente, segundo afirma:

Quando nós consideramos o *Futūḥāt* por inteiro, nós começamos a pensar que o *ṣayḥ al-akbar* se apropriou dos xiboletes dos *Iḥwān* de forma tão estendida que ele provavelmente não tinha tanta consciência que pegava emprestado dos Irmãos quando ele repetia, quase mecanicamente, em todos os lugares de seu próprio tratado.<sup>129</sup>

<sup>126</sup> DE CALLATAÏ, Godefroid; MOUREAU, Sébastien. Again on Maslama Ibn Qāssim al-Qurtubī, the Ikhwān al-Safā’ and Ibn Khaldūn: new evidence from two manuscripts of Rutbat al-Hakīm. *Al-Qantara*. 37, 2, p. 329-372, jul-dez 2016.

<sup>127</sup> EBSTEIN, Michael. The word of God and the divine will: Ismā’īlī traces in Andalusī mysticism. *Jerusalem Studies in Arabic*, n. 39, p. 247-302, 2012 *apud* DE CALLATAÏ, Godefroid. *From Ibn Masarra to Ibn ‘Arabī: references, shibboleths and other subtle allusions to the Rasa’il Ikhwan al-Safa’ in the literature of al-Andalus*. In: DE ANGELO, Carlo, MANZO, Andrea, STRAFACE, Antonella.(org.) *L’ORIENTALE*. Università degli Studi di Napoli. Centro di Studi Magrebini. Vol. XII-XIII, Nápoles, 2014-2015. p. 243.

<sup>128</sup> Os xiboletes são imprecações e construções linguísticas que designam uma ligação textual ou uma senha linguística entre membros de um grupo.

<sup>129</sup> DE CALLATAÏ, Godefroid. *From Ibn Masarra to Ibn ‘Arabī: references, shibboleths and other subtle allusions to the Rasa’il Ikhwan al-Safa’ in the literature of al-Andalus*. In: DE ANGELO, Carlo, MANZO, Andrea, STRAFACE, Antonella.(org.) *L’ORIENTALE*. Università degli Studi di Napoli. Centro di Studi Magrebini. Vol. XII-XIII, Nápoles, 2014-2015, p. 261, tradução nossa.

Essa possível relação, demonstrada pelos xiboletes, em De Callataÿ, confirma a presença da tradição textual dos Irmãos da Pureza na Andaluzia islâmica, como já descrito, assim como sua influência na escrita akbari, especificada por Afifi.

Um parêntese é necessário fazer aqui, para apresentar um pouco dessa influência para Ibn ‘Arabī e tantos outros: muçulmanos, judeus (Ibn Falaquera – ca. 1290 E.C.) e cristãos (Sulayman al-Ġazzī – ca. 1027 E.C.). O compêndio, segundo De Callataÿ e Daftary<sup>130</sup>, intitulado *Rasā’il Iḥwān al-Ṣafā’* seria mais bem classificado como uma enciclopédia científica. Composta por 55 tratados, abrange as ciências naturais (matemática, astronomia), as ciências religiosas e as ciências esotéricas. Sua possível data de composição fora o século IX E.C., atrelada aos movimentos de tradução das obras filosóficas gregas do siríaco para o árabe. Nesse conjunto, autores foram traduzidos e glossados, formando uma série de textos e tradições textuais, os quais resultaram em obras como *O Livro das Causas*, a *Teologia* de Aristóteles, entre outros. Para os autores citados, as *Epístolas dos Irmãos da Pureza*, dentro do contexto da associação do pensamento corânico com a filosofia árabe, estariam localizadas após os esforços da escola de tradução de al-Kindī e antes da produção de al-Fārābī, como principal elemento de associação da revelação corânica com o caldo filosófico grego.

A associação do islã com o neoplatonismo adveio, para os autores, desse processo e dessa região do *Dār al-Islām*, o Iraque, Síria e Ḥurāsān<sup>131</sup>. Para alguns, as áreas da Síria e sul do atual Iraque seriam os principais locais de surgimento dessa influência, que se assentara, principalmente, na busca esotérica, entre os grupos do Ḥurāsān, em especial Nishapur. Para Daftary, o islamismo, em sua acepção ismaelita, de onde surgiria, a seu ver, essa tradição textual dos Irmãos da Pureza, havia se encontrado com o neoplatonismo nessa mesma região de Nishapur. Ali, as esperanças mahdistas ismaelitas perceberam, na filosofia grega, sobretudo a neoplatônica, uma forma e metodologia para a fé<sup>132</sup>. Note-se, como veremos à frente, ser este Nishapur o possível local de desenvolvimento da via *malāmiyya*<sup>133</sup>.

Quanto à cronologia de formação do *corpus* das *Epístolas*, De Callataÿ utiliza a datação que vai mais longe no tempo, questionando o uso acadêmico dos apontamentos de Tawḥīdī (ca.

<sup>130</sup> DAFTARY, Farhad. *The Isma’īlis. Their history and doctrines*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

<sup>131</sup> Importante distinguir o *‘Irāq al-‘Arab*, a região da Mesopotâmia, e o *‘Irāq ‘Ajamī*, a região do Ḥurāsān. Ao que parece, a circulação de pessoas e ideias nessas duas regiões históricas enseja relacionar a formação dessa tradição em termos de Iraque. A atribuição como *‘Irāq* a essas terras remonta ao geógrafo Yaquṭ al-Hawawī, já no contexto político sejúlcida.

<sup>132</sup> DAFTARY, Farhad. *The Isma’īlis. Their history and doctrines*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 224.

<sup>133</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília C. C. Místicos Ocultos: a via Malāmati. In: LEMOS, Carolina Teles; MOREIRA, Alberto da Silva; QUADROS, Eduardo Gusmão de; PASSOS, Paulo Rogério R. (Org.). *Religião, espetáculo e intimidade*. Múltiplos olhares. Goiânia: Ed. da PUC-GOÍAS, 2014, p.128.

1023) cujas notícias as alocam circulando na região do Iraque em meados de 980 E.C.<sup>134</sup>, adotando a proposição de Carmela Baffioni<sup>135</sup> para a existência de um *corpus* já definido, em suas linhas gerais e conceituações, em meados de 840 E.C.<sup>136</sup> As *Epístolas* já eram conhecidas como uma conjunto de estudos esotéricos, quando, no califado abássida de al-Mustanjid (ca. 1160-1170), foram queimadas em praça pública, na capital Bagdá, juntamente com *Kitāb al-Šifā* de Ibn Sīnā (ca. 1037 E.C.)<sup>137</sup>. Seu conteúdo sofreu interdições com *fatwās*<sup>138</sup> condenatórias de ‘Abd al-Jabbār (ca. 1025 E.C.), al-Ġazzālī (ca. 1111 E.C.) e Ibn Taymiyya (ca. 1328 E.C.)<sup>139</sup>. Para o mesmo autor, elas seguiam em uma difusão clandestina: “[...] as Epístolas dos Irmãos da Pureza sempre circularam em um meio hostil e em uma forma clandestina”<sup>140</sup>.

Sobre a filiação do compêndio das *Epístolas*, para Daftary, a tentativa de composição dessa sabedoria, principalmente das ciências ocultas, estava associada a uma tentativa de união dos grupos ismaelitas não fatimidas. Ele entende que a construção coletiva da obra, por anônimos, foi uma forma de buscar uma união entre esses grupos, sob a jurisdição e proteção política dos qarmatas do Bahrein<sup>141</sup>. Conforme Daftary, a existência de tratados sobre astronomia, ciências ocultas e outros só comprovaria a ligação estreita dos ismaelitas de Basra, com suas esperanças mahdistas, na composição de uma literatura que amparasse a fé islâmica de base *ismā’īlī* (ismaelita), especificamente dos grupos ao sul do atual Iraque.

De acordo com De Callatay, a principal fonte de conhecimento e citação da obra advém do Corão (não menciona qual versão) e, intentando explicar e prever o retorno do sétimo imã, os autores das *Epístolas* mesclaram as ciências gregas (matemática e astronomia), assim como as concepções de Aristóteles (motor primeiro) e neoplatônicas (o bem), em amparo às crenças mahdistas. Além disso, dessa proposição de amparo às crenças setimitas<sup>142</sup>, De Callatay pontua que “[...] outra evidente razão para a difusão do *corpus* como um todo é seu propósito central, que era demonstrar que aquela filosofia estava fundamentalmente de acordo com a revelação

<sup>134</sup> DE CALLATAÏ, Philosophy and Bāṭinism..., 2014, p. 262.

<sup>135</sup> BAFFIONI, Carmela. Ikhwān al-Ṣafā’. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012). [online]. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/ikhwan-al-safa/>. Acesso em: 16 ago. 2017.

<sup>136</sup> DE CALLATAÏ, *op. cit.*, p. 263.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 224.

<sup>138</sup> *Fatwās* são pronunciamentos legais emitidos por especialistas em legislação religiosa.

<sup>139</sup> DE CALLATAÏ, *loc. cit.*

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 296, tradução nossa.

<sup>141</sup> DAFTARY, Farhad. *The Isma’īlis. Their history and doctrines*. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 235.

<sup>142</sup> Os ismaelitas, ou *ismā’īlī*, também são denominados de setimitas, ou setimanos, por esperarem o retorno do sétimo imame xiita, Ismā’īl. Distinguem-se do ramo xiita mais praticado, o duodecimano, que aguardam o retorno do décimo segundo imame.

profética, e que a purificação da alma que ela implicaria poderia também levar qualquer um a adquirir um estatus angélico”<sup>143</sup>. Assim igualmente se tinha a proposta do *corpus* em conformar uma metodologia de ascensão da alma, por meio da filosofia:

De certa maneira, pode-se até dizer que todo o discurso da *Iḥwān* se voltou a demonstrar a forma em que a alma do ser humano, como uma parte da alma universal, é capaz, graças ao conhecimento intelectual adquirido e graças aos atos nobres pelos quais se purifica, tomar a ascensão através das esferas do universo até seu ponto original.<sup>144</sup>

Nessa linha de raciocínio, e aceitando a proposição de Baffioni, De Callataÿ consegue aproximar Ibn Masarra, e sua *Epístola da Contemplação*, com a metodologia proposta pelos Irmãos da Pureza: a filosofia como meio, método, de contemplação e busca pelo conhecimento do oculto. Assim também utilizamos, como base deste trabalho, a associação entre o método filosófico da contemplação em Ibn Masarra e a construção das hagiografias analisadas, como o método esotérico dos Irmãos da Pureza. Segundo o autor, a associação dos andaluzes com as *Epístolas* se daria pelo fato de haver uma conexão intelectual – pois muitos andaluzes haviam estudado no Oriente – entre Basra e Magreb, com Şūfī Abū Sa‘d ibn al-A‘rabī (c. 952 E.C.),<sup>145</sup> que fora mestre de Maslama al-Qurṭubī, aludindo à “[...] a mesma gama de autores, situando-os num eixo espaço-temporal que unia *Al-Andalus* com Bagdá, Basra e Meca no século IV/X”<sup>146</sup>, fazendo circular as concepções e possibilitando um método para a alma, na contemplação da criação e na contemplação da vida dos piedosos, uma abertura para a construção das hagiografias.

Afīfī é o autor, conforme apontaremos mais abaixo, que mais associa os textos akbaris com uma base teórica das *Rasā’il*. Para ele, o neoplatonismo de Ibn ‘Arabī busca conciliar uma perspectiva panteísta com a concepção corânica de unicidade divina<sup>147</sup>, tendo o conceito de Unidade como elemento assentado em três pontos: essência absoluta, concepção retirada da escola aś‘aritas, o uno e o bem neoplatônicos. A realidade una é o *tawḥīd*, que conjugava o *ḥaq* (a Verdade e essência divina) com o *ḥalq* (a criação), a essência divina com a criação, como duas manifestações da mesma essência. A condição do universo como contingente,

<sup>143</sup> DE CALLATAÿ, From Ibn Masarra to Ibn Arabī..., p. 221, tradução nossa.

<sup>144</sup> DE CALLATAÿ, Philosophy and Bāṭinism..., 2014, p. 264, tradução nossa.

<sup>145</sup> Segundo Fierro Bello, o emirato de ‘Abd Raḥmān III foi fecundo na especulação *baṭīnī*, outros personagens que estudaram com Şūfī Abū Sa‘d ibn al-A‘rabī foram Muḥammad b. Fath e Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Asbāg b. Labīb. FIERRO BELLO, *op. cit.*, p. 129-130.

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 304, tradução nossa.

<sup>147</sup> AFĪFĪ, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul’Arabī*. Cambridge: The University Press, 1939, p. 184-188.

relacionado ao ser necessário, o Um, único e subsistente por si mesmo, era ao mesmo tempo também relacional ao subsistente e a si mesmo, como parte do *ḥalq*<sup>148</sup>. Para ele, os conceitos trabalhados pelo murciano elaboraram uma nova concepção na qual a natureza, os reinos (animal, vegetal, mineral e imaginal) possibilitavam a contemplação de parte não-velada da divindade.

Para Addas, todos os elementos do neoplatonismo expresso nos escritos akbaris estão associados às perspectivas dos Irmãos da Pureza: “[...] o que nos sabemos do Neoplatonismo, vimos que ele basicamente estava em débito aos trabalhos de Ibn Masarra e às Epístolas dos Irmãos da Pureza”<sup>149</sup>. Ora, como frisado acima, a autora não identificou outra tradição textual ligada ao neoplatonismo, ou mesmo a citação de obra como a *Teologia* do Pseudo-Aristóteles ou o *Livro das Causas*, ainda que tenha percebido uma esparsa alusão a um trabalho do Pseudo-Aristóteles.

O outro grupo, cuja influência no murciano é indelével, fora a via estritamente magrebina, cujo principal nome, nos textos akbaris, é o de Abū Madyan de Bougia (ou de Tlemcen, ca. 1126). Além deste, Addas acrescenta Abū Ya‘zā (ca. 1177 E.C.) e Ibn Hirzihim (ca. 1163 E.C.)<sup>150</sup>, mestres magrebinos com mesmas características. Para a autora, esses mestres não compunham uma escola, ou seja, uma *tūrūq* (como os moldes orientais) ou uma instituição, como Almeria (um agrupamento de buscadores), de sorte que, aos seus nomes, nenhuma tradição escrita estava associada. Todavia, sua veneração no Magreb até os dias atuais fora é bastante forte. Seus nomes estavam relacionados a uma inspiração pessoal e a carismas extraordinários, que o escrito akbari buscou sempre reiterar e louvar.

Abū Madyan, mestre espiritual de Ibn ‘Arabī, sem que nunca se tenham encontrado pessoalmente (no mundo criado), foi o mais importante para o murciano e, em nosso documento, é respeitado e louvado pela serpente que circulava o Monte Qāf<sup>151</sup>. Sevilhano, foi discípulo do místico (segundo os hagiógrafos, extravagante) Abū ‘Abd Allāh al-Daqqāq, que lhe impôs o hábito, assim como, em Fez, encontrou Ibn Hirzihim, com quem foi introduzido nos trabalhos de Muḥāsibī (ca. 857 E.C.) e al-Ġazzālī<sup>152</sup>. A influência desse mestre é forte, na obra, em nosso caso na *Risālat Rūḥ al-Quds*. Ibn ‘Arabī, além de enaltecer suas habilidades, como a comunicação a distância, também a colocava como o polo (*quṭb*) de sua época. O polo,

<sup>148</sup> AFĪFĪ, *op. cit.*, p. 24-26.

<sup>149</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 59, tradução nossa.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 59.

<sup>151</sup> Vida de Abū Ymrān Mūsā al-Baydarānī. ASÍN PALACIOS, Miguel. *Vida de Santones Andaluces*. La ‘Epístola de la Santidad de Ibn ‘Arabī de Murcia. Ed. Fascímile, Madrid/Valladolid: Imprenta de Estanislau Maestre/Maxtor, 1933/2005, p. 148.

<sup>152</sup> ADDAS, *op. cit.*, p.60.

como veremos adiante, era o lugar mais alto da hierarquia dos “amigos de Deus”, sendo um solitário perfeito, tendo alcançado a proximidade com Deus (*qurba*), ocupando o posto de auxiliar para os mundos, representante divino (*ḥalīfa*), o ser que verdadeiramente encontrara a perfeita reprovação sobre si, um *malāmī*, um *walī Allāh* (amigo de Deus).

Muḥāsibī, místico de Nishapur, associado à via *Malāmiyya*, fazia de sua vida uma verdadeira *muḥāsaba*, o exame constante de consciência, a busca ascética dentro de si mesmo para o aperfeiçoamento. Essa tradição, passada pelos mestres ao pupilo, levou-o a escrever este texto que nos serve de documento: *Risālat Rūḥ al-Quds fī muḥāsabat al-Nafs – Epístola da Espírito da Santidade sobre o exame da consciência da alma* – em que foi formulada uma crítica aos grupos místicos, uma autocrítica e uma relação de mestres, métodos e amigos de Deus do Ocidente islâmico, no século XII E.C.

Foram estas, segundo Addas, as principais influências que nos auxiliam a analisar os textos e a busca de Ibn ‘Arabī. Em sua vida no Oriente, entrou em contato com Suhrawardī (ca. 1191 E.C.)<sup>153</sup>, o Mestre da Luz e, também, pois já haviam se instalado em Damasco, com um grupo da *qalandariyya*<sup>154</sup>. Uma obra vasta, como já apontou o trabalho de Osman Yahia, com conexões em diversos *corpi* textuais, compondo sua própria interpretação do islã.

### 3. As utilizações do pensamento de Ibn ‘Arabī

Os estudiosos da obra akbari fizeram de seu autor um membro de todos os grupos religiosos possíveis, seja para reiterar pré-concepções, seja para legitimar suas conclusões. Asín Palacios<sup>155</sup>, sacerdote católico romano espanhol, fez de Ibn ‘Arabī um tema para os estudiosos ocidentais, em sua proposição de relacioná-lo com a tradição mística espanhola católica. Massignon<sup>156</sup> e Afīfī<sup>157</sup> centraram-se na perspectiva de que os escritos akbaris eram uma mescla teosófica e sincrética de diversos elementos – neoplatonismo, sufismo, novidades –, com o intuito de demonstrar uma religião mais obscura, mais hermética, pouco universal. Henry Corbin, por sua vez, estudioso do islã de tradição persa, viu em Ibn ‘Arabī uma forte associação

<sup>153</sup> Segundo Corbin, a doutrina deste místico, morto como “mártir” ante a perseguição de juriconsultos em Alepo, que ele denomina de “teosofia da luz” (*ḥikmat al-iṣrāq*), possuía diversos paralelos com as proposições de Ibn ‘Arabī. Assim, associa Corbin as proposições místicas entre o Oriente e o Ocidente islâmico. Cf.: CORBIN, *op. cit.*, p. 30-31.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>155</sup> ASÍN PALACIOS. *El islam cristianizado*. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabī de Murcia. Madrid: Plutarco, 1931.

<sup>156</sup> MASSIGNON, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922a.

<sup>157</sup> AFĪFĪ, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Dīn-Ibnul’Arabī*. Cambridge: The University Press, 1939, p. 184-188.

com as buscas místicas iranianas, como entre alguns grupos ismaelitas e com as proposições dos *iṣrāqī*<sup>158</sup>. Muito ainda se faz e fará com sua obra. No entanto, este trabalho busca apenas trazer uma pequena contribuição, mínima ajuda, para a análise de um tema já trabalhado por todos os gigantes possíveis.

As críticas e as apropriações das obras akbaris se iniciaram já em sua vida, conforme revelou uma visão descrita no *Dīwān al-ma'ārif*: “Eu então soube que minhas palavras atingiriam o Leste e o Oeste”<sup>159</sup>. Com seus discípulos, como vimos, Qunāwī e outros ligados à sua *madrasah*, uma terminologia e uma sistematização das suas concepções foram formuladas. Sua obra atingiu todo o *Dār al-Islām*:

Através dos séculos que se seguiram a sua morte, os ensinamentos do *Šayḥ al-Akbar* continuaram a se espalhar, mais de uma forma difusa e subterrânea, atingindo os países mais distantes e finalmente abarcando tanto leste quanto oeste, *Mašriq* e *Mağrib*: Síria, Egito, Norte da África, Irã, Turquia, Índia, Indonésia, China. Em todos esses países, pode-se detectar a infiltração dos ensinamentos de Ibn 'Arabī em um tempo ou outro, de alguma forma ou de outra.<sup>160</sup>

A oposição às obras akbaris e sua classificação como novidade parecem ter vindo dos *'ulamā* (especialistas em direito islâmico)<sup>161</sup>, indignados principalmente com uma de suas obras, o *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Os engastes de sabedoria), na qual foram explicitados os aspectos da profecia e da santidade. Ibn Taymiyya e outros puristas focaram suas críticas nessa obra, como assevera Addas:

De fato, todos os ataques que foram lançados sobre Ibn 'Arabī pelos exotéricos desde o oitavo século aos dias atuais (e provavelmente até o fim dos tempos) focara-se nesse seu trabalho particular [*Fuṣūṣ*] e nos temas que expõe. Ainda que nenhum dos temas elencados no *Fuṣūṣ* – a Unidade do Ser, a salvação final do Faraó, a não-eternidade das punições infernais, e assim por diante – estivesse ausente no *Futūḥāt*.<sup>162</sup>

Massignon, em seu *Ensaio sobre as origens do léxico técnico da mística muçulmana*, faz uma crítica contumaz à obra akbari, colocando-a como uma visão sincrética, teosófica e

<sup>158</sup> CORBIN, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabī*. 1. ed. Barcelona: Destino, 1993.

<sup>159</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 290.

<sup>160</sup> ADDAS, *loc. cit.*

<sup>161</sup> Yahia elenca 138 *fatwās* sobre as obras de Ibn 'Arabī, na geração de *'ulamā* posterior a sua morte. Cf.: YAHIA, *op. cit.*, p.122-132. Como afirmou Addas, na estada de Ibn 'Arabī em Damasco, os principais nomes citados nos *samā'* eram de pessoas ligadas à hierarquia religiosa. Cf.: ADDAS, *op. cit.*, p. 267.

<sup>162</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 278, tradução nossa.



obscura de uma religião racional e universal, proposta pela *hanifiyya*<sup>163</sup> e pelo monoteísmo corânico. Para o autor, dava-se uma importância demasiada ao que ele afirmou ser “[...] o emprego de termos voluntariamente obscuros e esotéricos” que demonstrariam “[...] um signo de decadência que marca a escola de Ibn ‘Arabī”, sendo esta uma posição distante da forma “[...] que agiam os grandes místicos do Islã primitivo”<sup>164</sup>.

Segundo Afifī<sup>165</sup>, orientado por Massignon, em seu estudo sobre a filosofia de Ibn ‘Arabī, os escritos akbaris estavam imersos numa mescla de neoplatonismo, através da aproximação com o conjunto de ideias dos Irmãos de Pureza, com a escola aš‘arita. Afifī também assegura que a mística em Ibn ‘Arabī seria um fim em si, cuja busca pelo Um mesclaria essas diversas proposições, chegando a afirmar que: “[...]”Percebemos assim que, de outro modo, a doutrina panteísta de Ibnul ‘Arabī é uma extensão ilegítima da doutrina islâmica do *tawhīd*”<sup>166</sup>.

Para Henry Corbin, a vida e a obra do mestre murciano possibilitaria relacionar sua construção discursiva com tradições orientais, principalmente os grupos ismaelitas e o que ele chama de “teosofia *išrāq*”. A ligação de Ibn ‘Arabī com os textos ismaelitas e com a obra de Ibn Qasī<sup>167</sup> tivera influência na composição de proposições sobre a análise dos mundos, como Corbin percebeu, ao estudar o conceito de “mundo imaginal” (*‘ālam al-miṭāl*), na obra akbari. Esse autor reitera ainda a associação do murciano com a perspectiva de Suhrawardī e sua filosofia das Luzes. Aponta, também como em meados dos séculos XVI e XVII E.C., os mestres da “Escola de Işfahān”<sup>168</sup>, como Mullà Şadrā Şīrazī (ca. 1640), em um terreno discursivo que havia, nos séculos XIV e XVI, sob a pena de alguns estudiosos (Ibn Jomhūr, ‘Alī Torka Işfahānī), associado as doutrinas de Ibn ‘Arabī ao pensamento xiita<sup>169</sup>. Com ressalvas, Corbin aponta a necessidade de um aprofundamento nesta última proposição, para amparar a ligação entre a interpretação das obras de Suhrawardī, sua “teosofia das luzes”, com a interpretação de Ibn ‘Arabī, unidos no que ele chama de “avicenismo *išrāqī*”, que se tornou a base para os xiitas duodecimanos.

Osman Yahia, em seu trabalho de análise crítica da obra akbari, selecionando e classificando todos os títulos a ele atribuídos, demonstrou como sua escrita seria importante, tanto no mundo islâmico quanto no Ocidente:

<sup>163</sup> Termo tradicional atribuído aos monoteístas no período pré-islâmico.

<sup>164</sup> MASSIGNON, *op. cit.*, p. 5-6, tradução nossa.

<sup>165</sup> AFIFĪ, *op. cit.*, p. 57.

<sup>166</sup> *Ibid.*, p. 59, tradução nossa.

<sup>167</sup> CORBIN, *op. cit.*, p. 38.

<sup>168</sup> Principal expoente do pensamento xiita duodecimano safávida.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 35.

Ibn ‘Arabī é o único pensador, de nosso conhecimento, que consagrou sua vida inteira, rica em possibilidades e em dons, a um só objeto: o esoterismo. [...] Pode-se afirmar disso que Ibn ‘Arabī também tratou longamente de objetos clássicos, como a exegese, a teologia, a ciência de ḥadīṭ, a jurisprudência, e cantou em magníficas poesias sobre temas familiares aos poetas árabes: dir-se-ia também que ele manifestou uma curiosidade toda mundana em seus contatos pessoais e suas viagens.<sup>170</sup>

De acordo com o mesmo autor, esse teósofo expusera um dos aspectos possíveis da vida intelectual islâmica, em meados do período clássico do Islã, pois “[...] é gramático do esoterismo muçulmano, intérprete por excelência da espiritualidade muḥammadiana, o porta-voz da metafísica no Islã”<sup>171</sup>, complementando o papel da busca no pensamento islâmico, a seu principal opositor e crítico, como afirmava um *ṣayḥ* de Aleppo: “Para nós, Ibn Taymiya é um imã da *ṣarī‘a* e Ibn ‘Arabī, um imã da *ḥaqīqa*. O muçulmano perfeito deve reunir em si, harmoniosamente, sem sincretismo, esses dois aspectos da Realidade do Islã’. E conclui: ‘No Islã, *ḥaqīqa* sem *ṣarī‘a* é *zandāqa* (heresia), e o contrário, *ṣarī‘a* sem *ḥaqīqa* é *ḥaḍalaqa* (letra morta)”<sup>172</sup>. Assim, a obra desses dois autores não constituiria divergência, contudo, elas se complementariam, sendo dois lados de uma mesma tradição, dentro do islã. Para Addas, as obras do próprio murciano seriam uma união entre *ṣarī‘a* e *ḥaqīqa*, entre a legislação revelada e a essência divina<sup>173</sup>, principalmente após a ordenação divina para que ele, Ibn ‘Arabī, aconselhasse os irmãos muçulmanos.

Michel Chodkiewicz aponta, ao descrever a obra akbari, que havia uma dificuldade e certo receio, no mundo islâmico, de se ler e compreender seus textos:

A sutileza da doutrina que embaraça, numa síntese vertiginosa, todos os domínios das ciências tradicionais, da *fiqh* à metafísica, a frequente virada paradoxal e enigmática das frases que o *Ṣayḥ al-Akbar* lhes dá, a imensidade, em suma, de um trabalho que comprime dezenas de milhares de páginas, parece *a priori* bem adequado a desencorajar a difusão da doutrina akbari. Mas esse *corpus* massivo não tem só a reputação para a obscuridade. Por mais de sete séculos, foi sempre e regularmente denunciado como herético no Islã, e essa controvérsia ainda está hoje como o mesmo vigor que na época de Ibn Taymiya. Entre os próprios mestres do *taṣawwuf*, os avisos são frequentes. Aparentemente – e eu sublinho – a leitura do *Fuṣūṣ* e do *Fuṭūḥāt* frequentemente não é aconselhada para os *murīds*. As condições parecem conspirar para restringir o conhecimento das ideias de Ibn ‘Arabī para círculos

<sup>170</sup> YAHIA, Osman. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi: étude critique*. Damasco: Institut Français de Damas, 1964, p. 2-3, tradução nossa.

<sup>171</sup> YAHIA, *op. cit.*, p. 3, tradução nossa.

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 19, tradução nossa.

<sup>173</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 270-271.

restritos de sufis estudiosos, que não são intimidados pela complexidade do trabalho nem pelas condenações dos *fuqaha*'.<sup>174</sup>

Chodkiewicz<sup>175</sup> alude à presença de termos em obras posteriores do sufismo, as quais são devedoras da teorização akbari: “Por um fenômeno frequente de impregnação, o vocabulário técnico de um difícil e, às vezes, suspeito autor torna, graças aos livros desta feita – e eles são muitos – a língua franca em que alguém fala da santidade dos santos”<sup>176</sup>. Da obra akbari resultaram as nomenclaturas e conceitos que possibilitam relacionar textos com a herança discursiva do mestre murciano, assim como as teorizações sobre a santidade. Aqui, podemos reiterar a proposição defendida por Peter Brown<sup>177</sup>, para quem o discurso da santidade não fora uma perspectiva da religiosidade popular, mas dessa circularidade de ideias e associação a discursos. Ibn ‘Arabī, um autor profundo e de grande vulto, foi o principal construtor da nomenclatura dos santos, explicando as gradações e os mistérios dessa relação com o divino.

Ao longo do século XX e da história do islã, a *ḥirqa akbariyya* (tradição e irmandades sob herança de Ibn ‘Arabī) esteve presente em diversas *tūrūq*. Muitos grupos buscaram a influência e as leituras da obra akbari, assim como a herança do mesmo mestre. Todavia, tal herança não foi aceita pelos moderados e pelos membros da *salafiyya*<sup>178</sup>: “Muçulmanos que, tocados por ondas reformistas, se apresentam como hostis ao sufismo ou, às vezes, como partícipes de um sufismo ‘moderado’ do qual Ibn ‘Arabī é evidentemente excluído”<sup>179</sup>. As concepções akbaris estão, assim, incluídas em um islã distinto, abrangente e teosófico, do ponto de vista teológico e filosófico.

Nos estudos da Ciência da Religião, em especial no Brasil, as obras sobre Ibn ‘Arabī de Múrcia estão também presentes. Podemos citar os textos ligados ao Professor Faustino Teixeira, cuja área de Mística Comparada da UFJF elabora interpretações sobre a obra akbari. Temos o trabalho do Professor Carlos Frederico Barbosa Souza<sup>180</sup>, em que se compara os escritos akbaris

<sup>174</sup> CHODKIEWICZ, Michel. The Diffusion of Ibn 'Arabī's Doctrine. *The Ibn Arabi Society*. Tradução para o inglês de Cecilia Twinch. s/a, p. 1. [online] Disponível em: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/diffusion.html>. Acesso em: 16 ago. 2017, tradução nossa.

<sup>175</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 2.

<sup>176</sup> *Ibid.*, p. 4, tradução nossa.

<sup>177</sup> BROWN, Peter. *The cult of the saints*. Its rise and function in the Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

<sup>178</sup> Movimento reformador sunita internacionalista contemporâneo.

<sup>179</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 5, tradução nossa.

<sup>180</sup> SOUZA, Carlos Frederico Barbosa de. *Religio cordis*. Um estudo comparativo sobre a concepção de coração em Ibn ‘Arabī e João da Cruz. 2008. 525 f. (Tese de Doutorado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

com os de São João da Cruz. Nessa mesma linha, vemos Silvia Schwartz<sup>181</sup>, comparando Ibn ‘Arabī e Marguerite Porete (ca. 1310 E.C.), famosa beguina que escreveu *O espelho das almas simples*. Citam-se igualmente as publicações de Beatriz Machado<sup>182</sup>, orientadas na área de Filosofia pela Professora Marilena Chauí. E os trabalhos de Sylvia Virginia Andrade Leite<sup>183</sup>, orientados pela Professora Olgária Matos. Também citamos a tese de doutoramento de Sandra Regina Benato, orientada pelo Professor Doutor Jamil Ibrahim Iskandar, na Universidade Federal de São Paulo<sup>184</sup>. Com isso, no Brasil, os trabalhos sobre o Mestre Maior surgem como um novo campo de estudos para a Filosofia, Letras e História, além da Ciência da Religião<sup>185</sup>.

Ibn ‘Arabī de Múrcia é, assim, um dos principais teóricos, ou um teósofo, alguém cuja busca intelectual estava a serviço da busca espiritual. Amado por uns e odiado por outros, como o maior dos mestres ou o herético, sua obra influenciou e influencia estudos e a busca religiosa, tanto no islã quanto na busca intelectual ocidental. Constitui uma referência entre aqueles, de todas as espécies de fé e buscas – místicas ou intelectuais – que ousam mergulhar no drama da vida.

#### 4. A busca esotérica ou a mística: aproximação aos termos do monoteísmo abraâmico

Como um drama espiritual, a compreensão interior, como bem já definiu Karen Armstrong<sup>186</sup>, é um esforço para o aprimoramento da alma. Esse drama denominamos, em nosso trabalho, como mística, busca esotérica. Como já frisado, um mergulho em si mesmo, com o intuito de conhecer todas as realidades, de um aprofundamento ético<sup>187</sup>, estético<sup>188</sup> e filosófico<sup>189</sup> que visa a alcançar o outro e o Outro<sup>190</sup>. No islã, tais ações possuem, inclusive,

<sup>181</sup> SCHWARTZ, Silvia. *A béguine e al-shaykh*. Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn ‘Arabī. 2005. 327 f. (Tese de Doutorado) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

<sup>182</sup> MACHADO, Beatriz. *Sentidos do Caleidoscópio*. Uma leitura da mística a partir de Muhyiddin Ibn ‘Arabī. São Paulo: Humanitas, 2004; *A trama e a urdidura*. Um ensaio sobre educação a partir do Encantamento. 2010. 216 f. (Tese de Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

<sup>183</sup> LEITE, Sylvania Virginia Andrade. *Simbolismo, o elo perdido*. Estudo da ciência das Letras no sufismo. 2009. 191 f. (Tese de Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

<sup>184</sup> BENATO, Sandra Regina. *O despertar do lótus*. Terceira coisa e vivência de si em Ibn Arabī. 2017. 361 f. (Tese de Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2017.

<sup>185</sup> Há alguns outros estudos que não foram citados, mas sabemos da existência deles.

<sup>186</sup> ARMSTRONG, *op. cit.*, p. 9.

<sup>187</sup> Utilizamos o termo com o sentido de composição de uma postura diante do mundo, ao que o Corão denomina “senda reta”.

<sup>188</sup> Damos a essa terminologia a formação de uma reelaboração das visões sobre o mundo.

<sup>189</sup> Como apontou Ibn Masarra, a filosofia seria utilizada como o método para a contemplação.

<sup>190</sup> Cf. TEIXEIRA, Faustino. O desafio da mística comparada. In: *No limiar do mistério*. São Paulo: Paulinas, p. 30; DE CERTEAU, Michel. *A fábula mística*. Séculos XVI e XVII. V. 1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

termos próprios para descrevê-las: a *jihād kabīra*, ou seja, o grande esforço, o mergulho interior para a compreensão dos segredos, e a *muḥāsaba* (exame de consciência), o esforço para sondar a *nafs* (a alma), termo que não traduz completamente o vocábulo árabe, já que *nafs* compreende todo o ser interior, o si mesmo, o *self* da língua inglesa, abrangendo mais que a alma, em sentido cristão, também o corpo e o espírito.

A procura esotérica, esse mergulho interior no ser próprio, transpassa diversos movimentos religiosos, conformando tradições ativas, cujas perspectivas tornam o mundo um lugar de experiência transcendental. A mística seria, assim, as práticas e discursos sobre esse drama interior, presente em diversas proposições religiosas. Neste trabalho, focaremos na tradição abraâmica, o que não nos impede de propor a presença mística em religiões e religiosidade dos mais variados ramos e tradições, distantes e díspares do monoteísmo centrado em Abraão ou nas proposições de base grega ou helenística.

Perpassando as religiões abraâmicas<sup>191</sup>, já que poucos foram os personagens e movimentos místicos que alçaram o cerne institucional, mas bastante aprofundados entre grupos pequenos e mesmo em meios populares, essa experiência de contato interno e pessoal com Deus pode classificar a mística ou a busca esotérica como uma prática social e histórica, pois a ela também se somaram reformas éticas dos grupos praticantes que adentraram ao âmbito institucional, associando-se, conforme apontaremos adiante, com as teorizações de diversas escolas filosóficas e movimentos religiosos assentados no Oriente, como o neoplatonismo.

Referindo-se aos termos “mística” e “místico”, Annemarie Schimmel salienta:

Para nos aproximarmos de seu significado parcial, devemos nos perguntar em primeiro lugar o que significa mística. Que a mística contenha algo misterioso, que os meios ordinários ou o esforço intelectual não chegam a alcançar, é algo que podemos entender a partir da raiz comum das palavras mística e mistério, o termo grego *myein*, “fechar os olhos”. Chamou-se mística à “grande corrente espiritual que atravessa todas as religiões”. Em seu sentido mais amplo, pode ser definido como a consciência da Realidade Una, seja ela chamada de Sabedoria, Luz, Amor ou Nada.<sup>192</sup>

Deriva o conceito de mística do verbo grego *myein*, ou seja, o ato de fechar os olhos e refletir. Tem sido o termo utilizado para designar, nas diversas religiões, como as de cunho

<sup>191</sup> A busca esotérica não é elemento exclusivo das religiões abraâmicas. Apenas citamos essas tradições por ser o centro de nosso estudo. Os termos *místico* e *busca mística* iniciaram-se nas proposições dos cultos de mistério. A própria busca dos neoplatônicos, entre eles Proclito e Proclo, associava-se à defesa do politeísmo. Autores cristãos, e a tradição associadas a eles, como Gregório de Nissa, a título de exemplo, trazem estas proposições à teorização cristã. Vide AMARAL, Roberto. *As origens platônicas da cosmologia cristã*. A gênese do Universo e do Homem entre o último período antigo e o alvorecer da Cristandade. Campo Grande: Life, 2017, p. 67-84.

<sup>192</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 19, tradução nossa.

abraâmico, os movimentos de interiorização e releitura das práticas religiosas piedosas ou teorizações de cunho neoplatônico sobre os mistérios da fé, para tornar compreensível a incompreensibilidade dos mistérios e manifestações do Um.

Já Margaret Smith, seguindo o que nos parece ser uma postura perenialista<sup>193</sup>, ao elaborar um estudo sobre os primeiros movimentos místicos no cristianismo e islamismo, enfatiza a interdependência da busca mística com a busca ascética, assim como a existência de um espaço cultural que associava práticas ascéticas, mais especificamente o monaquismo cristão, e práticas ascéticas islâmicas, como o meio essencial para a construção de uma busca de fins esotéricos. A busca mística não se mesclaria com a busca ascética, mas o método ascético preparara o terreno para o florescimento da interiorização dos mistérios divinos. Assinala a autora:

O termo “misticismo” é historicamente conectado com os cultos de mistério dos gregos. O místico era aquele que tinha sido iniciado no conhecimento secreto das coisas divinas, e estava sob a obrigação de manter silêncio a respeito do conhecimento que fora partilhado com ele. O termo “místico” poderia ser aplicado a qualquer doutrina esotérica que era revelada apenas ao iniciado e, no início da história do misticismo, como sabemos, encontramos que os místicos eram vistos como um círculo fechado de devotos, possuidores de uma sabedoria revelada mais que adquirida, e revelada a eles, porque eram capazes de recebê-la por uma capacidade inata não encontrada em todos os seres.<sup>194</sup>

A mesma autora demonstra o papel mais fechado que os conhecimentos místicos ganharam nas fés de cunho abraâmico. Apesar de sua origem grega, sua relação profunda com os cultos de mistério, como Elêusis, entre outros, essa busca esotérica, mística, centrara-se na construção de um conhecimento destinado àqueles poucos que possuíam a intuição e a capacidade de mantê-los em segredo. Mesmo que o segredo tenha se expandido, os conhecimentos místicos, apontam a autora, eram cerceados pelas práticas de preparação de seu campo de atuação, ou seja, o fiel que a eles estava destinado. Na tradição cristã dos primeiros

---

<sup>193</sup> Nos estudos da mística, segundo Silvia Schwartz, as questões epistemológicas giraram em torno de três proposições: os perenialistas, cujas proposições partiam de uma experiência mística não mediada da realidade transcendente, como contato direto com o absoluto; os contextualistas, para quem as experiências místicas estão amparadas no contexto cultural e linguístico dos indivíduos; e uma nova forma, denominada “decontextualismo”, “deconstrutivismo” ou, ainda, “psicologia perene”, cujas análises das experiências místicas deveriam ser lidas caso a caso, introduzindo um elemento novo, a que chamam P.C.E. (*pure consciousness event*), um “lugar” de consciência pura, no qual a mente humana não estaria modelada por sua bagagem conceitual ou linguística. Cf. SCHWARTZ, Silvia. O estudo atual das discussões epistemológicas sobre a mística. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *No limiar do mistério*. Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 417-436.

<sup>194</sup> SMITH, Margaret. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Oxford: Oneworld, 1995, p. 1, tradução nossa.

séculos, era papel da purificação, nascimento da ascese, que possibilitava a entrada do homem no conhecimento inspirado da divindade, tornando-se um gnóstico. Para o caso do islamismo, a autora identifica a mesma dinâmica: um primeiro movimento destinado à sedimentação da ascese, para, depois – e ela ressalta aqui a figura de Bāyāzid al-Bīstāmī (ca. 874 E.C.) –, a introdução de uma postura teosófica, uma busca centrada no conhecimento dos segredos divinos.

Contudo, sua principal questão, no livro *Estudos sobre o primeiro misticismo no Oriente Próximo e Médio*, estava centrada na relação próxima entre a constituição de uma metodologia ascética, tanto no cristianismo tardoantigo, quanto no islamismo inicial, como ponto de convergência para uma busca de conhecimento esotérico e interior, resultando no que ela denominou primeiro sufismo, em uma busca por sentir Deus que, segundo ela, suplantaria a religião institucional, mesmo que ainda dentro de seus parâmetros: “Misticismo vai além da religião e, enquanto continua formulando uma distinção, recusa-se a reconhecer a separação e aspira à união íntima com o divino, a uma penetração do divino dentro da alma e, por fim, ao desaparecimento da individualidade, com todos seus modos de agir, pensar e sentir, na divina substância”<sup>195</sup>. A mística e o movimento místico, para ela, conformam principalmente a união do saber com o agir:

Misticismo, partindo dessas concepções, desenvolveu uma aproximação filosófica sobre a natureza da essência divina, a relação de Deus com a alma, a possibilidade da ascensão da alma a Deus, e de sua união conforme a Ele, mas também é prática, representando uma vida a ser vivida por regras, a via mística, que deve ser trilhada por todo aquele que busca atingir aquela comunhão abençoada com o divino.<sup>196</sup>

A mística, como substantivo, é uma concepção, de acordo com Michel de Certeau<sup>197</sup>, desenvolvida no cristianismo, em fins do medievo, a qual se transformou, em meados do século XVII, quase em um campo científico. Antes, o termo “mística” era considerado um predicado, um qualificativo adjunto a uma busca, intelectual ou espiritual, dos autores. Segundo o *Dicionário de Mística*<sup>198</sup>, o termo “místico” como adjetivo, aparece em meados do século II e IV E.C., nos trabalhos de Marcelo de Ancira (ca. 374 E.C., bispo capadócio participante e

<sup>195</sup> SMITH, *op. cit.*, p. 4, tradução nossa.

<sup>196</sup> *Ibid.*, p. 6, tradução nossa.

<sup>197</sup> DE CERTEAU, Michel. *A fábula mística*. Séculos XVI e XVII. Vol. 1. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

<sup>198</sup> *Dicionário de Mística*. Caruana, E.; Borrielo, L.; Del Genio, M. R.; Suffi, N. (Org.). São Paulo: Paulus, p. 706-714.

defensor de Niceia), como uma das formas de busca intelectual (teológica) para conhecimento dos mistérios revelados dentro das teorizações cristãs.

A perspectiva neoplatônica, que no cristianismo foi um dos elementos para a teorização desta aproximação mística, sob o nome de Aristóteles, teve no mundo islâmico uma forte recepção. Os textos do professor Jan Gerard Joseph ter Reegen<sup>199</sup>, com seus estudos sobre duas obras filosóficas influentes, a *Teologia* do Pseudo-Aristóteles e o *Livro da Explicação da Bondade Pura* – conhecido no Ocidente como o *Livro das Causas* –, serviram como base para a composição de um neoplatonismo árabe, juntamente com a escola de tradutores associados ao nome de al-Kindī (ca. 870 E.C.). Deste último, surgiu um *corpus* e uma tradição textual árabe de reelaboração do pensamento filosófico grego, como já vimos com Ibn Masarra e a utilização da filosofia grega como metodologia, assim como o compêndio das *Epístolas* dos Irmãos da Pureza, cujos intentos religiosos foram associados à perspectiva da filosofia. Aqui também podemos citar os debates que a filosofia grega levou para dentro do islã: a interpretação corânica, a procura pelo aprofundamento exegético racional, com o qual se identificou o mu'tazilismo. Esse debate resultou na conformação de escolas jurídicas distintas, como a aš'arita e a denominada “escolástica árabe”, o *Kalām*<sup>200</sup>. Somam-se a essa tradição greco-árabe obras de diversos escritores, como Ibn Sina, entre tantos outros arabófonos, muçulmanos, judeus e cristãos.

A obra de Pseudo-Dionísio Areopagita, *Teologia Mística*<sup>201</sup>, na qual a leitura neoplatônica cristã deu novas conotações à relação entre o fiel e Deus, reconduz o termo a um outro *status* de adjetivo. O texto grego do Pseudo-Dionísio tem por título: *Peri Mistikes Theologias prós Timotheon*; segundo os estudos críticos dessa obra, realizados por Carvalho, a data de composição estava relacionada com os séculos V e VI: “A análise da obra do Pseudo-Dionísio no seu conjunto e o estudo das fontes e influências sofridas afastam hoje a hipótese primitiva de o autor se situar no I século da nossa era, parecendo dever deslocar-se antes para os finais do século V ou inícios do século VI”<sup>202</sup>.

A busca do místico é, pois, o caminhar até a realidade inefável. De acordo com Schimmel, essa realidade do Outro “[...] e que é inefável, não pode ser compreendida ou

<sup>199</sup> TER REEGEN, Jan Gerard Joseph. A Teologia do Pseudo-Aristóteles. *Kairós*- Revista Acadêmica da Prainha, a. VII/1, p. 9-42, jan./jul. 2010.

<sup>200</sup> Cf. VERZA, Tadeu. Kalām: a escolástica islâmica. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.). *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 148-175.

<sup>201</sup> PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia Mística*. Tradução de Mario Santiago Carvalho. *Medievalia*. Textos e Estudos. Porto, n. 10, p.1-129, 1996.

<sup>202</sup> PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Teologia Mística*... 1996, p. 7.



explicada por nenhum meio normal de percepção”<sup>203</sup>. Uma realidade que não pode ser atingida por meios racionais e com a qual a linguagem não expressa seus sentidos. Mesmo assim, a busca interior esotérica tem como intuito revisitar a *gnosis*, o conhecimento perfeito, não verbalizado e jamais descoberto da divindade; com isso, a mística “[...] podendo ser também descrita como o ato de ‘levantar o véu da ignorância’, o véu que oculta a identidade essencial de Deus e suas criaturas”<sup>204</sup>.

Conforme as proposições dos estudiosos de ciência da religião, os movimentos místicos estão interligados por aspectos verossimilhantes, o que possibilita o seu estudo comparado<sup>205</sup>. Para Schimmel, os conceitos e termos básicos, os quais, na linguagem e culturas religiosas, são utilizados para descrever toda a jornada interior voltada para as realidades transcendentais, assemelham-se em três pontos básicos: a perspectiva de caminhada, ou seja, a movimentação da ignorância até a iluminação; a purificação, o que passava o caminhante pela ascese e transformação; e a relação sentimental de associação entre criatura e o perfeito criador, como uma relação entre amado e amante, respectivamente. Assim se expressa Schimmel:

Podem-se encontrar essas ideias essencialmente simples em todo tipo de mística. Os místicos de todas as religiões trataram de simbolizar suas experiências, utilizando três tipos diferentes de imagens. A busca sem fim por Deus está simbolizada no “Caminho” que o “caminhante” deve percorrer, como nas numerosas alegorias relacionadas com o trajeto do peregrino ou a viagem celestial. A transformação da alma mediante a tribulação e a purificação dolorosa é expressada com frequência por meio de imagens da alquimia ou processos similares da natureza e o saber pré-científico: o antigo sonho da transformação da matéria em ouro se realiza em nível espiritual. Finalmente, a nostalgia do amante e o anseio da união são expressados por símbolos tomados do amor humano: com isso, uma associação estranha e fascinante do amor humano e divino impregna os poemas dos místicos.<sup>206</sup>

A autora também reitera a relação entre os movimentos de aprofundamento esotérico, isto é, os místicos, e a interpretação dos conceitos propostos nas leituras, principalmente de Proclo e Porfírio, das *Enéadas*, em que se descreve a ascensão mística da alma até o Um primordial, a essência de todas as criaturas – “O Uno é todas as coisas e não é nenhuma delas [...]”<sup>207</sup>, amparo à concepção mística. No contexto islâmico, tais obras fizeram parte de uma

<sup>203</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 20, tradução nossa.

<sup>204</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 20, tradução nossa.

<sup>205</sup> TEIXEIRA, Faustino. O desafio da mística comparada. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *No limiar do mistério. Mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 13-34.

<sup>206</sup> SCHIMMEL, *op. cit.* p. 20-21, tradução nossa.

<sup>207</sup> AMARAL, Ronaldo. *As origens platônicas da cosmologia cristã. A gênese do Universo e do Homem entre o último período antigo e o alvorecer da Cristandade*. Campo Grande: Life, 2017, p. 73.

compilação da denominada *Teologia* de Aristóteles e outras obras: “Ninguém negará que o platonismo marcou profundamente o Oriente Próximo – a chamada ‘Teologia de Aristóteles’ (que é realmente o comentário de Porfírio às *Enéadas* de Plotino) foi traduzida ao árabe no ano 840. O neoplatonismo estava ‘no ambiente’, como assinala Reynolds A. Nicholson [...]”<sup>208</sup>.

Dentro das tradições religiosas, em especial a islâmica, há uma distinção entre o místico, aquele que busca mergulhar em Deus, e o profeta, aquele que realiza um mandado divino, mesmo que ambos estejam completamente inseridos em suas experiências com o divino. Ambos alçam uma relação com o divino, o primeiro (místico) em busca; o segundo (profeta), em recebimento, já que realiza um trabalho que lhe foi ordenado, a despeito de sua vontade. A autora de *Las dimensiones místicas del Islam*, Schimmel, aponta ainda uma distinção entre o “espírito” dos próprios místicos em sua busca, ao assinalar:

A distinção que a moderna história das religiões estabelece entre o espírito chamado “profético” e o espírito “místico” é claramente visível em na descrição de Jāmī dos dois tipos de místicos: os que praticam a reclusão completa (*Weltabkehr*) e unicamente cuidam de sua própria salvação no primeiro “voo do uno ao Uno”, e os que voltam de sua experiência mística em um estado de espírito mais elevado e mais santo, e são capazes de conduzir a outros pelo caminho justo.<sup>209</sup>

Quaisquer estudos sobre a teorização em relação ao mergulho esotérico só se dão por meio da aproximação das linguagens, dos símbolos e do léxico: “As palavras ficam nas margens, como diriam os sufis”<sup>210</sup>; as mesmas palavras que tentam arranhar o significado do mistério nunca conseguem decifrar sua verdade, pois apenas se percebiam seus reflexos à distância, a mesma distância a que Muḥammad pôde vislumbrar o mistério divino, em sua *‘Isrā*, a viagem noturna, à distância de duas flechas.

Fora do contato entre os diversos grupos, como ressalta Peter Brown (o que apresentaremos no próximo item), que nascia o islã e, conforme demonstra Schimmel, a possibilidade da leitura dos neoplatônicos e de um primeiro passo metodológico para esse pensamento místico islâmico surgira desse contato:

Os contatos mais significativos dos muçulmanos do começo da dinastia dos abássidas foram com os cristãos, que estavam divididos em numerosos grupos que iam dos nestorianos às numerosas seitas e igrejas monofisitas. As histórias sufis mencionam, com frequência, os ascetas e eremitãos cristãos que

<sup>208</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 20-21, tradução nossa.

<sup>209</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 23, tradução nossa.

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 23, tradução nossa.

habitavam o Iraque e as montanhas do Líbano, e na poesia pré-islâmica existem já alusões à luz resplandecente da cela do ermitão cristão.<sup>211</sup>

A existência dessa busca mística, da *gnosis*, da *ma'rifa* (conhecimento), transpassando as religiões abraâmicas e aproximando-as naquilo que importa, a cultura das semelhanças, de acordo com Peter Burke<sup>212</sup>, que permite esmaecer os estranhamentos, é, para nosso trabalho, o lugar discursivo no qual podemos analisar a vida dos santos muçulmanos, de uma unidade em que o Oriente traz a tão agraciada “chuva quando venta do sudeste”, conforme reitera González Ferrín, em seu texto:

Oriente é o estado que nasceu do despotismo, a geometria que nasceu das cheias fluviais e a religião que nasceu de uma natureza madrasta, tão impiedosa com o homem que este teve de imaginar um pecado original para justificar a dureza, motivar o bem, e poder sonhar um dia em voltar a merecer olhar a Deus face a face. Oriente é o paradigma das coisas deste mundo: compreensão da morte e alegria inusitada ante qualquer vislumbre de vida sempre esperada. Oriente é o primeiro gigante em cujos ombros subiu o primeiro homem para falar da transcendência das coisas, e se surpreendeu em tal medida de sua inspiração, que teve a cortesia de pretender haver escutado falar Deus. Sim; Oriente inventou a Deus e pôs em sua boca que o homem colocaria nome às coisas. Já o fazia, ao nomear Deus.<sup>213</sup>

É nesse Oriente, onde os nomes foram dados às coisas, que nascem as religiões abraâmicas e a teorização dos neoplatônicos foi aprofundada. O profeta, o santo e o próprio Deus são respostas a questionamento filosóficos e a situações do cotidiano, impulsionando o homem a ver além das palavras e das coisas. A mística é teorizada nesse ambiente. Os homens de Deus cristãos vivem nesse mundo cultural. O islã nasce de seus desertos. A angústia de uma vida imperfeita, de uma natureza implacável, possibilita pensar sobre o além. O santo muçulmano, bem como o santo cristão e o “piedoso judeu” são resultantes dessa circularidade de pensamento, que transpassa as diversas camadas sociais, desde o teósofo até o camponês.

## 5. A busca esotérica islâmica: uma viagem pelos caminhos de Deus

O pensamento esotérico está presente em grande parte das religiões. No islã não é diferente. Desde sua formação histórica inicial, o pensamento esotérico ou místico já se faz presente como uma das possibilidades da vivência da fé. O ato corânico, considerado como

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 50, tradução nossa.

<sup>212</sup> Cf. BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

<sup>213</sup> GONZALEZ FERRÍN, *op. cit.*, p. 71, tradução nossa.

diretamente revelado ao Profeta, é uma experiência esotérica, daí que o modelo básico do buscador místico no islã seja a figura de Muḥammad.

Diante dessa perspectiva, o pensamento esotérico e, em nosso caso, o pensamento esotérico islâmico, foi a busca dos sentidos profundos da religião, a interiorização dos mistérios revelados e a relação individual com as realidades divinas. Nas religiões monoteístas, a presença dessas propostas interiorizantes (esotéricas) relaciona-se, de forma dialética, com a prática ritual ou litúrgica exterior (exotérica), resultando, conforme a dinâmica de cada religião, em movimentos ou grupos que se aproximam ou se distanciam da prática oficial, dogmática, e da vivência individual.<sup>214</sup>

No islã, cuja distinção de ramos, grupos e práticas resulta da questão sucessória após a morte do Profeta, distinguiram-se as correntes principais: a *ḥārijita*, a xiita e o Povo da *Sunna*<sup>215</sup>, acarretando uma certa polarização no âmbito da interpretação e vivência da fé islâmica. Todavia, não existem apenas esses ramos. Uma miríade de grupos se apresenta historicamente, no Islã, sendo até revelado em um *ḥadīth*, ou tradição do Profeta, uma subdivisão em mais de 70 seitas.

Nesse contexto, também se inscreve o pensamento esotérico. No entanto, a despeito das oposições, a mística islâmica utiliza-se dos elementos de variados grupos, além de autores não muçulmanos, para a interpretação dos mistérios revelados. Aqui, importante nos inícios do islã, temos a proposição de Ja‘far al-Ṣadīq (ca. 765 E.C.), sexto imã xiita, cujos trabalhos foram reverenciados entre os buscadores. Para esse autor, pertencente ao *Ahl al-Bayt*, o Corão possuiria duas faces complementares: a letra ou o sentido *ẓāhir*, aparente, literal; e a essência, ou o sentido oculto, o *bāṭin*. Seguindo a proposição de al-Ṣadīq, colocaremos como busca esotérica islâmica as diversas proposições dos grupos e autores, cujo intuito era aprofundar o conhecimento *bāṭin*, sendo por isso denominados *bāṭinī*<sup>216</sup>.

Annemarie Schimmel, ao analisar as dimensões místicas do islã, foca-se no movimento sufi, empregando o termo *taṣawwuf* para classificar as diversas formas de busca do pensamento

<sup>214</sup> Cf. SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 44.

<sup>215</sup> Termo designa a conduta ideal de Muḥammad, conforme Martos Quesada: “Potanto, a *sunna* ou tradição é a compilação de ditos e atos de Maomé segundo os depoimentos dos primeiros muçulmanos que o acompanharam [...]”. Cf.: MARTOS QUESADA, Juan. O Direito Islâmico Medieval (Fiqh). Trad. Rosalie Helena Pereira de Souza. In: PEREIRA, *op. cit.*, p. 222. Os diversos ramos do islamismo possuem uma *sunna*. Os sunitas são assim, a despeito da terminologia, conhecidos por seu apego a uma das *sunnas*.

<sup>216</sup> Para trabalhos que discutam as proposições *bāṭinī*, vide: De CALLATAÏ, Philosophy and Bāṭinism..., 2014, p. 261-312; CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília C. Influência ismaili nos batinis de Al-Ándalus. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 142-166, mar. 2008; CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília C. Místicos Ocultos: a via Malāmāti. In: LEMOS, Carolina Teles; MOREIRA, Alberto da Silva; QUADROS, Eduardo Gusmão de; PASSOS, Paulo Rogério R. (Org.). *Religião, espetáculo e intimidade*. Múltiplos olhares. Goiânia: Editora da PUC-GOIÁS, 2014, p. 127-149.

esotérico. Apresenta-nos o pensamento sufi como o pensamento esotérico sunita, demonstrando prática e teorias desses grupos. Mesmo assim, a autora demonstra como algumas *tūrūq* (irmandades) se associam tradicionalmente com ‘Alī<sup>217</sup>, genro do Profeta e a quem foi transmitida a bênção<sup>218</sup>, aludindo igualmente à construção histórica de terminologias e tradições, todas elas englobadas dentro da classificação de “sufi” e “sufismo”.

Já Henry Corbin<sup>219</sup>, ao analisar o mundo da Imaginação Criadora em Ibn ‘Arabī, apresenta-nos a existência de relações intrínsecas entre o pensamento esotérico sunita e xiita, utilizando-se da terminologia de sufismo xiita. Cavaleiro de Macedo<sup>220</sup> salienta que a busca esotérica xiita se ampara no conceito de *‘irfān* e a concepção de *ma‘rifa* (gnose ou conhecimento intelectual), perspectivas que se assemelham, mas não se confundem, aos conceitos do *taṣawwuf*, mesmo que em ramos distintos do islã.

Diante dessa discussão, em qual dos ramos islâmicos podemos classificar o pensamento sufi? Mesmo que tradicionalmente apoiadores do sunismo<sup>221</sup>, os grupos sufi parecem caminhar entre as duas correntes, adotando, para sua elaboração, a interação entre as crenças de ambas. Classificar o sufismo como sunita seria uma contradição. Embora associados a escolas sunitas ou à tradição da *Sunna*, os sufis, em nosso caso Ibn ‘Arabī, fazem uso de termos da tradição xiita e de seus conceitos, assim como, em uma outra via, os xiitas se utilizaram de terminologias sunitas, como o caso já citado do uso das obras akbaris na “Escola de Iṣfahān”.

Logo, o que é o sufismo? Existe a possibilidade de uma associação estrita entre os diversos movimentos e pensamentos esotéricos, dentro do Islã? Com base em Schimmel, a característica geral dos grupos sufis, bem como de todo fiel, conforme reitera o Corão, é a interiorização da experiência da unicidade de Deus: “[...] em seu período de formação, o sufismo significava principalmente uma interiorização do Islã, uma experiência pessoal do mistério central do Islã, o *tawḥīd*, ‘afirmação de que Deus é Um’<sup>222</sup>. Assim, percebemos “sufismo” como uma pluralidade, como “sufismos”, como uma gama de práticas sociais,

<sup>217</sup> Para uma explicação rápida e simplista: a disputa pela sucessão da liderança da Comunidade, quando da morte de Muḥammad, foi protagonizada por seu genro ‘Alī e por seu sogro Abū Bakr, sendo que os defensores do genro do Profeta e de uma sucessão sanguínea conglomeraram-se como o Partido de ‘Alī (*ṣī‘atu ‘Alī*), derivando no ramo xiita, enquanto os defensores do sogro Abū Bakr formariam o grupo sunita. De acordo com um estudo xiita, a questão sucessória foi um estopim, seguido pelo martírio de Ḥusayn e companheiros em Karbala, paralelamente à perspectiva de relação com a revelação, tendo os xiitas caminhado para uma leitura esotérica do Corão. Vide: TABATABAI, Allamah S. M. H. *Shi‘ite Islam*. New York: State University of New York Press, 1975.

<sup>218</sup> SCHIMMEL, *op. cit.* p. 98.

<sup>219</sup> CORBIN, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. 1. ed. Barcelona: Destino, 1993.

<sup>220</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília C. Místicos Ocultos: a via Malāmāti. In: LEMOS, Carolina Teles; MOREIRA, Alberto da Silva; QUADROS, Eduardo Gusmão de; PASSOS, Paulo Rogério R. (Org.). *Religião, espetáculo e intimidade*. Múltiplos olhares. Goiânia: Editora da PUC-GOIÁS, 2014, p. 127-149.

<sup>221</sup> A aproximação ao sunismo dá-se pela veneração dos Califas Bem-Guiados: Abū Bakr, Uṭmān, ‘Umār e ‘Alī.

<sup>222</sup> SCHIMMEL *op. cit.*, p. 33, tradução nossa.

teóricas e experiências pessoais, cujos objetivos são a busca pelo Outro, pela divindade, conglomerando díspares perspectivas no islã sunita.

Inicialmente, o sufismo foi um movimento individualizado, sem quaisquer designações como sufismo. Essa experiência, de imitação do Profeta, contou com personagens individuais, ascetas, que se relacionaram com monges cristãos orientais, principalmente os nestorianos, mas também os monofisitas. Já em meados do século III A.H. (século VIII E.C.), foi sendo organizado em grupos e irmandades, os quais se institucionalizaram em meados do século XIII E.C., as *tūrūq*, centradas na autoridade de um mestre. Surgiram, portanto, diversos grupos cujas metodologias e práticas variavam, incluindo o ascetismo, dança, música, entre outras. Assim, historicamente, o termo *sufismo* designou essa corrente mística tão plural, cuja proposta uniforme é a interiorização do mistério da unicidade divina, porém que, devido à diversidade de metodologias, poderia bem ser designada por “sufismos”. Não percebemos nessa pluralização uma frouxidão, mas a possibilidade de identificar as diversas formas de expressão dessas experiências em todo o Islã, histórica e geograficamente<sup>223</sup>.

## 6. *Taşawwuf*: o hábito e a via

Com suas raízes na experiência do Profeta, os movimentos esotéricos envolvem uma abrangência de práticas e buscas interiorizantes do islã. Os estudiosos ocidentais utilizaram e utilizam a terminologia *sufismo* para classificar algumas das experiências místicas dessa comunidade, como um termo genérico que abrangeria práticas historicamente distintas e uma terminologia que, nem sempre, é a usada nos textos islâmicos. Em nosso documento<sup>224</sup>, o autor emprega com ênfase maior outras terminologias; embora apareça o termo *sufi* (*şūfī*), ele designa a via esotérica e os mestres como pertencentes ao “caminho”, em expressões como “esta via” (*hadaḍa ṭarīq*), “a melhor via” (*al-ṭarīq al-šaraf*), entre outras. Percebemos, na tradução de Miguel Asín Palacios, que esses termos foram traduzidos por sufismo ou sufi<sup>225</sup>.

<sup>223</sup>“Diferentes correntes do sufismo são caracterizadas por uma extrema variedade e um único Sufismo jamais existiu. Esta é a razão pela qual, ao tentar distinguir os princípios que são mais ou menos comuns a todas as correntes, inevitavelmente chegamos a um (alto nível) de abstração que só aproximadamente reflete o real estado das coisas.” (BERTELS *apud* POLIAKOVA, 2003: 1)”. CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília C. Influência ismaili nos batinis de al-Ándalus. *Revista de Estudos da Religião*, p. 142-166, mar. 2008.

<sup>224</sup> AL-GHURAB, Mahmud Mahmud. *Šarḥ Risālati Rūḥ al-Quds fī muḥāsabat al-nafs*. Damasco: Zhain bin Thabit, 1985.

<sup>225</sup> ASÍN PALACÍOS, Miguel. *Vida de santones andaluces*. Madrid: Imprensa de Estanislao Maestre, 1933. Edição fac-símile por Madrid: Maxtor, 2005.

Diversas terminologias e metodologias formaram ramos distintos da busca mística islâmica. Desde o aprofundamento *bāṭinī* xiita, com seus diversos desdobramentos<sup>226</sup>, passando por movimentos associados ao sunismo, muitos dos grupos foram tratados por *sufi*, quando assim não viam a si próprios.

Cavaleiro de Macedo<sup>227</sup> procura demonstrar como os diversos grupos esotéricos não poderiam participar, estritamente, da generalização que os estudiosos denominam *sufismo*. Ao apresentar a via *Malāmatiyya*<sup>228</sup>, a Via da Reprovação, a autora aponta como a terminologia *sufi* não era amplamente atribuída a todos os praticantes de uma busca *bāṭin*. O termo *sufi* possuiria diversas origens, mas, ao que ela indica, parece ter sido dada a certos grupos de ascetas da região de Kūfa, cuja utilização do manto de lã (*ṣūf*) em sinal de penitência teria derivado no termo *taṣawwuf*<sup>229</sup>. A distinção entre as práxis sunitas e xiitas é reiterada pela autora, em que os termos divergiriam, mas cujos fins se aproximariam com o mesmo objetivo: o conhecimento direto da divindade<sup>230</sup>. Para nosso fim, neste momento, a observação de Cavaleiro de Macedo que mais nos auxilia está no apontamento dos diversos grupos presentes, em regiões distintas, de uma busca esotérica islâmica não centrada, especificamente, no termo sufismo. Ela destaca: “Essa distinção entre Sufismo e outros tipos de mística islâmica deve ser apontada como presente desde sempre, e se aplica ainda às duas expressões específicas, movimentos não raramente confundidos, mas sob muitos aspectos opostos: *Malāmatiyya* e *Qalandariyya*”<sup>231</sup>. Além da distinção entre os grupos xiitas e sunitas, havia uma diferenciação profunda entre os ramos da religião. Tanto no âmbito de região de formação como nos métodos de aprofundamento, cada grupo desenvolveu suas próprias identidades.

O texto de Margaret Smith corrobora a proposição de Cavaleiro de Macedo, assim como a nossa, ao apontar que o termo “*ṣūfī*” e seus correlatos parecem determinar um ramo, grupo ou método específico de vivência de uma busca esotérica, mística, no islã. Segundo a autora, seguindo a proposição de Al-Sarrāj (ca. 988 E. C), em sua obra *Kitāb al-Lumā’*, o sufismo estaria restrito à região ao sul do Iraque atual – região histórica do *‘Irāq al-‘Arab*:

<sup>226</sup> Para uma visão ampla, vide: TABATABAI, Allamah S. M. H. *Shi’ite Islam*. New York: State University of New York Press, 1975.

<sup>227</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília C. Místicos Ocultos: a via Malāmati. In: LEMOS, Carolina Teles; MOREIRA, Alberto da Silva; QUADROS, Eduardo Gusmão de; PASSOS, Paulo Rogério R. (Org.). *Religião, espetáculo e intimidade*. Múltiplos olhares. Goiânia: Editora da PUC-GOIÁS, 2014, p. 127-149.

<sup>228</sup> Há uma variação na nomenclatura da Via da Reprovação. No texto de al-Sulamī, a via é denominada Malāmatiyya, no texto akbari, é chamada de *malāmiyya*. Neste trabalho, por nos debruçarmos sobre um texto de Ibn ‘Arabī, utilizaremos a terminologia *malāmiyya* para designar a Via da Reprovação.

<sup>229</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, *op. cit.*, p. 128.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 132.

Os *ṣūfis* parecem ter sido assim conhecidos primeiro em Kūfa. Abū Hāshim, um nativo daquele lugar, que morreu em 777-8 EC, é sempre mencionado como um dos que este título foi primeiro dado. Outro residente de Kūfa, contemporâneo de Abū Hāshim, a quem o nome de “al-*ṣūfi*” foi também aplicado, foi Jābir b. Ḥayyān, um alquimista xiita. Aquele *ṣūfismo* deve ter tido seu surgimento e primeiro desenvolvimento em Kūfa e suas redondezas é um fato de algum significado em nossa consideração sobre as fontes do *ṣūfismo*, e a principal influência por quem seu desenvolvimento foi afetado, pois Kūfa naquele período era um dos centros da doutrina xiita, e das ideias cristãs-helenísticas<sup>232</sup>. Não é de espantar que, então, os ideais destes primeiros *ṣūfis* tenha sido principalmente ascético.<sup>233</sup>

Como frisado, parece ter o termo “sufi” sido atribuído por grupos específicos da região, associados a Bagdá e sua área de influência, centrado na tradição que gerara os exemplos ligados aos bagdadí, sejam sóbrios, como Junayd (ca. 910 E. C.), ou ébrios, como Al-Ḥallāj (ca. 922 E.C.). O grupo surgido na região de Nishapur, no Ḥurāsān, parece ter constituído a tradição dos *Malāmatī*, ou a Via da Reprovação. Segundo Cavaleiro de Macedo<sup>234</sup>, essas escolas, ou métodos de vida, não estiveram em conformidade, como enfatizam Sviri e aquela autora: “[...] o que parece ter ocorrido efetivamente é uma concorrência entre duas ‘escolas’, os Sufis de Bagdad e os Malāmati de Khurasan-Nishapur”<sup>235</sup>.

De acordo com Michel Chodkiewicz<sup>236</sup>, o movimento *malāmiyya* é, na teosofia akbari, o exemplo máximo da santidade. O grupo *malāmiyya* ou *malāmatiyya*, para Schimmel, foi uma das correntes iniciais dos movimentos interiorizantes; al-Sulamī (ca. 1021 E.C.), ao elaborar a recordação das diferentes correntes e mestres sufis no século X E.C., distinguia “[...] entre os ortodoxos, *ahl al-ma’rifa*, ‘os gnósticos’, quer dizer, os verdadeiros sufis, e os *malāmatiyya*, ‘os que chamam a reprovação (*malāma*) sobre si mesmos”<sup>237</sup>. Esses *malāmatī* eram sufis solitários, que buscavam a pobreza e viviam na errância. “O ideal dos *Malāmatiyya* desenvolveu-se a partir da insistência na *iḥlas*, a ‘perfeita sinceridade’ [...]”, tendo como fonte de inspiração Muḥāsibī (ca. 857), sufi de Basora, o qual

[...] ensinou que a menor tendência em mostrar a devoção ou a conduta religiosa de si mesmo era ostentação, assim, os *malāmatiyya* tratavam deliberadamente de atrair sobre eles o desprezo do mundo, cometendo atos

<sup>232</sup> Kūfa foi erigida próxima ao centro urbano de al-Ḥirā, núcleo de comunidades cristãs árabes, principalmente os *Banū Lakhim*. Cf.: NOBLE, Samuel, e TREIGER, Alexander. Introduction. In: *The Orthodoxy Church in the Arab world. 700-1700. An anthology of sources*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014, p. 10.

<sup>233</sup> SMITH, *op. cit.*, p. 160.

<sup>234</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>235</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, *op. cit.*, p. 132

<sup>236</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 109-111.

<sup>237</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 102.



inconvenientes e até mesmo contrários à lei, mas conservavam uma perfeita pureza de coração e amavam a Deus sem segundas intenções.<sup>238</sup>

Esses místicos de Nishapur parecem ter tido um contato forte com o neoplatonismo, ao que indicam Daftary e De Callataÿ, além de conformarem uma via mística própria, conforme o texto de al-Sulamī. A região ao sul do Iraque e o Ḥurāsān, berço de al-Quṣayrī (ca. 1074 E.C), pelo que nos revelam os dados, foram os pontos de maior desenvolvimento desses apontamentos místicos de apropriação neoplatônica.

Também podemos contar, seguindo as leituras de Smith, Schimmel e outros, como uma miríade de práticas se desenvolveram nos primeiros séculos de consolidação do Islã, desde os primeiros sufis, que, segundo Smith, tinham uma postura voltada à ascética, até a solidificação de irmandades (*tūrūq*), agremiações ou ordens, como a *futuwwa naṣiriyya*, a cavalaria espiritual institucionalizada pelo califa al-Naṣīr al-Dīn Allāh (ca. 1225)<sup>239</sup>, que congregou a nobreza.

Ibn ‘Arabī, classificado pelos estudiosos, tradicionalmente associado a uma tradição religiosa sufi – *ḥirqa akbariyya* -, louva, em seus escritos e em nosso documento, a Via da Reprovação. Não tanto como uma ordem, mas podemos perceber em seu escrito que os *malāmī* conformariam um estágio, o melhor e superior, por estar assentado na proximidade, companhia e perfeita servidão, uma das prerrogativas para a função e participação na hierarquia da santidade<sup>240</sup>. Eram os modelos perfeitos, como assevera Ibn ‘Arabī:

Estes são os homens que atingiram os mais altos degraus da santidade e só a profecia os supera. Sua estação é aquela da proximidade do coração da santidade e o verso corânico que lhes concerne é o seguinte: “Das húrís, reclusas nas tendas” (s. 55, v. 72). Os atributos das mulheres e das húrís paradisíacas simbolizam, com efeito, as almas desses homens de Deus que Ele escolheu por si mesmo, que ele preservou, aprisionados nas tendas da paixão divina e sustentam os olhares curiosos dos quatro cantos do mundo sensível que não se importam deles e não os distraem do essencial. [...] Deus, pois, manteve seu exterior nas tendas dos hábitos e das obras devocionais exteriores, e eles praticam suas obrigações religiosas, assim como as obras super-rogoratórias com regularidade. Eles não são conhecidos por fazerem milagres e nem são louvados. Ninguém os designa como das gentes piedosas segundo o que se entende pelos comuns dos mortais e, às vezes, eles não estão livres de algumas libertinagens. Neste mundo, eles são os servidores ocultos, inocentes, leais, dissimulados na loucura.<sup>241</sup>

<sup>238</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 102.

<sup>239</sup> CHODKIEWICZ, Michel. Introduction. In: Muḥammad Ibn Ḥusayn AL-SULAMĪ. *The book of de sufi chivalry. Lessons to a son of the moment.* Tradução de Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. Nova York: Inner Traditions International, 1983, p. 19.

<sup>240</sup> Este tema será mais bem aprofundado no capítulo segundo.

<sup>241</sup> IBN AL-‘ARABĪ. *Les révélations de La Mecque.* Anthologie traduite, commentée et annotée par A. Penot. Paris, France: Entrelacs, 2009, p. 304, tradução nossa.

Para Armstrong<sup>242</sup>, a experiência do sufismo surgiu como tentativa de retornar à pureza da *Umma* (comunidade dos fiéis, com modelo em Medina) e da interpretação do Corão, diante da organização das escolas de jurisprudência, do rigorismo e do literalismo estimulados pelos Abássidas, na tentativa de consolidar sua estrutura califal centralizada.

Conforme Edward Said, os estudos dos orientistas de meados do século XX, como Louis Massignon<sup>243</sup>, buscam no misticismo, na mística, que passam a denominar “sufismo”, uma possibilidade de perceber, no islã e na sociedade islâmica, uma aproximação com um universalismo europeu, a despeito das tradições engessadas de certa ortodoxia. Para esses orientistas, o misticismo tinha por característica “[...] seu caráter subjetivo, cujas tendências não racionais e até inexplicáveis se inclinavam para o singular, o individual, a experiência momentânea de participação no Divino”<sup>244</sup>. Para esses autores, segundo o mesmo Said, o misticismo era uma contracorrente dentro do islã. Os escritos desses orientistas, em especial o influente Massignon, cuja obra magna sobre Al-Ḥallāj foi o principal expoente, conformam uma maneira especial de perceber o islã, colocando o sufismo, ou o que se atribui como sufismo, como uma distinção dentro da própria religião islâmica e mundo oriental.

Alguns outros autores procuraram, nos textos de escritores atrelados a essa perspectiva de um islã esotérico, a percepção de uma proximidade. Miguel Asín Palacios, ao estudar a obra de Ibn ‘Arabī, propõe, reiterando diversos preconceitos de um sacerdote europeu da primeira metade do século XX, o sufismo como um elemento cristão dentro do islã. O próprio título de sua obra sobre Ibn ‘Arabī, “*El islam cristianizado. Estudio del “sufismo” através de las obras de Abenarabi de Murcia*”, dá-nos a proporção dessa visão. O autor afirma que Ibn ‘Arabī fora “[...] um dos mais profundos e influentes místicos do islã espanhol”<sup>245</sup>, sendo incongruente que este grande místico acreditasse na revelação de Muḥammad, chamado de profeta que “[...] viveu sem refrear as ambições das honras, a concupiscência da carne e os estímulos da ira [...]”<sup>246</sup>. Para Asín Palacios, os movimentos esotéricos e os sufís teriam “[...] desde muito pronto se esforçado por destruir essa antítese, *cristianizando* a vida de Maomé”<sup>247</sup>. Note-se que Asín Palacios atribui a Ibn ‘Arabī a pertença à nação espanhola, elemento político ante as questões

<sup>242</sup> ARMSTRONG, *op. cit.*, p. 121.

<sup>243</sup> MASSIGNON, Louis. *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansur Al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*. Executé a Bagdad le 26 mars 922. Paris: Librairie Orientaliste, 1922b.

<sup>244</sup> SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2007, p. 359.

<sup>245</sup> ASÍN PALACIOS, Miguel. *El islam cristianizado. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid: Plutarco, 1931, p. 6, tradução nossa.

<sup>246</sup> *Ibid.*, p. 7, tradução nossa.

<sup>247</sup> *Ibid.*, p. 8, tradução nossa.

da centralização e nacionalismo na Espanha, em inícios do século XX, assim como traçando uma relação entre o cristianismo espanhol, católico romano, cujos principais expoentes de uma mística aceita, Teresa d'Ávila e João da Cruz, estivessem interligados.

Assim, os primeiros estudos sobre o sufismo que constroem esse conceito, aglutinando diversas práticas, seja sob a égide de uma aproximação cristã, seja sob a perspectiva de um relacionamento político-intelectual, apontam o movimento como uma exceção dentro da religião islâmica. Conforme Said<sup>248</sup>, tais pesquisas buscavam distanciar o islã e o mundo islâmico dessas manifestações, percebidas como universais ou dissimulações cristãs. O que parece claro é o fato de o movimento sufi estar associado a uma aproximação ocidental, cujas bases ideológicas são bem exemplificadas no campo de estudos que Said chama de “Orientalismo”.

Diante dessa discussão, cujas origens remontam ao século XIX, em face dos diversos trabalhos e textos que não tivemos a oportunidade de ler ou apresentar, reconhecemos que atingimos apenas uma fresta dessa janela – ou porta –, cujas luzes levariam o fiel muçulmano à Realidade. O que podemos sustentar e que nos ajudou a concluir, neste pequeno trabalho, é que sufismo ou *taṣawwuf* constitui uma das possibilidades de abordar, científica e ideologicamente, essa vastidão de experiências e práticas esotéricas que compõe uma possível mística islâmica. Mesmo que continuando a utilizar o termo, por sua tradição de debate acadêmico, estamos cientes de que a mística islâmica engloba muitas outras proposições além do sufismo. Ademais, também nesse debate, o sufismo conglomerava outra miríade de práxis, que nos propomos classificar, assim, como “sufismos”. *Taṣawwuf*, *futuwwa*, *malāmiyya*, *qalandariyya*, as diversas *ṭūrūq*, os escritos de autores como al-Quṣayrī, al-Sulamī, al-Ġazzālī, al-Sarrāj<sup>249</sup>, Ibn ‘Arabī, compõem um pequeno vislumbre desse mar islâmico de busca pela divindade.

## 7. O santo e a santidade na Antiguidade Tardia e no Islã Clássico

<sup>248</sup> SAID, Edward. *op. cit.*, p. 359.

<sup>249</sup> Segundo Michel Chodkiewicz, os textos do *Kitāb al-Lumā‘* de Naṣr al-Tūsī al-Sarrāj (c. 988), o *Ṭabaqat al-ṣūfiyyah* de al-Sulamī (c. 1021) e a *Risālat fī ‘ilm al-ṭaṣawwuf* de al-Quṣayrī (c. 1074) seriam as principais obras do método, da ciência do sufismo, embora alguns desses autores não fossem classificados, especificamente, entre os sufis em sua época, como al-Sulamī, autor da *Risālat al-Malāmatiyya* (Epístola do Povo da Reprovação), método que, como vimos, parece ter disputado espaço com o sufismo dos bagdadí. Cf. CHODKIEWICZ, Michel. “Introduction”. In: Muḥammad Ibn Ḥusayn AL-SULAMĪ. *The book of de sufi chivalry*. Lessons to a son of the moment. Tradução de Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. New York: Inner Traditions International, 1983, p. 5.

A santidade e a figura dos santos são importantes, em diversas tradições religiosas. No monoteísmo abraâmico, a figura dos patriarcas e profetas, bem como uma tradição histórica de ação divina no mundo, busca, desde muito, a eleição de pessoas piedosas e excepcionais como foco e ação do mistério divino. Entre os ramos esotéricos dessas tradições, a figura de um ajudante, um profeta, um juiz, é identificada como atinente às personagens que podem adentrar, com proximidade, ao *mistério tremendo e fascinante*<sup>250</sup> de Deus. É essa figura, que atrela significados tanto entre teóricos quanto entre iletrados, a qual conglomera desejos e modelos, fontes de tradição, legitimidade, autoridade e temor, como caminhantes da via correta.

O “santo”, ser humano buscador da divindade, possui, na tradição cristã, judaica e islâmica<sup>251</sup>, desde muito, uma posição privilegiada. Sejam mártires ou ascetas, piedosos ou místicos, conquistam a proximidade e o auxílio divino. Isso nos apresentou Peter Brown, ao demonstrar como, na Antiguidade Tardia, esses santos conglomeraram sobre si os anseios e as tensões de todo um grupo cultural, uma sociedade que procurava um sentido para o futuro, diante de um presente angustiante: “O sentimento de uma ‘explosão’ de energia divina no mundo interior do indivíduos tem efeitos revolucionários [...] o novo santo cristão opta pela antítese flagrante com as normas da vida civilizada do mediterrâneo [...] agrupa um gênero de pessoas deslocadas que querem começar uma vida nova”<sup>252</sup>. Pensamos, assim, a figura do “santo” como a figura de um ser humano distinto, dentro de uma sociedade e uma cultura religiosa, como elemento que conglomera modelos e anseios de uma comunidade.

Os santos tornaram-se, desse modo, foco de identidade e coesão social, tanto entre as comunidades cristãs, que foi o tema do autor na obra acima citada, quanto entre outras comunidades, como os judeus, em escritos da tradição babilônica neoplatônica<sup>253</sup>, e, posteriormente, os membros do islã nascente. Aqui, podemos apontar a relação compartilhada dessa figura, o santo, o amigo de Deus, o piedoso – termos usados no período que compreende este estudo – o qual deu ao homem tardoantigo e seus sucessores, uma fresta para fugir à imperfeição do mundo criado.

---

<sup>250</sup> O conceito de divindade como *mysterium tremendum et fascinans* advem da obra de OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução brasileira de Walter O. Schlupp. São Leopoldo-Petrópolis: EST – Sinodal-Vozes, 2007.

<sup>251</sup> Fazemos aqui referência à veneração aos personagens tidos como sobre-humanos, presentes nas tradições discursivas, como a tradição veterotestamentária, a tradição da memória dos mártires, a tradição sobre os personagens inspirados dos talmudistas babilônicos. Scholem ressalta, em sua obra, como os judeus orientais reiteraram, na tradição do Talmud, a ascensão espiritual desses personagens e a transmissão de suas realizações. SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

<sup>252</sup> BROWN, *O fim do mundo clássico*, p. 55, 104.

<sup>253</sup> Cf. SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

A respeito desses personagens, surge uma nova forma de interpretação do mundo, um raio de esperança, pois, ao mesmo tempo que o *theios aner*, o homem santo, apontou como centro divino no *oikumene*, o demônio e o Juízo Final tornaram-se figuras representativas do mundo e dos tormentos interiores do homem tardoantigo:

Pensava-se que o homem de Deus conquistava a liberdade e um poder misterioso depois de haver transposto as fronteiras visíveis de uma sociedade que, embora oprimida, estava obstinadamente organizada para poder sobreviver. [...] Os poderes do homem de Deus revelavam-se nas suas relações com o reino animal, que sempre representava a braveza e poder destruidor do demônio [...] Mais ainda: só o homem de Deus consegue chegar à prerrogativa mais invejável a que podia aspirar o habitante do Baixo Império – a *parrhesia*, a liberdade de falar ante a temerosa majestade de Deus.<sup>254</sup>

Esses homens próximos a Deus eram, para a população, um baluarte de esperança e vida, diante de uma realidade social e econômica dura, em um mundo cujos aspectos distintos da vida são integrados em um único conjunto:

Quando um homem de Deus morre, a sua vida é muitas vezes lembrada, na localidade, como frágil raio de luz rompendo a espessa névoa da vida normal, pois da sua influência na corte celestial resulta a momentânea anistia das leis de ferro do severo procedimento de Deus para com o camponês mediterrâneo – cessação de epidemias, fomes, terremotos, tempestades.<sup>255</sup>

Com isso, podemos perceber o papel do santo como um elemento essencial nessas comunidades monoteístas de tradição abraâmica, no período tardoantigo<sup>256</sup>. Nesse momento, surgiu também a pregação de Muḥammad, no Hījāz, chamando os árabes e as comunidades dessa península desértica à moral híbrida do deserto, trespassada pelas experiências cristãs e judaicas. Salienta Brown: “A pregação de Maomé e a conseqüente formação de um novo agrupamento religioso do mundo árabe – a religião islâmica ou muçulmana – é a última, a mais rápida crise da história religiosa do derradeiro período da Antiguidade”<sup>257</sup>.

Margaret Smith, como já se frisou acima, reitera a apropriação pelo discurso corânico de elementos escatológicos que privilegiavam o temor do dia do julgamento e das ações

<sup>254</sup> BROWN, *O fim do mundo clássico*, p. 107.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>256</sup> As generalizações não devem constituir um elemento que abranja todos sob um mesmo título. Um piedoso judeu, um mártir cristão, um asceta muçulmano foram figuras distintas, a despeito de compartilharem uma mesma tradição ou linha que remonta a Abraão. Além disso, não temos como demonstrar as relações e presença dessas figuras santificadas nas outras comunidades religiosas do período, como sandeus, zoroastristas, gnósticos, entre outras.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 201.

punitivas da divindade, em consonância com as pregações dos cristãos orientais, como Efrém e Isaac de Nínive<sup>258</sup>.

O islã surgiu, conforme Brown, como resultante desse mundo angustiante da Antiguidade Tardia. Tal perspectiva também ressalta Emilio Gonzalez Ferrín, que, na tentativa de derrubar o conceito de invasão muçulmana da Península Ibérica, ocorrida em 711, elabora uma obra denominada *História General de Al-Andalus*, na qual o Islã é percebido como uma decorrência dos debates teológicos do mundo mediterrâneo grego: “O Corão, a palavra descida de Deus – *tanzīl*, em árabe – é a emenda ao credo do Concílio de Niceia”<sup>259</sup>, apontando como o próprio Corão trazia distintos questionamentos que ultrapassavam o mundo beduíno do Hījāz.

Talvez seja um pouco apressada essa colocação, no entanto, o Corão, sua escatologia e a conformação das Tradições são, a nosso ver, uma construção árabe, contudo, que tem seus reflexos nas relações com as comunidades circundantes, de acordo com os autores, sobretudo entre as influências cristãs e judaicas.

Aprofundando sua proposição, Peter Brown demonstra como o Islã manteve, do Mediterrâneo ao Hījāz, uma visão de mundo soteriológica e escatológica, compartilhada com as comunidades cristãs e judaicas<sup>260</sup> do Oriente Próximo:

[...] o muçulmano não podia tolerar esta espontaneidade fácil; o homem não podia ser estimulado pelo vinho nem pelas calorosas lembranças, mas pelo frio pavor do Juízo Final. As funções imediatas das ideias orientadoras do muçulmano são fáceis de ver. Pense o que pensar acerca da Igreja cristã, o muçulmano procede exatamente com os mesmos motivos que qualquer cristão ou judeu do Crescente Fértil. Também é um homem «temente a deus». Também pensa, dia e noite, no Juízo Final que lhe revela um inefável livro sagrado<sup>261</sup>.

Em meados do século XIX, segundo Youssef Meri<sup>262</sup>, o orientalista Ignaz Goldziher, o primeiro a buscar compreender a veneração dos santos e a peregrinação à tumba de santos no islã, percebeu tais práticas como uma herança do tempo da *Jāhiliya* ou um derivativo, uma hibridação do contato com grupos cristãos, também reiterando que tais práticas pertenciam a

<sup>258</sup> SMITH, *op. cit.*, p. 126.

<sup>259</sup> GONZALEZ FERRÍN, *op. cit.*, p. 109, grifo do autor, tradução nossa.

<sup>260</sup> Conforme demonstram certos autores, como Margaret Smith, a Península Arábica estava na zona de influência dos impérios Bizantino e Sassânida. Yathrib era um oásis habitado por famílias judias. Muitas tribos árabes da Síria e do sul do atual Iraque eram cristãs. O Iêmen tornou-se um reino cristão, sob a influência da Igreja monofisita etíope. Quando os sassânidas tomam as rédeas políticas da região, cristãos nestorianos se deslocam para lá. Cf. SMITH, *op. cit.*, p. 103-124.

<sup>261</sup> BROWN, *op. cit.*, p. 203.

<sup>262</sup> MERI, Youssef W. *Cult of saints and pilgrimage. Selected Works*. Merrimack College, 2015, p. 501. Disponível em: [http://works.bepress.com/josef\\_meri/1](http://works.bepress.com/josef_meri/1). Acesso em: 02 set 2017.

um islã mais popular e menos institucionalizado, quase como um resquício de crenças pagãs entre aqueles grupos, em sua maioria populares, os quais não eram atendidos pelos altos graus de busca filosófica, aqueles que precisavam, como assinala Brown, ter suas imprecações cotidianas e seus problemas reais e imediatos resolvidos:

Há uma enorme diferença entre esse conceito defendido pelo Islã primevo e a posição com que a veneração e a invocação dos santos em todos os lugares ocupam brevemente, após a expansão da nova religião. Com o Islã assim, os crentes intentaram criar, através do conceito de santos, mediadores entre eles mesmos e um Deus onipotente, visando a satisfazer a necessidade com a qual era servida pelos deuses e mestres de suas antigas tradições... Aqui também se aplica o que Karl Hase diz sobre a veneração dos santos em geral: que ele “satisfaz em uma religião monoteísta uma necessidade politeísta para completar o enorme *locus* entre homens e seus deuses, e isto se originou no solo do velho panteão.”<sup>263</sup>

Essas proposições dos primeiros estudiosos do tema da santidade, tanto no islã quanto no cristianismo, segundo Peter Brown<sup>264</sup>, adinham de uma perspectiva moderna e europeia, posterior à Reforma Protestante, na qual a figura dos santos estava associada ao politeísmo, diante de uma retomada teísta daqueles autores de meados do século XVII. Para Brown, o modelo utilizado, de “dois níveis” (*two-tiered*),<sup>265</sup> cria uma distinção entre os grupos nas sociedades analisadas, bem como na constituição cultural do mundo tardoantigo que afirma não ter tanta amplitude. A separação entre as elites, cultas, e o popular, o vulgar, propenso ao politeísmo, ampara essa visão de que a veneração dos santos é sempre uma decorrência das massas populares, em seu desejo de resolver os problemas imediatos, ou os resquícios de uma má conversão, que fora massificada. Na visão do autor irlandês, esse modelo constitui uma explicação pobre, que retira grande parte da dinâmica cultural do período tardoantigo:

Sugiro que a grande vantagem imediata seria tornar o que foi denominada “religião popular”, na Antiguidade Tardia e no início da Idade Média, mais propícia à interpretação histórica, tratando-a como mais dinâmica. A fraqueza principal do modelo dos “dois níveis” é que está raramente, se não sempre, preocupado em explicar a mudança religiosa de outro modo que entre a elite. A religião do “vulgar” é assumida como uniforme. É atemporal e anônima. Pode se modificar, impondo suas formas de pensar na elite; mas ela mesma, por si, não muda.<sup>266</sup>

<sup>263</sup> GOLDZIEHER, 1967, p 71: II. 259 *apud* MERI, Youssef W. *Cult of saints and pilgrimage*. Selected Works. Merrimack College, 2015, p. 499-517, p. 501 (PDF). Disponível em: [http://works.bepress.com/josef\\_meri/1/](http://works.bepress.com/josef_meri/1/). Acesso em: 02 set 2017, tradução nossa.

<sup>264</sup> BROWN, *op. cit.*, p. 19.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 12-18.

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 18

Abandonar essa proposição de dois níveis leva a compreender a circularidade cultural e as diversas formas de instituição da veneração aos santos. No islã, percebemos, mesmo que a veneração esteja, como afirmou o próprio Brown, fora da hierarquia e dos locais centrais de sua ação, uma forte ação das elites intelectuais no debate sobre o tema<sup>267</sup>, pois, conforme demonstramos, autores de renome, ligados aos *bāṭin*, como al-Sulamī, Tirmidī (ca. 932 E.C.) e Ibn ‘Arabī, os quais se debruçaram sobre essa temática.

Continuando a aprofundar o tema, na perspectiva de estudiosos da Antiguidade, como Momigliano, Brown aponta a não distinção entre popular e erudito, nas práticas religiosas: “Na zona da vida compreendida pela prática religiosa – uma zona imensuravelmente mais ampla e mais intimamente sentida pelo homem antigo que pela sua contrapartida moderna – diferenças de classes e educação não desempenhavam um papel”<sup>268</sup>.

Complementa o mesmo autor, afirmando que a proposição e a separação entre religião popular e religião erudita não favorece uma aproximação histórica que compreenda a diversidade de discursos em prática, no período, assumindo o papel primordial de uma religião teórica entre os eruditos, e a manutenção de crenças arcaicas entre o popular, o que Brown chama de “continuidade monótona”:

O modelo da “religião popular” que é usualmente apresentado por especialistas em Antiguidade Tardia tem a desvantagem de assumir que a “religião popular” pode ser entendida apenas do ponto de vista da elite. “Religião popular” é apresentada algumas vezes como uma diminuição, erro ou contaminação da “religião não-popular”. Quer seja apresentada, sem meio termo, como “superstição popular” ou categorizada como “formas inferiores de crença”, assumiu-se que “religião popular” demonstra modos de pensar e adorar que são melhor inteligíveis em termos de uma falha do que ser algo diverso. Por falhar em aceitar o controle da elite é invariavelmente apresentado como nada tendo a ver com quaisquer apropriações ou significados qualitativos na crença “popular”: é sempre atribuída ao cumprimento das limitações do “vulgar”. Crenças populares, assim, pode apenas mostrar-se como uma continuidade monótona.<sup>269</sup>

Para Brown, a veneração dos santos emerge do mesmo sentimento de transição e angústia, que elevava os diversos movimentos religiosos, com o cristianismo e o islamismo, ao centro do debate mediterrâneo, como nova forma de reverência e relação entre o imanente e o transcendente:

---

<sup>267</sup> Cf. *ibid.*, p. 6.

<sup>268</sup> BROWN, *op. cit.*, p. 19.

<sup>269</sup> BROWN, *loc. cit.*



Antes de apresentar o surgimento do culto dos santos em termos de diálogo entre duas partes, os poucos e os muitos, atentemo-nos em vê-lo como parte de um todo maior – o solavanco inicial de uma intensificação proporcional da sociedade tardoantiga acerca de novas formas radicais de reverência, apresentando o novo objeto em novos lugares, orquestrado pelos novos líderes, e derivando seu momento da necessidade de representar a preocupação comum a todos, aos poucos e ao “vulgar” também, com novas formas de exercício do poder, novos vínculos de dependência humana, novas, intimamente, esperanças de proteção e justiça em um mundo em mudança.<sup>270</sup>

Reitera Peter Brown que a veneração dos santos nasce dessa nova configuração psicológica do mundo, em meados do século V E.C., no contexto das discussões teológicas que referendaram as posições a serem vistas como corretas:

Entre cristãos, assim como mais tarde em círculos muçulmanos, tensões nestas questões foram articuladas em termos de um conflito entre ensinamentos corretos sobre o destino do morto, de um lado, e, do outro, crenças e práticas que são pensadas para representar erros de ensinamentos “verdadeiros”, e são frequentemente marcadas como contaminações “supersticiosas”, de raízes pré-cristãs ou pré-muçulmanas, em práticas “corretas”.<sup>271</sup>

Meri salienta igualmente os estudos sobre a santidade e a veneração dos santos como um dos meios de interligação entre as três religiões abraâmicas:

Enquanto a demarcação das origens permanece um paradigma central no estudo das relações do Islã com Judaísmo e Cristianismo, em muitas áreas em que pontos de contato existiram entre as religiões abraâmicas, um modelo mais fluido foi proposto por Jacques Waardenburg, que diferencia entre práticas “populares”, como a veneração dos santos e a peregrinação aos lugares sagrados, e formas normativas e oficiais do Islã.<sup>272</sup>

Assim como a veneração teria sido bem recorrente e de grande expressão piedosa, há também o caso da crítica a essas práticas, presentes entre os próprios membros das supracitadas religiões, seja entre os puristas legalistas, seja entre os reformadores e teóricos do aprofundamento místico, evidenciando que a questão da santidade era um dos lugares de conflito ou debate, o que leva a um gasto de energia teórica e retórica para sua defesa ou refutação:

Líderes comunitários judeus, na Idade Média, como Moisés Maimônides (d. 1204), também condenaram ou concordaram a veneração de pessoas sagradas

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 21-22.

<sup>271</sup> BROWN, *op. cit.*, p. 26.

<sup>272</sup> MERI, Youssef. *Op. Cit.*, p 501, tradução nossa.

e a peregrinação a suas tumbas, ainda que como sua contraparte muçulmana, naquela época, eles criticavam a crença ímpia exibida nos lugares sagrados. De fato, a veneração dos sábios talmúdicos e santos locais, alma da peregrinação a seus santuários, foi um fenômeno mais amplo do que acreditado anteriormente. No Marrocos e na Tunísia moderna, encontram-se os maiores centros judaicos de peregrinação entre os judeus norte-africanos.<sup>273</sup>

No entanto, tais críticas, como a forte oposição de Ibn Taymiyya às obras de Ibn ‘Arabī<sup>274</sup>, não levaram ao abandono dessas peregrinações. A destruição de santuários, como a executada pelos wahhabitas sauditas, em meados do século XIX, não fez desaparecer a devoção aos santos e às relíquias islâmicas, nem as diversas peregrinações a tumbas e lugares sagrados, como bem lembra Meri, as quais se espalham do Magreb ao Punjab, em um processo de resistência (já que os grupos ligados à *Islāmiyya* ou *salāffiyya* condenam e perseguem tais práticas) que ainda conglomeram milhares nas ruas, como, por exemplo, nos santuários paquistaneses do Shiraz.

O autor também afirma que os movimentos *bāṭinī*, fortalecidos no fim do período clássico, espalharam a prática da visita aos santuários e aos santuários compartilhados, não só devido à forte influência do cristianismo e judaísmo, no islã, mas também, e talvez muito mais, pela força espiritual dos santos e das necessidades dos peregrinos:

A noção tardoantiga de sagrado e santidade proveu um fértil campo na interação do judaísmo, cristianismo e a emergência do islã. Santuários cristãos pontilharam a paisagem da Grande Síria (que inclui a Síria atual, Palestina/Israel, Jordânia e Líbano) e o Iraque. Santuários cristãos, como o santuário da Virgem, em Saydnaya, fora de Damasco, foram por séculos reverenciados por cristãos e visitados pelos muçulmanos locais em busca de curas, ainda que essa interação de tradições não devesse ser vista simplesmente como uma das influências do cristianismo e judaísmo no islã. De fato, conjunções existem historicamente na veneração dos santos. Uma importante consideração similar são as dimensões místicas das religiões abraâmicas, particularmente o islã medieval ou sufismo, que contribuiu em grande parte para espalhar a veneração dos personagens sagrados e a peregrinação na Idade Média. No contexto sufi islâmico, ascético, outros guias de compilação sobre peregrinação incluíam lugares de sepultamento de personagens das escrituras e outras variedades de pessoas sagradas. Com o avanço das ordens sufis no Cairo e Damasco do século XIII, a visitação para as tumbas e santuários da Família, Companheiros e Seguidores do profeta Muḥammad e *ṣayḥ* tornaram-se rotineiras. Os lugares de peregrinação em Damasco associados a figuras da escritura, como Caim e Abel, Moisés e Elias, ocupam lugar de honra na peregrinação hebraica e árabe e nos relatos de viagem.<sup>275</sup>

<sup>273</sup> MERI, *op. cit.*, p. 501, tradução nossa.

<sup>274</sup> A principal crítica de Ibn Taymiyya centrou-se na obra *Fuṣūṣ al-Ḥikam*.

<sup>275</sup> MERI, *op. cit.*, p. 502, tradução nossa.

O autor chama a atenção para o fato de que, ao trabalharmos com o conceito de religiões abraâmicas, estamos tratando de religiões que compartilham elementos, pessoas sagradas e lugares sagrados, com distintos significados em cada tradição: “O paradigma das ‘religiões abraâmicas’ convida-nos a olhar para as pessoas e lugares sagrados compartilhados pelas três fés, ao invés dos significados em cada uma das tradições”<sup>276</sup>. Complementamos aqui, partindo de nossas proposições que, possivelmente, até os significados poderiam ser compartilhados, a despeito da diacronia histórica. Para Meri, a veneração e as peregrinações às tumbas e *loca sancta* têm sido elementos comuns das fés abraâmicas:

Dentro de um contexto abraâmico, a veneração dos santos na Idade Média não somente carrega a bagagem das tradições tardoantigas. Antes, uma dinâmica particular existiu entre as fés, na perspectiva dos crentes, que explicava a veneração de personagens sagrados. Um fato único não pode explicar a ascensão da veneração dos mártires cristãos, dos sábios talmúdicos, no judaísmo, e dos Companheiros e Seguidores do profeta Muḥammad e outras classes de santos, no islã. O ato de veneração no islã não necessita da visitação às tumbas e santuários, mas propriamente, em primeira instância, da leitura e recitação de escritos sagrados, ou textos edificantes (como esses dedicados ao louvor das qualidades excelentes (árabe *fada'il*) e milagres dos indivíduos retos sobre um personagem ou lugar sagrado. No cristianismo, isso inclui a leitura e a recitação dos textos litúrgicos; no judaísmo, a leitura de textos (escritos e poesia), atestando as virtudes miraculosas dos patriarcas e dos sábios talmúdicos. As tradições devotadas diariamente recontavam os feitos heroicos e a bravura dos personagens santos, particularmente nos dias sagrados ou em festividades especiais.<sup>277</sup>

Nesse excerto, o autor sublinha como a veneração aos santos no Medievo, ou no Islã Clássico, nas três fés, vai muito além da peregrinação e da busca pela resolução dos problemas, da intenção de se encontrar uma paz interior para os problemas derivados da interiorização e do caráter angustiante (segundo Brown) nascido na Antiguidade Tardia. A veneração não se resume apenas a isso. Na verdade, emergira de práticas discursivas, da leitura dos textos, das tradições orais e escritas, das vidas e dos exemplos, como guia para os fiéis. Os personagens santos, para além dos patriarcas e profetas, fundadores e transmissores de mensagens divinas, os santos, mártires e piedosos, eram os imitadores. Não é de estranhar que Chodkiewicz enfatiza, como iremos reiterar no próximo capítulo, que a santidade islâmica seria uma *imitatio Prophetarum*<sup>278</sup> ou, como assegura Schimmel, um santo seria um dos passos para assemelhar-se

<sup>276</sup> MERI, *op. cit.*, p. 502, tradução nossa.

<sup>277</sup> MERI, *op. cit.*, p. 502-503.

<sup>278</sup> CHODWKIEWCZ, Michel. *Seal of the Saints*, 1993, p. 148.

ao Profeta<sup>279</sup> ou ao estado de Profeta, da mesma forma que o santo cristão busca sempre a *imitatio Christi*.

Desta maneira se expressa Meri, ao definir um santo muçulmano:

Assim, somando-se às qualidades da piedade exemplar e aprendizagem mencionadas acima, pode-se dizer que um santo é uma pessoa que possui *baraka* (bênção), uma qualidade divina dos retos em todas as tradições abraâmicas. Desse modo, em sentido abraâmico, um santo é uma pessoa que adquire pela graça de Deus uma extensão da santidade na sua vida ou depois da morte, independentemente de sua designação oficial nas fontes edificantes, exegéticas, literárias ou históricas. No Oriente Médio e Norte da África, personagens sagrados passaram a ser identificados por meio de seus atos exemplares de piedade e ensinamento, seus dons carismáticos ou taumatúrgicos, em sua vida ou postumamente.<sup>280</sup>

Além da personagem humana, os santos apaixonados por Deus, aclamados pela população<sup>281</sup>, são aqueles que, por imitação, atingem a proximidade com o divino, sendo exemplos palpáveis (por suas tumbas) e imitáveis (por sua condição humana). Logo, “[...] autores muçulmanos produziram biografias hagiográficas e outros escritos sobre os santos mais conhecidos que atestavam seus atos de piedade e caridade, assim como os menores milagres (*kāramāt*) que eles realizaram”<sup>282</sup>. A definição dos termos no islã, salientada pelo autor, a qual nos foi apresentada no documento, reforça nossa perspectiva, neste trabalho, de que os santos, cujos termos são diversos no islã, eram pessoas que, por sua bênção, proximidade a Deus, ou piedade e sinceridade, eram lembradas, veneradas, tidas como auxiliadoras e conclamadas pelos termos de amigo, piedoso (ou bondoso) ou sincero: “[...] comumente referido como *awliyā*’ (amigos de Deus), *ṣāliḥūn* (piedosos), ou *ṣiddīqūn* (corretos)”<sup>283</sup>, foram chamados de amigos, bondosos ou corretos. Suas vidas foram escritas como fontes de exemplos para a posteridade.

A tradição islâmica possui, em seu seio, uma forte veneração aos santos (*awliyā*’), sendo estes os representantes ou ajudantes de Deus na Terra. O termo árabe *wali*, que designa também um atributo de Deus (*al-Wāli* – O Governante), possui dois significados, conforme a duração da vogal: assim, a palavra *walī* com vogal “a” breve, identificava o santo, enquanto o *wāli* com vogal longa “a” designava o governante<sup>284</sup>.

<sup>279</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 221.

<sup>280</sup> MERI, *op. cit.*, p. 506, tradução nossa.

<sup>281</sup> Sabe-se que a aclamação da santidade também se dava, até as reformas gregorianas, pela população.

<sup>282</sup> MERI, *op. cit.*, p. 507, tradução nossa.

<sup>283</sup> MERI, *loc. cit.*, tradução nossa.

<sup>284</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, 1993, p. 21.

Um elemento importante que reitera a relação da santidade islâmica com a santidade nas outras fés abrahâmicas e os debates sobre os santos, no contexto intelectual mediterrâneo, é o que Brown denominou *religio amicitiae*<sup>285</sup>, ou seja, a relação de dependência (*amicitia*) entre os fiéis, os devotos e os santos, sua tumba ou sua relíquia. Essa relação, para esse autor, está exemplificada em Paulino de Nola (ca. 431 E.C) e sua posição, diante do santuário de Félix. Somam-se a isso os termos usados pelos defensores dos santos, como Gregório de Tours, que chama o mártir ou o bispo, o santo, como *amici domini* (amigo do Senhor): “[...] em meados de metade do quinto século, a veneração dos santos tocara a população do Mediterrâneo como íntimos amigos invisíveis. ‘O amigo invisível’ – ἀόρατος φίλος – ‘o amigo íntimo’ - γνήσιος φίλος -: estes eram termos com os quais Teodoreto e seus contemporâneos endereçavam amavelmente em relação aos santos”<sup>286</sup>. Ora, o santo fora um correto “amigo de Deus”, entre os cristãos e, posteriormente, entre os muçulmanos.

O santo, visto e verbalizado como amigo de Deus, era a consequência desse debate mediterrâneo, nesse tempo de angústia em que viviam pagãos, cristãos, judeus, o qual se espalhava para o Hījāz e que, guardadas suas devidas proporções, influiria no conceito islâmico de santo (*walī-Allāh* – amigo de Deus); como destacado, que está sob a proteção divina.

Para Smith, o Povo do Banco conformou a principal influência para os grupos ascéticos, que, na perspectiva da autora, propiciou as bases de uma busca esotérica da santidade<sup>287</sup>. Ela propõe a presença desses piedosos ascetas, cujas denominações iniciais eram variadas, já no primeiro século da Hégira. Afirma haver, já nesse período, um *adab al-ṣāliḥūn*, uma conduta de piedosos:

Em 82 A.H. a moralidade desses ascetas santificados (*adab al-ṣāliḥūn*) era tida como aprovável. Geralmente falando, estes ascetas de vida santa eram tidos por grande respeito; lemos que estas pessoas eram empregadas como mensageiros diante de reis submetidos, ou árbitros em casos de disputa, ou subindo aos púlpitos para dissuadir os muçulmanos das disputas entre si.<sup>288</sup>

Aponta a autora que esses primeiros ascetas, a terem sobre si a titulação de piedosos (*ṣāliḥūn*), receberam diversas denominações pelos escritores, como al-Quṣayrī, al-Tabarī, entre outros, que os associavam ao Povo do Banco ou a práticas ascéticas que os diferenciavam pelo rigorismo: “Eles eram conhecidos por nomes variados: ascéticos (*zuhhād*), homens devotos

<sup>285</sup> BROWN, *op. cit.*, 1981, p. 59.

<sup>286</sup> BROWN, *op. cit.*, p. 50.

<sup>287</sup> SMITH, *op. cit.*, p. 154.

<sup>288</sup> *Ibid.*, p. 155.

(*nussāk*), aqueles dados à leitura sagrada (*qurrā'*), pregadores populares (*qussās*), monges ou eremitas (*rahbān*, idêntico ao nome dado aos monges cristãos) e penitentes ou chorosos (*bakkā'ūn*)<sup>289</sup>. Não percebemos aqui, nem em outras partes da obra citada, a nomenclatura “santo” ou *walī*, todavia, o método de vida ascético realçava, como forma de conglomeração dos elementos piedosos, uma moralidade piedosa, que derivou na santidade.

Segundo Michel Chodkiewicz<sup>290</sup>, Denis Gril<sup>291</sup> e Annemarie Schimmel<sup>292</sup>, as primeiras teorizações sobre o santo muçulmano nascem com a obra de al-Ḥakīm Tirmidī (ca. 905-910 E.C.), *Ḥatm al-awliyā'*, “O Selo dos Santos”, continuada por al-Sulamī (ca. 1021 E.C.), em sua obra *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, “A geração dos santos”, e al-Quṣayrī (ca. 1072 E.C.), em sua *Risālat fī 'ilm al-taṣawwuf*, “Epístola sobre o conhecimento do sufismo”<sup>293</sup>. Tais obras apresentam os primeiros modelos de hagiografia islâmica, algumas delas inspiradas nas vidas de Muḥammad (como a *Ṣirāt Rasūl Allāh*, de Ibn Ishāq - ca. 768 E.C.). Tais autores elaboram suas teorizações no período inicial da organização do Islã como uma religião institucionalizada, quando ainda estava aberta a proposta da *ijtihād* (dedução), ou a livre interpretação da mensagem corânica, que comporiam as bases da sociedade islâmica, sendo por isso percebido por esses teóricos como o momento do Islã clássico.

De acordo com Annemarie Schimmel, o amigo de Deus e sua amizade eram descritos deste modo: “[...] ‘alguém que está sob uma proteção especial, amigo’. [...] A palavra é, como assinala Qushayri, ativa e passiva: um *walī* é alguém cujos assuntos são elevados, conduzidos (*tuwulliyya*) por Deus e que pratica (*tawalla*) a adoração e a obediência”<sup>294</sup>.

É possível notar que a tradição islâmica da santidade também passa pela relação íntima com Deus e a possibilidade de interferência na criação, conforme propôs Peter Brown, acima citado, ao conceber o início da veneração dos santos como a *religio amicitiae* dentro do cristianismo. Sabe-se que os místicos e teóricos islâmicos do período clássico tiveram um contato muito grande com os monges cristãos, tanto que foi Waraqa Ibn Naufal, primo de Ḥadija, primeira esposa de Muḥammad, o responsável por confirmar a legitimidade da

<sup>289</sup> SMITH, *loc. cit.*

<sup>290</sup> Cf. CHODWKIEWCZ, Michel. *Seal of the Saints*, 1993.

<sup>291</sup> Cf. GRIL, Denis. Le saint et le maître ou la sainteté comme Science de l’Homme, d’après le *Rūḥ al-Quds* d’Ibn Arabī. In: AMRI, Nelly; GRIL, Denis (Dir.). *Saint et sainteté dans le christianisme et l’islam*. Le regard des sciences de l’homme. Paris: Maisonneuve & Larose, 2007b, p. 55-106.

<sup>292</sup> Cf. SCHIMMEL, A. *Las dimensiones místicas del Islam*. Madrid: Trotta, 2002.

<sup>293</sup> Abū 'l-Qāsim AL-QUṢAYRĪ. *Epistle on Sufism*. Tradução de Alexandre D. Knush. Reading (UK): Garnet Publishin Limited & Southern Court, 2007.

<sup>294</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 217, tradução nossa.

revelação dada ao profeta, na Noite de Qadr. Waraqa era, segundo Ibn Ishāq, um *hanif* cristão<sup>295</sup>.

O santo muçulmano, membro de uma hierarquia de santos, responsável sobre o mundo, possui, por sua bênção, a ação sobre os reinos e mundos, o que o leva a ser foco de uma especial atenção, permeado por diversas formas de veneração, conforme o ramo do islã que o vê como amigo de Deus.

Tais proposições opõem-se aos estudos mais clássicos sobre a ascensão do islã no mundo mediterrâneo. Autores como Henri Pirenne conceberam o sucesso islâmico como mais um ataque dos *barbarioi*, dos povos fora do Império, levando o mundo clássico romano a sua derrocada:

Ao cristianizar-se, o Império havia mudado de alma, se assim se pode dizer; ao islamizar-se, muda de vez de alma e corpo. A sociedade civil se transforma tanto quanto a sociedade religiosa. Com o Islã, um novo mundo se introduz nessas margens mediterrâneas onde Roma havia difundido o sincretismo de sua civilização. Produz-se um desgarramento que durará até nossos dias. Às margens do *Mare Nostrum* despontam agora duas civilizações diferentes e hostis. E se, em nossos dias, a europeia subordinou a asiática, não a assimilou. O mar que foi até então centro da cristandade converteu-se em sua fronteira. A unidade mediterrânea se quebrou.<sup>296</sup>

Propomo-nos, com este trabalho, demonstrar que o surgimento dessas práticas e novas religiões nascem da abertura, não do cerramento, das fronteiras. A veneração dos santos pode ser uma das possibilidades de perceber esses espaços que permitem observar as culturas, em suas semelhanças e origens comuns, desmitificando o Outro.

---

<sup>295</sup> GUILLAUME, Alfred. *The Life of Muḥammad*. A translation of Ishāq's *Ṣirāt Rasūl Allāh*. 30. ed. Karachi: Oxford University Press, 1998, p. 104-107. Margaret Smith o colocou como um cristão de Najran. Cf. SMITH, *op. cit.*, p. 126.

<sup>296</sup> PIRENNE, Henri. *Mahoma y Carlomagno*. Tradução de Esther Benitez. Madrid: Alianza, 1985, p. 125, tradução nossa.

## Capítulo 2

### As vidas dos santos e a santidade: discursos sobre a senda reta

#### 1. Aproximação teórico-metodológica de hagiografias islâmicas

A análise de hagiografias islâmicas levou-nos a pensar sobre os aspectos básicos do trabalho histórico: quem são os santos? O que buscam, ao relatar suas vidas? Quais as possíveis relações que um historiador pode ter e fazer para com a vida de *awliyā'* ou *ṣāliḥūn* muçulmanos? Podemos utilizar, a despeito de toda a tradição cristã, o termo “santo” para os amigos de Deus muçulmanos? Mesmo para a tradição cristã, apontar a função básica dos santos, intercessores, modelos, exemplos, bem como de suas vidas, não tem sido uma tarefa teoricamente simples e uma questão fechada. Assim, procuraremos aprofundar, neste ponto do texto, alguns conceitos básicos para a compreensão da análise. Obviamente, não se propõe aqui uma completude na aproximação dos temas e conceitos, já que, como parte dos mistérios religiosos, a linguagem, conforme a própria perspectiva religiosa, apenas atingiria as margens do grandioso oceano do mistério.

Isso posto, dividiremos a parte teórica nos seguintes pontos: uma perspectiva da aproximação e ofício do historiador, salientando a dialética da relação das fontes com o ser que a analisa; os aspectos elementares da santidade islâmica, principalmente aquela proposição de santidade defendida por Ibn 'Arabī, que lhe custou tanto fama, entre teóricos orientais, quanto ferrenhas *fatwàs* e acusações de novidade e associacionismo; a aproximação ao conceito de hagiografia, tomando por base as teorizações sobre vidas de santos cristãos, mas que, segundo Denis Gril, também podem, guardados os devidos espaços culturais (espaços estes que entendemos como sendo mais próximos que diferentes), ter as mesmas funções; e, por fim, a apresentação dos elementos metodológicos, as formas com as quais procuramos nos aproximar da fonte, a fim de tentar responder à seguinte questão: quais as possíveis necessidades e práticas discursivas que estão presentes nas vidas de santos escritas por Ibn 'Arabī, em sua estada no Oriente? Embora o próprio autor responda a essa questão, a prática discursiva utilizada nos permitiria visualizar como esses personagens, andaluzes e magrebinos, constituíam um meio de expressar um intento: construir uma imagem do islã ocidental e de seus verdadeiros seguidores, o *ahl al-'arīf* (Povo da Gnose ou do Conhecimento divino), diante de um Oriente que se remodelava e de *Al-Andalus* que se berberizava.

#### 2. Perspectiva de aproximação das fontes e do trabalho histórico



Nem sempre as fontes foram produzidas com o intuito de se tornarem objeto de estudo de um cientista. No entanto, algumas foram criadas como forma de expressar uma ideia, com o intuito de serem lidas, transmitidas, quiçá, universalizadas. Nesse patamar, poderíamos colocar diversos textos (escritos ou não) e, entre estes, os textos religiosos, fontes apologéticas, ou de enfrentamento, mas que passavam às mãos dos fiéis, ou infieis, sendo lidos e comentados. Com efeito, o caso de nosso autor (e documento) é emblemático nesse ponto, porque, segundo Addas<sup>297</sup>, a elaboração da *Risālat Rūḥ al-Quds* foi vista como uma missão: “Esta missão me foi legada e a mim em particular, mais que a qualquer outro homem”, pois ele recebera a inspiração, de modo que escrever externava esta, que queimava por dentro: “Escrever estes trabalhos não fora em minha intenção de tomar a tarefa de um escritor, nem minha intenção de seguir um modelo preciso. Contudo, meu propósito era me libertar de uma inspiração que queimava meu coração e esmagava meu peito”<sup>298</sup>. As vidas de santos são textos modelares destinados a serem espalhados e lidos e, ao que indicamos acima, todos os livros, epístolas e tratados akbaris tinham por função serem lidos<sup>299</sup>, trazendo sempre em seu seio uma prática discursiva, a qual, como defende Fairclough, inspira, corrobora e universaliza uma prática social. Assim, são os discursos que procuramos nos textos – a historicidade desses discursos, a sua função de, ao serem lidos, propor uma prática social.

Como Gonzalez Ferrín aponta, não buscamos nas fontes uma realidade palpável histórica, coisa impossível de ser teorizada, quanto mais realizada, mas os possíveis discursos: “Reconhecemos, assim, que não se compreende um povo através das fontes documentais. Porque não se escreve exatamente quanto se vive, e porque a maior parte de quanto se escreve se perde ou se faz para oferecer uma ideia determinada. Não necessariamente a verdade”<sup>300</sup>. Desse modo, as fontes históricas refletem as necessidades das comunidades das quais se originaram, bem como a posição política, social e econômica do autor, com uma história de produção e transmissão que se assenta no conceito de prática discursiva.

Somam-se a tal perspectiva as ideias de Adam Schaff, o qual teorizava a relação dialética que o historiador constrói com seu objeto e sua fonte, a despeito das proposições

---

<sup>297</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 152.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>299</sup> Podemos aqui destacar o papel do *sama'*, o atestado de leitura, que é uma forma comum de autoridade no islã. Assegurava-se, com a assinatura dos ouvintes e do autor, data e locais, a autenticidade da obra, além de demonstrar a presença dos seguidores. Cf. ADDAS, *op. cit.*, p. 221.

<sup>300</sup> GONZALEZ FERRÍN, *op. cit.*, p. 39. Grifo do autor, tradução nossa.

historicistas, a busca pela realidade, como foi através do documento, ou das propostas de uma perspectiva, nascida em meados do século XX, de não cientificidade da história:

Cada “fato histórico” é uma condensação de correlações e de interações apresentadas como passadas; é também, num certo sentido, um “conglomerado” de acontecimentos cuja construção o historiador tem parte ativa. [...] fazêmo-lo tendo em vista um certo sistema de referências e baseando-nos em um certo sistema de valores que determina o “valor” maior ou menor dos acontecimentos de entre os quais escolhemos.<sup>301</sup>

Adam Schaff apresenta-nos a explicação e a avaliação histórica com base em duas perspectivas: a explicação causalista, em que o historiador procuraria os porquês, as razões; e a explicação finalista ou teleológica, na qual, como ciência dos homens, a História poderia apontar os sentidos dos fatos históricos. Assim, o historiador passava a ser um metateórico praticando a reflexão crítica<sup>302</sup>, para alcançar a compreensão, ou seja, a comunicação, por meio das palavras, numa relação dialógica e dialética: “[...] sem compreender as ações dos homens, é impossível explicar a história; em outros termos, a compreensão é uma parte constitutiva da explicação histórica”<sup>303</sup>.

A explicação, seja causalista, seja finalista, passa primeiro pelo processo reflexivo sobre as características objetivas do passado, através do sujeito, que, por meio das referências e de seus discursos, seleciona o que já vinha sendo selecionado (o fato histórico), para compreender e tornar acessível esse emaranhado: “Na qualidade de ato – sem o qual não há resultado – a compreensão está sempre ligada a um sujeito definido para quem constitui uma experiência vivida; no nosso caso - ao historiador”<sup>304</sup>. Nessa direção, o capítulo anterior aproximou-nos de um aprofundamento e conhecimento, mesmo que parcial, das fontes e objetos, enquanto neste, uma possível reflexão sobre como se davam tais aproximações; no capítulo vindouro, a tentativa de construção, discursiva, sobre essa relação dialética e a produção textual.

### **3. As vidas de homens santos: uma construção discursiva dos hagiógrafos**

A escrita sobre a vida de santos é parte extremamente importante da tradição cristã, todavia, não é exclusivamente uma tradição restrita ao cristianismo. O desenvolvimento desse

---

<sup>301</sup> SCHAFF, Adam. Os fatos históricos e a sua seleção. In: *História e verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1978, p. 250.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 258.

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 259.

<sup>304</sup> SCHAFF, *op. cit.*, p. 260.

gênero literário, cujos fins vão muito além da catequese, auxilia as comunidades na consolidação e legitimação de sua tradição, bem como funciona como guia metodológico para o caminhar na fé. As narrativas que trespassam uma hagiografia possibilitam tomar nota de distintos aspectos do mundo do hagiógrafo, muito mais que do hagiografado. Uma vida de santo (cristianismo) ou homem bom/amigo de Deus (islamismo) ou justo (judaísmo), em uma comunidade, teria por sentido aclarar métodos e modelos de uma pedagogia histórica da busca pela vida em conformidade com as bases de uma fé. Um santo e a escrita de sua vida não são um mesmo personagem. Não se escrevia a história científica de um homem, mas o discurso de uma sociedade sobre como deveria ser um santo, como deveriam viver aqueles que teriam uma proposição e desejo semelhantes aos desses personagens, humano e sobre-humano. Tanto no cristianismo quanto no islamismo, as vidas de santos são de grande importância, bem como a veneração aos santos<sup>305</sup>. Ressalta Denis Gril: “Todo escrito e todo discurso sobre a santidade visam a propor um modelo”<sup>306</sup> e, como modelo, tem por intuito imprimir uma senda ao leitor.

Muito mais que teorizar sobre um homem, a hagiografia teoriza sobre uma forma de vida e sobre um método. Ao analisar e traduzir as vidas de santos cristãos árabes, John C. Lamoreaux afirma que uma hagiografia, a qual para ele traduziria a locução árabe “sendas dos santos (*ṣirāt al-quḍīsīn*)”, demonstra uma intenção prática: “O gênero é prático e tem dois principais fins: regular a veneração dos santos e inspirar naqueles que veneram vidas santificadas por seus próprios meios”<sup>307</sup>. Entre cristãos e muçulmanos, as vidas de santos, reiteramos, constituem modelos para os fiéis.

Isabel Velazquez, em seu estudo sobre as hagiografias visigodas<sup>308</sup>, elenca o papel desse gênero literário e o debate sobre suas características. Afirma ela que o conceito de “hagiografia” abarcaria duas acepções: o estudo descritivo dos santos, suas histórias e suas lendas<sup>309</sup>, com forte associação institucional ou sagrada, em apoio aos sentimentos religiosos de um grupo ou dos defensores da ideia de santidade; e um sentido amplo, no qual se elencariam conjuntos de obras da cultura, arqueologia, epigrafia e literatura, para a compreensão da vida dos santos<sup>310</sup>. Demonstra como esses textos nasceram de uma necessidade específica, em um momento do

<sup>305</sup> Cf. CHODWKIEWCZ, Michel. *Seal of the Saints*, 1993.

<sup>306</sup> GRIL, Denis. Le saint et le maître ou la sainteté come Science de l’Homme, d’après le *Rūḥ al-Quds* d’Ibn Arabī. In: AMRI, Nelly; GRIL, Denis (Dir.). *Saint et sainteté dans le christianisme et l’islam*. Le regard des science de l’homme. Paris: Maisonneuve & Larose, 2007b, p. 55.

<sup>307</sup> LAMOREAUX, John C. Hagiography. In: NOBLE, Samuel; TREIGER, Alexander. *The Orthodoxy Church in the Arab world. 700-1700. An anthology of sources*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014, p. 112, tradução nossa.

<sup>308</sup> VELAZQUEZ, Isabel. *Literatura hagiografica*. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda. Sevogia: Fundación Instituto Castellano y Leonês de la Lengua, 2007.

<sup>309</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>310</sup> *Ibid.*, 32.

cristianismo, com base na literatura clássica – as biografias, as atas judiciais – resultando em algo novo, a vida de santos. Ademais, ressurgiu dentro do cristianismo moderno e contemporâneo como uma área e uma disciplina, atrelada à história e à filologia.

Em um aprofundamento teórico e metodológico, a autora examina os diversos textos e formas literárias que trataram da vida de santos, demonstrando uma evolução na construção das narrativas, as quais sempre estão associadas a uma necessidade das comunidades, quer escritores, quer leitores, ante da posição desses personagens, asseverando que, “[...] seja qual for o conceito que dermos a elas [as hagiografias], não se pode esquecer que essas obras literárias hagiográficas estão redigidas com um fim primordial (ainda que não há porque ser o único e, de fato, não o é, na maioria das ocasiões) de perpetuar a memória dos santos e com um propósito de edificação dos leitores [...]”<sup>311</sup>.

A construção da vida dos santos, contudo, vista como gênero literário, auxilia na composição dos discursos de uma comunidade – a prática discursiva de Norman Fairclough – ante questões práticas, cotidianas, sobrenaturais, elementos de coesão ou distanciamento, empregando formas que evoluem, ou seja, adaptam-se, agregam novos elementos, para um fim sociopolítico. Reitera Velazquez que o hagiógrafo, o escritor, compartilha alguns dos pressupostos do público leitor – pois esse gênero foi, por muito tempo, um elemento de veneração pública ou da instrução piedosa de comunidades não-alfabetizadas – trabalhando sobre a sinceridade mais do que com a veracidade ou existência histórica dos personagens que narram<sup>312</sup>: “Os hagiógrafos sabem que têm a missão de ensinar, informar, persuadir e convencer, além de criar relatos amenos que entretenham”<sup>313</sup>, de maneira que, com isso, mantenham sua devoção e fidelidade para com os santos que edificam a vida da comunidade<sup>314</sup>.

Quanto à terminologia “santo”, Velazquez debate com Peter Brown a questão, ao apontar em conjunto o papel social que esses personagens possuíam nas comunidades em que se dava sua veneração pública, evidenciando como o termo referido suplantou outros, dentro do mundo literário cristão, como mártir e amigo de Deus (*theophilos*), após a associação do cristianismo com o Império Romano e o momento da *pax cristiana*. Para ela, três sentidos se aglutinaram, no termo: um sentido cerimonial, como um título de honra; um sentido religioso, atribuído àqueles intimamente vinculados a Deus; e um sentido social, como pessoas

---

<sup>311</sup> VELAZQUEZ, *op. cit.*, p. 35, tradução nossa.

<sup>312</sup> VELAZQUEZ, *op. cit.*, p. 36.

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 94, tradução nossa.

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 92.

exemplares. Este último, aponta, derivava do contexto do Síria, Egito e Palestina, de meados do século III e IV E.C.<sup>315</sup>

Complementa, afirmando a origem do uso do termo, nas comunidades cristãs:

Como se sabe, *sanctus* era um apelativo usado em latim, em princípio para caracterizar a ideia de santidade de Deus, que se aplica frequentemente a partir da época imperial a pessoas honradas e eminentes da sociedade, as que se distinguem com tal título [...] Partindo do uso do grego *hagios*, que qualificava tanto os deuses como os homens, templos ou lugares sagrados, nos textos cristãos, usava-se no plural para referir-se à assembleia ou comunidade dos fiéis (*hagioi*), também se começou a usar em latim coletivamente, *sancti*, para designar os cristãos.<sup>316</sup>

Um termo que evolui dentro de uma tradição discursiva religiosa, os santos e suas vidas, para a autora, comportam um elemento de atração social, seja pelo aspecto formal, seja pelas possibilidades de associação ao sagrado, por meio do milagre, mas que ainda contém um atrativo que justifique seu estudo e sua popularidade, tanto entre cristãos quanto em outras tradições, como o islamismo que aqui estudamos. Para ela, a hagiografia, a vida dos santos ou o estudo que se centra nesse personagem é essencial,

[...] porque, definitivamente, os homens santos constituem fenômenos de grande impacto e transcendência social em qualquer época, inclusive hoje, tanto em sociedades profundamente laicas como em muitos países europeus, quanto em sociedades dominadas e fortemente caracterizadas pela presença religiosa em todos os âmbitos da vida, desde a política até às atividades cotidianas das pessoas, como nas sociedades islâmicas<sup>317</sup>.

Talvez a generalização apresentada neste trecho demonstre alguns elementos difíceis, como a atribuição de uma característica única às sociedades islâmicas ou à laicidade das sociedades europeia. Todavia, o papel social e a atração da figura dos santos, bem como o apelativo e predicado “santo”, ainda se encontram nas práticas e relações discursivas. Em algumas das diversas sociedades islâmicas, como o Paquistão e as peregrinações às tumbas dos santos do Shiraz, entre algumas irmandades esotéricas e entre os xiitas, o papel dessa figura, desse ser exemplar, que o cristianismo denomina santo e o islã “amigo de Deus”, é presente e forte.

---

<sup>315</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 110, tradução nossa.

<sup>317</sup> VELAZQUEZ, *op. cit.*, p. 21, tradução nossa.

A tradição islâmica emprega o termo *ṭabaqāt* para designar a hagiografia. A expressão em si significa “genealogia” ou “geração” e tem como estrutura inspiradora a obra de Ibn Ishaq. Apontando as tradições textuais, ou cadeia *-isnād-*, as hagiografias possuem formas variadas, entretanto, seguem uma lógica que aponta os dados biográficos básicos, como relatos de ensinamentos e milagres. Veremos melhor essa forma no capítulo terceiro. No entanto, aqui ressaltamos que trabalharemos com as *ṭabaqāt* como hagiografias e, por isso, nós as analisaremos como tal.

Segundo Ronaldo Amaral, os textos que almejam apresentar os santos, as hagiografias, expressam mais algo ideal do que uma narrativa amparada no ser vivente, o santo: “Desse modo, precise-se, a hagiografia não fala de homens, fala de santos, e mesmo o quinhão de testemunho factível que pode haver nela acerca do homem antes do santo poderá encontrar-se esmaecido, distorcido, recriado [...]”. Um homem bom, um piedoso não falava sobre si, em primeira pessoa. Suas ações, ou a possibilidade de ter agido da forma relatada, eram mais construções de um modelo em que interagiam perspectivas pessoais e tradições textuais:

O hagiógrafo cria o santo e para tanto recria sua personalidade histórica, ou seja, aquela, talvez a única, dada a conhecer pela história; assim, haverá na hagiografia sobretudo um santo e, portanto, um homem cuja história ficará, em grande medida, identificada mais com uma existência fabulosa que eminentemente profana. Poderíamos por fim dizer que, ao se criar o santo, recria-se o homem...[...].<sup>318</sup>

Muito mais que a figura do santo, a hagiografia transmite as diversas teias de significado do mundo do hagiógrafo, os aspectos simbólicos e o imaginário da coletividade que constrói seu “homem de Deus”, intento do autor em realçar uma forma e um personagem para seu meio:

A realidade hagiográfica é, ao mesmo tempo, uma realidade construída e constituída dos seus mesmos autores [...] pois o autor de uma hagiografia é sempre um porta-voz, direto ou indireto, de todo seu meio; ele é uma síntese humana que conjuga e individualiza os ideais e o imaginário de toda a coletividade que compõe sua comunidade.<sup>319</sup>

Entende-se aqui imaginário como essa intermediação entre a realidade psíquica e social de uma coletividade, como essa representação metafórica e metonímica<sup>320</sup>, com suas

<sup>318</sup> AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais*. A literatura hagiográfica como fonte histórica. São Paulo: Intermeios, 2013, p. 75.

<sup>319</sup> AMARAL, *op. cit.*, p. 13; 69.

<sup>320</sup> FRANCO JÚNIOR, Hilário. História, literatura e imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha. In: IANNONE, Carlos Alberto; GOBI, Marcia V. Z.; JUNQUEIRA, Renata Soares. *Sobre as naus da iniciação*. Estudos portugueses de literatura e história. São Paulo: Editora UNESP, 1998, p. 275.

características históricas, plurais, coletivas, catárticas e simbólicas: “Cada imaginário é um conjunto de representações que exterioriza sentimentos importantes do grupo social”<sup>321</sup>. Uma hagiografia, conforme apontam os autores, constitui um ponto de encontro de aspectos simbólicos, em primeiro plano, no âmbito do sagrado, mas que fornece um leque de informações sobre diversos pontos da coletividade a que pertence o hagiógrafo, assim como dos receptores dessa mensagem hagiografada.

Como narrativa, a hagiografia busca apresentar o inefável com termos da língua, da comunicação, de sorte a transpor em palavras, semantizar realidades que as palavras, como ressalta Schimmel, apenas atingiriam as margens. A vida de um santo é, assim, um lugar em que a linguagem aponta formas de santidade e permite transmitir discursos e elementos simbólicos compartilhados, intentando não expor uma biografia calcada nas informações jornalísticas sobre o santo, contudo, ampliar discursos e símbolos, assentar construções imagéticas e legitimar atos e falas, como enfatiza Ronaldo Amaral:

Temos visto quão complexa constitui-se a historicidade dos protagonistas hagiográficos, não obstante buscando entender a lógica e as necessidade dos hagiógrafos na “construção” de seus hagiografados. Como se há dito, e bastante equivocadamente, não se deve procurar a verdade, e sim a sinceridade. No entanto, há de fato “verdade”, “sinceridade” e “realidade” em todo escrito hagiográfico, mesmo porque suas circunstâncias narradas se assentam, sobretudo em lugares, tempos, acontecimentos que são antes de tudo, representações. Já o dissemos, e queremos nisto insistir: a hagiografia está constituída de lugares e situações ideais, apresentados por signos de transcendência, por estruturas simbólicas próprias do tempo e do espaço mítico, e não precisamente por dados factíveis e positivos.<sup>322</sup>

Nessa perspectiva, na narrativa hagiográfica, objetiva-se atingir não tanto os aspectos de verdade, mas a sinceridade possível que possibilita perceber como um homem, em sua simplicidade, alcança as realidades divinas. Como símbolos, a sinceridade de um sentimento é mais importante que os dados empíricos:

A linguagem simbólica não comunica por convenção seus significantes, mas por um elo afetivo entre seus significados e seu público. Símbolo é então, na clássica definição patrística, uma “semelhança dessemelhante” entre o signo simbolizante e a realidade transcendente simbolizada (Dionisio Areopagita, 1881, col. 1042).<sup>323</sup>

---

<sup>321</sup> FRANCO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 277.

<sup>322</sup> AMARAL, *op. cit.*, p. 79.

<sup>323</sup> FRANCO JÚNIOR, *op. cit.*, p. 277.

A linguagem hagiográfica, juntamente com a escrita medieval e a escrita, no período islâmico clássico, ampara-se nas analogias e nas alegorias. Ao tentar aproximar seus leitores dos mistérios, os escritores procuraram verbalizar algo que não consegue ser expresso em palavras, como afirma Schimmel: “Pois a realidade a que aponta o místico, e que é inefável, não pode ser compreendida ou explicada por nenhum modo normal de percepção”<sup>324</sup>, atingindo as obras e todo o discurso apenas as margens do pretendido objeto. Assim se expressa Amaral, apontando uma perspectiva semelhante, ao debater a santidade:

A realidade, sobretudo a dos fenômenos ligados ao sagrado, à santidade, será sempre uma projeção exterior (com suas devidas acomodações) de verdade interiores, de imagens arquetípicas do sagrado, de modo especial daquelas que dizem respeito às condições exemplares da vida e à sua perduração na eternidade, que são, ao mesmo tempo, do indivíduo (hagiógrafo) e da coletividade da qual se constitui.<sup>325</sup>

Talvez – e nisto baseamos nossas proposições sobre o escrito hagiográfico como uma prática discursiva – a personagem principal das hagiografias, quer cristãs, quer muçulmanas, é o hagiógrafo. Pretende, com seus escritos, compor uma perspectiva de santidade, modelada na figura do santo. Acrescenta Amaral:

[...] se há uma pessoa singular na hagiografia, que pode ser mais ou menos precisa, é o hagiógrafo e não o protagonista, já que este realiza e encarna, em última instância, a projeção dos ideais e sentimentos religiosos do primeiro, não obstante, de todos que permeiam e comungam de sua realidade e cosmovisão imediata.<sup>326</sup>

O formador do santo consumia suas energias em torno do mistério, com o intuito de enviar uma mensagem, a qual se concluía em um método, para a alma ou para a vida cotidiana:

O hagiógrafo busca necessariamente aquelas informações que sirvam e fundamentem realmente seu trabalho: descrever a vida de um santo. Daí que sua lógica de tempo, espaço, veracidade, pertinência dos testemunhos de onde se recolhem as informações sobre sua personagem não é a nossa. Está assentada em uma geografia mítica, em um tempo divino, em realidades não mensuráveis pela nossa racionalidade secular e científica [...] A hagiografia, por sua própria natureza, insistamos, trata de homens que deixam de sê-los ao se tornarem, graças a sua mesma escrita, santos. A realidade do santo interessa, a do homem não, ou muito pouco.<sup>327</sup>

<sup>324</sup> SCHIMMEL, A. *Las dimensiones místicas del Islam*. Madrid: Trotta, 2002, p. 20.

<sup>325</sup> AMARAL, *op. cit.*, p. 49-50.

<sup>326</sup> AMARAL, *op. cit.*, p. 46.

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 74.



Assim, é mais construtivo tratar essas fontes, com as quais trabalhamos, como construções de uma proposta de santidade, já que o próprio Ibn‘Arabī, nos dois capítulos anteriores de sua *muḥāsaba*, seu exame de consciência, construiu suas hagiografias para opor-se às práticas que o mesmo conheceu, quando de sua estada no Egito, onde presenciou algumas experiências das *tūrūq* orientais. Com isso, a hagiografia, poeticamente teorizada por Amaral, conclui-se: “Portanto, por tratar-se a hagiografia de uma história sagrada, fundada nas estruturas do mítico e de seu imaginário, seu teor de ‘verdade’ não deve ser buscado nas circunstâncias e nos ideários encontrados no lugar daquela que fala, mas no lugar do qual se fala”<sup>328</sup>, cuja meta principal está na compreensão do incompreensível, na realidade não-real de um autor e seu pensamento:

A realidade hagiográfica é, ao mesmo tempo, uma realidade construída e constituída dos seus mesmos autores (Amaral, 2009, 13) pois o autor de uma hagiografia é sempre um porta-voz, direto ou indireto, de todo seu meio; ele é uma síntese humana que conjuga e individualiza os ideais e o imaginário de toda a coletividade que compõe sua comunidade.<sup>329</sup>

Nas hagiografias muçulmanas, podemos perceber também esses intentos. Por serem próximos a Deus (*qurba* – proximidade), os santos são as personagens responsáveis pela implementação das leis dadas pelos profetas e, principalmente, pelo selo da Lei e o selo da Profecia, o Corão e Muḥammad. Seus títulos e denominações - *ṣāliḥūn*; *walī Allāh* –, entre outros, demonstram essa relação de dependentes e agentes da divindade. Com isso, tornam-se os críticos do mundo injusto:

O santo é aquele que tomou sobre si os pecados e as dores do mundo; a morte injusta é para ele um dos meios de realização. Ele é o ‘grande auxílio’ e o Consolo do povo. É uma acusação vivente para o mundo: sua existência é um insulto para os tiranos; sua morte faz tremer a seus verdugos; sua canonização é a vitória da fé, do amor e da esperança.<sup>330</sup>

A postura ética dos santos, cuja vivência sincera da fé os associava à plenitude da mensagem corânica, fazia-os referenciais na crítica política. Os ascetas, por cumprirem os preceitos da fé com sinceridade (*iḥlās*) e com veracidade (*ṣidq*), tornavam-se intermediários entre a população e o governo, na crítica deste e em representantes (*ḥalīfa*) de Deus e meios legítimos por angariar favores divinos.

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>330</sup> DERMENGHEM, Émile. *Le culte des saintes dans l’Islam maghrebain*. Paris: s/e, 1954, p. 94, apud SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 89.

Os amigos de Deus poderiam, dentro da perspectiva islâmica, constituir igualmente um dos elementos da observação racional da criação para a aproximação ao Criador. Dentro da perspectiva filosófica, havia entre alguns escritores muçulmanos, como os *Rasā'il* e Ibn Masarra, a proposição de um método racional-filosófico para atingir a compreensão de parte do mistério divino: o método da contemplação. Ibn Masarra teoriza sobre esse método, na sua *Risālat al-i'tbār*<sup>331</sup>, *Epístola da Contemplação*. Em linhas gerais, o autor andaluz coloca a criação como um dos livros para a compreensão da divindade, utilizando-se da mente, criada à semelhança divina, para, de baixo, atingir o alto, em oposição ao conhecimento profético, que advém do alto para o baixo. O método da contemplação propicia aos seres, via intelecto, ler o livro divino da criação, velado a alguns. A criação é a recompensa divina para aqueles que a observam e, por meio dela, atingem a compreensão das coisas altas: “O mundo, então, com todas suas criaturas e sinais, é uma escada por meio do qual aqueles que contemplam ascende aos grandes sinais de Deus mais alto. Aquele que escala, deve escalar do mais baixo para o mais alto. Eles escalam por meio do intelecto, que os ascende de sua estação mais baixa ao ponto em que atingem os mais altos sinais descritos pelos profetas”<sup>332</sup>. Desse modo, sabendo que Ibn Masarra foi uma dos influenciarem Ibn 'Arabī, podemos inferir que, talvez, o método da contemplação pudesse ser uma das finalidades da escrita da vida dos Amigos de Deus, ou seja, a hagiografia islâmica fora assim uma das formas aberta do livro da criação, permitindo a leitura dos mistérios divinos e demonstrando a ação divina no mundo. Com isso, essas hagiografias levavam os seres, a partir do mais baixo, da descrição discursiva de uma vida ordinária de um ser criado, à revelação de parte dos signos divinos no mundo<sup>333</sup>.

Como modelo, os santos (*awliyā'*) tornavam-se referenciais próximos para a comunidade dos fiéis. Nessa perspectiva, o papel do santo era o papel do mestre, daquele que encaminhava e intercedia pelos discípulos, ensinando e apoiando:

O sufismo é, assim, uma prática e uma via a seguir, sob a direção de um ou diversos Mestres espirituais. Ele implica práticas específicas, a purificação da alma, a aquisição das virtudes, o caminho a Deus, através das estações e dos estados até a realização de um amor e de um conhecimento de Deus que

<sup>331</sup> STROUMSA; SVIRI, *op. cit.*, p. 201-253.

<sup>332</sup> STROUMSA; SVIRI, *op. cit.*, p. 218.

<sup>333</sup> Esse método da contemplação, a título de exemplo, é utilizado também em textos cristãos árabes, principalmente entre aqueles autores ligados à perspectiva da deificação, como Teodoro Abū Qurrah (ca. 820 E.C.), em sua obra *Maymar fī wujūd al-ḥāliq wa-l-dīn al-qawīm*, e o texto d'*O Paraíso Noético – al-Firdaws al-'aqli*. Cf.: LAMOREAUX, *op. cit.*, p. 60-89; TREIGER, Alexander. The Noetic Paradise. In: NOBLE, Samuel; TREIGER, Alexander. *The Orthodoxy Church in the Arab world. 700-1700. An anthology of sources*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014, p. 188-200.

caracteriza o santo e a sua fonte, com a permissão de Deus e de seu *shaykh*, um mestre que chama a conduzir, por sua vez, os homens à via.<sup>334</sup>

Chodkiewicz prossegue, distinguindo o conceito de *walī*, santo<sup>335</sup>, que no islã possui essa acepção de proximidade e amizade com Deus, e o conceito de *qiddis*<sup>336</sup>, termo utilizado pelos cristãos árabes para designar os santos. Além disso, Chodkiewicz afirma que “[...] é já claro que a *walāyah* não pode ser reduzida ao *heroicition* das virtudes teologais e cardinais assim como a que define o critério da santidade para os teólogos católicos romanos”<sup>337</sup>. O conceito de santidade (*walāyah*) é, em Ibn ‘Arabī, um lugar hierárquico na comunidade e uma continuação da profecia, já que os santos seguem as pegadas dos profetas<sup>338</sup>, mesmo que esses santos pudessem, por sua proximidade e vivência sincera da ética da fé, serem vias de milagres e venerados em distintas regiões, por meio de peregrinações ou da leitura de suas vidas conforme citou Meri, distinguindo-se dos critérios de santificação cristã. A santidade islâmica, segundo Chodkiewicz, encontra-se na *ordinariedade* da vida do homem santo<sup>339</sup>, *ordinariedade* que é característica de um método, o método do Povo da Reprovação, os *malāmī*, os quais, no escrito akbari, ganham uma conotação distinta, representam bem mais que os membros da tradição de Nishapur, tornam-se modelos e lugares de santidade.

Essa *ordinariedade*, ou seja, o fato dos amigos de Deus, os santos muçulmanos, serem homens comuns, a nosso ver, transforma essas hagiografias, seu discurso hagiográfico, em um discurso histórico, no momento em que homens deixam de ser homens, transformando-se em partes de um discurso – já não são homens, mas relatos sobre esses homens – que reiteram sua função como homens, homens simples, homens comuns, como santos.

Para Michel de Certeau, o fato de esses homens místicos serem homens comuns é que os torna extraordinários, pontos referenciais, exemplos para a comunidade que os rememora e os venera. A *ordinariedade* possibilita perceber a distância e a consciência do luto para com aquele que não está mais aqui, porém, que continua sempre aqui. Conforme o autor, no místico

<sup>334</sup> GRIL, *op. cit.*, p. 55, tradução nossa.

<sup>335</sup> Essa distinção feita por Chodkiewicz precisa ser ressaltada. Ao atribuímos o termo “santo” aos amigos de Deus, nós o estamos fazendo apenas por uma convenção de tradução já usada por outros autores. O próprio Chodkiewicz dá ao seu livro sobre a teorização hagiológica de Ibn ‘Arabī o título de “*Le Sceau des Saints*”. Tal semantização não dispersa as diferenças entre as tradições religiosas, por mais que tenham bases comuns. Um santo católico romano não tem a mesma acepção que um santo ortodoxo, nem um santo cristão pode ser comparado com um amigo de Deus muçulmano. São duas tradições que se construíram e se adaptaram de formas distintas. Entretanto, em vistas a pensar na escrita e leitura de um texto adotamos esta concepção: um amigo de Deus será chamado de santo, mesmo que ele não seja a mesma coisa que um santo cristão.

<sup>336</sup> CHODKIEWICZ, Michel. *Seal of the Saints*. Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn ‘Arabī. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993, p. 21.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 110-111.

e seus escritos, nos santos e escritos sobre estes, o escritor “[...] procura um desaparecido, que procura um desaparecido”<sup>340</sup>, modifica o cotidiano, ou seja, o “quase nada” do cotidiano, suas tarefas comuns o transformam: “O discurso místico transforma o detalhe em mito; ele se agarra nisso, ele o exorbita, ele o multiplica, ele o diviniza. Ele faz disso sua historicidade própria”<sup>341</sup>.

O homem comum, o místico ou o discurso do místico sobre o místico tornam-se o centro da busca, pois, no cotidiano, no simples meio de vida, nas anedotas, nas distrações do dia a dia, nas preocupações de um homem sobre seu sustento e sua família, ali se manifesta, conscientemente – ou melhor, na consciência de quem elabora o discurso – a presença do Outro perdido. “Assim, pouco a pouco, a vida comum se torna a ebulição de uma inquietante familiaridade – uma frequentação do Outro”<sup>342</sup>: a vida comum, cerne da hagiografia, para nós, seguindo De Certeau, é o centro da prática cotidiana de encontro daquilo que fora perdido. Uma hagiografia islâmica, a nosso ver, um discurso sobre o amigo de Deus, é um discurso sobre o homem comum que encontra o Outro, no seu cotidiano. Modelo para os leitores, mistério para os buscadores, é na construção do discurso sobre sua vida sensível que qualquer aspirante se converte em uma possível praia para a arrebentação do mar que vem.

Um santo cristão, como exemplifica De Certeau, ao analisar o caso dos “loucos”, “idiotas” e “doidinhos”<sup>343</sup>, tinha em seus trapos o brasão e provocações crísticas em que, por meio dos relatos de suas vidas, de suas posições ordinárias, simbolizavam aquilo que não poderia ser simbolizado. A postura de místico, de busca por uma relação íntima e próxima com a divindade, torna-se, por meio do relato – neste caso, o relato hagiográfico –, a busca por transformar em algo palpável, público e comunitário uma experiência distinta, transformando o místico, aquele ser solitário em Deus, no exemplo social, no signo de possibilidades, no árbitro, agora com o título de santidade, como categorias distintas atribuídas a um mesmo personagem, completando dimensões de sua humanidade. O místico foi o indivíduo em sua ação diária; o santo era o indivíduo em sua ação pública e comunitária.

Pensamos ser este o caso de nosso documento: a transmutação da experiência esotérica islâmica da ordinariedade daqueles que procuraram a aproximação com o divino, em uma nova experiência, a santidade, sendo esta uma construção discursiva de um outro, que visa a formular um relato sincero para a edificação comunitária ou para a defesa de suas posições. Assim, nesse texto específico, mesmo sabendo que em outros há a defesa e a construção dos discursos da

---

<sup>340</sup> DE CERTEAU, Michel. *A fábula mística*. Séculos XVI e XVII. Vol. 1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 15.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>342</sup> DE CERTEAU, *loc. cit.*

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 60.

santidade, propomos atribuir a Ibn ‘Arabī o título de “hagiógrafo”, já que se identifica nessa *Epístola* a busca pela defesa dos critérios de santidade islâmica, o intento de relatar aspectos biográficos de personagens piedosos, no caso, buscadores de realidades interiores, para a composição de um guia edificante àqueles que adentraram ao “melhor dos caminhos”.

Peter Brown confirma nossa proposição, à qual podemos associar a veneração aos santos muçulmanos com a aproximação e influência da cultura mediterrânea:

Acima de tudo, o que parece ser quase totalmente ausente na crença pagã sobre o papel dos heróis é a insistência de todos os escritores cristãos que os mártires, precisamente porque morreram como seres humanos, gozavam de intimidade com Deus. Sua intimidade com Deus era o *sine qua non* de suas habilidades para interceder e, assim, proteger seus seguidores mortais. O mártir era o “amigo de Deus”. Ele era um intercessor de uma forma que o herói nunca teria sido.<sup>344</sup>

Assim, o santo cristão, como o santo muçulmano, era um amigo de Deus, um próximo, alguém que conseguiu intimidade com a divindade, podendo interceder e a representar na criação, quebrando, como reitera o mesmo autor, as barreiras entre o humano e o divino<sup>345</sup>. Para Brown, a distinção principal entre as duas tradições abraâmicas, as quais compartilhavam os santuários, estava na hierarquia religiosa cristã e sua tomada de poder sobre a figura dos santos, o que não acontecia no islã: “A união da hierarquia eclesiástica da Europa ocidental nas tumbas dos mortos levou a igreja católica medieval a distanciar-se dos vizinhos cristãos bizantinos e orientais, judeus e muçulmanos”<sup>346</sup>. E complementa:

No Islã, a situação é mais tentadora. A tumba sagrada, apesar de importância inestimável através de todas as regiões do mundo islâmico, existiu sempre um pouco a parte da ortodoxia muçulmana. Vívido material etnográfico, a função dos santuários modernos muçulmanos, que parece carregar-nos de volta diretamente ao tempo da Europa ocidental da primeira Idade Média, não vem dos centros da tradição islâmica, mas de suas sempre férteis periferias – das montanhas do Marrocos e dos centros sufis espalhados entre a Indonésia e o Atlas. Assim, tumbas sagradas existiram ambas no judaísmo e no islã. Mas existir não era o suficiente. Público e privado, lideranças religiosas regionais e o poder dos santos mortos nunca coincidiram da mesma forma que fez na Europa ocidental. O estado de nossa evidência reflete algo da evolução que descrevi: podemos traçar a ascensão dos mortos santos na Europa ocidental com certa clareza majoritariamente porque, como num par de binóculos, os dois conjuntos de imagens, das duas lentes, o santuário e a liderança religiosa oficial, conviviam tão bem juntas.<sup>347</sup>

<sup>344</sup> BROWN, *op. cit.*, p. 6.

<sup>345</sup> Cf. *Ibid.*, p. 6.

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>347</sup> BROWN, *op. cit.*, p. 10.

Defendemos, neste trabalho, a concepção da ordinariedade do santo como sua principal característica. Como ser próximo a Deus, que atingiu a *qurba* (proximidade com Deus), o amigo de Deus, o santo muçulmano akbari, por ser um ser que busca o outro, atinge esse Outro divino por meio de suas ações mais baixas do cotidiano, partindo do baixo para o alto, como aponta o método de Ibn Masarra. Das ações mais simples do seu cotidiano, o santo escala a escada dos signos e dos mistérios. Pensamos ser este o ponto principal nas hagiografias escritas por Ibn ‘Arabī: apontar o homem comum, ordinário, como aquele que compreendeu os sinais. Todavia, dentro das hagiografias, há uma forte defesa dos milagres dos santos, os *karāmāt* (carisma ou poder de realizar milagres ao interceder a Deus ou por sua relação íntima com ele).

A possibilidade do milagre está intimamente ligada à proximidade de Deus. Esses santos ordinários, por transformarem o seu cotidiano em espaço do sagrado e da ação do divino, possuíam a condição para a realização do milagre. Percorrer grandes distâncias, fazer chover, ter encontros mentais com seus discípulos, reconhecer a sinceridade dos aspirantes e famosos místicos, todas essas possibilidades estavam abertas. Mas, mesmo assim, o milagre não constituiria o centro de sua condição santa. Como aponta um *ḥadīth*: “Os milagres são a menstruação dos homens”<sup>348</sup>, uma característica dos mais desenvolvidos na via, assim como um meio, devido ao orgulho e à fama, de afastar um dos santos de sua condição. Por mais que seja posto como uma das descrições da santidade, o milagre não era essencial. O ordinário, sim, a ocultação, a sinceridade, o cuidado e a observação com a criação. Os milagres, dentro de uma perspectiva mística, são bem descritos na história atribuída a Rabia’, a santa do Amor: interpelada por um outro místico para que contraísse o matrimônio, ela o nega; na sequência, o místico demonstra sua força interior, andando sobre as águas e voando, na tentativa de impressioná-la; ao que ela apenas afirma: “Até as moscas podem voar e os peixes pularem da água, preocupemo-nos com o que é importante”.

Com isso, conforme a perspectiva de Amaral, com uma busca pelos aspectos da sensibilidade das comunidades que hagiografam seus santos, as vidas (hagiografias) podem permitir uma aproximação dos discursos sobre a santidade e a qualificação dos relatos de vida dos mestres sufis, como uma narrativa hagiográfica, pois as formas de vida dos mestres andaluzes (por exemplo), escritas por Ibn ‘Arabī, intentavam: a) ser modelo e exemplo para os grupos sufis do Cairo e do Oriente; b) demonstrar a sinceridade de vivência da fé; c) apresentar modelos e métodos de ascensão espiritual; e d) integrar e legitimar o escrito e a vivência do

---

<sup>348</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 230.

próprio hagiógrafo, que relata sempre as influências e ensinamentos dos personagens hagiografados.

Portanto, concluímos que uma hagiografia, forma discursiva presente nas três religiões abraâmicas, porque, nestas, os conceitos de santidade e santo aparecem, sobretudo após a interação com as escolas tardoantigas de filosofia, em especial o neoplatonismo<sup>349</sup>, é um escrito discursivo, uma construção com intentos sociais, éticos, morais, políticos, na perspectiva, já explicitada, das funções dos escritos sobre os santos e sua santidade, como uma reconstrução intencional do santo, não como homem, porém, como ser sobrenatural, como homem do ordinário.

#### 4. Análise do conceito de santidade no pensamento akbari

Além de ser a sura inicial do Corão, *al-Fātiḥa*, ou a Sura da Abertura, é também a oração mais utilizada pelos muçulmanos em todos os momentos da vida, tanto nas orações obrigatórias (*ṣalāt*) quanto nas práticas supererogatórias (*ibādat*). Como introdução, busca abrir o coração (*qalb*) do fiel à mensagem revelada nas páginas do livro sagrado. Não foi a primeira sura revelada, mas é uma das mais importantes e resume, conforme alguns estudos teológicos islâmicos, incluindo uma obra de Ibn ‘Arabī, as bases da crença e vida do fiel. Seus versículos 6 e 7 imprecam à divindade pela busca de uma metodologia e uma pedagogia que permitam caminhar sempre na senda reta, no caminho (*ṣirāt*) da busca pelo *tawḥīd*, ou seja, a completude na unidade divina, o caminho daqueles que prezariam pela crença na unicidade de Deus, “à senda dos que agraciastes”.

Como religião abraâmica, o islã partilha diversos elementos com as outras religiões monoteístas<sup>350</sup>, o que já discutimos, e que leva Emílio Gonzalez Ferrín a considerar que o muçulmano não constitui um “Outro”, diferente do “Nós”: “[...] são parte da mesma tradição, por acaso um pouco distante, pelas inclemências do deserto. Desse modo, o conceito de Gente do Livro que o islã universaliza adquire aqui seu verdadeiro sentido unitário”<sup>351</sup>. O autor aponta que haveria uma ideia, desde o colonialismo, e aprofundada pelo Orientalismo, segundo Edward Said<sup>352</sup>, na diferenciação entre Oriente e Ocidente (com a mesma base cultural), os

<sup>349</sup> Para Gerson Scholem, o culto judaico dos mestres talmúdicos babilônios surge com a elaboração de textos, como as viagens esotéricas, atribuídas a figuras e rabis míticos.

<sup>350</sup> Reiteramos aqui o estudo de Margaret Smith já citado.

<sup>351</sup> GONZALEZ FERRÍN, *op. cit.*, p. 125, tradução nossa.

<sup>352</sup> Cf. SAID, *op. cit.*, 2007.

quais se distanciam por práticas discursivas que se engessaram e se separaram. Nesse ponto, podemos aqui trazer a reflexão de Peter Burke sobre o estudo das culturas:

Em primeiro lugar, há a importância dos estereótipos ou esquemas culturais na estruturação da percepção e na interpretação do mundo. No nível microcômico, o esquema tem uma função semelhante à visão de mundo ou estado de coisas característico de uma determinada cultura. Em segundo lugar, há a importância do que poderiam ser chamadas de: ‘afinidades’ ou “convergências”, entre imagens oriundas de diferentes tradições.<sup>353</sup>

Muito mais que distintos, o islã (religião) e o Islã (espaço cultural – *Dār al-Islām*) compartilham de uma mesma raiz cultural e discursiva, a qual constitui a base da cultura ocidental, seja lá o que esta possa representar, tornando a compreensão dessa proximidade algo que retira o estranhamento, o medo do outro, elementos que parecem estar se assentando nas sociedades atuais, a fim de justificar intenções e valores presentes na dita “sociedade de bem ocidental”.

O islã, como religião que busca a continuidade da mensagem divina, inscrita nas Tábuas Primordiais, considerada distorcida pelos seguidores da Torá e do Evangelho (*Injīl*), tem como ponto de inflexão a ação histórica do fiel. Karen Armstrong<sup>354</sup>, em sua obra *O Islão*, enfatiza que a busca do *muslim*, aquele que se submeteu a Deus, é a implementação da justiça e da moral, bem como a constatação e a preocupação com a Ressurreição (*Yaūm al-Qiyamah*)<sup>355</sup> e com o Juízo Final: “No islã, os muçulmanos procuram Deus na história. Sua escritura sagrada, o Corão, deu-lhes uma missão histórica”<sup>356</sup>. Todavia, é bastante difícil teorizar sobre a existência de um islã, como religião monolítica, tendo em vista as diversas formas de interpretação dessa ação religiosa histórica<sup>357</sup>. Afirma Nasser Filho<sup>358</sup>:

O islamismo não é monolítico, ou seja, há variações no interior do que se denomina, comumente, de “mundo islâmico”. Ao longo do tempo, as sociedades islâmicas se desenvolveram de maneira diferenciada, uma vez que os condicionantes de ordem econômica, política, social, cultural e até mesmo

<sup>353</sup> BURKE, *op. cit.*, p. 26.

<sup>354</sup> ARMSTRONG, *op. cit.*, p. 9.

<sup>355</sup> Margaret Smith associa a pregação de Muḥammad e a mensagem corânica com a forte influência da pregação e escatologia das comunidades cristãs sírias, monofisitas ou nestorianas. Ela elabora, em seu texto, um paralelo entre a mensagem corânica e os *aḥādīṭ* com as obras de autores como Efrém, o Sírio, ou Isaac de Nínive. Cf. SMITH, Margaret. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Oxford: Oneworld, 1995, p. 126.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>357</sup> Um *ḥadiṭ* de caráter escatológico afirmara que, antes da chegada do *mahdī*, figura da estirpe de Muḥammad que viria implementar a justiça da Terra, a *Umma* (comunidade dos fiéis) seria dividida em setenta ou setenta e duas seitas.

<sup>358</sup> NASSER FILHO, Omar. Religiosidade islâmica: unidade na diversidade. *Relegens Thréskeia*. Estudos e pesquisa em religião, v. 04, n. 02, p. 64-74, 2015.



geográfica impuseram aos vários povos que abraçaram o islamismo especificidades que as tornaram, historicamente, diversas.<sup>359</sup>

Dessa forma, é necessário pluralizar a percepção do islã em uma multiplicidade de islãs. O Islã foi difundido entre a Península Ibérica até as ilhas da Indonésia, onde surgiram múltiplas formas de ser muçulmano, já em meados do período clássico<sup>360</sup>. Como um tema imprescritível para o mundo, ao se classificar como islã monolítico práticas divergentes, como o xiismo druzo e o wahabismo saudita, pode-se incorrer em estereótipos que empobrecem tradições e movimentos culturais-religiosos que resistiram a investidas de poderes constituídos.

Trata-se de uma diversidade de propostas religiosas, cuja herança e base na filosofia grega e nas filosofias orientais compõem esse mundo mediterrâneo cheio de formas e modelos de vida, de maneiras de pensar a divindade, em diversas tradições, as quais, mesmo distanciadas, aproximam-se nos termos, nos métodos e nas teorizações, conforme assinala Gonzalez Ferrín:

É praticamente impossível mensurar as inumeráveis formas de fé surgidas entre o Oriente, o Ocidente, o Norte e o Sul mediterrâneos em fase de cristianização, com diversas diásporas judias e as zonas intermediárias entre cada escola, cisma, seita ou heresia. Só nesse contexto é compreensível o fulgurante êxito universal do islã: entre tantas vozes, multiplicadas à saciedade de cidade em cidade e reverberantes pelos ecos dos desertos, surgirá algum modo de fé sob mínimos aspectos. Da solidariedade social amparada – simplesmente – por uma promessa de paraíso reservada para a comunidade em seu conjunto.<sup>361</sup>

Nessa busca histórica, que tem na diacronia sua via de aperfeiçoamento, o fiel muçulmano pode ter como fontes tradicionais de inspiração todos os profetas e o selo da Profecia, Muḥammad. A herança dos profetas (*wiraṭā al-anbiyā'*) torna-se a fonte primordial de inspiração metódica para a implementação efetiva da verdade revelada na *Umm al-kitāb* (“Mãe dos Livros”, alcunha dada ao Corão). Fonte sobre os 122 mil profetas, conhecidos e desconhecidos, a justiça corânica, modelo para os muçulmanos, tem como argumento a defesa da vida, vida em unidade e unicidade com o criador, *Allāh*, a forma perfeita de aproximação, o *tawḥīd*.

<sup>359</sup> NASSER FILHO, *op. cit.*, p. 69.

<sup>360</sup> Após a *fitnah*, em seus dois momentos, uma separação de práticas se deu entre os grupos islâmicos, centrada na oposição discursiva entre sunitas e xiitas, mas precedida pela distensão dos *ḥariditas*, e diversas outras separações entre os membros do partido de Ali.

<sup>361</sup> GONZALEZ FERRÍN, *op. cit.*, p. 109, tradução nossa.

Entre mensageiros e profetas, como selo da Profecia, Muḥammad tem sido o modelo principal de metodologia para a salvação e cumprimento da mensagem revelada no islã. Já em inícios da história islâmica, o selo dos profetas recebeu uma compilação hagiográfica, a *Širāt Rasūl Allāh*, “os caminhos do mensageiro de Deus”, escrita em meados do século VIII E.C., por Ibn Ishāq<sup>362</sup>. De grande influência no período de sua escrita, a obra de Ibn Ishāq tem sido considerada uma das primeiras tentativas de elaborar uma biografia do profeta do Ḥijāz. De aproximação medinense, ou seja, com certos aspectos de xiismo, a *Širāh* apresenta eventos sobre a vida dos árabes da Península, a sua relação com outros grupos monoteístas, como os judeus e cristãos, além de histórias sobre a concepção transcendente de Muḥammad e os indícios de sua vocação, as querelas, batalhas e vitórias, a geração dos primeiros seguidores da fé (na obra, encontramos a compilação de nomes e descendência dos personagens). Com tudo isso, a obra também nos aproxima das formas de vida simples e o desapego demonstrado pelo Profeta em sua vida, até sua morte. Composta durante a *fitnah*<sup>363</sup>, guerra entre os grupos políticos dentro da *Umma*, e amparada nas cadeias de tradição, as quais remontam aos mais próximos ao personagem mequense, a obra acerca dos caminhos do mensageiro de Deus traria formas metódicas de se comportar como um bom muçulmano<sup>364</sup>. Assevera Hourani:

Se uma imagem de Maomé foi elaborada e transmitida aos poucos, de uma geração para outra, o mesmo se deu com a comunidade por ele fundada. Segundo o retrato de épocas posteriores, era uma comunidade que reverenciava o Profeta e cultuava sua memória, tentando seguir os seus passos e empenhar-se no caminho do Islã para o serviço de Deus. Manteve-se unida graças aos rituais básicos de devoção, todos de aspecto comunal: os muçulmanos iam em peregrinação ao mesmo tempo, jejuavam por todo um mesmo mês e reuniam-se na prece regular, atividade que os distinguiu mais nitidamente do resto do mundo.<sup>365</sup>

<sup>362</sup> GUILLAUME, Alfred. *The Life of Muḥammad*. A translation of Ishāq’s *Širāt t Rasūl Allāh*. 30. ed. Karachi: Oxford University Press, 1998.

<sup>363</sup> A *fitnah al-kubrā* (a grande discórdia) constitui-se por dois episódios, no início da história islâmica, em que a liderança e a forma de governo da futura *Umma*, estendida pelas conquistas, foi questionada, resultando em guerra entre os apoiadores dos omíadas e os partidários de ‘Alī. Um dos eventos marcantes desse conflito ocorreu no 10 de Muḥarram, quando as tropas de Yazid, governante da linhagem de Sufyan, futura dinastia omíada, interceptaram um grupo liderado por Husayn, neto de Muḥammad, em Karbala. Husayn e seus seguidores lutavam contra a proposta centralizadora de Yazid. O exército omíada os cercou e martirizou Hussayn. Esse evento, a ‘Ašūrā’, aprofundou a divisão entre omíadas e os *Ahl al-Bayt*, criando uma cisão na comunidade islâmica. Vide: ARMSTRONG, *op. cit.*, p. 76.

<sup>364</sup> Somam-se às biografias de Muḥammad os *aḥādīṭ*, compilações de ditos atribuídos ao profeta, discorrendo sobre diversos aspectos da vida cotidiana, da justiça ou da compreensão dos mistérios divinos e métodos de ascensão espiritual. Tradicionalmente, compilações importantes de *aḥādīṭ* são atribuídas a Muslim (*Šaḥīḥ* – constituído por mais de 7000 ditos, contando as repetições) e Buḥārī, composto em meados do século IX E.C. Disponível em: [online] <https://sunnah.com/>. Acesso em: 10 out. 2017.

<sup>365</sup> HOURANI, Albert Habib. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 36; *apud* NASSER FILHO, *op. cit.*, p. 64-74.

Para além dos profetas, personagens inspirados pela divindade e com características de vida bastante elevadas, a tradição islâmica desenvolveu a ideia de santos como modelos a serem seguidos. Esses santos, *walī*, ou *ṣāliḥ*, o amigo ou o bondoso (piedoso), respectivamente, foram os homens simples que conseguiram atingir o cerne da mensagem corânica e, estavam contribuindo com Deus, na possibilidade aberta de execução de seu plano misterioso. Nestes, a possibilidade de imitação era mais próxima. Sem passarem por todas as tribulações de um profeta, que reitera a mensagem divina (*nubuwwah*), e de um mensageiro, que traz uma nova lei (*risālah*<sup>366</sup>), suas formas de vida foram exemplos de piedade e justiça. Nesse âmbito, a tradição indica uma miríade de práticas e discursos que visam a indicar as sendas, os caminhos possíveis de proximidade a Deus. A geração daqueles que acompanharam Muḥammad em sua pobreza, na mesquita de Medina, os *Ahl al-Ṣuffah*, o Povo do Banco, os Sucessores, os Sucessores dos Sucessores, e cada homem e mulher piedosos, cujas vidas e mortes eram lembradas, com relação direta, por meio dos *aḥādīṭ*, com o momento da revelação, tornaram-se símbolos e focos discursivos de metodologia e pedagogia da salvação. Foram personagens cujos atos possibilitavam a implementação de todas as perspectivas da soteriologia e escatologia que, no Corão, qualificavam a mensagem dada e escrita, desde que Adão estava entre a água e o barro<sup>367</sup>.

Todo esse drama discursivo, essa busca por modelos, levou os fiéis à procura de formas de vida que agradassem à divindade, os quais ensinassem como enfrentar todos os percalços do cotidiano, com as certezas e as incertezas interiores do psicológico humano. A santidade seria o elemento descrito na Sura da Aranha (s.29, v.69): “E aos que lutam por Nós, certamente, guiamos-emos a Nosso caminhos”.

Essa busca, muito inspirada nos processos que resultaram na crise de consciência, advindas da Antiguidade Tardia, segundo Peter Brown<sup>368</sup>, relacionou a mensagem corânica com as teorizações dos leitores neoplatônicos e da ascese cristã, constituindo uma busca espiritual, na História, que mesclava a política e a religião, embora, no islã, tal distinção não existisse, como bem destaca Nasser Filho, ao citar Jomier:

Com efeito, a sociedade muçulmana está baseada em um certo número de valores aos quais os crentes estão visceralmente ligados. Antes de tudo, o lugar de Deus nesta sociedade. O homem foi criado para adorar e servir a Deus

<sup>366</sup> *Risālah* compreende o mandato divino com base em uma lei revelada. O responsável pela implementação desta lei divina é tido como *rasūl*.

<sup>367</sup> Esta é uma referência ao *ḥadīṭ* em que se coloca na boca de Muḥammad a seguinte afirmação: “Eu já era profeta quando Adão estava entre a água e o barro”. In: SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 233.

<sup>368</sup> BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.

(Corão s.51, v.56). O primeiro dever dele é reconhecer o senhorio de Deus sobre todo o universo, portanto também sobre o próprio homem.<sup>369</sup>

Armstrong reitera que, na política, o islã encontrava a ação divina na História: “[...] a política foi, portanto, aquilo que os cristãos chamavam de sacramento: a arena onde os muçulmanos vivenciavam Deus e possibilitou ao divino funcionar efetivamente no mundo”<sup>370</sup>. Também aqui podemos citar mais uma contribuição de Nasser Filho:

Os muçulmanos são herdeiros de uma tradição cultural e de uma visão de mundo delineadas fortemente pelo religioso. É necessário, portanto, entender o papel que a religião exerce na vida do crente. Sem deixar de lado a relevância da influência do meio e da busca da sobrevivência sobre a prática religiosa, pode-se dizer que, a princípio, o seu dia-a-dia é regulado pelo cumprimento das obrigações espirituais. Esta íntima relação entre o terreno e o espiritual, entre o mundano e o sagrado, obedece a um princípio religioso fundamental, a um dogma, expresso pelo princípio do *tawhīd* (= unicidade), segundo o qual não apenas Deus é Único, mas toda a sua criação constitui, também, uma unidade. Neste sentido, não é possível separar ambas as esferas referidas, já que a natureza (o mundo físico) e o espírito (o mundo metafísico) constituem dois aspectos de uma mesma realidade criadora.<sup>371</sup>

Há, no islã, uma indistinção entre homem social e homem religioso. Em unidade, o muçulmano vive na caminhada rumo ao *tawhīd*, a unidade perfeita na vida com o divino. A busca pela unidade assenta-se, conforme esses autores, dentro do islã, como uma ordem social, política, cultural e econômica.

Os movimentos esotéricos islâmicos, pensados neste trabalho como grupos que se associam à proposta do *bāṭin* – a interiorização dos ensinamentos e práticas da fé –, apresentavam, em suas distintas formas de interpretação da religião, a importância e a função soteriológica dos santos, que, entre os teósofos e os teóricos, são denominados pela raiz árabe *w.l.y.* o *walī*, o santo, e pela *walāyah*, a santidade. Esses conceitos de santo e santidade amparavam a economia da ação divina no mundo e, entre os místicos sunitas e xiitas<sup>372</sup>, compunham parte importante da vivência e modelo da ação do fiel. Os relatos sobre a vida desses mestres santos eram, assim, modelos de santidade, de sorte que cada hagiografia trazia uma lição. Os mestres, por sua função pedagógica em relação à ética da fé, haviam sido santos,

<sup>369</sup> JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 132; *apud* NASSER FILHO, *op. cit.*, p. 64-65.

<sup>370</sup> ARMSTRONG, *op. cit.*, p. 10.

<sup>371</sup> NASSER FILHO, *op. cit.*, p. 65.

<sup>372</sup> O termo *walī*, como afirmou Annemarie Schimmel, tem sido empregado entre os xiitas para designar ‘Alī e seus descendentes. In: SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 217.

por proximidade, por representação, por vivência sincera<sup>373</sup> da mensagem corânica. Tais perspectivas vinculam o discurso da santidade a um grupo de elite intelectual, o que derruba por terra a concepção tradicional, criticada por Peter Brown<sup>374</sup>, do distanciamento entre a veneração dos santos, como elemento da religiosidade popular ou de resquícios pagãos, e as elites leitoras, com sua busca intelectual.

A tradição dos *aḥādīṭ*, fossem eles aqueles recolhidos pelos tradicionalistas, cuja cadeia de autenticidade (*isnād*) fora reconhecida, fossem mesmo os *ḥadīṭ qudsī*, asserções atribuídas diretamente a Deus, embasa o papel e a função do santo muçulmano. O fiel é considerado a habitação de Deus, como afirma o seguinte *ḥadīṭ*: “O céu e a terra não podem me conter, mas o coração de Meu fiel servidor Me contém”<sup>375</sup>; um outro *ḥadīṭ qudsī* realça: “[...] aqueles cujo coração está despedaçado por Mim”<sup>376</sup> – por conter Deus, seu santo já não existia como ser autônomo, aniquilando-se em Deus (*fanā*), pois “[...] que se aniquilaram em Deus e subsistem graças a Ele, e o *walī* é aquele que se aniquilou n’Ele e vive n’Ele”<sup>377</sup>. Entre os teósofos de vertente sunita, designados amplamente pelo termo *sufi* e indicados como membros de um ramo do islã denominado sufismo, a constituição de uma veneração aos santos principiou nos momentos posteriores à *fitnah*, com a importância e o modelo dos *Ahl al-Bayt*, a família de Muḥammad, e os *Ahl al-Ṣuffa*, Povo do Banco, os Ajudantes (*Ansār*) pobres na comunidade da *Umma* da *Madīnat al-Nabī* (antiga Yathrib, no *Ḥijāz*)<sup>378</sup>. No Corão, a santidade ampara-se também na sura da Mesa Provida, versículo 55: “Vossos aliados são, apenas, Allāh e seu mensageiro e os que creem: aqueles que cumprem a oração e concedem *al-zakat*, enquanto se curvam diante de Allāh”, são estes os ‘amigos’, protegidos de Deus, *awliyā*’ [singular *walī*], os santos”.

A função islâmica do santo é designada por uma série de tradições (*aḥādīṭ*), as quais demonstram o papel modelar desses agraciados com a proximidade a Deus: “Entre meus servidores, meus amigos são aqueles que se lembram de mim”<sup>379</sup> e “Os santos entre vocês são aqueles que alguém não pode ver sem lembrar de *Allāh*”<sup>380</sup>. Diante disso, percebemos que os

<sup>373</sup> No islã esotérico, a sinceridade (*ṣidq* ou *iḥlās*) é um dos elementos de comprovação da fé. Vide: AL-QUŠAYRĪ, *op. cit.*, p. 220-226.

<sup>374</sup> Vide Capítulo 1.

<sup>375</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>376</sup> SCHIMMEL, *loc. cit.*.

<sup>377</sup> NICHOLSON, R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. 1921. Red. Cambridge, 1967, p. 5, *apud* SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 217, tradução nossa.

<sup>378</sup> Cf. CHODKIEWICZ, *Seal of the Saints*, 1993, p. 9-13.

<sup>379</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 25, tradução nossa.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 29.

santos eram aqueles que perderam seu próprio “eu”<sup>381</sup>, que, por sua proximidade com Deus, realizavam milagres e prodígios, sendo continuadores dos profetas e da profecia universal (*nubuwwat al-‘amma*), ocultando-se para os homens e o mundo<sup>382</sup>. Citando Muslim ibn al-Hajjāj al-Quṣayrī (ca. 874), um dos compiladores de *ḥadīth*, Chodkiewicz ressalta que Muḥammad havia dito: “Muitos homens com os cabelos despenteados, cujas posses contam não mais que duas tâmaras, a quem ninguém quer mirar, podem, se eles rogarem a Deus, ter suas preces respondidas”<sup>383</sup>; com isso, tais homens podiam realizar milagres (*karāmāt*), compreender a louvação dos diversos reinos (mineral, vegetal, animal e humano), atentando para como toda a criação conhecia os segredos divinos. Percebemos, assim, que os santos, os amigos de Deus (*awliyā ‘Allāh*), tomavam sobre si a responsabilidade de implementar a justiça no mundo, cumprindo os pilares da fé (*arkām al-islām*) e a mensagem corânica.

Para Armstrong, a mensagem básica do Corão constituiu-se, desde sua revelação, na construção de uma sociedade igualitária, na história humana. Dessa forma, o santo passava a ser o foco da denúncia das desigualdades e injustiças, podendo sofrer até a pena capital, dando testemunho de sua fé, tornando-se com isso um mártir (*ṣahīd*). A proximidade com Deus (*qurba*) também podia se dar na ocultação e no conhecimento único por Deus, como enfatiza Simnānī (ca. 1336 E.C): “Por ciúmes, Deus coloca um véu sobre eles e os mantém ocultos dos demais”<sup>384</sup>. Al-Naṣrābādī (ca. 977 E.C.), mestre sufi do Ḥurāsān, citado por al-Quṣayrī, asseverava: “Os amigos de Deus não têm necessidades, eles permanecem fracos e anônimos”<sup>385</sup>.

Esses elementos, associados a outras tradições e diversas práticas, como a crítica social e certo prestígio entre os grupos com os quais conviviam, levam o santo a viver de formas muito diversas. As hagiografias akbaris, que serão analisadas no capítulo seguinte, a nosso ver, demonstram essas formas metodológicas de viver como um santo. Observaremos que a pobreza, a ocultação, o distanciamento social, o controle do ser interior e a busca da proximidade com Deus caracterizavam tanto as formas ideais de santidade quanto as práticas. Por serem santos, essas personagens adentram uma hierarquia própria, que tem em Ibn ‘Arabī seu grande teorizador.

Addas salienta: “O ponto essencial para sustentar em mente é que, para Ibn ‘Arabī, os santos são fundamentalmente herdeiros dos profetas (*warāṭa al-anbiyā’*), a predominância da

<sup>381</sup> Perder seu próprio eu, quebrar seu ídolo interior seria descrito por al-Quṣayrī como a principal característica da Cavalaria Espiritual, *futuwwa*. Cf. AL-QUṢAYRĪ, *op. cit.*, p. 237.

<sup>382</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>383</sup> MUSLIM, *birr*, 138; *janna*, 48 *apud* CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 36, tradução nossa

<sup>384</sup> SIMNĀNĪ, Maulana ‘Abdurrahmān Jamī. *Nafahat al-uns*. M. Tauhidipur 9. ed., Teerā, 1957, *apud* SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 220

<sup>385</sup> AL QUSHAYRI, *op. cit.*, p. 271.

herança deste ou daquele profeta é o que determina o tipo espiritual de qualquer santo”<sup>386</sup>; assim, o santo, herdeiro de um profeta, que chegou ao estágio de servidão perfeita – *Kun ‘abdan maḥḍan* (Seja um servo perfeito)<sup>387</sup>, fora, no texto akbari, associado ao Povo da Reprovação: “Emergirá mais tarde [na obra akbari] o único povo que chegou ao estado de *‘ubūdiyya* [servidão perfeita], que são os *malāmiyya*, o ‘Povo da Reprovação”<sup>388</sup>. Foram estes *malāmī* os que atingiram a proximidade e a amizade com Deus<sup>389</sup>.

O santo, em sua caminhada mística e por graça divina, era considerado alguém que alcançava as verdades divinas. Esses homens (*rijāl* – conceito que abrange o homem como espécie e como ser individual)<sup>390</sup>, para Ibn ‘Arabī, foram sempre mestres, os quais, por modelo e por sinceridade, permitiam a distribuição das bênçãos no mundo, bem como a intercessão desse mesmo mundo junto a Deus.

Eram homens simples, pobres, ordinários, chamando sobre si a reprovação, segundo Chodkiewicz: “Assim o *malāmī*, como o homem ordinário – e ele é ordinário no mais puro sentido, por meio da conformidade consciente e voluntária com a ordem divina das coisas – submete-se à cadeia das coisas secundárias”<sup>391</sup>. Logo, reiteramos aqui que, conforme a análise efetuada no próximo capítulo, os principais santos (*ṣāliḥūn*) apresentados por Ibn ‘Arabī foram tidos como *malāmī*, como os irmãos gêmeos Muḥammad e Aḥmad, alfaiate e sapateiro, respectivamente, e Ṣāliḥ al-Ḥarrāz, o sapateiro.

O santo, de acordo com al-Quṣayrī, era aquele personagem que estava sob a proteção de Deus (*maḥfūz*), o amigo, já que a palavra que designa santo, *walī*, tinha a conotação de passividade: “[...] o amigo (*walī*) é aquele que está completamente engajado na adoração e obediência a Deus em dimensão tal que seus atos virtuosos se seguem um atrás do outro, sem ser interrompido por nenhum resquício de desobediência”<sup>392</sup>. Um *ḥadīṭ qudsī* reiterava, segundo al-Quṣayrī:

Deus o Mais Alto disse: “Quem quer que cause prejuízo a um de Meus amigos (*walī*) declarou [com isso] guerra contra Mim. Meu servo se aproxima de

<sup>386</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 51.

<sup>387</sup> FUT. IV *apud* ADDAS, *op. cit.*, p. 62.

<sup>388</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 62.

<sup>389</sup> Para uma melhor compreensão, vide: CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília C. Místicos Ocultos: a via Malāmati. In: LEMOS, Carolina Teles; MOREIRA, Alberto da Silva; QUADROS, Eduardo Gusmão de; PASSOS, Paulo Rogério R. (Org.). *Religião, espetáculo e intimidade*. Múltiplos olhares. Goiânia: Editora da PUC-GOIÁS, 2014, p. 127-149. Também importante é a associação do Povo da Reprovação com a servidão perfeita e o papel feminino entre os escritos akbaris. Cf. CHODKIEWICZ, La santidad femenina en el Islam, 2004.

<sup>390</sup> Em árabe, conseguimos, até o momento, visualizar dois termos empregados para o conceito de homem: *rijāl* e *insān*.

<sup>391</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 110-111.

<sup>392</sup> AL-QUṢAYRĪ, *op. cit.*, p. 269, tradução nossa.

Mim, cumprindo as obrigações que eu lhe impus. Ele se arrasta até perto de Mim pelo cumprimento dos atos supererrogatórios de piedade (*nawafil*) até que Eu o ame. Nada que Eu faça me deixa mais hesitante que ter que medir o espírito de Meu servo fiel, porque ele teme a morte, enquanto Eu detesto causar-lhe prejuízo. No entanto, não há escapatória [para ele] de Mim.”<sup>393</sup>

Esses santos, conforme a explicação de Ibn ‘Arabī, estavam na herança dos profetas, que, pela tradição islâmica, contavam um número maior que 120 mil, conhecidos e desconhecidos, sendo que o número dos santos, por meio da relação de herança, associava-se ao dos profetas. Para Chodkiewicz, a percepção de *walāyah*, santidade, no teósofo murciano, estava ligada aos conceitos de *risālah* (relativo aos mensageiros – *rusul* (pl.) *rasūl* (sing.) – que trazem uma nova lei) e *nubuwwah*, a profecia, sendo parte do *arkām al-dīn*, os pilares da religião: *risālah* (mensagem), *nubuwwah* (profecia), *walāyah* (santidade) e *imān* (fé). Essa herança (*wirāta*) recapitulava a sabedoria profética e, como um *nusra* (auxiliar), possibilitava a proteção do mundo.

Diante dessa hierarquia e relação de pilar da fé, o autor ressalta que nos textos akbari, a santidade e os santos, distinguidos e divididos em categorias<sup>394</sup>, compunham não uma tipologia – como no cristianismo, entre mártires, ascetas, doutores, bispos –, mas uma topologia<sup>395</sup>, pois cada santo ocupava um lugar no comando da criação, sendo substituído pelo seu predecessor na hierarquia: “[...] a ideia central, como queira, é sempre presente: a comunidade muçammadiana, na pessoa dos seus santos e em qualquer momento de sua história, simultaneamente recapitula a ‘sabedoria’ contida nas revelações proféticas sucessivas que existem desde o início da humanidade”<sup>396</sup>; desse modo, os santos akbari, ou seja, diante da teorização das tradições reunidas nos escritos de Ibn ‘Arabī, estão intimamente ligados entre si e com a realidade profética, existente antes do surgimento do homem.

Schimmel afirma:

O fim da santidade não é nada mais do que o começo do estado de profeta. Cada profeta leva em si mesmo o aspecto da santidade; o santo ou místico pode esforçar-se por alcançar graus de proximidade cada vez mais altos; mas o nível mais alto que um santo ou místico pode alcançar é a ascensão espiritual que corresponde à ascensão que o profeta realizou em corpo. Assim, “na última etapa da santidade, o espírito do santo faz-se semelhante ao do Profeta.”, disse Simnānī.<sup>397</sup>

<sup>393</sup> AL-QUŠAYRĪ, *loc. cit.*, tradução nossa.

<sup>394</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 53.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 86, tradução nossa.

<sup>397</sup> SCHIMMEL, *op. cit.* p. 2, tradução nossa.



A topologia dos santos estava relacionada ao conceito de *niyabā*, substituição e autoridade dentro da realidade muçammadiana, assim como à *wirāta*, herança profética, e à *qurba*, a proximidade com Deus. Essas três noções possibilitam uma economia espiritual topológica, pois o santo ascenderia a Deus, imitando um profeta: “A ascensão a Deus é primeiro e antes de tudo uma *imitatio Prophetarum*”<sup>398</sup>, ou: “Ainda, a relação que se estabelece entre o santo e o profeta, que é o modelo daquele, não é uma ‘vaga’ patronagem, mas pode ser mais bem comparada com a transmissão de uma herança genética”<sup>399</sup>. Trata-se de uma relação assentada na transmissão direta, por via de ensinamento ou pela simples audição de suas realizações, o que legitima a construção de suas hagiografias.

Segundo Chodkiewicz, na obra akbari *Diwān al-Awliyā'* (Poema dos Santos), a topologia dos santos fora exemplificada. O autor também se utiliza dos textos *Risālat al-Anwar* (Epístola das Luzes), *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Pérolas da Sabedoria) e *Futūḥāt al-Makkiyya* (Revelações de Meca), para demonstrar a percepção da santidade nos escritos do mestre murciano. Na visão do autor, as teorizações akbari sobre a santidade encontravam-se esparsas em sua obra. Neste texto, faremos uma apresentação abreviada dessa tipologia/topologia, apenas apontando as distintas funções desses santos, os quais ocupavam os lugares de *ḥalīfa* (representante) e *nā'ib* (ajudante) de Deus, na criação.

## 5. A topologia dos santos

Michel Chodkiewicz elabora, na intenção de compreender a *walāyah* em Ibn 'Arabī, a hierarquia dos santos no islã esotérico<sup>400</sup>. O autor denomina essa hierarquia de topologia, devido a dois pontos básicos: os membros dessa linhagem mística são representantes de Deus na terra, velam pela boa caminhada da criação e, juntamente a essa função ligada a uma herança profética, encontram-se presentes em todas as gerações, até o fim escatológico, os selos (*ḥatm*)<sup>401</sup>, desse modo, a morte de um membro da hierarquia era seguida por sua substituição em outro membro.

Para o mesmo autor, as formas de santidade descritas por Ibn 'Arabī correspondem a uma manifestação horizontal das possibilidades da *walāyah*, com Muḥammad como principal fonte, pois, mesmo que a topologia dos santos representasse uma verticalidade, uma hierarquia

<sup>398</sup> CHODWKIEWCZ, *op. cit.*, p. 148.

<sup>399</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>400</sup> CHODWKIEWCZ, *Seal of the Saints*, 1993.

<sup>401</sup> Addas aponta que os selos (*ḥatm*) seriam os guardiães do segredo, mais que um personagem escatológico. Cf.: ADDAS, *op. cit.*, p. 200.

da proximidade com Deus, qualquer um, qualquer fiel, poderia ser escolhido e aceito nessa denominada “profecia universal”. Todavia, embora sua manifestação fosse horizontal, aberta à universalidade das pessoas, ainda que não islâmicas<sup>402</sup>, a santidade constitui um eixo vertical, cujos degraus indicavam o que, mais à frente, Chodkiewicz chama de topologia<sup>403</sup>.

Também transcreveremos aqui a continuação do texto que inicia o sexto capítulo da obra de Chodkiewicz, pois, mesmo que longo, ele nos coloca diante de um aprofundamento dessa proposição de topologia, ao invés de uma tipologia, como na tradição hagiográfica cristã:

De um outro ponto de vista, contudo, a santidade, sendo uma assunção da natureza humana em seu sentido completo, deve paradoxalmente manifestar-se sob as formas e condições intrínsecas à sucessão. No sentido de que o santo é “filho de ninguém”: entre ele e Deus há uma relação sem intermediários, expressa na terminologia akbari pelo termo técnico *wajh ḥās*, significando tanto a “face particular”, que é sempre voltada a Deus, quanto a face própria de Deus ou o aspecto divino particular que corresponde àquele ser. Assim, o santo é incluído dentro de uma estrutura temporal, um fato que é demonstrado explicitamente por seu pertencimento a uma linhagem iniciática (*silsila*) e, mais discretamente, por sua pertença à herança de um profeta. Ele é emancipado das seis direções que determinam a percepção do homem ordinário. Seu lugar é o “não-lugar” (o “onde” não mais é um lugar’, escreve Hallaj numa quadra famosa); mas ele não é mais que o ocupante de um lugar estritamente definido numa etapa cósmica que em determinados pontos é a hierarquia dos santos. Aqui tipologia torna-se topologia.<sup>404</sup>

Chodkiewicz afirma que no mais alto grau da topologia dos santos (*awliyā’*) estavam quatro personagens. Tais personagens atingiram a estação da proximidade (*maqām al-qurba*), sendo os mais elevados de sua época e líderes espirituais da comunidade dos fiéis, auxiliares diretos da divindade no governo dos mundos.

Em alto grau de importância estavam os *Afrād* – Solitários –, que contabilizavam três pessoas<sup>405</sup>. Eram denominados *al-rukban* (aqueles que cavalgam o camelo), divididos em duas categorias: os da energia e os da ação, vivenciando a *‘ubūda*, a servidão perfeita e a total dependência de Deus. Segundo o autor, foram identificados pelo místico murciano, entre o grupo dos *malāmi*<sup>406</sup>, buscando a ocultação, não angariando para si as glórias do mundo. Estes tinham o poder de interpretar os sonhos, como o profeta *Yūsuf* (José, filho de Jacó), do qual

<sup>402</sup> Chodkiewicz narra uma viagem noturna de Ibn Satana al-Baghdadi, quando era discípulo de Abd al-Qadir, que, em uma incursão, levou-o a uma reunião na qual foi introduzindo um novo *badal* – um auxiliar – que era um cristão de Constantinopla, escolhido por Deus naquela noite, e que se converteu ao islã, sendo colocado na hierarquia dos santos. Cf. CHODKIEWCZ, *op. cit.*, p. 90-91.

<sup>403</sup> CHODKIEWCZ, *op. cit.* p. 89.

<sup>404</sup> CHODKIEWCZ, *op. cit.*, p. 89.

<sup>405</sup> *Ibid.*, p. 106-107.

<sup>406</sup> CHODKIEWCZ, *op. cit.*, p. 105.

eram herdeiros<sup>407</sup>. Parece-nos que ocupavam um lugar distinto na topologia, como seres perfeitos.

O conceito de *malāmī* akbari não estava ligado estritamente ao grupo dos *Malāmīyah* surgido no Ḥurāsān. Para a teorização de Ibn ‘Arabī, um *malāmī* era mais do que um membro de um movimento oriental, que procurava sobre si a ocultação e a vergonha. Nos termos do autor, o *malāmī* era o servo perfeito e puro (*‘abd maḥḍ*), cujo desejo era apenas estar em conformidade com o desejo divino<sup>408</sup>, segundo o murciano:

Os *malāmīyya* são homens espirituais que assumiram os mais altos degraus da santidade. Nada há mais alto que eles exceto a estação da profecia. São os referidos como na Estação da Proximidade... Nenhum milagre lhes é atribuído. Eles não são admirados, pois aos olhos dos homens não são distinguidos pelo comportamento ostensivamente virtuoso... São os ocultos, os puros, aqueles neste mundo, que são seguros e perfeitos, ocultos entre os homens... São os solitários.<sup>409</sup>

A principal característica desses *malāmī* era, ao que nos parece, a ocultação. Não a ocultação, como as atitudes que chamavam sobre os praticantes uma reprovação social, mas a ocultação em si próprio, na simplicidade do cotidiano. Ibn ‘Arabī associa estes que buscavam a ocultação com uma outra categoria que, ao que nos parece, também constituía um movimento distinto dentro do sufismo: a cavalaria, ou *futuwwa*.

Para al-Quṣayrī, a cavalaria, assim como a *walāyah*, era uma das estações místicas. A *futuwwa* consistia na ação de quebrar o ídolo, menção à frase de Abraão no Corão (s. 21, v. 58-59) ou, como ele explicou: “[...] o ídolo de todas as pessoas é seu ego, conseqüentemente, aquele que se recusa a obedecer às suas paixões, é um cavaleiro verdadeiro”<sup>410</sup>, ou, citando al-Naṣrābādī: “(Cavalaria) significa fugir dos dois mundos com desdém.”<sup>411</sup>. A postura de um cavaleiro (*fatā’*) aproximava-se muito da perspectiva *malāmī*, principalmente na busca pela anulação do si próprio, o ego, em busca do Outro, o desaparecido, como aponta De Certeau<sup>412</sup>. A *futuwwa* é explicada com exemplos e detalhes, no texto de al-Sulamī, que vê nessa cavalaria os defensores da verdadeira servidão<sup>413</sup>, da negação de si e da vivência pelo e para o outro.

<sup>407</sup> A interpretação dos sonhos por Yūsuf é narrada na décima segunda *sura*, a Suratu Yūsuf.

<sup>408</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 71.

<sup>409</sup> Fut. I, p. 181, *apud* ADDAS, p. 71

<sup>410</sup> AL-QUṢAYRĪ, *op. cit.*, p. 237.

<sup>411</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>412</sup> DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 15.

<sup>413</sup> Muḥammad Ibn Ḥusayn AL-SULAMĪ. *The book of de sufi chivalry*. Lessons to a sono f the moment. Tradução de Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. New York: Inner Traditions International, 1983.

Contudo, para Ibn ‘Arabī, dentre os membros da hierarquia de santidade, o grupo *malāmiyya* e *futuwwa* aparecem como um algo a mais que simples movimentos (escolas de vida metodológica) ou estações (momentos do caminhar de um buscador, diante de sua viagem metodológica com um mestre - *ri’yāda*). cremos que, tanto nas hagiografias que analisaremos, no terceiro capítulo, quanto na hierarquia citada a seguir, ambos – *malāmī e fatā’* – são mais características de um místico que atingiram os mais altos graus, um lugar, após a caminhada pelas diversas fases ou movimentos a que estavam ligados.

No mesmo patamar dos solitários, encontrava-se o Polo (*Quṭb*), que era considerado o *rasūl* (mensageiro com uma lei) vivo de uma época. Sua posição de liderança dava a ele responsabilidade sobre toda a criação. Herdeiro de Muḥammad e Idrīs – profeta identificado com o Enoque bíblico –, seus títulos de ‘*Abd Allāh* (Servo de Deus) e *ḥalīfa* (Representante e regente) permitiam-lhe exercer poder sobre a criação. Seu estado de proximidade era o mais alto, assim como suas possibilidades (milagres). Como veremos, no documento, o hagiógrafo teve contato espiritual como o Polo de sua época, Abū Madyan.

Logo abaixo do Polo, como auxiliares, o autor cita a existência dos Imãs. Os dois Imãs, da direita (‘*Abd al-Rabb* – Servo do Senhor) e da esquerda (‘*Abd al-Malīk* – Servo do Rei) auxiliavam no governo, respectivamente, do mundo sensível e do mundo dos espíritos. O Imã da direita era o responsável pelo equilíbrio do mundo e substituía o Polo, quando de sua morte. Esse Imã era herdeiro do profeta ‘Īsà (Jesus). Já o Imã da esquerda, vigia do mundo dos espíritos (‘*ālam al-arwah*), era herdeiro do profeta Elias.

Esses personagens, juntamente com os herdeiros de Khadir (ou Khidr), compunham os Pilares (*Awtād*). Conforme declara o Corão<sup>414</sup>, Deus colocara o mundo sobre pilares, as montanhas, e a Caaba possuía quatro lados, que indicavam a existência desses pilares de sustentação do mundo. Interessante apontar que quatro dessas figuras (Idrīs, ‘Īsà, Elias e Khadir), segundo a tradição islâmica, não experimentaram a morte, tendo sido elevados aos céus em corpo. Cada um dos pilares possuía um título: ‘*Abd al-Ḥayy* (Servo do Vivente), ‘*Abd al-‘Alīm* (Servo dos Mundos), ‘*Abd al-Qadr* (Servo do Poderoso, sendo *Qadr* a noite de descenso do Corão) e ‘*Abd al-Murīd* (Servo d’Aquele que deseja)<sup>415</sup>.

Seguindo a topologia dos santos, os *Abdāl* (Substitutos) eram os ocupantes dos lugares abaixo dos Pilares<sup>416</sup>, constituídos por sete pessoas, com jurisdição sobre os setes climas e as sete esferas celestes. Esses personagens estavam nas pegadas (‘*ala qadām*) dos profetas Abraão,

<sup>414</sup> Corão, s. 78, v. 6.

<sup>415</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 97.

<sup>416</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 103.

Moisés, Aarão, Idrīs, José, Jesus e Adão, tendo uma relação privilegiada com os Nomes Divinos<sup>417</sup>.

Os extratos mais baixos da hierarquia, mas não menos importantes, eram:

- *Nuqabā* ou líderes, em número de doze, relacionados aos doze líderes das tribos de Israel e aos signos do zodíaco celeste, com a sabedoria da lei revelada e o poder de ver o mal oculto<sup>418</sup>;

- *Niyabā*, nobres ou deputados, compostos por oito personagens que são governados por seu estado (*hāl*) e conheciam o segredo das oito esferas baixas;

- *Hawariyyun*<sup>419</sup>, existindo apenas um por época, personagem cuja função era a defesa da religião, por meio da espada e da razão intelectual, possuindo o poder da *mu'jizāt* (ação milagrosa dos profetas);

- *Rajabiyyun*, os homens de Rajab, em número de 40, apresentavam sua santidade apenas no mês de Rajab.

Outros títulos são alocados nessa hierarquia, como os *aḥayr* (bons), em número de 300, e os ocultos, compreendendo 4000 pessoas. Toda a topologia fixava a quantidade de santos relacionada à quantidade de profetas, conhecidos e desconhecidos, os quais somavam mais de 120 mil.

Schimmel também aponta a mesma topologia exposta por Chodkiewicz, nos seguintes termos:

A *wilāyat 'ammā*, a “santidade universal” comum a todos os fiéis sinceros [...] distingue-se em geral da *wilāya ḥasa*, a dos místicos avançados, que se aniquilaram em Deus e subsistem graças a Ele, e o *walī* é aquele que se aniquilou n’Ele e vive n’Ele. Estes místicos que alcançaram a perfeição constituem o ponto de partida do desenvolvimento, começando ao menos no tempo de Tirmidhi, e que desemboca em toda uma hierarquia dos santos. A autoridade suprema é o *quṭb*, “o eixo, o polo”, ou o *ghauth*, o “ajudante”. Está rodeado por três *nuqabā*, “substitutos”, quatro *autād*, “pilares”, sete *abrār*, “piedosos”, quarenta *abdāl*, “substitutos”, trezentos *akhyāt*, “bons”, e quatro mil santos ocultos. Algumas autoridades, entre elas Ibn ‘Arabī, propõem que existam sete *abdāl*, um para cada um dos sete climas [...] <sup>420</sup>

Toda essa hierarquia de santos possuía sua proximidade com a hierarquia dos profetas, considerando as pegadas de Muḥammad como o sinal de perfeita santidade. Igualmente se acrescentava a essa ordenação o papel dos selos (*ḥatm*), cuja função principal era escatológica,

<sup>417</sup> CHODKIEWICZ, *loc. cit.*

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 104.

<sup>419</sup> O termo *hawariyyun*, no Corão, designa os apóstolos de Jesus: *Corão*: s. 3, v. 52; s. 5, v. 112; s. 61, v.14.

<sup>420</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 217-218.

ou de guardião das verdades reveladas. A figura do Mahdī<sup>421</sup>, visto na escatologia muçulmana como o governante final da *Umma*, estava, na visão akbari, relegada aos muçulmanos e à função de implementação da justiça na Terra. Os selos tinham o papel de demarcar a justiça espiritual. Conforme a apresentação de Chodkiewicz, três selos eram importantes: o Selo dos Santos Universal, cuja herança era ‘*Isawī* (de Jesus) e que exerceria poder sobre toda a criação; o Selo dos Santos muçamadiano, cuja herança de Muçammad o colocava no patamar escatológico do fim da santidade islâmica, e o *Ḥatm al-Awlad*, o Selo das Crianças, cujas pegadas estavam relacionadas a Set, apontando o fim do mundo, já que seriam seus ocupantes as últimas crianças nascidas no planeta, um casal de gêmeos originários da China, cujo nascimento marcaria os eventos apocalípticos, com o soar da trombeta de Israfil<sup>422</sup> e a vinda do profeta ‘*Isà para julgar o mundo.*

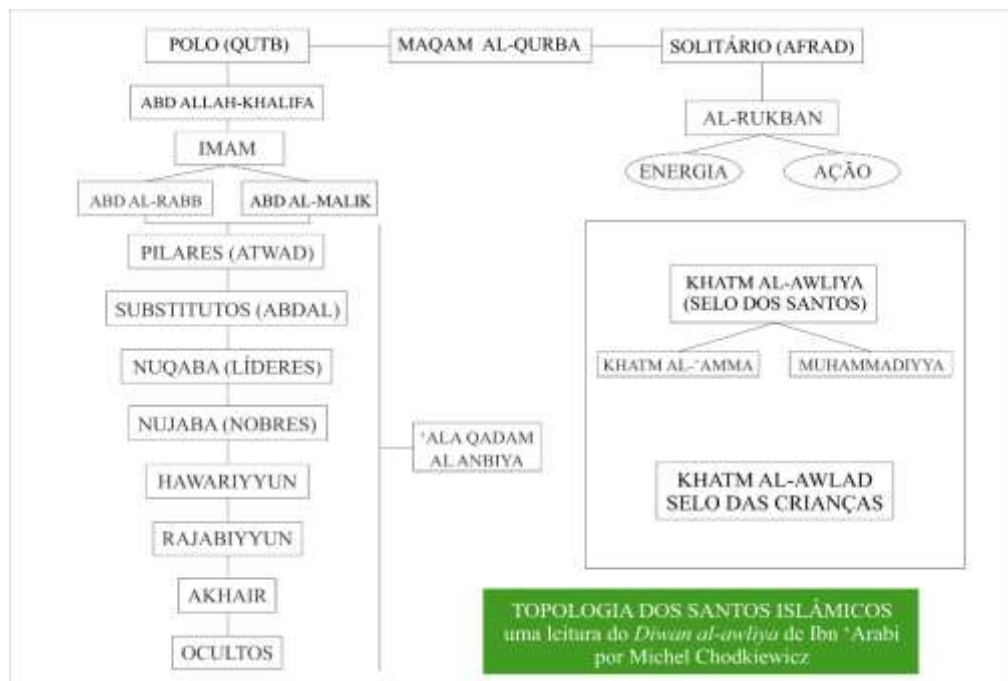


Figura 1. Topologia dos santos muçulmanos segundo Ibn ‘Arabi, com base na leitura de Michel Chodkiewicz. Elaborado para esta Dissertação.

Os santos eram, nas tradições religiosas abraâmicas, aqueles que alcançavam a perfeita conexão com o divino e com sua criação. Possuíam uma função soteriológica e escatológica, ao serem os intercessores diante da divindade. Suas vidas passaram a ser modelos para a comunidades dos fiéis e suas formas de encarar o difícil caminhar histórico, metodologia para

<sup>421</sup>O Mahdī compreende, na escatologia islâmica, o implementador da justiça na comunidade dos fiéis. Na escatologia xiita, esse personagem oculto seria descendente sanguíneo de Muçammad.

<sup>422</sup>Israfil seria o arcanjo responsável por soar a trombeta que anunciaria o Juízo Final (*al-Yaum al-Qiyamah*), conforme a s. 36, v. 68.

aqueles que buscavam uma outra maneira de vivenciar a fé, ou simplesmente resolver seus problemas imediatos do cotidiano.

O santo, membro de uma hierarquia de santos, responsável sobre o mundo, possui por sua bênção a ação sobre os reinos e mundos, o que o leva a ser foco de uma veneração, permeada por diversas práticas, conforme o ramo do islã que o vê como amigo de Deus. Sua condição é muito mais ontológica, de um retorno de si mesmo ao Único Ser e, como buscador, sua ocultação, imprescindível para sua função como auxiliar na regência do mundo, iria muito além da fama e da veneração popular, ou mesmo de outros buscadores. Se eram venerados, tal fato se devia a outros dos mistérios divinos. Sua meta, como santo, amigo de Deus, era a proximidade (*qurba*); suas ações davam-se na consciência cotidiana dos outros reinos criados, na procura, em sua vida diária e ordinária, pelo cumprimento do desejo divino. Nas hagiografias a eles dedicadas, sua santidade e condição ante Deus e a comunidade tornaram-se públicas. Eram místicos, por isso, santos: suas vidas os fazem universalmente conhecidos como tais.

## 6. A organização das hagiografias islâmicas

Denis Gril, ao analisar as vidas escritas por Ibn ‘Arabī na referida *Risālat Rūḥ al-Quds*, elaborou uma estruturação textual e discursiva dos relatos hagiográficos dos mestres andaluzes “[...] guiado por sua memória [...] sua forma de escrever não é muito diferente dos relatos hagiográficos onde um mestre relata suas lembranças sobre os *ṣayḥ* que conhecera”<sup>423</sup>. Essa estrutura discursiva, presente nos relatos mais longos, tinha seu paralelo com as hagiografias escritas por al-Quṣayrī, no início da *Epístola sobre o Sufismo*, texto que o próprio Ibn ‘Arabī afirmou ter sido uma das primeiras e importantes obras de sufismo lida por ele<sup>424</sup>.

A divisão analítica de Gril propunha a seguinte partição dos discursos:

1 – O percurso do santo, em que Ibn ‘Arabī apresenta a situação dentro da comunidade sufis na qual seu mestre se encontrava, bem como a ligação de autoridade deste com outro mestre, para tornar clara a herança de ensinamento e bênção que implicava a *silsila* (cadeia de autoridade) e a *isnād* (relação direta que remontaria aos primeiros anos do islã);

2 – Os aspectos da santidade, como as formas de devoção e metodologias religiosas utilizadas para a aproximação dos mistérios de Deus, além de seus conhecimentos do Corão,

<sup>423</sup> GRIL, *op. cit.*, p. 75.

<sup>424</sup> ASÍN PALACÍOS, Miguel. *Vida de santones andaluces*. Madri: Imprensa de Estanislao Maestre, 1933. Edição fac-símile por Madrid: Maxtor, 2005, p. 67.

esmiuçando as diversas formas de vivência da fé, como base modelar, para os ouvintes e leitores, e como meio de explicitar um método próprio dos santos andaluzes;

3 – A santidade e o conhecimento, em que se exteriorizavam, nos limites impostos pela linguagem e pelos segredos de um ensinamento, os conhecimentos sobre os mistérios celestes e sobre os mistérios da santidade, sobre questões esotéricas, concernentes a todas as minúcias da legislação corânica ou de apontamentos escatológicos, como veremos diversas vezes, no documento, em que se menciona o direcionamento dos mestres para com Ibn ‘Arabī, em relação a diversos pontos, como a questão do inferno, entre outras;

4- O santo e a comunidade, relatando como o santo influiria na comunidade ao seu redor, juntamente com suas relações com essa comunidade que buscava nele referenciais e milagres, demonstrando o papel de membros sociais e de representantes da justiça no meio;

5 – Milagres, a ação da proximidade com Deus e a *baraka* do santo agindo no mundo material, realizando feitos em favor da comunidade ou de alguns membros, como implorando por chuvas ou ajudando um pobre menino a vender seu produto;

6 – Mestres e discípulos, as relações do santo com seus discípulos, seus ensinamentos e suas indicações para um melhor mergulho nas profundezas do mistério;

7 – Auto-hagiografia, em que Ibn ‘Arabī aborda a influência da bênção desses santos na formação de sua própria bênção, como os mestres o elevaram a um lugar especial dentro da hierarquia da santidade. Esse ponto é importante para nossa análise, pois, como construtor de um discurso, o hagiógrafo relaciona sempre sua autoridade à possibilidade de ter tido relações intrínsecas com os santos que ele relata. Um elemento de aprofundamento tanto de sua autoridade, criando, conforme a Análise Crítica do Discurso, um elemento de reflexividade, ou seja, associando identidades dentro da perspectiva da santidade, quanto legitimando sua ação hagiográfica, bem como todos os outros escritos seus, que estavam sob a jurisdição de uma autoridade maior, que remontaria à proximidade com Deus. Assim, o hagiógrafo incluía-se como um dos santos de seu escrito.

A estrutura dos relatos hagiográficos da *Risālat Rūḥ al-Quds* segue esta conformação: uma apresentação do mestre, com seu nome, uma imprecação, sendo a mais comum “*riḍā Allāh bihi*” (que Deus esteja alegre com ele), a apresentação da origem ou local em que conheceu o mestre, sua condição de vida (aspectos econômicos), sua forma de vida ou característica pessoal, com foco nas ações cotidianas. Em alguns casos, são contadas historietas, anedotas ou defesas feitas por esses homens – ou pelo hagiógrafo – em relação a alguns assuntos, principalmente aqueles ligados à defesa dos santos ou à defesa dos milagres, assim como a



defesa de sua ocultação. A versão em árabe compreende alguns poemas que a tradução espanhola de Asín Palacios não apresenta.

A estrutura das hagiografias parece pertencer à tradição das *ṭabaqāt*, genealogias, em que são abordados, brevemente, ou seja, demonstrando apenas os aspectos mais relevantes, ensinamentos e cadeias de autoridade dos principais mestres do caminho. Essa tradição, em parte, remonta a al-Sulamī, que escreveu *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyya*, a *Geração dos Sufis*<sup>425</sup>, uma das primeiras obras de hagiografia conhecida por Ibn ‘Arabī.

Mesmo não tendo acesso a essa obra de al-Sulamī, pudemos consultar a obra de Abū-l-Qāsim al-Quṣayrī, *Risālat al-Quṣayrīyya fī ‘ilm al-taṣawwuf*<sup>426</sup>, texto traduzido para o inglês, que é citado na *Risālah*. O capítulo inicial, em inglês, “*On the masters of this path and their deeds and sayings that show how they uphold the Divine Law*” (Sobre os mestres desta via e seus feitos e ditos que mostram como seguiam a Lei Divina), apresenta uma *ṭabaqāt*, uma série de 83 vidas de mestres do Ḥurāsān, Iraque e Hijāz, com ditos, feitos e cadeias de autoridade, que os ligavam a uma tradição direta com o Profeta. A tentativa de al-Quṣayrī, ao elaborar seu texto, que, nos capítulos subsequentes, contém a explicação das expressões sufis e as estações, parece, a nosso ver, um desejo de legitimar uma via sufi, a via do Ḥurāsān, a qual, como vimos, estava associada ao movimento *Malāmiyya*. A estrutura de al-Quṣayrī é também simples: local de origem, vida e morte do hagiografado; seus ditos e *aḥādīth* expressos em seus ensinamentos e a cadeia de autoridade que o ligasse aos primeiros tempos do islã. A tradução inglesa traz uma justificativa atribuída a al-Quṣayrī para a elaboração dessas vidas:

Aqui, mencionei alguns dos mestres desta comunidade com o intuito de mostrar que todos eles tinham um grande respeito pela Lei Divina, que estavam comprometidos com as sendas da disciplina espiritual, que seguiam indubitavelmente os costumes do Profeta e nunca negaram sequer uma só das regras religiosas. Concordavam todos que quem quer fosse remisso nas regras da autoconduta ou aspirasse à perfeição e não construísse sua vida na piedade escrupulosa e no temor a Deus mentia ante Deus em quaisquer de seus intentos. Esse era um dissimulado. Não só fazia perecer a si mesmo, mas também causava a perdição daqueles que eram iludidos por suas mentiras.<sup>427</sup>

<sup>425</sup> Não tivemos acesso à tradução dessa obra. AL-SULAMĪ, Abū ‘Abd al-Raḥmān. *al-Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*. Ed. J. Pederson. Leiden: Brill, 1960, além de uma tradução de sua obra sobre a cavalaria espiritual: *The Book of Sufi Chivalry*. Trans. Tosun Bayrak. New York: Inner Traditions International, 1983. O acesso a essas referências aconteceu através da monografia e edição crítica do obra de al-Sulamī, *O Livro dos Erros*, feitas por Jawad Anwar Qureshi. Cf. QURESHI, Jawad Anwar. *The Book Of Errors: a critical edition and study of KITĀB AL-AGHĀLIT BY ABŪ ‘ABD AL-RAḤMĀN AL-SULAMĪ* (D. 412/1021). 2002. 92 p. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade da Geórgia, Athens, 2002.

<sup>426</sup> Abū-‘l-Qāsim AL-QUṢAYRĪ. *Epistle on Sufism*. Tradução de Alexandre D. Knush. Reading (UK): Garnet Publishing Limited & Southern Court, 2007.

<sup>427</sup> AL-QUṢAYRĪ, *op. cit.*, p. 74, tradução nossa.

Trata-se não só de uma justificativa para com os amigos de Deus, que, como intenta demonstrar o autor de suas vidas, eram muçulmanos fiéis, sem novidade alguma, mas também a vida e a obra de al-Quşayrī, para nós, constituem uma defesa dos amigos, defesa de sua ligação com a via *malāmiyya*, que não era bem aceita por algumas correntes, conforme demonstra Cavaleiro de Macedo<sup>428</sup>, quando destaca que a via de Nishapur não era bem vista pela ortodoxia religiosa nem por meios ditos “sufis”, como de Hujwīrī (ca. 1071)<sup>429</sup>.

Aqui, podemos fazer uma associação entre possíveis modelos. Al-Quşayrī, lido por Ibn ‘Arabī, utiliza a hagiografia como meio de defesa dos membros da via *malāmiyya*. Seus hagiografados são imbuídos de um papel legitimador dentro de uma luta entre correntes, no Oriente, as quais desacreditavam de seus métodos (ocultação e a reprovação), atribuindo a eles (*malāmī*) um caráter de novidade.

Ibn ‘Arabī, como veremos no capítulo próximo, elabora a vida de amigos de Deus andaluzes como resposta ao mestre caiota que lhe afirmara, ante as maravilhas de Abū Madyan: “Não imaginava que em terras do Magreb houvesse algo semelhante a isso!”<sup>430</sup> Sua *Epístola do Espírito da Santidade sobre o exame de consciência da alma* é, como o percebemos, uma defesa dos santos e, também, uma defesa de uma forma distinta de busca, a forma andaluz, mais aberta, diante da institucionalização das *ṭūrūq*, como a que ele conhecera no mesmo Cairo. Addas<sup>431</sup> discorre sobre o processo de imigração dos magrebinos e sua fama no Oriente, além de sua associação a algumas *ṭūrūq* nascentes. Importante é notar que o papel de Ibn ‘Arabī, em face desses mestres, era uma via de mão dupla, de acordo com Addas. O mestre murciano já havia atingido um grau de conhecimento esotérico por via mística, como demonstramos, ao tratar de seus encontros com Jesus – seu primeiro mestre espiritual –, com o Profeta Muḥammad, com Khidr, evidenciando sua iniciação e iluminação divinas<sup>432</sup>, pois Deus mesmo o havia levado aos seus caminhos<sup>433</sup>. Todavia, evitando inovações e mantendo a tradição da *suhba* e da *ri’yāda*, a iniciação humana do murciano ocorre num meio cheio de mestres: “E como havia uma abundância de santos em Sevilha, Ibn ‘Arabī foi bater a suas portas para assim tirar benefícios de seus ensinamentos e de suas *baraka*”<sup>434</sup>. Sua iniciação divina, cujos efeitos apontam para sua dependência extrema de Deus, foram uma viagem na busca por métodos que

<sup>428</sup> CAVALEIRO DE MACEDO, *op. cit.*, p. 141.

<sup>429</sup> *Ibid.*, p. 133-134.

<sup>430</sup> ASÍN PALACÍOS, Miguel. *Vida de santones andaluces*. Madri: Imprensa de Estanislao Maestre, 1933. Edição fac-símile por Madrid: Maxtor, 2005, p.23-24.

<sup>431</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 188.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>433</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>434</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 67.

ele já conhecia: “No caso de Ibn ‘Arabī, a *sulūk* – o ‘caminho a percorrer’, ou a progressão na Via sob a direção de um mestre – não correspondia a nenhuma necessidade pessoal de alcançar realização espiritual pois, como vimos, ele já a havia recebido desde o começo”<sup>435</sup>.

Como não tivemos a oportunidade de consultar todas as traduções possíveis de hagiografias islâmicas, mais precisamente aquelas ligadas aos movimentos esotéricos, como o sufismo, não nos cabe fazer nenhuma generalização. No entanto, a forma de escrita das hagiografias akbaris, parece-nos, está intimamente associada a essas tradições e formas advindas do Oriente.

Acrescenta-se a todos esses pontos a nossa proposição do aspecto discursivo de tais hagiografias. Esse aspecto discursivo, ou seja, a construção de um texto sobre a vida desses santos andaluzes, coloca-nos diante da análise tripartida de Fairclough, pois esse texto, com o qual trabalharemos, fora elaborado como uma resposta a questões da vivência do momento histórico, marcando espaços identitários em relação a diversidades de práticas (relacionais), com o intuito de expor uma distinta concepção do mundo. Essas vidas e os elementos que a elas correspondem só poderiam, de uma perspectiva acadêmica, ser analisados tendo em vista esses pontos em que os discursos implicam sua relação dialética com a realidade sensível, dando significados ao mundo que o cercava.

O texto está, assim, permeado por: (a) uma prática discursiva que podemos relacionar com os principais textos da tradição hagiográfica islâmica, como al-Quşayrī, citado por nome, bem como com a autenticação dos *samā’*, cuja existência legitima tanto os manuscritos quanto a audiência que da obra foi testemunha e continuadora; (b) a prática social, em que podemos associar as questões políticas, econômicas e religiosas: o fortalecimento da posição dos magrebinos no Oriente; as diversas formas de busca esotérica a que entrou em contato o autor; a defesa de uma perspectiva menos institucionalizada; a forte relação com membros de grupos de poder (*Ayyubidas*, *Kaykaūs*) ou autoridades religiosas. Não só o questionamento do mestre caiota, mas também os questionamentos de tantos outros, migrados de um *Al-Andalus* e suas míticas pessoas.

Reiteramos, neste ponto, que nossa análise partirá da proposição já relatada que nos ofereceu Michel de Certeau. Mesmo que esse autor tivesse por objetivo analisar um recorte tão preciso (místicos jesuítas nos séculos XVI e XVII, na França), sua proposição do papel do cotidiano como caminho para encontrar o Outro dá-nos um meio a mais para a defesa deste trabalho. O “quase nada” das tarefas diárias, o detalhe insignificante que torna o ordinário parte

---

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 64.

do mito místico<sup>436</sup> possibilita abrir a questão principal para nosso trabalho: o que é uma vida de santo islâmica? O que é uma hagiografia de um místico? Esperamos que o capítulo terceiro possa arranhar uma resposta coerente a essas perguntas. Mas, como adiantamento, apontamos: uma hagiografia de um místico muçulmano é, salvo as exceções e as reduções (a que não nos propomos), um discurso do ordinário, um discurso sobre o desaparecido que desaparece no cotidiano. A vida diária, as anedotas, os milagres, os métodos, a alegria, as viagens místicas, os encontros, tudo isso é, a nosso ver, o encontro do Outro desaparecido, o discurso de um discurso sobre o ser comum.

A inquietante familiaridade, exposta por De Certeau, aponta para uma análise que preze pela interpretação do fragmento suspenso do cotidiano como ponto de frequência desse distante. As vidas são uma fonte inesgotável de interpretação, pois interpretam fragmentos de uma memória, os quais são fragmentos de uma vivência do Outro condicionada pelo passado e presente de seu autor.

Nosso trabalho, por conseguinte, consiste na interpretação de fragmentos de um discurso para, se possível, torná-lo menos estranho, mais próximo de uma amplitude de fragmentos que possam tornar mais clara uma visão do Um. Um discurso de um discurso sobre um discurso.

---

<sup>436</sup> DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 13.

## CAPÍTULO 3

### As vidas dos amigos de Deus: a construção de um discurso de santidade

#### 1. Análise de Documento

A análise hagiográfica, como frisado no capítulo anterior, visa a aprofundar as práticas discursivas em textos que retratam os homens que mergulham no mistério. Conforme assevera Ronaldo Amaral<sup>437</sup>, tais homens são modelos, logo, todo o sentido de história, como foi proposta pelos historicistas, não cabe em nossa perspectiva. Os santos ou os amigos de Deus das hagiografias são homens, no entanto, são homens que, por meio do texto e das proposições do hagiógrafo, remodelam as características sociais do que seria a imagem do homem, o homem santo. Mesmo que o homem cotidiano seja o que se preza, já que a função dos escritos de vida de santos é compor modelos, o ordinário homem<sup>438</sup> desses textos vive em um espectro de cotidiano marcado pelo mistério, um espectro real para o autor e para os leitores, e, em maior número, os que escutam tais histórias. É no cotidiano, para Michel de Certeau, no encontro dos sinais ordinários da criação, no livro aberto a ser lido e encontradas as facetas possíveis do mistério<sup>439</sup>, que o ser humano e sua vida comum se transformaram em extraordinário.

Nesta parte do trabalho, trataremos do documento e da prática discursiva que nele se encerra. Iniciamos com a crítica à fonte, apontando os diversos elementos e manuscritos que podem ser consultados, tendo sido perscrutados por Osman Yahia<sup>440</sup>, em seu trabalho já citado aqui. Também elaboramos um debate sobre as possibilidades de variações de título e a presença dos *samā'*, atestados de leitura pública da obra, diante da *madrassa* akbari e do próprio autor, já assentado em Damasco. Em seguida, tomamos as partes iniciais da obra, as quais não aprofundaremos, neste texto, mas que nos ajudam a explicar a função discursiva da construção dessas hagiografias islâmicas, em um contexto restrito e amplo, específico de um novo debate em uma nova fase do Islã.

Diante disso, começamos a análise própria das hagiografias, em seu número 55, sendo percebida, em alguns manuscritos, a existência de repetições. Nessa análise, seguindo a perspectiva de Denis Gril<sup>441</sup>, optamos por apresentar os elementos de cada relato e as

---

<sup>437</sup> AMARAL, *op. cit.*, p. 72.

<sup>438</sup> Cf. CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 110.

<sup>439</sup> Pensemos aqui, com base na tradução da *Risālat al-i'tbār* de Ibn Masarra, pois a contemplação deve ser iniciada na leitura da criação até atingir o Criador. Vide: STROUMSA; SVIRI, *op. cit.*, p. 201-253.

<sup>440</sup> YAHIA, *op. cit.*

<sup>441</sup> GRIL, *op. cit.*, p. 52.

construções existentes, demonstrando como o autor elabora sua proposta discursiva e seu modelo de santidade, com os elementos de memória de si próprio em relação aos seus mestres, em *Al-Andalus*. Também procuramos elencar alguns *topoi* literários da tradição islâmica e as propostas de uma tradição de santidade. Note-se ainda que o autor, na busca exigida pela tradição textual islâmica, relaciona sempre as hagiografias com sua própria auto-hagiografia, intentando, a nosso ver, legitimar seu escrito e sua própria fama no Oriente, como herdeiro de profetas e santos.

## 2. Crítica à Fonte

O texto-base para a análise, neste trabalho que almeja compreender a construção das práticas discursivas da santidade nos relatos hagiográficos muçulmanos compostos por Ibn ‘Arabī de Múrcia, parte de duas fontes que nos disponibilizaram acesso à obra *Risālat Rūh al-Quds fī munāsahat al-Nafs* ou *Risālat Rūh al-Quds fī muhāsabat al-Nafs*, título cujas traduções podem ser, segundo Denis Gril: *Epístola do Espírito da Santidade sobre a sinceridade da alma* ou *Epístola do Espírito da Santidade sobre exame de consciência da alma*:

A comparação se limitará a um só autor, Ibn ‘Arabī, e a uma só de suas numerosas obras: A Epístola do Espírito da Santidade sobre o exame de consciência da Alma (*Risāla Rūh al-quds fī muhāsabat al-nafs*) [...] Ela (a epístola) aclara a relação entre santidade e maestria espiritual e revela o significado da primeira parte de seu título: *Rūh al-quds*, o espírito da santidade. [...] A epístola começa e termina sob uma exigência absoluta: a atitude sincera em relação a si mesmo e aos outros, a qualquer custo; a *munasaha*, a sinceridade no comportamento e na fala, que podemos encontrar em uma das variantes do título: *Rūh al-quds fī munasahat al-nafs*.<sup>442</sup>

O elemento que, no título original, possibilita essa variação de leitura está na disposição dos diacríticos em escrita com caracteres árabes, pois algumas letras se distinguem por meio desses pontos. Mesmo assim, utilizaremos, neste trabalho, a tradução do título como *Epístola do Espírito da Santidade sobre o exame de consciência da alma*<sup>443</sup>, tendo por base a edição árabe de al-Ghurab<sup>444</sup>, que emprega o termo “*muhāsabat*”, conforme a ortografia seguinte:

<sup>442</sup> GRIL, *op. cit.*, p. 58-59.

<sup>443</sup> Importante compreender aqui que o termo *nafs* designa tanto a alma como a consciência de si mesmo, que poderíamos associar com o termo inglês *self*.

<sup>444</sup> AL-GHURAB, Mahmud Mahmud. *Šarḥ Risālati Rūh al-Quds fī muhāsabat al-Nafs*. Damasco: Zhain bin Thabit, 1985. Neste trabalho, nós nos referiremos a essa edição da *Risālah* como RQ.

.رسالة روح القدس في محاسبة النفس. Schimmel<sup>445</sup> salienta que *muḥāsaba* seria “[...] a análise constante dos movimentos, incluindo os mais secretos da alma e do coração”.

Uma das fontes é a edição crítica e comentário em árabe editado pelo *ṣayḥ* sírio Mahmud Mahmud al-Ghurab<sup>446</sup>, intitulado *Šarḥ Risālati Rūḥ al-Quds fī muḥāsabat al-Nafs*. Essa edição do texto amparou-se no manuscrito da Biblioteca da Universidade de Istambul, datado de 600 A.H. O texto em árabe, segundo autores como Asín Palacios<sup>447</sup>, Yahia<sup>448</sup> e Chodkiewicz<sup>449</sup>, é de uma clareza estilística e vocabular, já que, como ressalta Layla Shamash, tinha por finalidade ser um livro de exemplo, para ser lido, compreendido, interiorizado, quase à semelhança de um manual: “Suas tentativas anteriores de aconselhamento, segundo ele, foram feitas sem reconhecer sua própria autoria, pois ele sentiu que a intenção era que as pessoas se beneficiassem de acordo com sua medida, sabendo ou não quem era o autor”<sup>450</sup>. Essa edição crítica e comentada, neste trabalho, é usada para cotejar os termos da tradução e esclarecer construções gramaticais possíveis, pois o domínio mais completo da língua original possibilita um aprofundamento tanto de conceitos como de opções lexicais, o que abre sempre a necessidade de novas análises e releituras, dando ao documento, juntamente com toda a grandiosa obra de seu autor, características quase infindáveis de trabalhos acadêmicos e leituras interpretativas.

Adotaremos como base na análise<sup>451</sup> a consagrada tradução de Miguel Asín Palacios, *Vida de Santones Andaluces. La Epistola de la Santidad de Ibn Arabi de Murcia*. Segundo Asín Palacios, sua tradução tem como origem o manuscrito árabe do Escorial número 741; o manuscrito que “[...] contém a *Risālat al-quds* é de escrita magrebina, mais bem africana, incorreta e negligente”<sup>452</sup>. Este pertencia ao arabista espanhol Nemesio Morata, OSA, tendo sido disponibilizado ao tradutor. Sobre o texto-base de sua tradução, afirma: “Sua leitura em muitas passagens me foi indecifrável, por não ter podido consultar outro manuscrito oriental do mesmo opúsculo, o qual, ainda que talvez mais incorreto que o escorialense, fora corrigido

<sup>445</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 70.

<sup>446</sup> Chodkiewicz aponta que o *ṣayḥ* al-Ghurab elaborou uma série de edições e comentários dos textos akbaris.

<sup>447</sup> ASÍN PALACIOS, Miguel. *Vida de santones andaluces*. Madrid: Maxtor, 2005. Vamos nos referir a essa tradução, no decorrer das análises, como VSA.

<sup>448</sup> YAHIA, Osman. *Histoire et classification de l'ouvre d'Ibn 'Arabī: étude critique*. Damasco: Institut Français de Damas, 1964.

<sup>449</sup> CHODWKIEWCZ, *Seal of the Saints*, 1993.

<sup>450</sup> SHAMASH, Layla. Commentary on a message *The Holy Spirit's Evaluation of the Self* from the words of Muhyiddin Ibn 'Arabī. In: *In: RQ, op. cit.*, p. 151.

<sup>451</sup> Salienta Yahia que essa tradução seria parcial: “Traduit partiellement par Asín Palacios sous le titre: *Vidas de santones Andaluces, dans Publicaciones de las escuelas de estudios arabes de Madrid y Granada, serie B, 1 939.*”, não citando, todavia, o manuscrito do Escorial utilizado por Palacios. In: YAHIA, *op. cit.*, p. 447.

<sup>452</sup> VSA, p. 14.

cuidadosamente à margem por um copista ocidental que disse ter cotejado o manuscrito com outro mais fiel<sup>453</sup>. O texto de Asín Palacios elabora uma tradução dos relatos de vida, que compreendia a terceira parte da Epístola, sendo que das duas primeiras partes foram traduzidas apenas alguns parágrafos, sendo deixadas de traduzir poesias e algumas passagens, como o próprio endereçamento. O tradutor espanhol selecionou as partes que, segundo seu julgamento, eram de maior interesse histórico, deixando de lado alguns trechos de poemas e digressões do mestre murciano, ao relatar sua proximidade com alguns de seus mestres<sup>454</sup>.

Há uma outra tradução em espanhol, a que tivemos acesso, baseada da versão inglesa de R. W. J. Austin, com o título *Sufis of Andalusia*, na tradução espanhola *Los sufíes de Andalucía*<sup>455</sup>. Nessa tradução, são utilizados textos recolhidos de duas obras akbaris: *A Epístola do Espírito da Santidade*, já citada acima, e *al-Durrat al-Fāḥirah fī ḍikr man intifa' tu bihi fī tarīq al-āḥirah* (A pérola preciosa que recorda aqueles que me ajudaram no caminho ao Outro mundo). Como nosso foco foi apenas a *Epístola do Espírito da Santidade* e não tivemos acesso ao *Durrat*, usaremos essas traduções apenas como um apoio.

O texto da *Epístola* foi dividido por Ibn 'Arabī em três partes: uma apresentação da vida espiritual no Oriente, mais precisamente no Cairo, em que o autor explica os motivos para elaborar a carta; um segundo momento, no qual avalia sua caminhada, o que Asín Palacios intitula de “*Examen de consciencia de Ibn 'Arabī*”<sup>456</sup>; e, por último, os relatos das vidas de seus mestres. Tais relatos demonstravam a vida, *baraka*, e milagres realizados pelos mestres de Ibn 'Arabī, que foram exemplos para sua busca e encontro da Realidade Divina (*al-Haqq*), assim como a aproximação com os presentes dados por *Allāh*, segundo Shamash:

Os dons que impelem a mente perfeita a procurar a completa e apropriada adoração são: o dom da existência; o dom da existência como um ser em nutrição e crescimento e não como uma pedra; o dom de ascender-se do reino

---

<sup>453</sup> Uma questão importante, evocada pela tradução, estaria centrada na sua própria característica de ser um texto híbrido, tentando aproximar significados entre linguagens, por meio dos sentidos convergentes. Burke (2006, p. 28) assinala: “As traduções são os casos mais óbvios de textos híbridos, já que a procura por aquilo que se chamado de “efeito equivalente” necessariamente envolve a introdução de palavras e ideias que são familiares aos novos leitores, mas que poderiam não ser inteligíveis na cultura na qual o livro foi originalmente escrito”. Podemos aqui citar, a título de exemplo, um termo que surgiu na primeira vida, sobre o mestre Uryani (VSA, p. 55) – no texto árabe, o nome desse mestre é 'Uryabī, que fora capturado por cristãos. O tradutor usou o termo “cristãos” para traduzir o termo árabe *franj*, que designava os cristãos da Europa ocidental, já que, na língua árabe, dois termos poderiam designar o cristão: para os muçulmanos, o termo seria *naṣranī*, já os cristãos árabes se autointitulavam *masīḥī*.

<sup>454</sup> Asín Palacios não traduz os comentários de Ibn 'Arabī sobre os Companheiros do Profetas, os *Ahl al-Suffa*, nem os relatos sobre 'Uways al-Qaranī. Além disso, deixa de fora poemas, que, na tradução, são referidos, mas não traduzidos, como o existente na hagiografia de Ya'qūb al-Kūmī al-'Abas, nas páginas 76 e 77 do RQ.

<sup>455</sup> Muḥammad Abū Bakr IBN AL-'ARABĪ. *Los sufíes de Andalucía*. Tradução de D. García Valverde de AUSTIN, R. W. J. *Sufis of Andalusia*. Londres: George Alien & Unwin, 1971; Málaga: Sirio, 2007.

<sup>456</sup> VSA, p. 27.



vegetal ao reino animal; o dom da fala em preferência ao animal com senso; o segredo da divindade (*uluhiyyah*) e servidão no homem; o dom do arrependimento (*tawbah*), confiança (*tawakkul*) e purificação; o dom de compreender que não há “Deus além de Deus” (*lā ilaha illā Allāh*); o dom de crer no Profeta; o dom de fazer-se da nação de Muḥammad; o dom de fazer-se como povo da Lei (*sunnah*), e o dom de fazer-se obediente, um conhecedor, um adorador e um herdeiro. Esses dons foram relacionados por Ibn ‘Arabi a seu *wali* amigo, que foi convidado a dar os devidos agradecimentos.<sup>457</sup>

Nestes, apresenta-se a força espiritual (*himmah*) que permitia aos mestres guiarem seus discípulos, os buscadores (*murīdīn*), na Vía (*ṭarīq*)<sup>458</sup>. Alguns relatos são curtos, como pequenas frases, no entanto, a maioria é constituída por textos longos, com os aspectos relevantes da vida e pensamento esotéricos na Sevilha (e Magreb) do período, além da influência dos ensinamentos na evolução espiritual do próprio Mestre de Múrcia, compondo o que denominamos, em conformidade com Denis Gril<sup>459</sup>, sua auto-hagiografia.

Essa divisão tripartite também é confirmada por Hufaya Mangera<sup>460</sup>:

A obra é naturalmente dividida em três seções de dimensões aproximadamente iguais, apesar destes relatos biográficos. Mas fundamentalmente, como podemos ver, há a divisão temática correspondente ao itinerário sufi clássico do *mi’raj* (ascensão), p. 31-88; o *ruju’* (retorno), p. 139-176; e a esfera divina (*mushahada*) onde estes múltiplos *mi’rajs* e *ruju’s* realmente acontecem, p. 88-139.<sup>461</sup>

A autora também ressalta a função pedagógica que demonstra os intentos críticos da obra akbari como uma hagiografia cujas finalidades se encontravam no ataque a alguns modelos de sufismos do período:

O trabalho “hagiográfico” de Ibn ‘Arabī, o *Rūḥ al-Quds fī munāsahat al-naḥs*, inicia-se com a declaração bastante enfática “raro é, nestes dias, a companhia (*suhba*) se basear em qualquer coisa que não seja lisonjeiro (*mudahana*)”. O que se segue em sua introdução é um ataque veemente ao sufismo contemporâneo seu, mencionando a adoção de roupas sufis, o sistema *khanaqah*, e a proibição repetida duas vezes à prática sufi do *samā’*. No entanto, a autocrítica dos autores “sufis” não é, de modo algum, um novo gênero iniciado por Ibn ‘Arabī. Na verdade, o Shaykh nos diz aqui que Al-Qushayrī “repreende-os severamente no início de seu *Risāla*”. (pág. 42) Resta

<sup>457</sup> SHAMASH, Layla. Commentary on a message *The Holy Spirit’s Evaluation of the Self* from the words of Muhyiddin Ibn ‘Arabī. In: RQ, *op. cit.*, p. 172.

<sup>458</sup> O texto da RQ apresenta o termo *ṭarīq*, ao designar a via esotérica, sendo poucas vezes empregado o termo *sūfi* ou correlatos.

<sup>459</sup> GRIL, *op. cit.*, p. 70-71.

<sup>460</sup> MANGERA, Hufaya. *Three dimensions of the of the Rūḥ*. In: Reprinted from the *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabī Society*, v. 38, 2005. Disponível em: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/dimensionsofruh.html>. Acesso em: 21 jun. 2017. A autora usa a edição caiota do *Rūḥ al-Quds* de 1989 em sua análise.

<sup>461</sup> *Ibid.*, p 1.

saber, então, que contribuição positiva Ibn ‘Arabī oferece em suas críticas e, em particular: se a companhia é agora "baseada em lisonjas", como é que, nesta idade corrupta, o próprio Ibn ‘Arabī para formar mais de cinquenta companheirismos significativos dos quais, além disso, ele gravou alguns, mas "mantidos em silêncio" quantos mais?<sup>462</sup>

A RQ apresenta também a divisão tripartite juntamente com um comentário das partes da obra em notas, incluindo a dedicatória com o destinatário (Advertência em carta do Mestre Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad Ibn al-‘Arabī al-Ṭā’ī al-Ḥātimī ao irmão em Deus Abū Muḥammad ‘Abd al-Aziz Ibn Abū Bakr al-Quraṣī al-Mahdwi<sup>463</sup>), em que se seguem as preocupações do autor com a via sufi egípcia e seu exame de consciência<sup>464</sup>. Após a exposição das questões, Ibn ‘Arabī faz a relação dos modelos de mestres, isto é, de amigos de Deus que são base metodológica e pedagógica para aqueles que procuram as formas *bāṭin* da fé: entre as páginas 28 e 66 da RQ, a obra akbari discorre sobre os *Ahl al-ṣuffah*, o Povo do Banco, citando os modelos dos 10 amigos pobres do Profeta, em Medina: Umār bin Yāssir<sup>465</sup>; ‘Abd Allāh bin Mas‘ūd, ou Abū ‘Abd al-Raḥmān<sup>466</sup>; ‘Umār bin al-Ḥaṭāb al-Faruq<sup>467</sup>; Abū ‘Abd Allāh Ṭawbān<sup>468</sup>; Uṭmān bin Afān<sup>469</sup>; ‘Alī bin Abū Ṭālib<sup>470</sup>; Abū Bakr al-Ṣadiq<sup>471</sup>; Sulaymān al-Fārisī<sup>472</sup>; Abū Dardā’<sup>473</sup>; ‘Uṭmān bin Maz‘ūn (líder da primeira migração para a Etiópia)<sup>474</sup>; é incluído ainda o nome de ‘Uawis bin Āmir al-Qaranī<sup>475</sup>, o iemenita, converso que não conheceu o Profeta, mas que aceitou sua mensagem, morrendo na *fitnah*. Todos eles foram exemplos de seguidores sinceros e fiéis. Após apresentação dos modelos da Gente do Banco medinense, o texto traz o relato dos mestres andaluzes que “[...] o *ṣayḥ* conheceu entre o povo do caminho de Deus”<sup>476</sup>. Neste trabalho, o foco está na análise desta última parte, a qual compreende “*tarjumah min laqīham al-ṣayḥ min ahl ṭarīq Allah*” ou seja, os relatos sobre aqueles que o mestre encontrou entre o povo do caminho de Deus, que se inicia com os relatos das hagiografias dos

<sup>462</sup> MANGERA, *op. cit.*, p 1.

<sup>463</sup> RQ, p. 9, tradução nossa.

<sup>464</sup> *Ibid.*, p. 23-28.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>466</sup> RQ, p. 29.

<sup>467</sup> RQ, *loc. cit.*

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>469</sup> RQ, *loc. cit.*

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>471</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>472</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>473</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>474</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>475</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>476</sup> RQ., p. 66-132.

mestres andaluzes de Ibn ‘Arabī, desde o primeiro Abū Já’far Aḥmad al-‘Uraybī até Fāṭima bint Ibn al-Muṭanā.

Muito útil para a análise crítica do documento tem sido o trabalho de Osman Yahia, o qual, em sua tese doutoral, elaborou uma classificação crítica das obras atribuídas ao mestre murciano, além de demonstrar a recepção imediata de algumas obras no Oriente, sucessivamente à circulação. O autor elaborou uma cronologia dos escritos e da vida de Ibn ‘Arabī:

No entanto, foi possível para nós dar uma breve classificação cronológica de algumas obras de Ibn ‘Arabī graças às indicações de que nos deixou em seus escritos além de Agaza ou Fihris, também graças aos elementos contidos nas coleções de samī', autógrafos de textos ou estabelecidos a partir do original. A orientação fornecida pelos discípulos do Mestre também foi de grande ajuda.<sup>477</sup>

Com isso, por meio dos manuscritos<sup>478</sup>, ele elabora essa cronologia tanto da vida quanto da obra do mestre murciano, afirmando que a *Risālat Rūḥ al-Quds* começou a ser escrita em meados de 586 A.H., em Marchena, quando o autor visitou uma de suas mestras, Fāṭima bint Ibn al-Muṭanā, e foi finalizada em meados de 600 A.H., quando da estada do mestre murciano em Meca, sendo depois, por constatação dos manuscritos, lida em 601 A.H., em uma reunião de *samā'* em Bagdá e em outra reunião, em 617 A.H., na cidade de Alepo.

Para formular essa classificação, Yahia<sup>479</sup> utilizou os manuscritos do *Rūḥ al-Quds* disponíveis na Universidade de Istambul, entre os quais a cópia manuscrita 79<sup>a</sup>, cópia autografada, compreendendo páginas 1 a 103: “A cópia da Universidade 79A/1-103

<sup>477</sup> YAHIA, *op. cit.*, p. 93.

<sup>478</sup> Segundo o autor, a *Epístola* encontra-se nos seguintes manuscritos: “Ismāil Saīb I, 1 1 45. - Arabi 938 établi d'apr. or. lequel est daté 600 H. - Ulu cami 1 600j 1 8 1 -229b, 9 73 H., - 1 599/2e R. - Université 79A/ 1 - 1 03 autographe, daté 600 H. contient plusieurs sama', 3 184A/365b -415, 972 I-I. -, 3 184/ 143 - 1 40 inachevé, 5460/ 1 -79, 5544A. - Sehat Ali 1 183, f. 1 - 1 18, 1 341 / 20-69b, 724 H. établi d'apr. or. - Yusuf aga 5595 Eskij2e R., 562 1 Eskij2e R. - 84 7 H. - Al-Madiye, Alepo 820. - Zāhiriye 6820, (f. 1 -60) , 5 1 35/1 -95. - Veliyuddin 1 688/ 1 -84b, 985 H. - Fatih 263 1 / 1 - 1 02 . - Caire-nat. 85 Ta□. Carullah 1 0 1 3 . - Dogmulu 28 1 / 1 -70b, 1 084 H. collationné. - Yahya Ef. 2445/1 -70 ; 2605 imprimé au Caire en 1 28 1 H. - Azhar 84 ( 4882) . - Halet 8 1 2 / 1 - 1 00 ; 766/92 - 1 76.”

<sup>479</sup> YAHIA, *op. cit.*, p. 447.

autografada contém diversos *samā*<sup>480</sup>. Segundo o autor<sup>481</sup>, essa epístola possui nomes variantes, como: *Risālat Mahdawiyya* (Epístola ao Mahdiano); *Risālat al-qūds fī munasāḥat al-nafs* (Epístola do Espírito da Santidade sobre a sinceridade da alma); *Rūḥ al-qudsiyya* (Espírito da Santidade); *Kitāb al-quds fī munasāḥat al-nafs* (Livro da santidade sobre a sinceridade da alma); *Risālat rūḥ al-quds* (Epístola do Espírito Santo); *Risālat Abū Muḥammad ‘Abd al-Aziz al-Quraṣi* (Epístola a Abū Muḥammad ‘Abd al-Aziz al-Quraṣi); *Munasāḥat al-nafs* (Sinceridade da alma); e *Rūḥ al-qūds fī minḥāj al-nafs* (Espírito da santidade sobre o método da alma)<sup>482</sup>.

Como gênero textual, podemos pensar na classificação do texto como hagiografia, termo que designa, na tradição cristã, o relato construtivo da vida e milagre dos santos e mártires, focando, não na precisão biográfica, mas na opção da construção de modelos éticos para o leitor devoto. Segundo Gril, o místico murciano não buscava uma escrita de base jornalística, não se propunha preparar a biografia completa, apenas elementos que pudessem localizar os mestres em sua época e em sua metodologia na via: “No plano formal, a escrita não está sujeita a nenhuma ordem aparente. O autor é guiado por uma memória. [...]. Algumas indicações muito breves permitem situar o personagem e seu ambiente”<sup>483</sup>.

### 3. Fontes secundárias

Como fontes secundárias, empregaremos as seguintes obras:

<sup>480</sup> *Samā* designaria, conforme Yahia, a prática da leitura pública de uma cópia manuscrita diante do autor da obra. Afirma: “En examinant les copies des mss., nous avons pu constater l'importance de certaines d'entre elles. Il s'agit de celles contenant des sama' ou certificats de lecture délivrés par le maître à ses disciples. On conçoit aisément l'intérêt de cette documentation qui confirme l'authenticité de certains textes et précise leur date de rédaction. Les collections de sama' jettent aussi une certaine lumière sur l'ambiance où évolua Ibn 'Arabi et les lieux où son enseignement a été dispensé. Il y a deux sortes de sama', les autografes - ce sont les plus nombreux - et ceux qui ont été reproduits d'a près l'original” (YAHIA, *op. cit.*, p. 76). A instância da *samā* daria às cópias manuscritas um caráter de autoridade. O manuscrito autografado da Universidade de Istambul (79A) possuiria 9 *sama*, com os respectivos leitores e auditores (p. 448-450), seguidas das obras citadas: *Ouvrages cités de l'auteur : K. al-Bugiya ; Inzal al-guyüb ; al-durra al-fayira ; Anqa' mugrib; Risālat al-Quṣairi; K. al-Munqati'in d'Ibn Mugit*; In: YAHIA, *op. cit.*, p. 450.

<sup>481</sup> *Ibid.*, p. 446.

<sup>482</sup> Yahia assevera que diversas obras de Ibn 'Arabī possuem variantes em seus títulos: “Nous avons constaté au cours de nos recherches sur l'oeuvre d'Ibn 'Arabī, qu'il y avait deux sortes des variantes: les variantes légères, aisément reconnaissables, et qui n'entraînent pas de confusion pour identifier le titre, et les variantes complexes qui représentent autant de titres différents. Ces dernières sont la conséquence, d'une part de la négligence d'Ibn 'Arabī qui a souvent donné plusieurs titres à un même ouvrage, d'autre part de l'initiative des copistes qui ont donné un titre aux ouvrages qui n'en possédaient pas. Nous sommes parvenus à identifier ces variantes en confrontant les notices individuelles.” In: YAHIA, *op. cit.*, p. 90.

<sup>483</sup> GRIL, *op. cit.*, p. 75.

3.1. A Tradução do sentido do *Nobre Alcorão* para a língua portuguesa<sup>484</sup>, com a qual podemos nos aproximar da mensagem corânica. Essa obra, elaborada por Helmi Nasr, faz parte do projeto de universalização da mensagem corânica do governo saudita, o qual reúne os autointitulados guardiões dos locais sagrados, ou seja, o Santuário da Caaba (*al-Ka'abah al-mušarraḩah*), localizado em *al-Masjid al-ḩarām*, a Mesquita Sagrada e a Mesquita do Profeta (*al-ḩarām al-Masjid al-Nabī*), em Medina. O texto, distribuído gratuitamente pelo governo saudita, traz o sentido das palavras da revelação corânica, é impresso em duas colunas, sendo uma em árabe e outra com o sentido em português.

3.2. A tradução da obra de Ibn Ishāq, *Ṣirāt Rasūl Allāh*, feita por Alfred Guillaume<sup>485</sup>, que nos possibilita conhecer a hagiografia mais antiga sobre Muḩammad. Essa obra, composta em meados do século VIII E.C., pretendeu localizar os relatos sobre a situação da Península Arábica e das regiões próximas, juntamente com os acontecimentos sagrados que levaram Muḩammad à liderança espiritual da comunidade (*Umma*). Os relatos, nesta obra de Ibn Ishāq, são seguidos pelas cadeias de autoridade (*isnād*), o que caracterizava a sua legitimidade. Um elemento importante, segundo Guillaume, era a ligação que o autor da biografia tinha com os grupos xiitas de Medina. Quando da elaboração da *Ṣirāh*, o conflito entre os membros dos omíadas e os Ahl al-Bayt encontrava-se no momento da segunda *fitnah*, e se assistia à ascensão dos abássidas na liderança política da *Umma*. Essa informação pode nos explicar o enfoque que Ibn Ishāq dera aos relatos e práticas esotéricas do profeta árabe.

3.3. A Epístola sobre o Sufismo (*al-Risālat al-Quṣayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf*), de Abū-l-Qāsim al-Quṣayrī<sup>486</sup>, a qual Ibn 'Arabī citara, ao relatar a vida de al-Kūmī, sendo essa epístola um dos primeiros e importantes trabalhos de sistematização de conceitos, datada do século X E.C., como texto sufi. Nessa obra, que serve de base metodológica para os buscadores, durante o período clássico, veem-se relatos com aspectos da vida de alguns proeminentes santos dos sufismos orientais, sendo focalizados, no primeiro capítulo desta obra, 83 mestres importantes e algumas de suas realizações. Por sua vez, o segundo capítulo aponta a explicação das expressões e termos técnicos dos sufismos, bem como a exemplificação e a legitimidade, tendo por base os mestres citados, o Corão e a tradição. O terceiro capítulo discorre sobre as estações (*maqāmāt*), os momentos pelos quais o buscador passava até chegar à real interiorização e à

---

<sup>484</sup> NASR, Helmi. Tradução do sentido do *Nobre Alcorão* para a língua portuguesa. Al-Madinah Al-Munauarah (Reino da Arábia Saudita): Complexo do Rei Fahd para imprimir o Nobre Alcorão, 2005.

<sup>485</sup> GUILLAUME, Alfred. *The Life of Muḩammad*. A translation of Ishāq's *Ṣirāt Rasūl Allāh*. 30. ed. Karachi: Oxford University Press, 1998.

<sup>486</sup> AL-QUṢAYRĪ, *op. cit.*, 2007.

proximidade (*qurba*) com Deus. Al-Qušayri<sup>487</sup> explicita a hierarquia dos fiéis: os “Companheiros do Profeta” (*aṣḥāb*), após a morte destes, os Sucessores (*tābi ‘ūn*), que são sucedidos pelos Sucessores dos Sucessores (*tābi ‘ūn al- tābi ‘īn*), sendo que, depois deles, o mundo tornou-se mais e mais diverso e disperso, os seguidores sinceros passaram a se chamar “Renunciadores do mundo” e “adoradores” e “[...] eles foram distinguidos do resto pelo nome ‘sufismo’”<sup>488</sup>. Os relatos hagiográficos elaborados por Qushayri seguem uma ordem que se assemelha muito à ordem de escrita de Ibn ‘Arabī (aqui podemos afirmar uma relação direta, já que o próprio autor murciano afirmou que a *Risālat al-qušairiyya* fora um dos livros básicos para compreender o sufismo). Os relatos se iniciam com a imprecação “Que Deus tenha piedade dele”, mesma imprecação presente no início dos relatos sobre os mestres andaluzes, conforme a edição de al-Ghurab, seguida pelos relatos sobre a entrada na via mística, a relação com outros mestres, que confirmam a sinceridade e a bênção divinas, alguns milagres, como a entrada e a mudança de estações e estados, sendo permeado por frases atribuídas aos personagens.

#### 4 . Os elementos iniciais da *Risālah*<sup>489</sup>

O início da *Risālah* traz a *basmalah*, a saudação islâmica clássica, que corresponde ao primeiro versículo da sura al-Fātiḥa: “Em nome de Deus, o misericordioso e o misericordioso”. Ibn ‘Arabī segue com a imprecação:

Que Deus guarde nosso senhor Muḥammad, o sábio servo do fraco e do conhecedor, que admoesta seus irmãos, o que é obrigado a fazê-lo a despeito das pessoas de seu tempo, Muḥammad bin Alī bin Muḥammad ibn al-‘Arabī al-Ṭā‘ī al-Ḥātimī, na jurisprudência de Deus, para a santidade de Deus, ao próximo irmão, Abū Muḥammad ‘Abd al-Aziz bin Abū Bakr al-Qurašī al-Mahdwī, de Túnis, Deus o mantenha reservado em uma proteção divina notável, a paz esteja com você e misericórdia e as bênçãos de Deus estejam sobre você<sup>490</sup>.

No cabeçalho da epístola, Ibn ‘Arabī demonstra como ele e seu amigo, Abū Muḥammad al-Aziz (al-Mahdwī), estavam sob a proteção das realidades divinas, sendo dignos, assim, de tomar consciência das disparidades existentes no caminho de Deus. Segundo Claude Addas, al-Mahdwī, a quem foi destinado o escrito, fora um dos pupilos de Abū Madyan. Ibn ‘Arabī

<sup>487</sup> AL-QUŠAYRĪ, *op. cit.*, p. 17.

<sup>488</sup> AL-QUŠAYRĪ. *loc. cit.*

<sup>489</sup> Os textos das fontes, em sua língua original, se encontram aqui nas notas de rodapé, sendo presente no corpo do texto a tradução elaborada pelo autor deste trabalho.

<sup>490</sup> RQ, p. 9.

encontrou-se com ele em 590 AH; ao que evidencia a autora, o murciano tinha uma grande admiração pelo tunesino, indicando-o como *al-walī*, o amigo, nas *Iluminações de Meca*, assim como dedicando um tratado aos discípulos de al-Mahdwī, entre os quais se encontrava um sobrinho de Ibn ‘Arabī, Abū-l-Ḥusayn ibn al-‘Arabī.<sup>491</sup>

Com tais imprecações, Ibn ‘Arabī inicia sua epístola, discorrendo sobre as formas da vida nesse caminho (as irmandades de busca esotérica) no Cairo, elaborando sua crítica ao que ele percebe como um grupo cujo nome se assentava no método, mas cuja sinceridade e postura externa não condiziam com a via:

Desde o primeiro momento que cheguei a estas terras, perguntei pela gente deste método exemplar de vida [os sufis]... conduziram-me a certa comunidade de sufis que viviam juntos em um cenóbio de muros altos e pátio amplo; em seguida, percebi que a meta de suas aspirações e o branco de seus anseios amparavam-se em levar bem limpos seus hábitos e ainda mais as chamativas cores das franças de suas túnicas, e em trazer bem aseada suas barbas; estes, contudo, fingiam que a gente do Magreb são pessoas de realidade sem método, enquanto eles, pelo contrário, são pessoas de método sem realidade. Esta frase apenas basta para evidenciar, sem mais, o erro em que estão, pois que à realidade não cabe chegar, senão após ter alcançado a prática do método...<sup>492</sup>

Com essa exemplificação, o autor demonstra a distinção entre os sufis do Cairo, aqueles que buscam o método (*ṭarīqa*<sup>493</sup>) sem a realidade (*ḥaqīqa*), e os magrebinos, os quais estavam imersos na realidade<sup>494</sup>. Aqui, faz-se notar que o autor murciano legitima seus futuros relatos hagiográficos, opondo-se aos métodos que conhecera em sua estadia oriental, pois ele vivera uma verdadeira companhia e aprendizado do método, no Andalus. A construção discursiva, no texto, a respeito da diferença entre os grupos, iniciara-se na utilização do termo “erro”, e seguiria com a exemplificação das formas de vida esotérica, nessas *rábidas*, os cenóbios em que passaram a viver os sufis reunidos em grupo: “No que diz respeito aos sufis que nestas

<sup>491</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 117.

<sup>492</sup> VSA, p. 18-19. *Desde al primer momento que llegué a estas tierras, pregunté por la gente de este método de vida ejemplar [los sufies]... condujeranme a certa comunidad de ṣūfies que vivían juntos en un cenóbio de altos muros y ancho pátio; en seguida advertí que la meta de sus aspiraciones y el blanco de sus anhelos cifrábase en llevar bien limpios sus hábitos y más aún los llamativos colorines de las fimbrias de sus túnicas, y en traer bien peinadas sus barbas, estos, no obstante, pretendían que la gente del Magreb son gente de realidad sin método, mientras que ellos, por el contrario, son gente de método sin realidad. Esta sólo frase basta para evidenciar, sin más, el error en que están, puesto que a la realidad no cabe llegar, sino después de haber logrado la práctica del método...*

<sup>493</sup> O texto em árabe da *Risālah* utiliza a palavra *ṭarīq* como sinônimo da via esotérica. Em meados dos séculos XII e XIII, um pouco antes, o termo *ṭarīqah* passou a designar as estruturas conventuais da vida esotérica islâmica.

<sup>494</sup> Nesse ponto, o tradutor elabora uma nota, apontando a diferença entre a *ḥaqīqa*, a realidade, como sendo a união mística com a alma, e a *ṭarīqah*, como a metodologia de preparação para a vida no caminho.

terras praticam o exercício do canto religioso para provocar o êxtase, realmente tomam a religião como coisa de jogo e divertimento”<sup>495</sup>, que eram tempos

[...] de sufis suspeitos, que só nos bens daqui de baixo encontram seu deleite: no fundo de seus corações têm o mundo por grande coisa, que não acreditam que haja sobre ele nada digno de ser buscado; por outro lado, em suas almas a verdade divina é coisa tão pequena, que dela se apressam em fugir; toda sua atenção e cuidado colocam nos tapetes sobre o qual fazem a oração, nas franjas coloridas de suas túnicas, nos hábitos com que se vestem, nos bastões ou cajados com que caminham; levam bem à vista as contas de seus rosários<sup>496</sup> cheios de adornos, como as velhas; são em realidade crianças gulosas e meninos bem nutridos, sem ciência que os aparta do ilícito e sem continência que os aliene dos prazeres mundanos; as práticas externas da religião confundem como instrumentos para conseguir as coisas vãs deste mundo; vão aos cenóbios e *rábidas* apenas para gozar os bens, lícitos ou ilícitos, que tais casas possuem; alargam as bocas das mangas de suas roupas e engordam seus corpos.<sup>497</sup>

Para o autor murciano, as formas cairotas de vida mística eram apenas dissimulações para se alcançar uma posição social respeitável e melhores condições de alimentação, explicitando a ausência de sinceridade (*iḥlas*) e veracidade (*ṣidq*), entre alguns daqueles pretensos buscadores.

Nesse processo de distinção discursiva, em que os grupos do Cairo foram descritos como “gente com método sem realidade”, o autor constrói no texto um distanciamento que oporia duas formas de vida esotéricas, a dos metódicos (os sufis das *rábidas*) e a dos reais (os magrebins, que foram descritas na última parte da epístola), bem como a diferenciação dessas novas formas para com as formas tradicionais dos *Ahl al-Ṣuffah*, apontando a crítica das novidades implementadas pelas *ṭūrūq* orientais. Em meados do século X E.C., pelos exemplos advindos da escola de Bagdá, com Junayd (ca. 910 E.C) e al-Ġazzalī, a distinção entre grupos

<sup>495</sup> VSA, p. 23. *Por lo que toca a los sufíes que en estas tierras practicaban el ejercicio del canto religioso para provocar el éxtasis, realmente toman la religión como cosa de juego y divertimento.*

<sup>496</sup> O rosário islâmico, ou *misbaha*, também denominado *suhba* ou *tasbih*, é um conjunto de contas utilizado para refletir sobre os nomes de Deus: “It is used at present by nearly all classes of Muslims, except the Wahhābīs who disapprove of it as a *bid’a* and who count the repetition of the sacred names on their hands.” In: WENSICK, A. J. *The Encyclopedia of Islam*. 2. ed. Disponível em: <http://referenceworks.brillonline.com>. Acesso em: 07 dez. 2017.

<sup>497</sup> VSA, p. 19. [...] *de sufíes sospechosos, que sólo en los bienes de acá abajo encuentran su deleite: en el fondo de sus corazones tienen al mundo por gran cosa, que no creen haya sobre él nada digno de ser buscado; en cambio, en sus almas la verdad divina es cosa tan pequeña, que de ella se apresuran a huir; toda su atención y cuidado ponen en los tapices sobre que hacen la oración, en las fimbrias coloreadas de sus túnicas, en los hábitos que visten, en los bordones o cayados con que caminan; llevan bien a la vista las cuentas de sus rosarios llenos de adornos, cómo las viejas; son en realidad niños golosos y muchachos bien nutridos, sin ciencia que de lo ilícito los aparte y sin continencia que de los apetitos mundanos los aleje; las prácticas externas de la religión emplean a guisa de instrumentos para logara las vanidades de este mundo; acógense a los cenóbios y rábidas sólo para gozar de los bienes, lícitos o ilícitos, que estas casas poseen; ensanchan las bocas de sus mangas y engordan sus cuerpos.*



sufis solitários e os conventuais ampliou-se<sup>498</sup>. As *ṭūrūq*, ou seja, as escolas de metodologia ligadas a um mestre, levavam a um movimento de centralização das relações e construção de grupos hierarquizados de aspirantes e mestres, o que demonstraram Schimmel<sup>499</sup> e Armstrong<sup>500</sup>, como a distinção, em fins do período clássico, entre os sufis ébrios e sóbrios, desembocando num movimento que a primeira autora citada denomina pirismo<sup>501</sup>. Para o mestre murciano, essas novidades<sup>502</sup>, ou seja, as *ṭūrūq*, não correspondiam a uma forma tradicional e legítima de aprofundamento *bāṭin*, como ele conhecera em sua formação. O método verdadeiro, para Ibn ‘Arabī, era aquele vivido pelos magrebinos, em que a busca pela verdade (*ḥaqīqa*) se dava na vida cotidiana, na ordinariedade da vivência dos *arkām al-islām* e das *‘ibādat*, associada a pobreza e ao desprezo pelo mundo, isto é, na forma *malāmiyya*.

Segue a epístola akbari exemplificando as práticas dos sufis do Cairo, tecendo uma crítica sobre aspectos rituais, como o zelo pelas filas de oração e pelos tapetes de rezar, onde o autor afirma ser esse zelo falso, pois suas almas eram como almas de animais, sem qualquer sinceridade:

Se olhares em seus rostos, verás olhos de olhar duro, inquieto e colérico, se olhares suas almas, verás almas cheias de orgulho; se olhares seus corações, verás corações dissipados, vazios de vida interior, santa e sublime, pois arruinaram até seus fundamentos, verdadeiras guaridas de leões ferozes e matilhas de lobos barulhentos. Tanto que, ao vê-los, pedirás a Deus que te livre deles.<sup>503</sup>

Com mais essa crítica, Ibn ‘Arabī busca expressar a necessidade de retomada da autêntica experiência esotérica, uma prática que fosse simples e sincera, sem as futilidades demoníacas, como a preocupação extrema com o exterior e um desleixo para com o interior. A crítica ao *samā‘*, a audiência musical, faz-se presente nesse ponto. O autor já havia ressaltado anteriormente que tais sufis exteriores buscavam levar à vista sua condição distinta “como as

---

<sup>498</sup> Vide capítulo 1.

<sup>499</sup> SCHIMMEL, *op.cit.*, p. 248.

<sup>500</sup> ARMSTRONG, *op. cit.*, p. 112-123.

<sup>501</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 256, a autora aponta como as ordens sufis, essa nova forma de vida comunitária, contribuiu para ampliar o sufismo, tornando-o “um movimento de massa”.

<sup>502</sup> A novidade tem sido um dos elementos de querelas no islamismo, desde sua conformação. O próprio Ibn ‘Arabī fora acusado de implementar a novidade, ao aprofundar, teoricamente, o conceito de santidade, crítica esta feita por Ibn Tamiyya. O termo *zandāqa* que se tem usado para expressar essa prática seria muito próximo ao conceito cristão de heresia. Vide: FIERRO BELLO, *op. cit.*, p. 183.

<sup>503</sup> VSA, p. 20. *Si sus rostos miras, verás unos ojos de mirada dura, inquieta y colérica; si miras sus almas, verás unas almas henchidas de orgullo; si miras sus corazones, verás unos corazones dissipados, vacíos de vida inteior, santa y sublime, hechos ya una pura ruína hasta en sus cimentos, verdadeiras guaridas de feroces leones y madrigueras de lobos aulladores. Tanto que, al verlos, pedirás a Dios que de ellos te libre.*

velhas”, crendo apenas “[...] que só nos bens daqui debaixo encontram seu deleite [...]”<sup>504</sup>; também praticavam a música, que depois fora apresentada nas vidas dos mestres, como um dos elementos do falso êxtase, propiciado pelo demônio, na forma de um bode. A crítica à música pode ser percebida ao associar os sufis cairotas com “matilha de lobos uivantes”, cuja música é mais uns gritos frenéticos que sincero louvor. E complementa: “Nada mais parecido com esses sufis do que o pastor de ovelhas que, aos gritos, chama seu rebanho, avançando e retrocedendo ao compasso de seus próprios gritos, sem que possam saber o porquê nem o para quê”<sup>505</sup>. A prática das audições, de que o autor afirmara ter participado em inícios de sua caminhada, acontecia em *Al-Andalus* mas, com sua aproximação, ou preferência, pela metodologia *malāmiyya*, a crítica que esses místicos da reprovação elaboraram em relação à música foi igualmente seguida por Ibn ‘Arabī.

Intentando aprofundar as diferenças, o místico andaluz acrescenta: “Encontrei nestas terras alguns desses sufis que vestiam calções<sup>506</sup> que usam os eunucos [...] e que ignoravam tão em absoluto os requisitos litúrgicos da lei religiosa, que nem sequer eram aptos para servir como rapazes na limpeza das latrinas...”<sup>507</sup>. Estes são o oposto dos “sufis sinceros e justos”, pois buscam o mundo dos prazeres, sem dignidade para elaborar os atos menos puros que um servidor sincero deve exercer.

Parece-nos, pois, que a forma de reprovação dos sufis egípcios, vista pelo murciano em sua estada na *rábida* do Cairo, distingue-se das formas sinceras e simples da vida ordinária dos *malāmī* andaluzes, conforme relatado nas vidas de alguns mestres, como Saīh, o sapateiro, ou Fāṭima bint Ibn Muṭanā.

Mas a grande surpresa do autor se deu, quando ele se aproximou, “[...] no cenóbio do Cairo, a um senhor, que quase se podia dizer que era um místico perfeito e no qual não havia defeito, e dele me felicitei, porque não havia encontrado outro igual”<sup>508</sup>; esse mestre, a quem chamavam “mestre dos mestres”, não conhecia toda a vida mística magrebina, como escreve Ibn ‘Arabī: “[...] negligenciava que em terras do Ocidente não possuía pessoa alguma que

<sup>504</sup> VSA, p. 23.

<sup>505</sup> VSA, p. 23. *Nada más parecido a estos sufies que el pastor de ovejas, que a gritos llama a su rebaño, avanzando y retrocedendo al compás de sus propios gritos, sin que puedas saber por qué ni para qué.*

<sup>506</sup> O termo empregado pelo tradutor, *zaraguelles*, segundo o *Dicionário da Real Academia Espanhola*, significaria “[...] calções largos que se utilizavam antigamente”, etimologicamente originário do árabe andaluz *sarawil*. Disponível em: <http://dle.rae.es/?id=cNxlIuS>. Acesso em: 07 dez. 2017.

<sup>507</sup> VSA, p. 20. *Yo he encontrado en estas tierras algunos de estos sufies que vestía zaraguelles de los que gastan los eunucos (sin avergonzarse de ello ante la presencia del Miericordioso) y que ignoraba tan en absoluto los requisitos litúrgicos de la ley religiosa, que ni siquiera era apto para servir de mozo da limpieza en las latrinas...*

<sup>508</sup> VSA, p. 21. [...] *en el cenóbio del Cairo, a uno de edad madura, que casi podía decirse que era un místico perfecto y en el cual no había tacha, y de ello me congratulé porque no había encontrado todavía otro semejante*”

conhecesse o método ou caminho que a Ele conduz nem sequer tratou de averiguar isso”<sup>509</sup>. Diante desta invectiva, o autor passou a explicar as distintas formas e métodos presentes no Magreb, além do *karāmāt* e *barakah* dos santos ocidentais:

[...] e começamos a explicá-lo incontáveis dons misteriosos com que Deus te distinguiu, e depois o informamos sobre alguns dos estados místicos de nosso senhor Abū Madyan, a quintessência dos santos. Ficou atônito o homem diante do que ouvia e exclamou: ‘Não imaginava eu que em terras do Magreb existisse algo semelhante a isso!’<sup>510</sup>

Nesse sentido, demonstrando, diante da ignorância, as fontes e relatos, Ibn ‘Arabī tornava conhecido no Oriente a metodologia ocidental na busca pelas realidades maiores. A confirmação da deslegitimação dos grupos caiotas viria com a proposição de um debate esotérico e questões “relativas à criação do inferno”, a que o mestre egípcio, cujas aparências exteriores demonstravam o estereótipo do sábio, respondeu “Não sei nada sobre isso”.

Complementa o texto, justificando sua imagem e suas proposições, ante a perplexidade dos egípcios sobre as maravilhas ocidentais, sublinhando a construção de sua própria imagem e da imagem de seus mestres, clarificando a *silsila*, a cadeia de autoridade daqueles cujos exemplos remontam aos *Ahl al-Şuffah*, atrelando sua autoconstrução identitária a uma tradição:

Se isto se passou tratando-se de mim, que sou, em matérias espirituais, tão imperfeito e desprezível que nem mereço ser contado no número dos santos do Ocidente, o que te aconteceria se visses com teus próprios olhos aos grandes, aos príncipes, aos distintos mestres de espírito que vivem no Magreb e que são extraordinários?<sup>511</sup>

Em continuação, a crítica do autor recaiu sobre o canto religioso, o que faz também na segunda parte da epístola, demonstrando a imperfeição dessa prática, juntamente com a melhor compreensão da literatura do conhecimento sufi, a qual era, segundo ele, interpretada de forma errônea, o que levaria as pessoas ao erro. Cita uma conversação sobre a *Risālah* de al-Quşayrī e a explicação pública que deu sobre seus pontos obscuros, assim como uma aula dada na

<sup>509</sup> VSA, p. 21. *pretendia que en tierras de occidente no tenía Dios persona alguna que conociese el método o camino que hacia Él conduce ni que tratase siquiera de averiguarlo.*

<sup>510</sup> VSA, p. 21-22. [...] *y comenzamos a explicarle un contado número de los misteriosos dones con que Dios te distinguió a ti, y después le informamos acerca de algunos estados místicos de nuestro señor Abū Madyan, la quinta esencia de los santos. Quedóse el hombre atónito ante lo que oía y exclamó: ‘¡No imaginaba yo que en tierras del Magreb hubiese algo semejante a eso!*

<sup>511</sup> VSA, p. 23. *Si esto te há pasado tratándome a mí, que soy, en materias espirituales, tan imperfecto y despreciable que ni merezco ser contado en el número de los sufíes de occidente, ¿qué te pasaría si vieses con tus propios ojos a los grandes, a los príncipes, a los más distinguidos maestros de espíritu que viven en el Magreb y que son extraordinarios?*

Mesquita de Meca e a repreensão feita a um sufí que se incomodara com as críticas akbaris às formas e práticas contemporâneas vistas no Oriente. Com isso, percebemos a justificativa da composição dessa obra: exemplos àqueles que buscavam o caminho sincero.

Segue-se, por conseguinte, a *muḥāsaba* de Ibn ‘Arabī, as suas dúvidas e suas inquietações, o exame de consciência da sua alma, que resulta em um pequeno tratado<sup>512</sup> sobre os defeitos da alma, as verdades reveladas e os modelos piedosos e fiéis dos *Ahl al-Ṣuffah*, para levar o buscador à santidade e à perfeita, e sincera, vivência dos pilares da fé, exteriores (*zāhir*) ou interiores (*bāṭin*):

Quando eu vi que Deus tinha aberto em meu coração a porta da sabedoria e fez fluir até ele a corrente de seus mares, quando submergi meu espírito no mais profundo de seus abismos, adverti, ao dirigir o olhar sobre as águas do oceano, aquele da sabedoria, que em suas margens, açoitadas pelos ventos temíveis, levantavam-se com furioso bramido; mas logo contemplava o fluxo das ondas do mar das intuições e dos mistérios, que em meu peito se agitava, encontrei-o logo tranquilo e imóvel, em meio ao choque violento e contínuo das ondas do outro oceano de sabedoria, movida com fúria pelos ventos da tempestade.<sup>513</sup>

Toda essa passagem, enfatizando as angústias e o paradoxo da ascensão interior, levaram ao temor e à confiança em Deus, à análise dos atos da alma e à busca dos perfeitos, das metodologias perfeitas para a vida no caminho; acrescenta: esse é o resultado, “[...] pelo qual conquistei a vitória sobre minha própria alma e consegui fixar a ponderação exata de seus méritos”<sup>514</sup>, despertando *Ibn Aflatun* para sua insignificância diante do poder divino, alijando-o dos defeitos e misérias da alma, a qual, “[...] enganada pelos dons de ciência que Deus me havia outorgado, pretendia ocupar um grau superior ao qual por seu estado moral o correspondia”<sup>515</sup>. Quanto a esses oceanos inebriantes: “[...] e digo o mesmo do Corão, oceano máximo, cujo abismo é insondável, porque não tem fundo em que se possa chegar, nem margens em que se possa aportar...”<sup>516</sup>; o Corão era o oceano (*al-baḥr al-muḥammadiyya*), enquanto os

<sup>512</sup> VSA, p. 24.

<sup>513</sup> VSA, p. 27-28. *Cuando yo ví que Dios había abierto a mi corazón la puerta de la sabiduría y hecho fluir hasta él la corriente de sus mares, cuando hubo submergido mi espíritu en lo más profundo de sus abismos, advertí, al dirigir la vista sobre las aguas del oceano aquel de sabiduría, que sus olas, azotadas por los ventos huracanos, alzábanse con furioso bramido; mas si luego contemplaba el oleaje del mar de las intuiciones y de los misterios, que en mi pecho se agitaba, encontrábalo de pronto tranquilo e inmóvil, en médio del choque violento y continuo de las ondas del otro oceano de la sabiduría, movida con fúria por los ventos de la tempestad.*

<sup>514</sup> VSA, p. 29. [...] *por la cual logre la victoria sobre mi própia alma y conseguí fijar la exacta ponderación de sus méritos.*

<sup>515</sup> VSA, p. 29. [...] *engañada por los dones de ciência que Dios me había outorgado, pretendia ocupar un rango superior al que por su estado moral le correspondia.*

<sup>516</sup> VSA, p. 32. [...] *Y digo lo mismo del Alcorán, océano máximo, cuyo abismo es insondable porque no tiene fondo al cual se pueda llegar, ni orillas a las cuales se pueda arribar...*

modelos seriam os Companheiros do Profeta e os Sucessores, com a seguinte impreciação à sua alma:

Ó, alma minha! Pela glória d’Aquele que te deu uma natureza inclinada à rebeldia e te fez ser sujeito apto para toda infame qualidade, eu te juro que não te deixarei tranquila com suas pretensões, até que eu tenha submetido todos teus estados de consciência que se contam no Livro de Deus e na lei de seu Profeta; se, com esses modelos, estiver de acordo e não encontrar em ti defeito algum, permitirei de bom grado que me domines como pretendes.... Mas, se te encontro inferior a tais modelos, permanecerão de pé meus argumentos contra ti. Porém, como sou benévolo e misericordioso para contigo, condescenderei e verei se caminhas, ao menos, seguindo as pegadas dos Companheiros do Profeta. Se do exame sairdes imitadora de algum desses em qualquer de suas virtudes, deixar-te-ei com ele e ficarei contente de ti; mas, se não te encontro nessa situação, seguirei caminhando contigo atrás das pegadas dos ascetas da geração posterior aos Companheiros de Muḥammad e dos que depois daqueles viveram. Se, com algum deles coincidires tua conduta, bem; mas, se ficares abaixo de seu nível, o fogo infernal, mais que tuas pretensões, será o que mereces, pois toda tua sabedoria e ciência esotérica a estimarei como moeda falsa em mãos de banqueiro experto.<sup>517</sup>

Com essa impreciação a sua alma, o teósofo murciano aponta-nos os principais modelos de vida santa e de ascetismo sincero no islã. O Profeta (como bem ressalta Chodkiewicz: “A ascensão a Deus é primeiro e antes de tudo uma *imitatio Prophetæ*”<sup>518</sup>), os *Ahl al-Ṣuffah* – o Povo do Banco –, os Sucessores, os Sucessores dos Sucessores, os adoradores e os que renunciaram ao mundo<sup>519</sup> eram os modelos de modificação da alma, os parâmetros de vivência sincera da fé, os auxiliares (*ansār*) de Deus na criação, os santos (*awliyā*). Uma alma amparada nesses personagens e em sua metodologia permitia ao fiel, com certa tranquilidade, ser praias para quebrarem as ondas do oceano corânico.

Aqui, o discurso hagiográfico expõe sua função: exemplo de formas e métodos legítimos para os buscadores. Na *Risālah*, Ibn ‘Arabī aponta primeiro os *Ahl al-Ṣuffah* e, como a piedade desses auxiliaram sua alma, seguidos da apresentação de seus mestres andaluzes, que

<sup>517</sup> VSA, p. 30-31. *¡Oh, alma mía! Por la gloria de Aquel que te dió una naturaleza inclinada a la rebeldia y te hizo ser sujeto apto para toda cualidad vituperable, yo te juro que no te dejaré tranquila con tus pretensiones, hasta que yo haya sometido todos tus estados de consciéncia al contraste del Libro de Dios y de la ley de su Profeta; si con estos modelos estás de acuerdo y no encuentro en ti defecto alguno, accederé de buen grado a que me domines como pretendes..., mas si te encuentro inferior a tales modelos, quedarán en pie mis argumentos en tu contra. Pero como yo soy benévolo y misericordioso para contigo, transigeré y veré si caminas, al menos, siguiendo las huellas de los Compañeros del Profeta. Si del examen sales imitadora de alguno de ellos en alguna de sus virtudes, te dejaré con él y quedaré contento de ti; mas si no te encuentro en tal situación, seguiré caminando contigo tras las huellas de los ascetas de la generación inmediata a los Compañeros de Mahoma y de los que tras aquéllos vivieron. Si con alguno de ellos coincides en tu conducta, bien; pero si quedas por debajo de su nivel, el fuego infernal, más que tus pretensiones, será lo que mereces, pues toda tu sabiduria y ciência esotérica la estimaré como moneda falsa en manos de banquero experto.*

<sup>518</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 148.

<sup>519</sup> AL QUSHAYRI, *op. cit.*, p. 17.

demonstraram, por meio da constatação pessoal, em legítima cadeia de tradição com os grupos primevos, as possibilidades de uma caminhada mística completa. Seus mestres, além de santos, transmitiram-no a sua santidade e sua benção, sem nenhum aspecto de novidade, como o que foi percebido por ele, entre os sufis egípcios.

## 5 . As hagiografias

No texto traduzido e editado por Miguel Asín Palácios, estão contidos 55 relatos de vidas, enquanto, na edição de al-Ghurab, encontram-se 54 textos hagiográficos. Conforme já foi destacado, essa parte da *risālah*, presente na última subdivisão do texto, apresenta os exemplos dados pelos mestres sufis andaluzes e magrebinos. Tais mestres, que na classificação do autor são *awliyā* ‘Allah, amigos de Deus, ou santos de Deus, foram seus mentores espirituais, ensinando-lhe os métodos sinceros do caminho reto (*ṣirāt-l-mustaqīm*), na caminhada do *Magrib* místico para o *Šams al-Yamān*<sup>520</sup>, transmitindo-lhe a *baraka* e a autoridade legítima, dentro da hierarquia esotérica e pedagógica da busca mística andaluz. Todos os personagens estiveram em relação próxima e pessoal com Ibn ‘Arabī, sendo que, a memória desses reconstrói uma perspectiva atrelada à própria pessoa do autor, exemplificando, além da vida e milagres, as influências que possibilitaram a Ibn ‘Arabī ser o grande expoente de seu grupo. Todas as vidas comprovam sua *ri’yāda*, sua caminhada metódica pela via.

Entre esses mestres, ou santos, havia habitantes do Magreb, sob jurisdição almôada, especificamente no século XII E.C., séc VI A.H. Originários de *Al-Andalus* ou do Norte da África, esses personagens elaboraram um itinerário místico ocidental, partindo de suas vilas até as cidades importantes e centros políticos. Em sua maioria, os mestres entraram em contato com o murciano em Sevilha e outros em Fez ou Túnez. Segundo Gril,

[...] o autor se fez hagiógrafo. Uma cinquentena de notícias, às vezes muito curtas, apresenta não uma tipologia, mas exemplos muito variados de santidade e também de formas de relação entre mestre e discípulo. Alguns são mestres de que ele se fez discípulo, outros são santos, personagens, homens ou mulheres de que ele se aproximou, no curso de suas peregrinações. Poucos dentre eles são ulemás reconhecidos, mencionados por outras fontes biográficas, e a grande maioria ficaria desconhecida, se ele não os tivesse

<sup>520</sup> Salienta Schimmel (2002, p. 289): “A eleição do Iêmen, o país unido pelo lado direito, não é acidental; não experimentou Muḥammad que o *nafas al-Raḥmān*, ‘o sopro do Misericordioso’, vinha do Iêmen, onde viveu ‘Uways al-Qarani? Mais tarde outros filósofos *‘iṣraqī* opuseram a *ḥikmat-i yunanī*, ‘a filosofia grega’, com a *ḥikmat-i yamanī*, ‘a sabedoria iemita’, que é o conhecimento místico concedido por gnosis imedita”. Os *‘iṣraqī* foram discípulos de Suhrawardī, que formulou teorias sobre as luzes. Para este teósofo, o homem vivia em “exílio ocidental” (*ghurbat al-gharbiyya*), suspirando por sua pátria, o Iêmen, dentro de um poço místico em Qairuwan.

guardado na memória nesse livro e na *Durrat al-faḥira*. A maior parte é originária da região de Sevilha, onde Ibn 'Arabī passou sua juventude e seu início na Via; outros se encontravam no Magreb, em cidades como Fez ou Bougia.<sup>521</sup>

Em nossa análise, buscaremos aprofundar a imagem do amigo de Deus e os aspectos da amizade, ou seja, a santidade, focalizados no texto, relacionando-os como parte de uma prática discursiva akbari, que o amparara na construção de suas outras obras sobre o tema, e como posteriores mestres em uma *madrassa*, obra de disseminação de modelos e métodos para os aspirantes à via mística, bem como uma das possibilidades de leitura (contemplação) do livro da criação. Conforme já salienado, esse texto, com o qual utilizaremos a versão espanhola sustentada no texto árabe, compõe as vidas, segundo a análise de Gril em três partes: a vida e milagres do mestre, os ensinamentos, e a autobiografia de Ibn 'Arabī.

Desse modo, a busca analítica deste trabalho intenta apenas contribuir para uma percepção do conceito de santidade e da imagem do santo, em um texto restrito, além de abordar uma prática discursiva bem localizada: a prática de um teósofo magrebino (no sentido amplo), andaluz, cujo contato com outros modelos de busca o levou a conceber sua própria teorização. Esta chegou ao ponto de ser uma das mais importantes do islamismo posterior, mas foi apropriada apenas por alguns grupos e teóricos. O texto da *Epístola da Santidade* não foi o cerne da construção teórica sobre o papel soteriológico e escatológico do pensamento akbari; talvez de maior vulto sejam obras como *Fuṣūṣ al-Ḥikam* ou *al-Fuṭūḥāt al-Makkiyya*, sendo a primeira obra motivo de querelas com autores, como Ibn Taimiyya, o qual divulgou uma *fatwà* alegando aspectos de novidade, *zandāqa* e xiismo, no texto akbari<sup>522</sup>.

Quanto à divisão, propomo-nos acompanhar uma subdivisão das hagiografias, de forma arbitrária, seguindo a proposição das condutas que o próprio autor apresentou em sua obra supracitada, *As Iluminações de Meca*, no capítulo em que fez uma ordenação das ciências e das formas de atingir o conhecimento das ciências sobre o divino. Ante as ciências do segredo, aponta o autor, as condutas podem ser divididas em três tipos:

As condutas são de três classes: a conduta excessiva (*muta'addī*), a conduta não excessiva e a conduta intermediária. Desse modo, a conduta excessiva [divide-se] em duas partes: excessiva pelo benefício, como é a generosidade e a cavalaria (*futuwwa*), e excessiva pelo combate, como a desculpa, o perdão e suportar o dano, junto à atitude para a retribuição e à firmeza nesta. Na [conduta] não excessiva [encontramos aquelas] como a piedade, a renúncia e

<sup>521</sup> GRIL, *op. cit.*, p. 71.

<sup>522</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 8-9.

o abandono, enquanto, na [conduta] intermediária: a paciência frente ao dano para as criaturas e o manter alegre semblante.<sup>523</sup>

A nosso ver, a *Epístola* é uma obra pedagógica, no sentido de compor um itinerário da viagem mística. Com essa viagem se procurava o conhecimento das ciências do segredo, ou seja, da aproximação à divindade. Com isso, pretendemos dividir as vidas dos mestres em:

1- Mestres de conduta excessiva, aqueles descritos com as características da generosidade e da cavalaria, cujas forças eram voltadas ao desapego com o ego, como afirma al-Quşayrī, em favor de seus irmãos. Nesse grupo, segundo nossa leitura, poderíamos aglutinar: Yūsuf al-Kūmi, ‘Abd Allāh b. al-‘Ustād al-Mūyrūrī, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Qaṭṭān, ‘Abd Allāh de Málaga, Abū-l-Ḥasan al-Qanūnī, Abū ‘Abd Allāh al-Mahdwī, Abū-l-‘Abās, o sapateiro.

2- Mestres de conduta não excessiva, aqueles cujas vidas apontaram a renúncia, a piedade, o abandono do mundo, mais especificamente, a ascese e suas diversas formas, como o choro, a solidão. Os seguidores dessa senda, segundo nossa classificação, compõem a maioria das vidas. Estão nesse grupo: Abū Já‘far Aḥmad al-‘Uryabī, Şālih al-‘Adawī, Abū ‘Abd Allāh al-Ḥaraf, Abū Yaḥià al-Şinhājī, Abū-l-Ḥajjāj Yūsuf al-Şubarbulī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Qassūm, os irmãos Muḥammad e Aḥmad, Abū ‘Abd Allāh b. Jumhūr, Abū ‘Alī al-Şakkaz, ‘Abd Allāh b. al-‘Arabī (tio do autor), Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Şakkaz, Ibn Já’dūn, Muḥammad b. Aşraf al-Rundī, Abū ‘Imrān Mūsà al-Baydārānī, Şālih al-Ḥarrāz, ‘Abd Allāh o sapateiro, Abū-l-‘Abās Aḥmad b. Hummān, Abū Aḥmad de Salé, Şāms Umm al-Fuqarā’, Fāṭima bint Ibn al-Muṭannā, Abū-l-‘Abās Aḥmad b. Munḍir, Abū ‘Abd Allāh de Cazalla, Abū Zakaryā’ Yūsuf b. Ḥasan al-Hasanī, Abū ‘Abd Allāh b. Zayn, Abū ‘Abd Allāh b. al-‘Aş de Bugia, Abū-l-Ḥasan Yaḥià, Yūsuf b. Taqrā, Abū ‘Abd Allāh b. Buşām al-Bāġī, Abū-l-‘Abās b. Tājih, ‘Abd Allāh b. Yāḥmist, al-Şāḥān “o Lacrimoso”, ‘Alī b. Mūsà b. Al-Baqarān, Abū ‘Abd Allāh al-Balbulī, al-Murābiṭ, Abū Wakīl Maymūn de Túnis.

3- Na conduta intermediária, a conduta daqueles que dispensam sua paciência com as criaturas e mantêm em suas faces a alegria, nós agrupamos: Abū ‘Imrān Mūsà al-Mārtulī, Abū Muḥammad al-Qabāilī, Abū Işḥaq Ibrāhīm b. Aḥmad b. Ṭarīf de Algeciras, Muḥammad al-Ḥaddād (o ferreiro), Abū Işḥaq de Córdoba, Abū ‘Abd Allāh al-Farān, Mūsà b. ‘Abd Allāh al-Ma‘lum, Abū Muḥammad ‘Abd Allāh “o Peregrino”, Abū Mūsà b. Ḥamīs al-Kitānī e os Sete Abdāl (no texto da RQ denominado *al-‘aşaḥaş al-sabi‘h*).

<sup>523</sup> Ibn ‘Arabī. *Las iluminaciones de La Meca*. Textos escogidos. Tradução de Victor Pallejà de Bustinza. 3. ed. Madrid: Siruela, 2005, p. 65.



Com base nessa organização arbitrária, faremos a apresentação e a análise das hagiografias. Ao que nos parece, as condutas podem se complementar na caminhada dos mestres; dessa maneira, em certa estação, um mestre poderia participar da conduta excessiva, enquanto, em outra, possuiria a conduta intermediária. Para fins práticos, escolhemos as condutas conforme nossa perspectiva do relato, o que não exclui que um mestre possa ser classificado em outra das condutas. Assim, a subdivisão apenas auxilia a organização de um texto que possa ser mais bem apreciado, em uma forma distinta do documento original.

## 6. Os mestres de conduta excessiva

O segundo mestre na Epístola é apresentado por Ibn ‘Arabī como “[...] nosso mestre e líder espiritual *Abū Ya‘qūb Yūsuf bin Yaḥlaf al-Kūmī al-‘Abasī*”<sup>524</sup>, traduzido por Asín Palacios como: “Nosso mestre de espírito e doutor [...]”<sup>525</sup>. Dentre os aspectos principais desse Yūsuf al-Kūmī, segundo o hagiógrafo, estava em ser o personagem “[...] discípulo pessoal de Abū Madyan”<sup>526,527</sup> e que “[...] tratou também com outras autoridades em terras ocidentais”<sup>528</sup>. Sua formação espiritual se deu por intermédio de um erudito tradicionalista egípcio, mais precisamente de Alexandria (*Iskandariyah*), onde permanecera em estadia e se casara. Fora igualmente lhe oferecido o cargo de governador de Fez (*Fāz*), o que recusou. Sua importância era tamanha que o próprio Abū Madyan, o grande santo magrebino, afirmou: “Abū Ya‘qūb é como a âncora firme para o barco”<sup>529</sup>. A tradução de Asín Palacios destaca: “Era homem rico, de muitos pertences, e realizava suas esmolas em segredo. Honrava o pobre e desprezava o rico. Apressava-se em satisfazer as necessidades do pobre por si mesmo, pessoalmente”<sup>530</sup>. Essa proposição, que revela a construção de uma identidade, uma das características da imagem desse santo, associa-se também a uma linha de tradição, pois um famoso *ḥadiṭ* colocou em boca de Muḥammad a frase: “*Faqr faḥri!*” (A pobreza é meu orgulho!)<sup>531</sup>, bem como a própria instituição da *al-zakat*, que coloca o pobre como objeto de salvação, ao permitir a doação da esmola obrigatória.

<sup>524</sup> “[...] *ṣayḥnā wa imāmnā Abū Ya‘qūb Yūsuf bin Yaḥlaf al-Kūmī al-‘Abasī.*” RQ, p. 72.

<sup>525</sup> VSA, p. 63. *Nuestro maestro de espíritu y doctor [...]*.

<sup>526</sup> VSA, *loc. cit.*

<sup>527</sup> RQ, p. 72.

<sup>528</sup> VSA, p. 63-64. *[...] trató también a otras autorizadas personalidades en tierras de occidente.*

<sup>529</sup> VSA, *loc. cit.* *Abū Ya‘qūb es como el âncora firme para el barco.*

<sup>530</sup> VSA, *loc. cit.* *Era hombre rico, de muchos ingresos, y hacía sus limosnas en secreto. Honraba al pobre y vilipendiaba al rico. Apresurábase a satisfazer las necesidades del pobre por sí mismo personalmente.*

<sup>531</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 138.

Um outro elemento importante é a construção da identidade de Abū Madyan. Considerado o santo magrebino por excelência, sendo o polo (*quṭb*) na hierarquia dos santos de sua época, como não travou relações pessoais com o hagiógrafo, é posto como fonte principal da *baraka* desse personagem e da transmissão direta dessa bênção a Ibn ‘Arabī, através de Yūsuf al-Kūmī: “Entre sob sua direção espiritual e foi ele quem me educou e me criou”<sup>532</sup>.

Para caracterizar o mestre de Bougia, Abū Madyan, Ibn ‘Arabī afirma que era “[...] a língua e o intérprete deste método de vida espiritual em terras do Magreb [...]”<sup>533</sup>. A importância de Abū Madyan, como parte da *silsila* e *isnād* akbari, construindo o discurso textual de maneira a ligá-lo com essa figura, como visto, o alçara ao mais alto posto da hierarquia da santidade, transmitindo diretamente sua força interior (*himmah*) e sua bênção (*baraka*) àqueles que estavam na sucessão de seus ensinamentos.

Yūsuf al-Kūmī assim era retratado, segundo o relato do mestre murciano: “Era um místico de grandes aspirações. A regra de vida que seguia principalmente era dos *malāmias*”<sup>534</sup>. Ser um *malāmī*, segundo o texto, tinha por base a ação seguinte no discurso: “Poucas vezes o encontrarias sem estar carrancudo; mas, assim que via um pobre, um relâmpago de alegria dissipava as nuvens de sua cara. Eu o vi atrair a si o pobre, até sentá-lo sobre seus joelhos. A seus discípulos servia-os ele mesmo em pessoa”<sup>535</sup>. O discurso akbari, nesse ponto, ao ressaltar a busca pela pobreza e pelos pobres desse rico homem, associou-o mais uma vez à figura de Muḥammad, visto pela tradição islâmica como extremamente pobre, vivendo no pátio da mesquita de Medina e acolhendo os pobres, assim como fizeram outros profetas, como ‘Īsà, o qual possuía apenas sua bolsa.

O primeiro milagre descrito, por meio de um sonho, está repleto de alusões simbólicas às tradições muḥamadianas:

Em sonhos, vi-o uma vez com o peito aberto e, no seu interior, uma lâmpada que iluminava como se fosse o sol. Dizia-me: “Muḥammad, traga!” E eu lhe levava umas grandes gamelas brancas. Ele, então, ia vomitando nelas o leite, até que as completava. Eu bebia uma, enquanto ele seguia enchendo a outra<sup>536</sup>.

<sup>532</sup> VSA, p. 64. *Yo entré bajo su dirección espiritual y él fué quien me educó y me crió.*

<sup>533</sup> VSA, loc. cit. [...] *la lengua y el intérprete de este método de vida espiritual en tierras del Mugrib [...]*. No texto do RQ: “*lisān haḡahu al-ṭarīqat wa maḡāyahā bi-balād al-Muḡrib*”, p. 72.

<sup>534</sup> VSA, p. 65. *Era un místico de grandes aspiraciones. La regla de vida que principalmente seguia era de los malāmies.* O texto da edição em árabe afirma: “*Kāna kabyra al-hamata al-fālib ‘alyhu ṭarīq al-malāmīyah*”, RQ, p. 73.

<sup>535</sup> VSA, p. 64. *Pocas veces lo encontrarías sin el ceño fruncido; pero así que veía a un pobre, un relampago de alegría disipaba las nubes de su cara. Yo lo he visto atraer hacia sí al pobre, hasta sentarlo sobre sus rodillas. A sus discípulos los servía él mismo en persona.*

<sup>536</sup> VSA, p. 65. *En sueños lo vi una vez con el pecho abierto y en su interior una lámpara que alumbraba como si fuera el sol. Decíame: ¡ Muḡammad, trae! Y yo le traía unas grandes escudillas blancas. Él entonces iba vomitando en ellas leche, hasta que las llenaba. Yo me bebía una, mientras él seguía llenando outra.*

Nesse trecho do sonho, no qual se apresentam os dois personagens, o hagiografado e o hagiógrafo, a construção da identidade de ambos se associa. Dois símbolos importantes na tradição islâmica fizeram-se presentes, no excerto. A lâmpada no peito aberto do santo correspondia, em nossa perspectiva, à lâmpada que existe no *mihrāb*, o nicho de oração dentro da mesquita, em que apenas pode permanecer uma luz e o Corão, sendo essa luz a representação da *nūr muḥammadiyya*, a luz primordial de Muḥammad. O episódio do leite remete-nos à tradição sobre a visão que Muḥammad tivera em Jerusalém, durante seu *mi‘rāj*, a viagem noturna, quando lhe foram oferecidos, pelos profetas, água, vinho e leite<sup>537</sup>, representando a herança (*wirāṭa*) anterior. Muḥammad escolheu o leite, e essa, embebida de alusões e relações esotéricas às realidades muḥammadianas<sup>538</sup>, passaria a identificar o santo perfeito, aquele que, como al-Kūmī e Ibn ‘Arabī, estava na herança de Muḥammad, o selo dos Profetas, constituindo modelo para o selo da santidade muḥammadiana. Segundo um *ḥadiṭ*, o leite simbolizava a sabedoria e a *fitra*, natureza pura original<sup>539</sup>. Complementa o mestre murciano: “Grandes são as graças que eu tive pela intercessão e trato desse mestre [...]”<sup>540</sup>.

Como primeira ação de auto-hagiografia, uma questão teológica importante foi proposta pelo mestre al-Kūmī: “Qual pecado comete aquele que passa diante de alguém que está fazendo a oração ritual, ao ponto que se lhe imponha na outra vida o terrível castigo de ficar no purgatório durante quarenta outonos?”<sup>541</sup>. Diante dessa pergunta, respondeu Ibn ‘Arabī e “[...] encheu-o de alegria”. A tradução de Asín Palacios emprega o termo “purgatório” que não se encontra no texto da edição de al-Ghurab, que apenas afirma: “Que punição para aquele que passar diante de um orante seria aquela dos quarenta outonos?”<sup>542</sup>. Os quarenta outonos eram, na tradição islâmica, uma punição escatológica, um período de espera antes da entrada definitiva no Paraíso, não se assemelhando ao conceito cristão de purgatório. Duas tradições afirmavam que a passagem diante de alguém que não utiliza uma *suhtra*<sup>543</sup> seria uma falta grave: Abū Juhaim relatou que Muḥammad havia dito: “Se a pessoa que passa em frente do orador soubesse a gravidade desse pecado, ele preferiria esperar quarenta (dias, ou meses, ou

<sup>537</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 236-239.

<sup>538</sup> O leite representaria a bebida dos rios do Paraíso, bem como a sobriedade da busca mística, sendo a herança da sabedoria.

<sup>539</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 154.

<sup>540</sup> VSA, p. 65. *Grande son las gracias que yo logre por la intercesión y trato de este maestro [...]*

<sup>541</sup> VSA, p. 66. *¿Qué pecado comete el que passa por delante de uno que está haciendo la oración ritual, hasta el punto de que se le imponga en la outra vida el castigo terrible de quedar detenido en el purgatorio durante cuarenta otoños?*

<sup>542</sup> A frase árabe que se encontra em RQ, p. 74, é: *Mā-l-ladhina al-dhayi yātayhi al-mār byn yady al-musaly hatā yawn ana yaquf arbi ‘yan kharayafan?*

<sup>543</sup> A *suhtra* seria uma demarcação que indicaria o sentido da oração.

anos) a passar diante dele." Por sua vez, Zaid ibn Ḥalid alude a outro dito: "Se a pessoa que passa em frente do orador soubesse a gravidade desse pecado, ele preferiria esperar quarenta anos a passar na frente dele". Assim, os quarenta anos constituíam uma espera, sem a especificação de uma punição.

A relação de Ibn ‘Arabī com al-Kūmī deu-se amparada no temor e no respeito. A postura *malāmī* do mestre não lhe permitiu demonstrar sua admiração pelo desenvolvimento do pupilo:

Ele amava-me realmente; mas não me demonstrava isso às claras, antes me apartava de sua intimidade, enquanto atraía a si meus condiscípulos e aprovava-os quando estes falavam, entretanto, me repreendia nas aulas e reuniões públicas, tanto me injuriava e insultava, que todos meus amigos, que comigo estavam sob sua direção espiritual e a seu serviço, acabaram por me considerar como dotado de pouca vocação. Todavia, de todo aquele grupo de discípulos, somente eu (Louvado seja Deus!) acabei por sair com êxito do noviciado.<sup>544</sup>

A construção da santidade do hagiógrafo passava pela afirmação da santidade do mestre. Ambos estavam na herança da santidade perfeita e dela eram exemplos. A postura de ocultação era um elemento jurídico que permite, no Islã, a vivência exterior separada da vivência interior, principalmente para a manutenção da vida, em situações de perigo e, entre os *malāmī*, uma forma de manter seu coração puro. Entre os santos, a ocultação permitia a dissimulação das bênçãos, para evitar o prestígio social e manter a distância necessária do mundo. A proximidade com Deus (*qurba*) também poderia ser evidenciada na ocultação e conhecimento único d’Ele, como afirmou Simnānī: “Por zelo, Deus coloca um véu sobre eles e os mantém ocultos dos demais”<sup>545</sup>. Al-Naṣrābādī, mestre sufi do Ḥurāsān, citado por al-Quṣayrī, afirmava: “Os amigos de Deus não têm necessidades; eles permanecem inferiores e anônimos”<sup>546</sup>. O santo permanecia anônimo, oculto aos olhos do mundo, mas sempre visto pelos olhos oniscientes e amáveis de Deus.

“Uma das maravilhas que desse mestre vi com meus próprios olhos foi a seguinte: “[...], como legitimação de seu discurso, o autor conta como atravessou, sem nenhum dano, um campo de espinheiras, durante uma conversação sobre a energia espiritual de Abū Madyan, após

---

<sup>544</sup> VSA, p. 67. *Él me amaba realmente; pero no me lo mostraba a las claras, antes bien me apartaba de su intimidad, mientras atraía hacia sí a mis condiscípulos y aprobaba cuando éstos decían, mientras que a mí me reprendía en las clases y reuniones públicas, tanto me injuriaba e insultaba, que todos mis condiscípulos, los que conmigo estaban bajo su dirección espiritual y a su servicio, acabaron por considerarme como dotado de muy poca vocación. Sin embargo, de todo aquel grupo de discípulos, sólo yo (¡loado sea Dios!) acabé por salir con éxito del noviciado.*

<sup>545</sup> SIMNANI *apud* SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 220, tradução nossa.

<sup>546</sup> AL QUSHAYRI, *op. cit.*, p. 271, tradução nossa.

realizarem a oração em uma mesquita nos arredores de Sevilha, em Muntayr (*Muntayār*). Diante do milagre, o mestre exclamou: ‘Este é o efeito das graças da bênção com o qual Deus premia nossa conversa sobre o mestre Abū Madyan! Segue com empenho tua marcha pelo caminho espiritual e triunfarás, filhinho meu!’<sup>547</sup>. A transmissão da bênção e a auto-hagiografia são reiteradas, conformando a legitimação, tanto do discurso quanto da imagem construída.

Um elemento de interdiscursividade é a citação da *Risālah* de al-Qušayrī e a explicação que esse mestre deu ao hagiógrafo, tendo-o iniciado definitivamente na via: “Eu não havia jamais visto a *Risālah* de al-Qušayrī nem nenhum tratado de mística de outros autores; nem sequer sabia que autor algum tivesse escrito obras sobre esse tema; ainda mais: nem ainda conhecia qual sentido pudesse ter a palavra sufismo”<sup>548</sup>. Aqui, como em outros momentos da epístola, Ibn ‘Arabī aponta como a obra de al-Qušayrī foi a introdução teórica ao sufismo que ele passou a buscar, em *Al-Andalus*. A obra teórica parece ter sido precedida pela vivência prática dos métodos, e esse ponto levou-o a pensar em um sufismo mais interior, associando vida e estudo, sob a jurisdição de um mestre. Soma-se o fato de ser introduzido no sufismo prático e teórico, do qual o mestre murciano era o grande expoente da época, por um discípulo do santo magrebino.

Em continuação ao louvor de seu aprendizado, continua o hagiógrafo:

Dele, aprendi a solução de muitas questões. Vi também que tinha coisas exclusivas suas e que nenhum outro as tinha: quando impunha a um noviço (*murid*) um exercício de combate ascético, praticava-o junto com ele, e assim mesmo fazia com os demais noviços, ainda que fossem dois ou três: com um, praticava um exercício e, com o outro, outro, de modo que sempre o verias assim, sem diminuir nunca seu fervor.<sup>549</sup>

Podemos perceber como a prática discursiva do murciano, intentando construir modelos de mestres e santos, buscava, na relação entre sua identidade e a do mestre e na diferenciação para com outras práticas, a imagem desse amigo de Deus. A vivência sincera do mesmo fazia-

<sup>547</sup> VSA, p. 68-69. *Una de las maravillas que de este maestro vi con mis propios ojos, fué la siguiente [...], ¡Esto es efecto de las gracias de bendición con que Dios premia nuestra conversación sobre el maestro Abū Madyan! ¡Sigue con empaño tu marcha por el camino espiritual y tu triunfarás, hijito mío!*

<sup>548</sup> VSA, p. 67. *Yo no había visto jamás todavía la Risāla del Qushayri ni ningún tratado de mística de otros autores; ni siquiera sabía que autor alguno hubiese escrito obras de esta matéria; es más: ni aun conocía qué sentido pudiese tener la palabra sufismo.*

<sup>549</sup> VSA, p. 69. *De él aprendí la solución a muchas cuestiones. Vi también que tenía cosas exclusivas suyas y que nunca vi que ningún otro las tuviese: cuando imponía a un novicio (*murid*) un ejercicio del combate ascético, lo practicaba junto con él, y asimismo hacía con los demás novicios, aunque fuesen dos o tres: con uno practicaba un ejercicio y con otro otro; de modo que siempre lo veías así, sin entibiarse jamás su fervor.*

o extrapolar a simples relação hierárquica entre mestre e discípulos, caminhando para uma ação mútua de ambos, pois, como realçado por Claude Addas, Ibn ‘Arabī era ao mesmo tempo discípulo, por sua postura de companhia e aprendizado, quanto mestre, por ter tido a iniciação e ensinamento esotérico, por meio de ‘Īsà. Al-Kūmī tanto dava as diretrizes, como as seguia juntamente com os aspirantes, sem buscar o prestígio que sua posição lhe dava.

Seus milagres, além das alusões simbólicas, passavam pela prestidigitação, como quando o hagiógrafo, inquieto diante dos problemas mundanos, foi interpelado sobre a necessidade de conversar e como seus afazeres eram resolvidos antes que ele o percebesse: “O mestre sorriu e me disse: ‘Se desejais a mim e partís, não conseguírais resolver nem um só desses assuntos. Senta-te comigo e te contarei alguns casos exemplares do mestre Abū Madyan. Eu te garanto a resolução desses assuntos’”<sup>550</sup>. Havia ainda os encontros noturnos, por espírito, para “[...] consultá-lo sobre alguma questão que me ocorria, imediatamente o via diante de mim e lhe fazia a consulta, e a resolvia para mim, desaparecendo em seguida”<sup>551</sup>.

Mais uma vez, segue o *tópos* de construção da identidade, em que o hagiógrafo assinala as dimensões restritas da *Risālah*, para demonstrar: “Suas virtudes, carismas e sentenças místicas são tantas em número, que não se podia contar, e por isso teremos que passar em silêncio nesta epístola”<sup>552</sup>. Também elaborou Ibn ‘Arabī um poema sobre a união com Deus, tendo por base a sua convivência com al-Kūmī<sup>553</sup>. Os principais pontos aprendidos com esse mestre, os quais possibilitaram o crescimento espiritual do hagiógrafo murciano foram assim enfatizados:

As questões místicas, cuja solução comunicou-me especialmente esse mestre, foram as seguintes: a referente à união com Deus, o sentido dos *ḥadīṭ* proféticos em que Muḥammad disse: ‘Eu sou o Senhor dos filhos de Adão, e estes e todos os que são inferiores a ele estão sob meu estandarte’; ‘a previsão é a metade da vida’; ‘quando Deus ama a um de seus servos, prova-o na adversidade’; ‘o coração do Corão é a sura intitulada *Yā Sīn* (ninguém, antes dele, tratou dessa questão em nosso país); e outros vários problemas que agora não referirei.<sup>554</sup>

<sup>550</sup> VSA, p. 69. *El maestro se sonrió y me dijo: ‘Si me dejas y te marchas, no lograrás ultimar ni uno solo de esos asuntos. Siéntate conmigo y te contaré algunos casos ejemplares del maestro Abū Madyan. Yo te garantizo la resolución de esos asuntos’.*

<sup>551</sup> VSA, p. 70. [...] *consultarle acerca de alguna cuestión que entonces me ocurría, inmediatamente lo veía ante mí y le hacía la consulta, y me la resolvía y desaparecía a continuación...*

<sup>552</sup> VSA, p. 70. *Sus virtudes, carismas y sentencias místicas son tantas en número, que no podrían ni contarse, y por eso las tenemos que pasar en silencio en esta epístola.*

<sup>553</sup> RQ, p. 76.

<sup>554</sup> VSA, p. 71. *Las cuestiones místicas, cuya solución me comunicó especialmente este maestro, fueron las siguientes: la de la unión con Dios; el sentido de los ḥadīṭs proféticos en que Mahoma dice: “Yo soy el Señor de los hijos de Adán, y éste y todos los que son inferiores a él están bajo mi estandarte”; “la previsión es la mitad de la vida”; “cuando Dios ama a uno de sus siervos, lo prueba en la adversidad”; “el corazón del Alcorán es el*

A importância desse santo mestre, al-Kūmī, na auto-hagiografia de Ibn ‘Arabī, como visto, poderia ser elencada nos seguintes pontos: a introdução aos conhecimentos teosóficos, por meio da compreensão da *Risālah* de al-Quṣayrī; a transmissão da *baraka* de Abū Madyan, que possibilitou a imersão nos milagres e nas respostas esotéricas para suas questões; o exemplo de desapego (*zuhd*) que um *malāmī* demonstrava, com uma vida sincera.

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin Ibrāhīm al-Mālaqī<sup>555</sup>: Asín Palacios, comparando com outro texto, aponta que ele possuía o título de *al-Faḥḥar*, o Oleiro, ou *al-Nahhar*, o Hospitalário, era natural de Málaga, cujo sobrenome era *al-qalafat*, o calafeteiro. Fora discípulo de Abū-l-Rabi’, o cego, e de outros mestres. Seu método era dos *futuwwa*<sup>556</sup>:

O método de vida espiritual que professou foi dos paladinos ou cavaleiros e, por minha vida, que o praticou brilhantemente e colocando em relevo suas virtudes características: nunca, por sinal, eu o veria dar um passo se não fosse em favor do próximo, nunca cuidava de si mesmo nem do justo para si; ia sempre ao governador e aos juizes da cidade por demandas que interessavam ao próximo; sua casa estava sempre aberta aos pobres. Era erudito em questões jurídicas e literárias. Muito mais terno de coração que seu amigo Ibrāhīm b. Tarif, que, a seu lado, era Ibn Tarif, duro como uma pedra.<sup>557</sup>

A cavalaria espiritual era uma forma de vida mística, com o qual o buscador tomava sobre si os problemas do próximo antes dos seus. O termo derivava da palavra *fatā’* e, segundo Asín Palacios, no *Futūḥāt*, Ibn ‘Arabī havia descrito tal atitude como “[o] que deixa de lado seu próprio bem-estar e sua liberdade mesma, na preocupação com as criaturas, de tal modo que satisfaça plenamente a justiça, que é Deus mesmo” (nota 5)<sup>558</sup>. Essa generosidade cavaleiresca era qualificada, seguindo a mesma obra, com energia viril, física e moral; generosidade; prudência; tratar o débil com piedade, o rei com obediência e a todos com desinteresse; não fazer burlas; julgar com equanimidade; caridade universal que abarque todas as criaturas; proteger o mais débil; reprimir as paixões próprias e perdoar com doçura ao próximo; fazer o

---

capítulo titulado *Ya Sin* (nadie, antes que él, trató de esta cuestión en nuetrso país); y otros varios poblemas que ahora no he de referir.

<sup>555</sup> RQ, p. 121.

<sup>556</sup> Vide Capítulo 1.

<sup>557</sup> VSA, p. 162-163. *El método de vida espiritual que profesó fué el de los paladines o caballeros, y ¡por vida mía! que lo practicó brillantemente y poniendo bien de relieve sus características virtudes: jamás, en efecto, lo verías dar un passo, si no era en favor del prójimo; jamás se cuidaba de sí mismo ni de su próprio derecho; acudía constantemente al gobernador y a los jueces de la ciudad en demanda de los negocios que interesaban a sus prójimos; su casa estaba siempre abierta a los pobres. Era erudito en materias jurídicas y literárias. Era mucho más tierno de corazón que su amigo Ibrahim b. Tarif; tanto, que a su lado, era Ibn Tarif duro como una piedra.*

<sup>558</sup> VSA, p. 163. *[el] que derrocha su próprio bienestar y su libertad misma en el trato con las criaturas, de tal modo, que satisfaga plenamente a la justicia que es Dios mismo.*

bem ocultamente e sem ostentação; preferir sempre a glória de Deus. Segundo al-Quṣayrī, a característica primordial da cavalaria espiritual assentava-se na destruição do ídolo interior e esse ídolo não seria nada mais que seu próprio ser.<sup>559</sup>

Com esse mestre, Ibn ‘Arabī passou por um problema de ordem política, ao não aceitar a oferta de comida vinda do sultão Abū-l-‘Ulā, na cidade de Ceuta. Trazida a comida, Ibn ‘Arabī e seus discípulos mais íntimos não a tocaram. Um dos comensais foi denunciá-los ao vizir. O Mestre Maior afirmou que não tocaria em comida ilícita. Ficou livre de perigo. O calafateiro foi ao seu encontro, temendo problemas, mas, ao conversar com o murciano, recebeu uma resposta sobre a necessidade da intolerância para com o ilícito, contrapondo-se à postura de harmoniosidade do mestre citado.

Diante do curto espaço que uma carta pode proporcionar, Ibn ‘Arabī escreveu:

Caso não temesse alongar-me demais, mencionaria ainda todos os outros ascetas e místicos que conheci, sem deixar um; mas me limito a esses poucos para abreviar e resumir. Dediquei um livro a mencioná-los todos. Intitulei-o ‘A pérola preciosa que trata das pessoas de cujo ensinamento me aproveitei no caminho da vida futura’.<sup>560</sup>

De acordo com Asín Palacios, a *Epístola da Santidade* era um resumo dessa obra, de cuja existência ele, em meados da década de 1930, não possuía conhecimento. O livro em questão existe, conhecido por *al-Durrat al-Fāḥirat fī dakar min atnafa’t bihi fī tariq al-‘aḥarat*, complementando em algumas vidas e apresentando maior número de milagres e ações dos mestres referidos na *Epístola do Espírito da Santidade*.

Abū al-Ḥasan al-Qanūnī<sup>561</sup>, mestre cuja citação é bem rápida, segundo o autor, era um dos cavaleiros (*futuwwa*): “Vivia em Ronda e era dos que seguem o método de vida espiritual dos paladinos ou cavaleiros<sup>562</sup>. Possuía as sete intuições esotéricas dos místicos perfeitos<sup>563»564</sup>.

Abū ‘Abd Allāh al-Mahdwī<sup>565</sup>, mestre conterrâneo do destinatário da carta, tinha por método o cumprimento das práticas superrogatórias em estrito senso, como jamais voltar as

<sup>559</sup> AL-QUṢAYRĪ, *op. cit.* p. 237.

<sup>560</sup> VSA, p. 166. *Si no temiese alargarme demasiado, mencionaria aún todos los demás ascetas y místicos que conocí, sin dejar uno; pero me limito a estos pocos para abreviar y resumir. Un libro ex profeso he dedicado a mencionarlose todos. Lo titulé La perla preciosa que trata de las personas de cuya enseñanza me aproveché en el camino de la vida futura.*

<sup>561</sup> RQ, p. 123.

<sup>562</sup> Em árabe: *ahl futuwwah*.

<sup>563</sup> Árabe: *al-maghājaḥ as-saniyah*.

<sup>564</sup> VSA, p. 169. *Vivía en la ciudad de Ronda y era de los que seguen el método de vida espiritual de los paladines o caballeros. Poseía las siete intuiciones esotéricas de los místicos perfectos.*

<sup>565</sup> RQ, p. 125.



costas à direção de Meca: “Residiu em Fez<sup>566</sup>, e passou cerca de sessenta anos sem voltar nunca as espáduas para *al-qibla*<sup>567</sup> ou a direção do templo de Meca, até que morreu”<sup>568</sup>.

Abū-l-‘Abās al-Ḥarāz<sup>569</sup>, o sapateiro. Ibn ‘Arabī travou encontro com ele em Meca. A grande contribuição desse mestre foi orar pelo hagiógrafo. No entanto, o fato de ter sido companheiro de ‘Abd Allāh al-Mugawiri, ou al-Andalusī, citado nas *Iluminações de Meca*, conforme salienta o tradutor, poderia alocar esse santo entre o grupo próximo ao xiismo e a algumas controvérsias, bem como a um poeta famoso.

## 7. Os mestres de conduta não excessiva

De acordo com a *Risālah*, o primeiro mestre com quem Ibn ‘Arabī manteve contato, ao se iniciar na via *bāṭin*, fora Abū Já’far Aḥmad al-‘Uryabī, tendo este chegado a Sevilha (*Iṣbīliyah*<sup>570</sup>): “[...] quando eu começava a me iniciar no conhecimento desse sublime método de perfeição espiritual e fui um dos que se apressaram em aproximar-se dele”<sup>571</sup>. O termo árabe utilizado para designar o sufismo, método de perfeição, é *al-ṭarīqah al-ṣarīfah*<sup>572</sup>, o melhor caminho. Interessante notar que, na tradução de Asín Palacios, esse mestre é denominado al-‘Uryanī, sendo que, na versão árabe, é al-‘Uryabī; muito provavelmente, o tradutor espanhol ou o manuscrito que este utilizara continha um diacrítico acima da letra, e não abaixo, o que no alfabeto árabe difere o *bā* ( ﺏ ) do *nūn* ( ﻥ ).

Segundo o mestre murciano, ele passou a visitá-lo: “[...] encontrei-me com um homem completamente entregue à prática da oração mental”<sup>573</sup>. Nesse momento do encontro, o mestre aponta para o hagiógrafo suas possibilidades no melhor caminho, ao perguntar: “Estás firmemente decidido a seguir o caminho de Deus?”<sup>574</sup>, questionamento que leva a uma resposta nos quais os elementos de auto-hagiografia se apresentam: “O servo, decidido está; mas Deus é quem dá a firmeza”<sup>575</sup> – em face desse diálogo simples, o mestre murciano discorre sobre a vida de al-‘Uryabī. Atentamos aqui, mais uma vez, ao elemento de construção da identidade do

<sup>566</sup> RQ, p. 125.

<sup>567</sup> RQ, *loc. cit.*

<sup>568</sup> VSA, p. 170. *Residió en la ciudad de Fez, y pasó cerca de sesenta años sin volver jamás la espalda a la al-qibla o dirección del templo de la Meca, hasta que murió.*

<sup>569</sup> RQ, p. 128.

<sup>570</sup> RQ, p. 66.

<sup>571</sup> VSA, p. 52-53. [...] *cuando yo comenzaba a iniciarme en el conocimiento de este sublime método de perfección espiritual y fui uno de los que se apresuraron a acercarse a él.*

<sup>572</sup> RQ, 66.

<sup>573</sup> VSA, p. 54. [...] *me encuentre con un hombre completamente entregado a la práctica de la oración mental*

<sup>574</sup> VSA, p. 54. “¿Estás firmemente decidido a seguir el camino de Dios?”

<sup>575</sup> VSA, p. 54.” *El siervo, decidido está; pero Dios es quien otorga la firmeza.*

próprio autor da obra: o Maior dos Mestres busca sempre compor a relação restrita entre ele e o hagiografado.

“Era esse mestre um camponês iletrado que não sabia nem escrever nem contar<sup>576</sup>, mas, quando discursava sobre a ciência da unificação<sup>577</sup>, não tinha mais que ouvir”<sup>578</sup>. Podemos aqui observar um dos aspectos da reflexividade na construção da imagem do santo, na presença do *topos* literário do analfabetismo. A tradição islâmica associa Muḥammad à condição de ‘*ummi*’<sup>579</sup>, ou seja, iletrado (s. 7, v. 157: “Os que seguem o mensageiro, O Profeta iletrado (*al-‘ummiā*) – que eles encontram escrito junto deles, na Torá ou no Evangelho - [...]”). Como iletrado, o processo de receber a mensagem corânica se revelara em alguém puro diante da ciência (*‘ilm*) e do conhecimento humano. Al-‘Uryabī era um ‘*ummiā* que conhecia apenas a ciência do Um, o *tawḥīd*, possuindo um conhecimento inspirado, o que testificava sua bênção.

É possível verificar, assim, que a construção discursiva da imagem do bom ou santo (*ṣāliḥ*) al-‘Uryabī, primeiro mestre de Ibn ‘Arabī, o primeiro a introduzi-lo nos mistérios e a confirmar a bênção do próprio murciano, é associada à herança (*wirāta*) de Muḥammad, o exemplo máximo de santo, profeta e mensageiro, o selo da profecia, bem como a Maryam Umm ‘Īsā (Maria Mãe de Jesus), outro exemplo corânico de *muslim*, ou seja, de submissão a Deus e de pureza, sendo o receptáculo que gerou um dos maiores profetas muçulmanos, Isā<sup>580</sup>.

Um parêntese merece destaque neste ponto. Segundo Sinasi Gündüz<sup>581</sup>, o Corão usava o termo ‘*ummiyyun* (iletrados) como sinônimo dos idólatras árabes, para evidenciar a ação profética do próprio Muḥammad. Mesmo assim, a própria “Mãe dos Livros” também utiliza o termo ‘*ummi*’ para designar o milagre da ação revelada no profeta mequense.

A hagiografia segue com a demonstração de sinceridade para com as práticas rituais:

<sup>576</sup> RQ, p. 66. *Wa kāna bidaūian umīā lā yakatabu wa lā yaḥasabu.*

<sup>577</sup> RQ, loc. Cit. Em árabe: *fī ‘ilm al-tawḥīd*

<sup>578</sup> VSA, p. 52. *Era este maestro un campesino iletrado que no sabía ni escribir ni contar; pero cuando hablaba de la ciencia de la unificación, no había ya más que oír.*

<sup>579</sup> Alguns membros dos grupos místicos apontavam o analfabetismo de Muḥammad como uma experiência mística, já que este fora puro vaso para receber a Palavra e a Revelação de parte do que estava escrito nas Tábuas Primordiais. Schimmel ressalta: “Apenas um homem cujo coração não estivesse manchado pela cultura e erudição externa, senão que fosse um vaso tão puro como fora o corpo virginal de Maria, podia ser um receptáculo digno da palavra divina”<sup>579</sup>. A associação de Muḥammad com Maria, a virgem, mãe de Jesus, e a pureza, também é atestada pelo Corão (s. 66, versículo 12) que afirma: “E Maria, filha de ‘Imran, que escudou sua virgindade; então soprámos nela algo de Nosso Espírito, e ela confirmou as palavras de seu Senhor e Seus Livros, e era dos devotos”; bem como a *sura* 5, versículo 75, que afirma: “O messias, filho de Maria, não é senão um Mensageiro; antes dele, com efeito, os outros mensageiros passaram. E sua mãe era veracíssima”.

<sup>580</sup> Segundo Michel Chodkiewicz, para Ibn ‘Arabī, Maria era uma serva perfeita e por isso uma *malāmī*. Vide: CHODKIEWICZ, La santidad femenina en el Islam, 2004.

<sup>581</sup> GÜNDÜZ, Sinasi. O problema da identificação de *Ahl al-Kitab* (Povo do Livro) nas antigas fontes islâmicas,. Tradução de Rosalie Helena de Souza Pereira. In: PEREIRA, Rosalie de Souza. *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 129-148.

Apenas com sua intenção fixava as ideias, como se as colocara por escrito, e com sua palavra descobria a realidade positiva dos seres (*wujūd bi-kalāmiah*<sup>582</sup>). Nunca o veria a não ser fazendo oração mental, previamente purificado com a ablução ritual e orientado em direção ao templo da Caaba. A maior parte de seu tempo passava-o jejuando.<sup>583</sup>

A prática sincera das *ibādat*, ou seja, os atos piedosos e os *arkām al-islām*, os pilares da fé, conformavam a vida cotidiana daqueles que buscavam a unidade com o divino (*tawhīd*). É na própria vida diária, na ordinariedade da ação simples do dia a dia, como afirma Chodkiewicz, a característica básica da santidade na concepção akbari<sup>584</sup>. Assinala Nasser Filho:

A religiosidade islâmica, historicamente, não se constituiu em uma esfera separada dos demais campos de atuação e vivência humana. Seu patrimônio não esteve restrito a um conjunto de normas a orientar, apenas práticas litúrgicas e a relação do homem com seu Criador. Adicionalmente, o exercício da religiosidade islâmica nunca esteve circunscrito aos limites das mesquitas e salas de oração.<sup>585</sup>

Ainda na questão da unicidade:

O Islã considera este mundo com toda sua grandeza, vastidão e maravilhas e todas as interconexões entre seus distintos fenômenos, como uma realidade homogênea dependente de outra Realidade Independente a qual chamamos Deus, Ele é reconhecido por seus sinais perceptíveis. É por meio destes sinais que obtemos um conhecimento frutífero e valioso d’Ele.<sup>586</sup>

Em seguida, são demonstrados os milagres do santo mestre, entre eles a prestidigitação, quando sua caravana caíra cativa dos cristãos: “[...] assim como ele havia previsto, pois ao grupo da caravana com o qual ia de viagem, disse-lhes: ‘Amanhã prenderão a nós todos’<sup>587</sup>. Os cristãos trataram-no muito bem: “Hospedaram-no honrosamente durante seu cativeiro, destinando-lhe uma habitação limpa e bonita [...]”<sup>588</sup>. Um elemento importante nesse relato, que exemplifica uma construção discursiva, dá-se na distinção entre cristãos e muçulmanos,

<sup>582</sup> RQ, p. 66. Os termos árabes utilizados aqui denotam mais o sentido da existência por meio da palavra.

<sup>583</sup> VSA, p. 55. *Con su sola intención fijaba las ideas como si las consignara por escrito, y con su palabra ponía al descubierto la realidad positiva de los seres. Jamás lo verías sino haciendo oración mental, previamente purificando con la ablución ritual y orientado en dirección al templo de la Ka’aba. La mayor parte de su tiempo lo pasaba ayunando...*

<sup>584</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 110-111.

<sup>585</sup> NASSER FILHO, *op. cit.*, p. 76.

<sup>586</sup> BEHESHTI, Muhammad Hussein; BAHONAR, Muhammad Yauád. *Introducción a la cosmovisión del Islam*. Qom (Irã): Fundación Cultural Oriente, 2007, p. 61, *apud*: NASSER FILHO, *op. cit.*, p. 77, tradução nossa.

<sup>587</sup> VSA, p. 55. [...] *tal y como él lo había previsto, pues a las gentes de la caravana con la cual iba de viaje, les dijo: Mañana nos cogerán cautivos a todos...*

<sup>588</sup> VSA, p. 55. *Hospedáronle honrosamente durante su cautiverio, destinándole una habitación limpia y hermosa [...]*

mesmo que a santidade do mestre seja reconhecida pelo outro grupo religioso. Sabemos que esses cristãos eram dos reinos do Norte, devido ao termo empregado pelo autor: *al-franj*. Essa expressão passou a designar, após as cruzadas, os cristãos europeus, relacionados aos francos, pois as comunidades cristãs dentro do *Dār al-Islām* eram tratadas como *ḍimmī* ou *ahl al-ḍimmiyya*, gente do contrato, denominadas *naṣārā* (sing. *naṣranī*), termo que os cristãos associavam a pejoratividade<sup>589</sup> e que também pode, no árabe, designar europeus do Norte<sup>590</sup>. As comunidades cristãs dentro do mundo islâmico e de fala árabe, atualmente, se autodenominam-se *masīḥī*, “do Messias”. Assim se expressa Carmen Barceló, ao tratar dos moçárabes, ou seja, os cristãos em *Al-Andalus*:

Sobre a primeira (moçárabe), não está documentado nos textos árabes da Idade Média o uso da voz *musta'rib* para referir-se aos cristãos que viviam em *Al-Andalus*. Empregavam-se os nomes *naṣrānī* “nazareno” e “*mushrik* “politeísta” que, como *rūm* “romanos”, aludem a crenças religiosas divergentes do Islã. Outros são termos jurídicos, como *dhimmi* e *mu'ahad* “submetidos a pacto”. Em referências coletivas, o apelativo genérico empregado é *'ayam*, que – como o adjetivo derivado *'ayami* – assinala qualquer coisa, conceito ou indivíduo. Sequer aparece este epíteto para distinguir os cristãos andaluzes deportados para o norte da África no século XII, pois se lhes deu outro nome árabe introduzido no castelhano como *farfan*.<sup>591</sup>

Outro milagre que revelou a *baraka* do mestre foi rogar à divindade pela chuva para a comunidade de Qasr Kutama: “Outro dos feitos que se sucederam foi que, estando em Sevilha, na nossa casa, Deus lhe disse: ‘Os habitantes de Qasr Kutama necessitam de chuva. Vai, pois, a eles e faz a oração *ad pretendam pluviam*<sup>592</sup>, a fim de que Eu lhes dê a água que necessitam!’”<sup>593</sup>.

A *istisqā*, a prece por chuva, é um dos pontos comuns do islã esotérico. A chuva, associada à água que caía do céu, trazia bênção para aqueles que estivessem sob ela. Também,

<sup>589</sup> Mesmo que o termo atualmente seja considerado pejorativo, parece que, em meados do século IX, *naṣārā* era usado pelos cristãos para se designarem a si mesmos. Exemplo disso são os títulos das obras dos bispos cristãos orientais Teodoro Abū Qurrah e Ḥabīb ibn Khidma Abū Rā'īta. Vide: HUSSEINI, Sara Leila. *Early Christian explanations of the Trinity in Arabic in the contexto of Muslim theology*. 459 f. 2011. Tese (Doutoramento) – Universidade de Birmingham, Birmingham, 2011.

<sup>590</sup> O debate sobre a designação e a terminologia utilizadas para indicar os cristãos e, principalmente, os cristãos andaluzes é aprofundado por Alwyn Harrison. HARRISON, Alwyn. *Andalusī Christianity. The survival of indigenous Christians communities*. 624 f. 2009. Tese (Doutoramento) – 2 v. Universidade de Exeter, Exeter, 2009.

<sup>591</sup> BARCELÓ, Carmen. Mozárabes de Valencia y «lengua mozárabe». *Revista de Filología Española*, v. LXXVII, n. 3/4, p. 253-279, 1997. Disponível em: <http://revistadefilologiaespañola.revistas.csic.es>. Acesso em: 15 set. 2017, tradução nossa.

<sup>592</sup> Asíñ Palacios emprega a expressão *ad pretendam pluviam* para traduzir o termo árabe *istisqāh*.

<sup>593</sup> VSA, p. 56. *Outro de los hechos que le sucedieron fué que estando en Sevilla, en nuestra casa, Dios le dijo: Los habitantes de Qasr Kutama están necesitados de lluvia. ¡Anda, pues, a ellos y hazles la oración ad pretendam pluviam (istisqā), a fin de que Yo les dé el agua que necesitan!*

em uma região de produção agrícola importante, como *Al-Andalus*, problemas com secas e milagres relacionados à chuva eram essenciais diante da produção agrícola. No Corão, fazer correr água fora uma das ações divinas, como descrita na *sura* 19, versículo 24: “Então, abaixo dela, uma voz chamou-a: ‘Não te entristeça! Com efeito, o Senhor fez correr abaixo de ti um regato [...]’”, ao narrar o parto de Jesus sob a tamareira, e a misericórdia divina para com Maria. Por estar tão absorto na unicidade, conforme admoestara Hujwīrī – “A unificação consiste em que nada te venha à mente exceto Deus”<sup>594</sup>, ou, na proposição de Junayd: “[...] absorvido como está pela realidade da divina unidade na verdadeira proximidade, e perdido para a vida sensível e para a ação [...]”<sup>595</sup> –, al-‘Uryabī não ficou sob a chuva, coisa que só percebeu após ser interpelado por Ibn ‘Arabī, com o qual fora à vila orar por chuva, a quem respondera: “Proteja-te [se podes] onde a misericórdia de Deus não te alcance! [...] Por ela sou conduzido, ó Muḥammad b. Arabī! Que lástima! Se dele me recordasse ali!”<sup>596</sup>. Schimmel afirma que: “[...] sendo a chuva, no Oriente, símbolo da atividade divina e habitualmente da misericórdia divina”<sup>597</sup>, também o santo, e qualquer um, que sob ela se colocasse, angariaria as bênçãos advindas do Um.

Outro milagre importante, o qual, para o hagiógrafo, descreve a santidade do mestre em questões de teologia (*kalām*), encontra-se no relato da presença de um menino que decorara o Corão. Nesse episódio, sublinha Ibn ‘Arabī: “O mestre, à época, havia perdido a visão”. Um homem entrou e disse: “Senhor, este filho meu carrega o Corão e o conserva de memória.” Ao ouvir essa afirmação, o mestre gritou e caiu em êxtase (no original árabe, encontra-se a palavra *hāl*, que designa tanto o êxtase como os dons divinos outorgados aos místicos). Al-‘Uryabī, após sair do êxtase, exclamou: “O Ser Eterno é que carrega o ser temporal! O Corão é que sustenta a teu filho e a nós. Ele é quem conserva a teu filho, e nos conserva. E isto que disse foi indício de como andava na presença de Deus”<sup>598</sup>. Esse aspecto condizia bastante com o *topos* do analfabeto conhecedor das ciências teológicas e, também, de grande importância era a

<sup>594</sup> Al-Hujwīrī. *The «Kashf al-Muahjub», the oldest persian treatise on sufism by al-Hujwiri*. Tradução de R. A. Nicholson, Gibb Memorial Series, n. 17, 1911; red. Londres, 1959, *apud* SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 164.

<sup>595</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>596</sup> VSA, p. 57. *¡Refúgiate [si puedes] aonde la misericórdia de Dios no te alcance! [...] ¡Por ella soy conducido, oh Muḥammad b. ‘Arabī! ¡Qué lastima! ¡Si de ella me hubiese acordade allí!*

<sup>597</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 77.

<sup>598</sup> VSA, p. 57-58. *¡El Ser Eterno es el que lleva al ser temporal! El Alcorán es el que sustenta a tu hijo y nos sustenta a nosotros. Él es quien conserva a tu hijo y nos conserva a nosotros. Y esto que dijo era indício de cómo andaba en la presencia de Dios.*

constatação de que, para os grupos do Ocidente, o Corão seria incriado<sup>599</sup>, “*El Ser Eterno*”, em oposição às perspectivas *mu‘tazilī*, que propunham a posição do Corão como criado<sup>600</sup>.

Um elemento relevante para a compreensão da imagem do santo é, para o hagiógrafo, a busca pelas memórias do início da caminhada e o enfrentamento dos problemas do cotidiano. Mais do que isso: é no cotidiano que o mistério, como salienta De Certeau, pode ser lido pelos seres<sup>601</sup>. Sabemos que, no Islã, não há uma distinção restritiva entre a vida religiosa e a vida civil, de sorte que a busca pela santidade devia dar-se através do enfrentamento das questões diárias e da prática das *‘ibādat* em todos os momentos da vida.

Perguntei-lhe uma vez o que ocorrera em relação a Deus, no começo de sua iniciação, e respondeu-me: Tudo o que eu necessitava ganhar para o sustento de minha família, durante o ano, eram oito sacos de figos secos, de cem libras cada um. Quando eu, pois, deixei de trabalhar para dedicar-me ao trato com Deus em solidão, minha mulher começou a gritar comigo e me injuriar, dizendo: Levanta-te daí e vai trabalhar e traz para casa o necessário para manter teus filhos este ano!<sup>602</sup>

Diante da imprecativa da mulher, al-‘Uryabī buscou o auxílio de Deus, criticando sua esposa, tendo recebido a resposta divina, comprovação da *qurba* (proximidade): “Ó, Aḥmad!, fique tranquilo, pois não passará este dia sem que eu te traga vinte sacos de figos, o bastante para manter tua família por dois anos e meio, e mais, e mais também. Senta-te, pois, a conversar conosco e não pares!”<sup>603</sup>. Tal promessa divina, seguida pelo fato de aparecer diante de sua casa o prometido, possibilitou-lhe a dedicação total a Deus, sua confiança nele (*tawwakul*) e o

<sup>599</sup> Este debate adentra a uma situação importante: o *mu‘tazilismo* chegou a *Al-Andalus* com o pai de Ibn Masarra, famoso personagem que trouxe de sua viagem ao Oriente a proposição de criação corânica. A perseguição ao *mu‘tazilismo* foi forte, na Península, durante o Emirado e Califado omíada, como demonstra Fierro Bello<sup>599</sup>, sendo que o grupo de Ibn Masarra, filho, teve de exilar-se de Córdoba, indo constituir uma *ṭarīqah* em Almeria. A proposição massari, mescla de *mu‘tazilismo* com *‘ibadismo*, foi, segundo Asín Palacios, importante para a sedimentação de uma perspectiva teosófica no Ocidente islâmico<sup>599</sup>, mesmo que as interpretações *bāṭinī* tenham chegado ao Andalus, por meio de outros personagens, como Maslama b. Qāsim<sup>599</sup>, o qual realizara viagem e estudos no Oriente, retornando junto com Ibn Masarra, além de outros personagens que estudaram como mestres orientais, entre eles Muḥammad b. Fath e Abū ‘Abd Allāh Muḥammad b. Asbāg b. Labīb, que estudaram com Abū Sa‘īd al-A‘rabī (952). Segundo Fierro Bello, o emirado de ‘Abd Raḥmān III foi fecundo na especulação *baṭinī*<sup>599</sup>. Juntamente com essa especulação interiorizante, adentraram a *Al-Andalus* as proposições neoplatônicas, como já mencionado nos capítulos primeiro e segundo.

<sup>600</sup> Para uma melhor compreensão dessa discussão, no início do Islã, principalmente durante a jurisdição abássida, indicamos: VERZA, Tadeu Mazzola. *Kalām: a escolástica islâmica*. In: PEREIRA, *op. cit.* p. 149-175.

<sup>601</sup> DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 15.

<sup>602</sup> VSA, p. 58. *Preguntelé una vez qué le había ocurrido con Dios en el comienzo de su iniciación, y me contestó: todo lo que yo necesitaba ganar para el sustento de mi familia durante el año eran ocho costales de higos secos, de a cien libras cada uno. Cuando yo, pues, dejé de trabajar para consagrarme al trato con Dios en la soledad, mi mujer comenzó a gritarme y a injuriarme, diciendo: ¡Levántate de ahí y trabaja y trae a casa lo necesario para mantener a tus hijos durante este año!*

<sup>603</sup> VSA, p. 59. *¡Oh, Ahmad!, siéntate tranquilo, pues no pasará este día, sin que yo te traiga veinte costales de higos, lo bastante para mantener a tu familia dos años y medio, y más y más todavía. ¡Siéntarse, pues, a conversar con Nós y no ceses!*

retorno da alegria na casa: “Ainda não havia se posto o sol, e já tinha em casa os vinte sacos completos. Minha mulher e as crianças encheram-se de alegria, e além do mais, minha mulher me felicitou, completamente contente de mim”<sup>604</sup>. A vida ordinária, como assevera Chodkiewicz, e a possibilidade de expressar os pontos básicos do caminho *bāṭin*, como a sinceridade, a solidão, a confiança total em Deus, transpassada pelos desejos da fé, constituíram o ponto central da vida e exemplo do santo. Os milagres do dia a dia foram essenciais para aquele fiel e para o santo, que buscavam o *tawḥīd*, a unidade completa com Deus, unidade que se constrói no cotidiano, no ordinário.

Outros elementos que evidenciam sua santidade foram: a visão que o hagiógrafo teve e a ligação psíquica entre ambos, durante a leitura do versículo 6 da *sura* 78, na oração da manhã; a ocasião em que um homem tentara degolá-lo, sendo rechaçado por seus discípulos, o que não agradou ao mestre, que disse: “Deixai que faça o que lhe mandaram!”, mas a faca caiu no chão e o homem: “[...] então se jogou a seus pés arrependido”<sup>605</sup>.

Em conformidade com a crítica feita às irmandades egípcias, Ibn ‘Arabī escreve: “[...] no exercício do canto religioso, não se comovia; no entanto, quando escutava recitar o Corão, sentia-se tão aniquilado e emocionado, como se suas entranhas estivessem em ebulição”<sup>606</sup>. Esse trecho, além da diminuição do papel do canto e da elevação da recitação corânica como algo de maior valor interiorizante, atesta que a prática do canto (*samā‘* - audição) existia em *Al-Andalus* do século XII E.C. Essa crítica ao canto trespassa várias hagiografias, como veremos adiante.

Esse excerto hagiográfico finaliza-se com um lugar comum literário, que será utilizado, com dimensões diversas e formas, na vida dos outros mestres:

Se não fosse para evitar a prolixidade, mostraríamos ainda muitas outras maravilhas desse mestre e de outros, que, pela mesma razão, sequer mencionaremos. De suas frases, cheias de alusões simbólicas, algumas proferiu-as por ocasião de conferências que conosco teve sobre questões de teologia mística, relativas às estações ou moradas do caminho da perfeição e outros temas. Também compus sobre este umas estrofes, que agora não citarei.<sup>607</sup>

<sup>604</sup> VSA, p. 59. *Aún no se había puesto el sol, y ya tenía en casa los veinte costales completos. Mi mujer y los niños se llenaron de alegría, y además mi mujer me dió las gracias, completamente contenta de mí...*

<sup>605</sup> VSA, p. 62. *¡Dejadle que haga lo que le han mandado [...] entonces se arrojo a sus pies arrepentido.*

<sup>606</sup> VSA, p. 60-61. *[...] en el ejercicio del canto religioso no se conmovía; en cambio, cuando oía recitar el Alcorán, sentíase tan contrito y emocionado, como si sus entrañas estuviesen en ebullición.*

<sup>607</sup> VSA, p. 60-61. *Si no fuera por evitar la prolijidad, mostraríamos todavía muchas otras maravillas de este maestro y de otros que, por la misma razón, ni mencionaremos siquiera. De sus frases, llenas de alusiones simbólicas, algunas las profirió con ocasión de ciertas conferencias que con nosotros tuvo sobre cuestiones de teología mística, relativas a las estancias o moradas del camino de la perfección y a otros temas. También compuse acerca de este maestro unas estrofes, que ahora no he de citar.*

Aqui, o elemento de auto-hagiografia mesclou-se com os pontos que revelavam a santidade do personagem narrado, pois o hagiógrafo se diminui, ao reiterar que possuía uma restrita capacidade em demonstrar o mistérios (o que já discutimos, ao indicar as possibilidades da linguagem de relatar sobre o irrelatável), bem como a asserção de que ele mesmo presenciara diversos outros momentos em que o mistério se tornava mais próximo, tornando mais forte sua ligação, tanto com o hagiografado – como herdeiro – quanto com o mistério divino – como testemunha – que incrementava a sua própria santidade.

Şālih al-‘Adawī, o terceiro mestre, é caracterizado como aquele que, em todos os momentos, estava em Deus e com Deus<sup>608</sup>. Esse mestre era dedicado totalmente a Deus, vivendo na pobreza: “Em todas as horas da noite e do dia, via-se ele de pé, lendo o Corão. Nunca teve casa própria em que habitar, nem tão pouco tomava remédio algum. Sua regra de vida espiritual era própria do grupo dos setenta mil que entrarão no paraíso sem que se submeta ao juízo”<sup>609</sup>.

A sua total dependência a Deus, ignorando qualquer propriedade e mesmo a ciência humana, colocou-o no grupo dos santos, ao que nos parece, entre os ‘*afrād*, os solitários, aqueles que alcançaram a perfeita união com Deus, estando no mesmo patamar que o Polo.

A postura de desapego extremo de Şālih al-‘Adawī, a nosso ver, colocava-o também entre os *zahīd*, ou seja, aqueles que praticam o *zuhd*, a ascese islâmica, conforme destaca Ibn ‘Arabī:

Não falava com ninguém nem assistia nenhuma reunião [...] Quando se punha a orar em dias de frio intenso, tirava toda a roupa que levava por cima, até que ficava de camisa e ceroulas, a despeito do qual suava demais, como se estivesse dentro de uma sauna. [...] Nunca guardava coisa alguma para o amanhã, nem aceitava coisa que não lhe fosse indispensável, e isso nem para si, nem para o próximo.<sup>610</sup>

A prática do *zuhd* em *Al-Andalus* foi redimensionada com a chegada de Ibn Masarra e com a conformação de sua escola. Segundo Fierro Bello, havia em *Al-Andalus*, durante o início do período omíada, uma prática de *zuhd* vista como ortodoxa, ou seja, de acordo com a

<sup>608</sup> *Kāna bi-l-Lāhi ‘ārafā wa mu’l-Lāhi*. RQ, p. 80.

<sup>609</sup> VSA, p. 72. *A todas las horas de la noches y del dia véasele de pie, leyendo el Alcorán. Jamás tuvo domicilio propio en que habitar, ni tampoco toma nunca medicina alguna. Su regla de vida espiritual era propia del grado de los setenta mil que entrarán en el paraíso sin que se les someta a juicio.*

<sup>610</sup> VSA, p. 72-73. *No hablaba con nadie ni asistia ninguna reunión. [...] Cuando se ponía a orar en días de intenso frío, se quitaba toda la ropa que llevaba encima, hasta quedarse en camisa y zaraguelles, a pesar de lo cual sudaba a raudales, como si estuviera metido en unas termas. [...] Jamás guardaba cosa alguna para el día de mañana, ni aceptaba cosa que no le fuese indispensable, y esto pra sí ni para el prójimo.*



perspectiva da escola jurídica predominante, o maliquismo. Todavia, com as viagens ao Oriente, alguns personagens, como Ibn Masarra, Maslama b. Qāsim e os tradicionalistas, trouxeram à Península novas proposições de ascetismo, baseados em *ahādīṭ* e em métodos vistos entres os grupos de Bagdá e Cairo<sup>611</sup>. Uma disputa entre as práticas tradicionais e as novas formas, em meados do século X E.C., levaria a acusações, condenações, execuções e perseguições de grupos, como os masarris, que tiveram que se exilar de Córdoba, capital do Califado omíada, constituindo uma escola em Almeria, cujo ascetismo era um dos pilares. De acordo com Carmona Ávila<sup>612</sup>, esse *zuhd* andalus possuía também uma conotação política, já que, entre os místicos andaluzes, ao longo do período omíada, os mestres, cuja santidade era prestigiada pela população, devido muito a sua metodologia ascética (*al-zuhd*)<sup>613</sup>, tomavam sobre si a responsabilidade de executar a crítica social prescrita no Corão:

Mas esses primeiros ascetas eram também parte do mundo e, em suas biografias, aparecem como denunciadores das injustiças e da opressão exercida pelo poder, o que os converteu, na ocasião, em porta-vozes do descontentamento popular, aumentando, sem dúvida, seu prestígio entre a população. Por isso, os ascetas andaluzes mais renomados eram considerados pelo povo como perfeitos intermediários para obter respostas divinas a seus desejos. Os atos piedosos mais comuns a todos esses ascetas eram a constante recitação do Corão e os atos de devoção e jejum praticados fora dos tempos canônicos estabelecidos. Eram generosos na esmola e humildes, e, em casos mais excepcionais, praticavam a castidade ou o celibato.<sup>614</sup>

Entre seus milagres deste mestre, um aspecto de sua identidade, explicita o autor, Ibn ‘Arabī:

Alguns anos desaparecia de Sevilha, ao aproximar-se da Páscoa dos Sacríficos<sup>615</sup>. E me contou um faquí, testemunha fidedigna e da terra, que Ṣāliḥ, em tais anos, aparecia nas datas da peregrinação em Meca, e que alguém o vira na montanha santa de ‘Arafat [...] Anunciou-me, com efeito, algumas coisas que sucederiam no futuro, e as vi todas cumpridas [...]<sup>616</sup>

<sup>611</sup> FIERRO BELLO, *op. cit.*, p. 116.

<sup>612</sup> CARMONA ÁVILA, Rafael. Ascetas, devotos y místicos islámicos: nuevas perspectivas sobre la ocupación de cuevas naturales em Madīnat Baguh (Priego de Córdoba). *Antiqitas*, n. 24, p. 223-264, 2012.

<sup>613</sup> Sobre exemplos de ascese entre os místicos sufis andaluzes, os relatos de Ibn ‘Arabī são bastante exemplificadores, com práticas que se amparariam nas tradições corânicas, como o choro, a pobreza, a tristeza, entre outras. Vide: BARCELOS, M. M. A ascese islâmica ou o desapego (*az-zuhd*) na vida dos sufis andaluzes segundo os relatos de Ibn ‘Arabī de Murcia. Séc. XII. *Revista Trilhas da História*. Três Lagoas, v. 5, n. 10, p. 108-129, jan-jun. 2016.

<sup>614</sup> PACHECO, J. A. *La espiritualidad islámica en la Andalucía medieval*. Sevilla, 2001, 93, 94 e 95 apud CARMONA ÁVILA, *op. cit.*, p. 239, tradução nossa.

<sup>615</sup> O termo utilizado no texto árabe é *‘id al-adhī*.

<sup>616</sup> VSA, p. 73. *Algunos años desaparecia de Sevilla al aproximarse la pascua de los sacrificios (‘id al-adhhy). Y me contó un alfaquí, testigo fidedigno y de la tierra, que Salih, en tales año, aparecia presenciando las fiestas de*

Com isso, dois milagres importantes – a viagem esotérica, herança mística dos santos que tinham como exemplo a Muḥammad, o qual também realizara uma viagem noturna, a *‘Isrā*, e a prestidigitação, ou seja, a possibilidade de prever o futuro – estavam entre as *karāmāt* de Ṣāliḥ al-‘Adawī.

Como aspecto auto-hagiográfico, podemos destacar um ponto apresentado por Ibn ‘Arabī: “Eu fui discípulo seu por vários anos, durante os quais apenas se puderam contar as palavras que me dirigiu; tão poucas foram. [...] Sentia por mim afetuoso carinho e deu-me mostras de interesse e atenção, de que muito me aproveitei”<sup>617</sup>. O ensino do santo e seus exemplos, bem como a ligação afetuosa sincera, poderiam, no discurso do murciano, ser um método de ensino e uma metodologia de vida mais profunda que as verborragias e músicas, atingindo, conforme a pessoa, o verdadeiro sentido *bāṭin* e o perfeito *tawḥīd* com Deus.

Morto por uma enfermidade, Ṣāliḥ al-‘Adawī foi purificado e carregado ao cemitério por seus discípulos, entre eles, Ibn ‘Arabī. Para sua memória, deixa a seguinte asserção: “Depois dele, não vi ainda ninguém que se assemelhasse a ele em perfeição; seu estado espiritual se parecia com o de ‘Uways al-Qaranī. Prolixo seria o relato de muitas outras notícias que dele se conservam”<sup>618</sup>. Aqui, podemos perceber como o processo de construção da imagem do santo e mestre Ṣāliḥ al-‘Adawī se associava com o exemplo místico de muçulmano, ‘Uways, citado no início da própria *Risālah*. Tradições estão ligadas a esse personagem e, segundo Corbin, esse mesmo ‘Uways, em uma experiência mística do *al-Ṣayḥ al-akbar*, outorgou a *ḥirqā*, o manto espiritual e a confirmação da bênção divina a Ibn ‘Arabī, no Oriente<sup>619</sup>. No entanto, a proximidade da santidade akbari com o espírito uwaysi dera-se anteriormente, já por intermédio desse mestre andaluz.

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Ṣarafī também era um asceta, promovedor da pobreza e da vida simples: “Ganhava a vida vendendo vagem, que saía a recolher, e compravam-na algumas pessoas piedosas, cujo dinheiro ele sabia que era legitimamente adquirido. [...] habitou durante quarenta anos em um mesmo quarto, sem nunca acender nele nem luz nem fogo”<sup>620</sup>. O

---

*la peregrinación en la Meca, y que alguien, que lo vió estando en la montaña santa de ‘Arafat [...] Anuncióme, en efecto, algunas cosas que me habían de suceder en lo futuro, y las vi todas ellas cumplidas [...]*

<sup>617</sup> VSA, p. 73. *Yo fui discípulo suyo varios años, durante los cuales apenas se pude contar las palabras que me dirigió; tan pocas fueron. [...] Sentía hacia mí afectuosos cariño y me dió muestras de interes y atención que mucho me aprovecharon.*

<sup>618</sup> VSA, p. 74. *Después de él, no he visto ya nadie que se le asemejase en la perfección; su estado espiritual se parecía al de Uways al-Qarani. Prolijo sería el relato de muchas otras noticias que de él se conservan*

<sup>619</sup> CORBIN, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabī*. 1. ed. Barcelona: Destino, 1993, p. 46.

<sup>620</sup> VSA, p. 75. *Se ganaba la vida vendendo apios, que salía a recoger, y se los compraban algunas personas piadosas, cuyo dinero él sabía que era legitimamente adquirido. [...] habitó durante quarenta años en un mismo cuarto, sin encender jamás en él ni luz ni fuego.*

trabalho manual aparece aqui, como em outros relatos, como maneira justa e piedosa de vivência da via. O abandono do mundo não se caracteriza pelo isolamento, como entre os ascetas cristãos eremitas, nem pelo distanciamento, como os estilitas, mas esse ascetismo islâmico se dava na ocultação e na manutenção de uma vida simples e justa, em que a sinceridade constituía as bases de vivência dos pilares da fé, ou seja, a via *malāmiyya*. A busca pela simplicidade faz referência a *sura* 102, versículo 5, que afirma: “Ora, se soubésseis a ciência da Certeza, renunciaríeis à ostentação”. Essa construção discursiva realça o caráter da relação com a tradição corânica, legitimando o santo e sua *práxis* como semelhante ao Profeta, aos Ajudantes e Gente do Banco, aos Sucessores e aos Sucessores dos Sucessores, todos percebidos, pela tradição, como pessoas que viviam de seu trabalho.

Sua *barakah* era tão prestigiada que as pessoas se sentavam ao seu lado na mesquita, durante as orações, em seu lugar de praxe, para que ele intercedesse por elas. Por costume, quando se sentava, “[...] pedia o outro a Deus em voz alta o que queria, o mestre dizia ‘Amém’, pois esta era somente sua oração”<sup>621</sup>. Além disso, ajudou um garoto que vendia sementes de anis para sustentar sua família, apenas colocando sua mão entre os grãos, o que, percebido pelos piedosos que já conheciam seu carisma, comprou-o um comerciante, dizendo: “Coisa que esse mestre colheu, seguramente sobre ela recaiu a bênção de Deus!” E foi aonde estava a mãe do menino e pagou-lhe pelo cesto setenta dinares *mumínes* (moeda corrente cunhada pelo sultão). O mestre, pois, fez aquilo movido de piedade por eles”<sup>622</sup>. Esse acontecimento demonstra-nos como a santidade e a transmissão de bênçãos, bem como uma admiração pelos santos, em *Al-Andalus*, estavam assentadas na sociedade, ou em alguns grupos sociais. Mesmo que sob dominação política de um grupo purista, como os almôadas, a veneração dos santos tinha entre alguns grupos um peso forte, principalmente na questão de angariar sobre si a bênção de Deus, por intermédio do mestre. Além disso, o santo, mestre em vida, parecia que não estava totalmente oculto, sendo identificado por alguns membros da sociedade, gozando, embora de forma dissimulada, de um prestígio social.

Com caráter auto-hagiográfico, podemos notar duas passagens – os ensinamentos legados ao murciano: “Era acostumado a dirigir-me a palavra antes que eu o fizesse, porque eu tinha por ele muito respeito. De seus ensinamentos aproveitei-me grandemente, e por meus

---

<sup>621</sup> VSA, p. 75-76. [...] pedia el outro a Dios en voz alta lo que queria, y el maestro decía “amén”, pues ésta era tan solo su plegaria.

<sup>622</sup> VSA, p. 77. ¡Cosa que este maestro há cogido, de seguro que sobre ella há caído la bendición de Dios! Y marchó adonde estaba la madre del niño y le pago por el canastillo setenta dinares mumínes. El maestro, pues, no hizo aquello más que movido de piedad hacia ellos.

próprios olhos experimentei as graças de bênção que, por seu intermédio, Deus comunicava”<sup>623</sup>. Percebe-se como a construção discursiva prioriza a relação dos dois personagens, revelando como a imagem do santo e sua santidade foram transmitidas ao hagiógrafo, de diversas maneiras, mas que permaneceriam com ele ainda quando escrevia o relato.

De acordo com outro relato, dessa vez destacando a diferenciação entre uma postura mundana e a correção necessária à metodologia de um mestre, Ibn ‘Arabī foi encontrado por Al-Šarafī, certo dia: “[...] parado junto a um louco que estava na rua rodeado por um grupo de pessoas, eu não me dei conta de que ele estivesse ali, até que me pegou pela orelha e tirou-me do grupo, dizendo-me: ‘E fazes isto?’ Envergonhei-me e entrei com ele na mesquita”<sup>624</sup>. O louco como motivo de chacota, nesse contexto, parece ser um lugar comum, e o mestre murciano, em sua juventude, ainda muito ligado ao mundo, também tinha no personagem louco um pária social. A atitude de correção, modelo e método de ensino, trouxe a clarificação da realidade divina, expressa em toda a criação.

Cego e de idade avançada, estas são as qualificações do próximo mestre, Abū Yaḥià al-Šanhajī. Ele participava da hierarquia religiosa, como imã ordinário. Personagem com relato curto, tendo sido apresentado, principalmente, seu carisma: a pobreza. “Nunca vi que se sentasse além de um pequeno tamborete [...]”, assim como sua piedade:

Frequentei muito sua companhia e sempre o vi cheio de fervor no serviço de Deus. Assentou solidamente seus pés nos exercícios de mortificação e ascetismo, e era grande seu conhecimento sobre o uso das alusões esotéricas. [...] Era dos ascetas que professavam vida peregrinante. Sempre andava pelas praias, preferindo lugares desertos e solitários.<sup>625</sup>

Essa louvação ao caráter solitário e peregrinante parece estar presente apenas no manuscrito traduzido por Asín Palacios, pois, na edição RQ, não observamos tal complementação.

---

<sup>623</sup> VSA, p. 76. *Acostumbraba a dirigirme él la palabra antes de que yo lo hiciera, porque yo le tenía mucho respeto. De sus enseñanzas me aproveché grandemente, y con mis propios ojos experimenté las gracias de bendición que por su médio Dios comunicaba.*

<sup>624</sup> VSA, p. 75. [...] *parado junto a un loco que estaba en la calle rodeado de un grupo de gente; yo no me di cuenta de que él estuviese allí, hasta que me cogió de la oreja y me sacó del grupo, diciéndome: ¿Y tú haces esto? Yo me enrojecí de vergüenza y entre con él a la mezquita.*

<sup>625</sup> VSA, p. 78. *Frecuenté mucho su trato y siempre lo vi lleno de fervor en el servicio de Dios. Asentó solidamente su pie en los ejercicios de mortificación y ascetismo, y era grande su maestría en el empleo de las alusiones esotéricas. [...] Era de los ascetas que hacen profesión de vida peregrinante. Siempre andaba por las playas, prefiriendo los lugares desiertos e solitarios.*

O milagre associado a esse santo relacionava-se somente aos ventos fortes que assolavam Muntibir, local em que foi sepultado por seus discípulos, mas que, durante a recitação do Corão, Deus havia feito parar:

Muitos carismas Deus demonstrou em sua honra depois que morreu, pois o monte em que o sepultamos era alto e nunca deixava de açoitá-lo os ventos; mas naquele dia acalmou Deus o ar, coisa que as pessoas celebraram como excelente presságio. Passaram, pois, a noite junto ao seu sepulcro, recitando o Corão por sua alma, e quando desceram do monte, voltou a soprar o vento como de costume.<sup>626</sup>

Esse presságio e a prática de velar o morto no cemitério parece ter existido em *Al-Andalus*, bem como a visita aos mortos, nos sepulcros, talvez demonstrando que ainda não haviam chegado à Península os *aḥādīṭ* que proibiam, segundo algumas tradições, o velório do morto e a visitação aos sepulcros, visto por alguns como superstição e coisas femininas, ou como *zandāqa*. Atestam alguns *aḥādīṭ* em crítica a prática acima citada: “ ‘Amir bin Hazm que disse: ‘O Profeta, que a paz esteja sobre ele, viu-me inclinado sobre uma cova, então disse: ‘Não prejudique o morador desta cova ou não o prejudique’”, ou um outro: “Abū Hurairah contou: ‘O Profeta, que a paz esteja sobre ele, disse. ‘É melhor para vós sentar em carvão incandescente que queima de vossas roupas a vossa pele do que sentar sobre uma cova’”.

Natural de Surbarbol, vila próxima a Sevilha, o próximo relato se refere a alguém que “[...] vivia ordinariamente no campo [...] e vivia do trabalho de suas mãos”<sup>627</sup>, Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Šurbarbulī<sup>628</sup>. Discípulo de Abū ‘Abd Allāh b. al-Mujaḥīd, a respeito dele escreve Ibn ‘Arabī: “Entrou no caminho da perfeição antes da puberdade e nele seguiu até sua morte”<sup>629</sup>. A principal característica desse simples camponês, devotado por toda a vida ao caminho, foi o *tawḥīd* e a ascese, além da simplicidade, que afastava a ostentação. “Esse mestre, Abū-l-Ḥajjāj, foi homem de grande santidade; nunca deixou de ganhar o que comer com o trabalho de suas mãos, até que a debilidade de suas forças o impediu de trabalhar e teve que começar a viver de esmola”<sup>630</sup>; a vida sem trabalhar lhe parecia um perigo, pois sua casa passara a ser local de

<sup>626</sup> VSA, p. 78. *Muchos carismas mostro Dios en su honor después que murió, pues el monte que lo sepultamos era alto y nunca dejaban de azortarlo los vientos; pero en aquel día calmo Dios el aire, cosa que las gentes celebraron como excelente presagio. Pasaron, pues, la noche junto a su sepulcro, recitando el Alcorán por su alma, y cuando hubieron descendido del monte, volvió a soplar el viento según costumbre.*

<sup>627</sup> VSA, p. 78-79. “[...] ordinariamente vivía en el campo.[...] y vivía del trabajo de sus manos.

<sup>628</sup> Sua *kunya* significava Pai dos Peregrinos.

<sup>629</sup> VSA, p. 79-80. *Entró en el camino de la perfección antes de la pubertad y en él siguió hasta su muerte.*

<sup>630</sup> VSA, 81. *Este maestro, Abū-l-Hajjaj, fué hombre de gran santidade; nunca dejó de ganarse el qué comer con el trabajo de sus manos, hasta que la debilidade de sus furezas le impidió trabajar y tuvo que comenzar a vivir de limosna.*

encontro e foco de peregrinação das pessoas, buscando a proximidade com sua bênção. Chodkiewicz aponta um *ḥadīṭ qudsī* em que a pobreza é associada ao santo e a Muḥammad: “O mais fraco dos meus amigos próximo a Mim é um crente cujas posses são poucas, cuja alegria é orar, que realiza o serviço de seu Senhor em perfeição e o obedece em segredo. Ele é obscuro entre os homens e ninguém o conhece...”<sup>631</sup>

O autor acrescenta: “Era compassivo para com todo o mundo”, mesmo com os agentes do governo, já que “[...] o sultão se aconselhava com ele”.

Seu carisma era expresso por sua generosidade: “Nunca entrou em sua casa ninguém, sem que lhe oferecesse o que tinha para comer (caso o tivesse); e isto, tanto eram muitos como se fossem poucos os que entravam; e o mesmo se a comida era abundante, ou se era escassa, nunca deixava de dar o que tinha para si”<sup>632</sup>. Pela generosidade, marca advinda da *muruwwa* árabe, procurava compartilhar a mesa provida, já que todas as benesses vinham de Deus.

Um elemento importante sobre esse mestre, segundo o autor murciano, foi: “Nele observei muitas bênçãos ou favores do céu; uma delas era que andava sobre as águas”<sup>633</sup>. Andar sobre as águas era uma das capacidades dos santos que atingiram um alto grau de proximidade com Deus e de controle de sua *nafs*. Chodkiewicz salienta que, na teorização akbari, os santos estavam em herança direta com um profeta (*wirāṭa al-anbiyā*), e cada herança correspondia à possibilidade de realização de um tipo específico de milagres, sendo que andar sobre as águas designava uma herança *‘isawī*, ou seja, relação direta com o profeta ‘Īsà, assim como sua mansidão e mergulho no *tawḥīd*<sup>634</sup>.

Entre os milagres e estados místicos que vivenciava, o hagiógrafo selecionou algumas histórias, como a do poço na casa de Abū-l-Ḥajjāj, no qual se encontrava uma oliveira, já velha, que atrapalhava a retirada de água; questionado pelos discípulos, respondeu: “- ‘Criei-me nesta casa desde menino e, por Deus, asseguro que nunca havia visto esta oliveira até agora’. E era dessa condição, porque andava sempre absorto na contemplação de sua própria alma”<sup>635</sup>, o que levou à conclusão que sua proximidade de Deus estava em perfeição, absorto na e da realidade. Sua vida intelectual resumia-se à leitura do Corão, conforme afirma Ibn ‘Arabī: “Nunca tomou em suas mãos outro livro que este, até a morte”<sup>636</sup>.

<sup>631</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 25, tradução nossa.

<sup>632</sup> VSA, p. 82. *Jamás entró a su casa nadie, sin que le ofreciese lo que él tuviera para comer (caso de que lo tuviese); y esto, tanto sieran muchos como se eran pocos los que entraban; y lo mismo si la comida era abundante, que si era escassa, jamás dejaba de sacarles la que tenía para sí.*

<sup>633</sup> VSA, p. 82. *En él observe muchas bendiciones o favores del cielo; una de ellas era que andaba sobre las aguas.*

<sup>634</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 74-87.

<sup>635</sup> VSA, p. 82-83. - *Me he criado en esta casa desde niñez y por Dio aseguro que jamás había visto este olivo hasta ahora. Y era de esta condición, porque andaba siempre absorto en la contemplación de su propia alma.*

<sup>636</sup> VSA, p. 83. *No tomó nunca en sus manos outro libro que éste, hasta que murió.*

Um prodígio tinha o mestre em sua gata negra: “[...] que ninguém podia pegá-la nem sequer pôr a mão sobre ela [...]”. Assim o mestre explicitava a existência da gata: “Deus me deu nesta gata um meio para distinguir os amigos de Deus. Essa agonia, que nela observas, de fugir não é casual, posto que Deus lhe deu também o instinto de se mostrar afável com os santos”<sup>637</sup>. A gata aproximava-se apenas de pessoas santas, fugindo daqueles que não se mostravam sinceros. Quando o visitou Abū Já’far (Al-‘Uryabī), a gata agiu de modo estranho: “[...] deu a gata um salto, e aproximando-se do peito do mestre Abū Ja’far, abriu suas patas dianteiras, abraçou-se ao colo deste e começou a acariciar e passar sua cara pelas barbas do mestre”<sup>638</sup>. Com efeito, ao próprio dono da gata assustou-lhe a reação, pois nunca havia visto a mesma ter tal modo de agir. Aqui, um adento importante: para alguns ramos do sufismo, os animais, vegetais e minerais estão integrados à unidade divina, e louvam a Deus em suas próprias línguas. No caso do Islã, o gato possui um lugar especial. Schimmel ressalta:

Também os animais possuíam um papel na conversão dos não-muçulmanos. Os gatos em particular estão associados com frequência aos milagres, e alguns conventos têm gatos como guardiães. Na religião em que a massa popular crê que a *sakina* (a presença divina) pode apresentar-se na forma de um gato branco, não é surpreendente que a estranha ordem mendicante dos *heddawa*, no Marrocos, venere explicitamente os gatos (não foi o Profeta um grande amigo destes encantadores animais?) e ainda os noviços são chamados *quetat*, gatinhos.<sup>639</sup>

Tradições e história que associam o gato a salvamentos e a milagres, juntamente com ao reconhecimento da sinceridade das pessoas, são recorrentes no mundo cultural do *Dār al-Islām*. Schimmel reconta a história de um gato que indicava, por meio de seus miados, a quantidade de fiéis sinceros, e, em certa feita, contou a um grupo, deixando de fora alguém que apenas tinha a aparência de sufi. Esse mesmo gato, pertencente ao *ṣayḥ* Kamal o Yogui, segundo as tradições passadas por Qāḍī Rabi’addin, discípulo de Asharf Khahangir, indianos de meados do século XV, também sacrificou sua vida para salvar seu mestre de uma serpente negra<sup>640</sup>.

<sup>637</sup> VSA, *loc. cit.* [...] *que nadie podía cogerla ni siquiera ponerle la mano encima [...] Dios me há dado en esta gata un médio para distinguir a los amigos de Dios. Esse prurito, que en ella ves, de huir no es cosa casual, puesto que Dios le há dado también el instinto de mostrarse afable con los santos.*

<sup>638</sup> VSA, *loc. cit.* [...] *dió la gata un salto, y echándose al pecho del maestro Abū Já’far, abrió sus patas delanteras, se abrazó a su cuello y comenzó a apesar y repasar su cara por las barbas del maestro.*

<sup>639</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 227, tradução nossa.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 228-229.

*Aḥādīṭ* foram recolhidos, em que Muḥammad colocava os gatos como animais puros e até um *ḥadīṭ*, recolhido no *Ṣāhiḥ* de Muslim b. al-Ḥajjāj, conta a história da mulher que maltratava seu gato e foi para o inferno:

Abdullah (que Deus tenha misericórdia dele) contou que o Mensageiro de Deus (que a paz e a bênção estejam sobre ele) disse: “Uma mulher foi atormentada devido a um gato que ela confinou até que ele morresse e ela foi para o Inferno. Ela não lhe permitiu comer ou beber enquanto estava confinado, nem o libertou para que pudesse, assim, comer os insetos da terra.

Não podemos esquecer que o livro da criação e os reinos criados são manifestações do Criador, como bem enfatiza Ibn Masarra, na sua *Epístola da Contemplação*. Os animais domésticos e os selvagens, conforme veremos, guardam parte do mistério que permite ao ser humano alcançar a divindade.

Outro dos milagres do mestre foi a cura de um homem com dor nos olhos, o qual adentrou sua casa; a dor “[...] o fazia lançar gritos como os de uma parturiente”<sup>641</sup>; o mestre colocou suas mãos sobre os olhos do enfermo, que caiu como morto e, depois de um tempo, levantou-se e saiu sem sentir dor: “Fez-se logo discípulo seu e foi muito virtuoso e dos que creem nos gênios”<sup>642</sup>. Outra grande demonstração de sua força interior foi a “[...] mútua revelação sobrenatural [...]” entre Abū-l-Ḥajjāj e Abū Madyan, distantes 45 dias de viagem a pé, mas que se encontravam constantemente<sup>643</sup>.

Ibn ‘Arabī finaliza o relato dos métodos e milagres desse santo, com uma reiteração dos motivos que o levaram a escrever a *Risālah*:

Dos feitos desse mestre, que eu vi com meus próprios olhos, ainda recordo outras muitas coisas que seria prolixo colocar nesta rápida improvisação. E o mesmo digo de todos os outros mestres que mencionarei, pois o que deles conto unicamente é para demonstrar que, na época atual, não faltam homens de Deus.<sup>644</sup>

O texto de RQ afirma: “[...] e expus tudo isso [...] que este tempo não estava sem homens”<sup>645</sup>, destacando como a sua época (*an li-l-zamān*) e lugar possuíam homens santos, sendo o termo utilizado *rijāl*, apenas os “homens”, pois sua constituição os colocaria próximos

<sup>641</sup> VSA, p. 84. [...] que le hacía lanzar gritos como los de la mujer que está de parto...

<sup>642</sup> VSA, p. 84. Hízose luego discípulo suyo y fué muy virtuoso y de los que creen en los genios.

<sup>643</sup> VSA, p. 85.

<sup>644</sup> VSA, p. 85. De los hechos de este maestro, que yo vi con mis propios ojos, todavía recuerdo otras muchas noticias que sería prolijo consignar en esta rápida improvisación. Y o mismo digo de todos los otros maestros que he de mencionar, pues lo que de ellos cuentos unicamente es para demostrar que la época actual no está falta de hombres de Dios.

<sup>645</sup> wa hakaḍa kuli min aḍakrah wa inamā aḍakarah liyu ‘alam an li-l-zamān lā yakhulū min al-rijāl”RQ, p. 85.



à divindade. Além da reiteração da justificativa, a qual já fora apresentada pelo autor, no início da epístola, ao se indignar com as respostas e formas de vida do Povo da Via do Cairo, ele mais uma vez afirma que sua intenção é demonstrar quais foram os homens (*rijāl*) que tanto elevaram a via mística andaluz e magrebina a um tão alto nível, pois o Polo da época (*Qutb al-Zamān*) era Abū Madyan, magrebino, e sua herança e força espiritual adivinham deles, legitimando a posição e a postura intelectual de Ibn ‘Arabī como uma das mais importantes no caminho reto.

Um adendo importante nesse relato é a figura de Ibn al-Mujāhid<sup>646</sup>, mestre andaluz de al-Ḥajjāj e de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Qassūm. Segundo Ibn ‘Arabī, Ibn al-Mujāhid era “[...] príncipe desse método de vida espiritual em nosso país [...]”<sup>647</sup>; Asín Palacios, em uma nota de rodapé de sua tradução, assevera que, na *Futūḥāt*, tomo I, parágrafo 275, o autor garante que esse método seria daqueles assim caracterizados:

Entendem alguns mestres de espírito que as obras de devoção não são meritórias por si mesmas, senão tão só pela intenção com que se as fazem. A intenção nas obras é como o sentido nas palavras; a palavra, com efeito, não tem valor em si mesma, senão pela ideia que encerra. Olha, pois, ó meu irmão!, quão delicada e sutil é a penetração dessa categoria de místicos. Esse exercício espiritual é o que entre os sufis se denomina exame de consciência, ao qual se referia o Profeta quando disse: “Pedi-vos conta a vossas próprias almas, antes que se peçam delas”.<sup>648</sup>

O método desse grupo era a busca pela intenção correta e sincera, tanto que alguns mestres e discípulos anotavam todas suas intenções e pecados em cadernos, para depois realizarem o exame sincero de suas consciências.

Esse mestre Ibn Mujāhid, na perspectiva de al-Ḥajjāj, também vivia na plena imersão em sua consciência, perdendo até a noção do tempo<sup>649</sup>; por exemplo, uma reforma em sua casa o fez se golpear por gastar tempo em coisas transitórias, as quais pareciam imprescindíveis, mas que refletiam a busca humana por materialidades. Segundo o relato de bin Qassūm, Ibn Mujāhid era especialista em leitura corânica, passando seu cargo a bin Qassūm, após sua morte. A *baraka*

<sup>646</sup> Vide: ADDAS, *op. cit.*, p. 70.

<sup>647</sup> VSA, p. 80. [...] *príncipe de este método de vida espiritual en nuestro país [...]*

<sup>648</sup> VSA, p. 79. *Entienden algunos maestros de espíritu que las obras de devoción no son meritórias por sí mismas, sino tan sólo por la intención con que hacen. La intención en las obras es como el sentido en las palabras; la palabra, en efecto, no tiene valor en sí misma, sino por la idea que encierra. Mira, pues, ¡oh Hermano mío!, cuán delicada y sutil es la penetración de esta categoría de místicos. Este ejercicio espiritual es lo que entre los sufies se denomina examen de conciencia, al cual se referia el Profeta cuando dijo: ‘pedid cuenta vosotros a vuestras propias almas, antes de que se os la pida.*

<sup>649</sup> Importante ressaltar aqui a perspectiva do tempo cronológico, das horas e sucessões dos dias. Não o tempo místico, o momento e o instante eterno e fugaz em Deus.

desse mestre parecia ter sido de grande importância e fama em Sevilha, tanto por ser citado quanto por pertencer à hierarquia e à educação religiosa.

Na sequência, tem-se o relato da hagiografia de Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Qassūm, responsável, após a morte de seu mestre acima citado, pela leitura corânica, que, de acordo com o murciano: “[...] seguiu o mesmo gênero de vida de seu mestre, e até se elevou, reunindo a ciência e a virtude. Foi jurista da escola maliquita e eloquente defensor da nobreza e altos méritos da ciência”<sup>650</sup>.

Desse mestre, o hagiógrafo afirmou ter aprendido lições referentes à *fiqh*, ou seja, à jurisprudência: “Fui discípulo seu, estudando sob sua direção as lições que tocavam em relação à ablução e oração ritual. Também aprendi dele tradições proféticas”<sup>651</sup>. Diante dessa afirmativa, parece-nos que esse maliquita também era tradicionalista, e utilizava a interpretação jurídica de Malīk ibn Anās, o qual fora bastante apegado à letra corânica; e aos *aḥādīth*, que compunham parte do estudo dos tradicionalistas, tendo chegado essa interpretação a *Al-Andalus*, em meados do século IX; além de ser sufi, o que conglomeraria em uma mesma pessoa diversas vertentes do islã.

Num sonho, Ibn ‘Arabī encontrou-o lendo uma obra, o *Ṣāḥih* de Buḥārī: “Dormindo uma vez no santo templo de Meca, eu vi em sonho ao Profeta e a um leitor que, sob seu magistério, lia o *Ṣāḥih* de Buḥārī, e, quando acabou, recitou essa mesma oração, a qual me encheu de alegria”<sup>652</sup>, sendo a oração a mesma empregada por seu mestre bin Qassūm. Podemos aqui perceber como a construção da imagem do santo tem, na prática discursiva, uma união simbólica e a legitimação, dado que tanto o mestre quanto Ibn ‘Arabī, por meios esotéricos, estavam ligados à tradição e herança muḥammadiana, ou seja, à mais alta herança possível na santidade islâmica, de onde sairia o selo da santidade muḥammadiana, além de estarem associados à tradição erudita dos buscadores orientais, no caso, Buḥārī.

Como parte de seu método espiritual (*tarīqa*), explicita o autor:

Era bin Qassūm muito fervoroso nos exercícios de piedade. Sua estatura era mediana. Voluntariamente se impôs uma distribuição minuciosa do tempo com determinadas práticas devotas para cada hora, e essa distribuição observou-a constantemente e na hora certa. Tinha um caderno no qual anotava a cada dia quanto havia feito até a noite e do qual se servia para examinar sua

<sup>650</sup> VSA, p. 85-86. [...] *seguió el mismo género de vida que su maestro, y hasta le aventajó, reuniendo la ciencia y la virtud. Fué jurista de la escuela maliki y elocuente defensor de la nobleza y altos méritos de la ciencia.*

<sup>651</sup> VSA, p. 86. *Yo fuí discípulo suyo, estudiando bajo su dirección las lecciones que tocaron en suerte relativas a la ablución y oración rituales. También aprendí de él tradiciones proféticas*

<sup>652</sup> VSA, p. 86. *Estando durmiendo una vez en el santo templo de la Meca, yo vi en sueños al Profeta y a un lector que bajo su magistério leía el Ṣāḥih del Bujari, y cuando hubo acabado, recitó esta misma oración, lo cual me llenó de gozo.*

consciência, sem se deitar para dormir antes de fazer esse exame. Se percebia que havia agido bem, dava graças a Deus. Se fosse o contrário, emendava a falta cometida segundo exigia sua gravidade, seja pedindo perdão a Deus, seja se impondo uma penitência ou coisa semelhante. E assim fazia todas as noites.<sup>653</sup>

Como discípulo de Ibn Mujāhid, a prática do exame de consciência (*muḥāsaba*), cara a esse mestre, servia como base metodológica a bin Qassūm e, conforme os intentos do hagiógrafo, parecia ser um dos métodos de extrema importância para o bom caminhar na via reta da interiorização e da busca pela unidade. A *muḥāsaba*, esse exame de consciência, era deveras importante para Ibn ‘Arabī, tanto que fora o mote da obra que analisamos.<sup>654</sup>

O trabalho manual foi seu meio de ganhar a vida, mas a confiança em Deus o levou a procurar seu sustento apenas n’Ele, tendo passado a viver de esmola, elemento bastante relevante, devido à instituição de *al-zakat*, mas distintivo em seu caso, relacionando a pobreza como meio para legitimar a figura desse santo, pois ocupava ele uma posição importante na vida religiosa, responsável pela oração na mesquita:

Ganhava a vida costurando gorros<sup>655</sup>. Certo dia em que estava sentado e havia acabado todo o dinheiro necessário para sua subsistência, pegou as tesouras e as demais ferramentas de seu ofício, quando viu que a porta se abria e logo se fechava, saiu e não encontrou ninguém, mas viu que deixaram ali seis dinares. Pegou-os, voltou a entrar, e jogou as tesouras no poço, dizendo: “Se Deus provê meu sustento, vou eu me preocupar de o buscar nem me tomar ao trabalho de procurar uma coisa da qual Deus mesmo me garante, posto que o sustento vem a ti, em vez que o busque?” E desde então, até a data, abandonou seu ofício e dedicou-se a viver de esmola.<sup>656</sup>

Não é esse trecho uma defesa do abandono pessoal à preguiça e ao ócio, entretanto, a confirmação da confiança e abandono total a Deus (*tawwakul*), que diferenciava o santo das

---

<sup>653</sup> VSA, p. 87. *Era Ibn Qassum hombre de mucho fervor en los ejercicios de piedad. Su estatura era mediana. Voluntariamente se impuso un distribución minuciosa del tempo con determinadas prácticas devotas para cada hora, y esta distribución la observo constantemente y al minuto. Tenía un caderno en el cual anotaba cada día cuanto había hecho hasta la noche y del cual se servía para examinar su consciencia, sin echarse a dormir antes de haber hecho este examen. Si encontraba que había obrado bien, daba gracias a Dios. Si lo contrario, enmendaba la falta cometida según lo exigia su gravedad, bien pidiendo perdón a Dios, bien imponiéndose una penitencia o cosa semejante. Y así lo hacia todas las noches.*

<sup>654</sup> ADDAS, *op. cit.*, p. 70.

<sup>655</sup> O texto árabe designa aqui o termo *al-qulansiyāt*, o solidéu que se utiliza sob o turbante.

<sup>656</sup> VSA, p. 87. *Se ganaba la vida cosiendo gorros (al-qulansiyat). Cierta día en que estaba sentado y se le había acabado todo el dinero necesario para su subsistencia, tomó las tijeras y los demás útiles de su oficio, cuando oyó que la puerta se abría y luego se cerraba, salió y no encontro a nadie, pero vió que le habian echado allí seis dinares. Los tomó, volvió a entrar, y cogiendo las tijeras las tiro al pozo, diciendo: “Si Dios prove a mi sustento, ¿voy yo a preocuparme de buscarlo ni a tomarme el trabajo de procurarme una cosa de la cual Dios mismo me sale garante, puesto que el sustento te viene a buscar, en vez de que lo busques tú?” Y desde entonces hasta la fecha, abandono el oficio y se dedico a vivir de limosna.*

peças comuns e daqueles que tirariam proveito de sua situação de pobreza, pois, mesmo vivendo de esmolas, continuou com suas tarefas religiosas, abrindo a mesquita e dedicando todo o seu tempo a orações e práticas piedosas:

Quando apontava a aurora, abria a mesquita, chamava à oração, acendia as lâmpadas e metia-se em casa para esperar que amanhecesse. Nesse ínterim, fazia a oração de duas inclinações, que se acostumara por devoção realizar antes da oração de manhã, e sentava-se a meditar. Assim que amanhecera, saía e fazia a oração ritual com o povo. Esta foi sua regra habitual e constante de vida. Na semana, só dormia duas vezes a noite inteira: nas noites de segunda e de sexta-feira.<sup>657</sup>

Um aspecto de distinção desse mestre, de acordo com Ibn ‘Arabī, era sua condição de asceta e buscador, mergulhado no caminho místico e na interpretação interior, assim como na defesa da jurisprudência maliquita: “Homem contemplativo, em todos os estados místicos, quer transitórios, quer permanentes, de sua vida interior, conformou-se sempre com a ortodoxia tradicional. Pouco verás que se lhe pareçam”<sup>658</sup>. Essa distinção podia se dar devido à não conformação dos membros da hierarquia com as formas ascéticas dos *bāṭinī*. O ascetismo introduzido em *Al-Andalus* por personagens como Ibn Masarra e outros, principalmente os tradicionalistas, segundo Fierro Bello<sup>659</sup>, durante o período omíada, foi rechaçado como novidade pelo maliquitas.

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Ḥayyāt e Abū al-‘Abās Aḥmad al-Iṣbīliyyān, irmãos<sup>660</sup>, sendo o primeiro um alfaiate e o segundo, sapateiro (*al-ḥarrāz*), ambos se tornaram *ḥajjīn*<sup>661</sup>, vivendo em Meca e no Egito, onde adotaram “[...] o método de vida religiosa dos *malāmitī*”<sup>662</sup>.

Muḥammad, o alfaiate, foi o primeiro a dedicar-se à via e tinha por método a filial afeição e a sinceridade:

No que toca a Abū ‘Abd Allāh, abandonou o mundo, para ingressar na vida espiritual, muito tempo antes que seu irmão. A piedade filial que tinha por sua mãe foi tal, que se consagrou a seu serviço como seu criado até sua morte. O

<sup>657</sup> VSA, p. 90. *Cuando ya la aurora apuntaba, abría la mezquita, llamaba a la oración, encendía las lamparas y se metía en casa para esperar a que amaneciese. Entre tanto, hacía la plegaria de dos inclinaciones, que se acostumbra por devoción antes de la oración del alba, y se sentaba a meditar. Así que había amanhecido, salía y hacía la oración ritual con el pueblo. Esta fué siempre su regla habitual y constante de vida. En toda la semana, tan sólo dos veces dormía la noche entera: en la noche del lunes y en la del viernes.*

<sup>658</sup> VSA, p. 90-91. *Hombre contemplativo, en todos los estados místicos, así transitórios como permanentes, de su vida interior, se conformo siempre con la ortodoxia tradicional. Poco verás que se le parezcan.*

<sup>659</sup> FIERRO BELLO, *op. cit.*, p. 118.

<sup>660</sup> RQ, p. 92-94.

<sup>661</sup> O termo *ḥajjīn* ou *ḥajjī* designa aqueles que realizaram a obrigação do *ḥajj*, a peregrinação a Meca, tornando-se também parte da alunha do peregrino.

<sup>662</sup> VSA, p. 95-96. [...] *adoptó el método de vida religiosa de los malamatis.*

temor de Deus era o estado de ânimo que o dominava; tanto que, quando fazia a oração, ouvia-se de longe a batida de seu coração a bramir em seu peito, e logo seus olhos derramavam abundantes lágrimas. Quase sempre silencioso, sempre triste e muito meditativo, lançava alguns ais e gemidos. Nunca vi outro mais contrito e compungido que ele. Nunca se lhe via em outra atitude que com a cabeça baixa e os olhos fixos no solo. Não só não tratava com ninguém, como ainda não se relacionava com pessoa alguma.<sup>663</sup>

A busca solitária e oculta desse santo reitera sua característica de membro da via *malāmiyya*, o grupo que, segundo Chodkiewicz, era o epicentro das ações santificadas dos homens e a origem dos membros da hierarquia auxiliar dos santos. A ocultação associava-se com o *zuhd*, o desapego do mundo. A tristeza confirmaria o *ḥadīṭ* que pedia o choro, ao invés do sorriso. Ainda sobre seu método, acrescenta o autor murciano:

Inimigo de toda dissimulação e fingimento, era enérgico na correção fraterna, sem sentir vergonha de dizer a verdade a quem quer que fosse, nem o importava tão pouco os vitupérios do próximo, quando por Deus, o insultava. A ninguém procurava adular; mas tão pouco disputava com ninguém. Provou-o Deus com a pobreza e com úlceras purulentas, e passou paciente por essas provas. Foi um místico de admirável vida interior e altos ideais.<sup>664</sup>

Em contraposição ao mencionado sobre os *malāmī*, a ocultação, ou seja, a busca por não transparecer o interior, parecia não ser o ponto metódico básico desse mestre, já que sua reprovação social viera com as úlceras. A paciência e, ao mesmo tempo, a forte inclinação à crítica aos seus conterrâneos, a pobreza e a doença advindas da vontade divina possibilitaram a Muḥammad al-Ḥayyāt um aprofundamento interior e a proximidade com a divindade. Outro grande sinal exterior de seu aprofundamento *bāṭin*, de acordo com o hagiógrafo, seria sua dedicação aos pobres:

Servia como criado e pessoalmente aos pobres, dando-lhes de comer e de vestir. Era de coração compassivo, terno, bondoso, afetuoso, doce e muito sensível. Misericordioso para com os pequenos, não deixava, contudo, de reconhecer o merecido prestígio dos grandes. A cada qual lhe dava o que lhe

<sup>663</sup> VSA, p. 96-97. *Por lo que toca a Abū AbdAllah, abandono el mundo, para ingresar en la vida espiritual, mucho tiempo antes que su hermano. La piedad filial que tenía hacia su madre fué tal, que se consagró a su servicio como criado, hasta que ella murió. El temor de Dios era el estado de ánimo que le dominaba; tanto que, cuando hacía oración, oíase desde lejos el zumbido de su corazón al latir en su pecho, y pronto sus ojos derramaban abundantes lágrimas. Casi siempre silencioso, siempre triste y muy meditabundo, lanzaba a menudo ayes y gemidos. Jamás he visto outro más contrito y compungido que él. Nunca se le veía en otra actitud que con la cabeza baja y los ojos fijos en el suelo. No sólo no gastaba con nadie bromas, sino que ni aun frecuentaba el trato de persona alguna.*

<sup>664</sup> VSA, p. 97. *Enemigo de todo disimulo y fingimento, era enérgico en la corrección fraterna, sin sentir verguenza de decir la verdad a quienquiera que fuses, ni importarle tampoco los vitupérios del prójimo, cuando por Dios se le zahería. A nadie procuraba halagar; pero tampoco disputaba con nadie. Probóle Dios con la pobreza y con úlceras purulentas, y sobrellevó paciente estas pruebas. Fué un místico de admirable vida interior y de altos ideales.*

era devido. Por isso, todos os homens lhe eram credores, enquanto ele de ninguém era devedor de coisa alguma, excetuando Deus.<sup>665</sup>

Como aquele que alcançava a proximidade e a unidade com Deus, apenas para com Deus esse santo poderia ter alguma obrigação. Sua ação de misericórdia, de justiça corânica, levava-o a agir para com as pessoas com a bondade e o merecimento de cada ator social, conforme sua ação social, o pedia. Aos pobres, dava a misericórdia, o cuidado prescrito pela legislação, como *al-zakat*, e o auxílio. Aos ricos, a desconfiança e o respeito, como membros da comunidade dos fiéis.

Seu método estava atrelado não somente à sua condição de *malāmī*, quanto igualmente à sua *karāmāt*, seu poder de realizar milagres, no caso, visões em sonhos. Mas tais visões, que designavam sua *qurba*, eram os resultados de uma ascese restritiva:

Sofria com paciência o dano que lhe faziam e abstinha-se de responder às injúrias. Suas visões em sonho eram verídicas. Suportava a fome longo tempo. Passava a noite em vigília e o dia em jejuns. Jamais o encontravas ocioso. Amava as ciências religiosas e aos que as cultivam.<sup>666</sup>

A relação desse santo com o autor, seu hagiógrafo, seguia na mesma corrente que a ressaltada nos outros hagiografados. Ibn ‘Arabī tinha por esse homem uma grande admiração e proximidade, levando-o a acercar-se e associar-se à sua condição:

Quando eu era pequeno, já o queria apaixonadamente, porque o conhecia por ser vizinho da casa do mestre que me ensinava a ler o Corão. [...] de quantas pessoas vi, nunca ansiei assemelhar-se a nenhuma, como a ele e seu irmão, quando abandonei o mundo para entrar no caminho da perfeição. [...] uma das provas que vi da eficácia sobrenatural de sua intenção foi que, entre minha casa e a sua, havia uma grande distância. [...] certo dia, senti em meu interior um desejo imperioso de ir vê-lo e, ao mesmo tempo, um impulso profundo de voltar para minha casa; como esses dois movimentos da alma eram simultâneos, eu vacilava, sem saber como harmonizá-los; por fim, resolvi-me a fazer conforme o primeiro impulso e me pus a correr até que entrei em sua casa [...] saudei-o e ele, sorrindo, disse-me: “O que é que te fez vir tão lentamente? Meu coração estava ansioso por ti. Deves possuir algo!” Levava em meu bolso cinco moedas de prata de cunhagem corrente e entreguei-as em

<sup>665</sup> VSA, p. 99. *Servía como fámulo y personalmente a los pobres, dándolos de comer y de vestir. Era de corazón compassivo, tierno, bondadoso, afectuoso, dulce y muy sensible. Misericordioso para con los pequeños, no dejaba, sin embargo, de reconocer el merecido prestigio de los grandes. A cada cual le daba lo que le era debido. Por eso todos los hombres le estaban obligados, mientras que él a nadie le era deudor de cosa alguna, exceptuado Dios.*

<sup>666</sup> VSA, p. 97-98. *Sufría con paciência el daño que le hacían y se abstenía de responder a las injurias. Sus visiones en sueños eran verídicas. Soportaba el hambre largo tiempo. Pasaba la noche en vigília y el día en ayunas. Jamás lo encontrabas ocioso. Amaba las ciências religiosas y a los que las cultivan.*

seguida. Ele me disse, então: “Veio a mim um pobre que se chama ‘Alī, o de Salé, e não tinha eu nada [para lhe dar].”<sup>667</sup>

Percebemos que a comunicação espiritual, decorrência da associação dos dois personagens no mesmo caminho, ensinava a implementação da justiça, através do auxílio ao pobre. Como ponto auto-hagiográfico, verificamos que Ibn ‘Arabī utilizou tal artifício para, ao construir a imagem do santo, ele legitimasse também seu discurso e sua posição discursiva e social, ao se associar com alguém que possuía uma bênção e um carisma tão fortes, podendo estes ser transmitidos a ele e a suas obras, bem como a seus próprios discípulos, que ouviram a leitura da obra em Damasco.

No mesmo conjunto, segue-se o relato da vida de Aḥmad, o sapateiro, o qual tinha a mesma proximidade com o divino que seu irmão: “Não é possível imaginar quão bom era. Reunia todas as virtudes e estava isento de toda imperfeição. Chegou à intuição da verdade divina e, nesse estado místico de contemplação, vivia constantemente. Os mistérios que Deus lhe revelava, guardava-os em segredo”<sup>668</sup>.

A grande força espiritual desse personagem, que entrou na via por influência de seu irmão, encontrava-se na servidão (*‘ubūda*), pois cuidava de todos os doentes, desde Muḥammad, o alfaiate, até outros mestres, como Al-‘Uryabī e Junayd<sup>669</sup>, o que sublinha uma relação próxima entre os diversos mestres andaluzes. Por fim, esse amigo de Deus “[...] consagrou-se a servir a seu irmão como criado, sem servir a ninguém mais, e todas as virtudes e dons místicos que possuiu são frutos da bênção de seu irmão”<sup>670</sup>.

---

<sup>667</sup> VSA, p. 98-99. *Cuando yo era pequeño, ya lo quería apasionadamente, porque lo conocía por ser vecino de la casa del maestro que me enseñaba a ler el Alcorán. [...] de cuantas personas he visto, jamás anhelé tanto asemejarme a ninguna, como a él y a su hermano, cuando abandoné el siglo para entrar por el camino de la perfección. [...] una de las pruebas que vi de la eficacia prenatal de su intención fué que entre mi casa y la suya había una gran distancia. [...] certo día, cuando sentí yo en mi interior un deseo imperioso de ir a verle, y a la vez outro impulso veemente de volverme a mi casa; como estos dos movimientos del ánimo eran simultáneos, yo vacilaba, no sabiendo como armonizarlo; al fin me resolví a obrar conforme al primer impulso y me puse a correr hasta que penetre en su casa [...] le saludé y él, sonriéndose, me dijo: “¿Qual es lo que te hecho venir tan despacio? Mi corazón estaba pendiente de ti. ¿tú debes poseer algo!» yo llevaba en mi bolsilo cinco monedas de plata de acuñación corriente y se las entregue en seguida. Él me dijo entonces: «há venido a mí un pobre que se llama ‘Ali el de Salé, y no tenía yo nada”.*

<sup>668</sup> VSA, p. 99. *No es posible imaginar cuán bueno era. Reunía todas las virtudes y estaba exento de toda imperfección. Llegó a la intuición de la verdade divina, y en este estado místico de contemplación vivía constantemente. Los mistérios que Dios le revelaba guardábalos secreto.*

<sup>669</sup> Esse personagem era Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Junayd, o qual, segundo Asín Palacios, se tratava de um *mu‘tazilī* de Cabrafigo.

<sup>670</sup> VSA, p. 100. *Se consagró a servir a su hermano como fámulo, sin servir a nadie más, y todas las virtudes y dotes místicas que posee son fruto de la bendición de su hermano.*

Muito destacado era seu combate ascético: “Forte para o combate ascético [...] sua alma se inclinava submissa sob o jugo da inspiração dos mistérios que Deus lhe comunicava”<sup>671</sup>.

Esses dois irmãos, grandes mestres e santos, deixando todo o mundo para sua contemplação interior, desapegados e voltados apenas a Deus, tinham por missão o serviço aos homens:

A generosa liberalidade e caridade com que ambos os irmãos atendiam às necessidades do próximo e a proximidade com que se tratavam a si mesmos eram tais que não encontrei quem a esse respeito lhes fosse maior. Queira Deus voltar a me reunir com eles em saúde e paz espiritual, e que não nos separemos nunca!<sup>672</sup>

Assim, o hagiógrafo demonstra como o carisma desses dois irmãos, devido a suas asceses, instaurava uma nostalgia da santidade que o autor vivera e convivera, em contato profundo e estreito, na terra de sua juventude. Aqui, tanto o hagiógrafo como seu discurso apontam para a presença dessa santidade em mais alto grau, conhecida pessoalmente e atestada por Deus, entre aqueles que eram buscadores das verdades interiores no Ocidente islâmico.

O décimo segundo hagiografado, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Jumhūr<sup>673</sup>, era homem fervoroso no serviço de Deus<sup>674</sup>, de igual condição<sup>675</sup> e idade dos dois irmãos Muḥammad e Aḥmad; “[...] lecionava leitura corânica e língua árabe. Nunca ensinou em suas aulas textos poéticos”<sup>676</sup>. Esses pontos iniciais enfatizados pelo hagiógrafo mostram-nos como, entre tais sufis andaluzes, a via *malāmiyya* era uma das mais escolhidas para o controle da alma, reforçando os termos do *ḥadīth*: “O pior inimigo que tens é [o *nafs*] dentro de ti”<sup>677</sup>. A ascese estreita também se fez presente nesse relato:

Era dos devotos que constantemente se inclinam e se prosternam na terra, em seus exercícios de piedade. Tal hábito o conservou até que Deus o levou consigo. Era de coração forte, mas de corpo débil e cor pálida. [...] era muito refratário ao trato com as pessoas e amava a solidão e o isolamento. Foi

<sup>671</sup> VSA, *Loc. Cit.* *Fuerte para el combate ascético [...] su alma se inclinaba sumisa bajo el yugo de la inspiración de los misterios que Dios le comunicaba [...]*

<sup>672</sup> VSA, p. 101-102. *La generosa liberalidad y caridad con que ambos hermanos atendían a las necesidades del prójimo y la estrechez con que se trataban a sí mismos eran tales, que no he encontrado quien en este respecto les aventajase. ¡Quiera Dios volverme a reunir con ellos en salud y paz espiritual, y que ya no nos separemos después jamás!*

<sup>673</sup> RQ, p. 94; VSA, p. 102.

<sup>674</sup> *mujitahidan fī-l-‘abadati.*

<sup>675</sup> *laḍī dakaranāh fī-l-sana wa-l-hāl*

<sup>676</sup> VSA, p. 102. [...] *enseñaba la lectura alcoránica y la lengua árabe. Jamás enseñó en sus lecciones textos poéticos.*

<sup>677</sup> AL-SARRĀJ, Abū Nāṣr. *Kitab al-luma’ fī-t-tasawwuf.* Tradução de R. A. Nicholson. Leiden/Londres, 1914; *apud* SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 129, tradução nossa.



austero, asceta, místico contemplativo, que, sem cessar, estava na presença de Deus; fervoroso nas práticas piedosas, ansioso em chegar à união com Deus. Amava aos amigos de Deus e aos amantes do Corão. [...] não se lhe assemelhou ninguém no serviço divino.<sup>678</sup>

Podemos notar, nesse excerto, a *laude* à ascese, característica do louvor akbari aos *malāmī*, como dito, modelo maior do santo. Uma ascese bastante profunda e desapegada, procurando o isolamento e o controle do ser, por meio da vigília e da piedade. Tais exercícios de piedade, como expressa o próprio relato, eram a vigília e a recitação do Corão, como verificamos pelas palavras do autor:

Severo para com sua própria alma, se alguém lhe dizia: “Seja mais indulgente com ela!”, respondia: “Para ser indulgente com ela, castigo-a!” Levantava-se da cama para passar em vigília uma parte da noite e, se estava orando de pé até que desmoronava de cansaço, então, ao apoiar sua face no leito para dormir, recitava este verso: “Ó face! Em verdade que se te apoias em macia almofada, logo, após a morte, apoiar-te-ás sobre a pedra dura!” E saltava imediatamente da cama, como se uma cobra o tivesse picado, voltando a seu oratório e, seguia, assim, em sentinela, até que amanhecia.<sup>679</sup>

Essa ascese profunda era exemplo de uma prestidigitação, a possibilidade de um milagre e um conforto pós-morte, pois, quando faleceu esse santo – de acordo com o autor, “Deus o levou em tenra idade, na flor da juventude, na época do fogo do fervor ascético”<sup>680</sup> –, ao depositarem seu cadáver na tumba, algumas pedras caíram junto na cova e “[...] o que havia depositado o corpo na tumba pegou das pedras e colocou sob sua face”<sup>681</sup>, tornando Deus certas as palavras que havia o personagem dito, quando de seus exercícios ascéticos, como um presente de núpcias do Amado para seu amante.

---

<sup>678</sup> VSA, p. 103-104. *Era de los devotos que constantemente se inclinan y prostan en tierra en sus ejercicios de piedad. Tal hábito lo conservó hasta que Dios se lo llevó consigo. Era de corazón fuerte, pero de cuerpo débil y color pálido. [...] era muy refractario al trato de la gente y amaba la soledad y el aislamiento. Fué austero, asceta, místico contemplativo, que sin cesar estaba en la presencia de Dios; fervoroso en las practicas de piedad, ansioso de llegar a la unión con Dios. Amaba a los amigos de Dios y a los amantes del Alcorán. [...] no le aventajó en nadie el servicio de Dios.*

<sup>679</sup> VSA, p. 103. *Severo para con su propia alma, si alguien le decía: “¡Sé más indulgente con ella!”, replicaba: “¡Para ser indulgente con ella la castigo!” Levantabáse del lecho para passar en vigilia una parte de la noche y se estaba orando de pie hasta que se desplomaba de fatiga, y entonces, al apoyar su mejilla en el lecho para dormir, recitaba este verso: “¡Oh mejilla! ¡En verdad que si ahora te apoyas en blanda almohada, luego, tras de la muerte, te apoyarás sobre la dura piedra!” Y inmediatamente saltaba del lecho como si una víbora le hubiese picado, y volviendo a su oratorio seguía así en vela hasta que amanhecia.*

<sup>680</sup> VSA., p. 104. *Dios se lo llevó consigo en edad temprana, en la flor de su juventude, en la época del fuego de su ascético fervor.*

<sup>681</sup> VSA, p. 103.

Os aspectos da construção da imagem desse santo levam-nos a compreender como a ascese, amparada na tradição e no aprofundamento dos exemplos de todos os ascetas, era para o escrito akbari um forte indício da sinceridade no caminho místico.

Abū Alī Ḥasan al-Šakkāz, o décimo segundo mestre a ser apresentado, era sevilhano, tendo servido a Šāliḥ al-‘Adawī até a morte, e também amigo do tio de Ibn ‘Arabī, “Era homem de muitas lágrimas, pois seus olhos não cessavam nunca de chorar como rios”<sup>682</sup>, provavelmente fazendo parte do grupo dos tristes dementes ou *maḥzūn*<sup>683</sup>, porque sua mente estava com Deus e, longe Dele, seguia o *ḥādīṭ* do choro.

Como ponto auto-hagiográfico, Ibn ‘Arabī assevera: “[...] frequentei a sua casa, desde a época em que entrei neste caminho da vida espiritual, até sua morte”<sup>684</sup>. Também presenciou, o Mestre Maior, um milagre desse santo em casa de seu tio, ‘Abd Allāh al-‘Arabī, quando as lágrimas de al-Šakkāz, caídas durante a oração, apodreceram o tapete novo de seu familiar.

Esse personagem também buscava na via ascética sua metodologia:

Estendia sua mão às ervas silvestres que encontrava no campo e, ainda que fossem as mais amargas, comia delas e até se supunha que fossem doces. [...] Era homem de muita energia e ganhava a vida com o trabalho de suas mãos. [...] jejuava muitos dias seguidos, sem romper o jejum à noite. Passava também muitas noites em vigília. Evitava conversar com as pessoas e fugia de toda relação social com os mundanos, procurando sempre se relacionar com as almas de sua mesma condição.<sup>685</sup>

A despeito disso, Ibn ‘Arabī também declara: “Tinha apaixonada fixação ao matrimônio, sem o qual não passava”<sup>686</sup>. Mesmo que, nas práticas islâmicas, o casamento seja aconselhado a todos, o celibato era vivenciado por muitos místicos, pois o casamento e as responsabilidades com a família pareciam uma distração à busca pela divindade. Dessa maneira, podemos aventar que, entre muitos dos mestres andaluzes, o casamento não era algo comum, já que ele faz questão de citar o desejo matrimonial de al-Šakkāz; assim, parece-nos que o celibato era uma das práticas desses mestres, em sua maioria os *malāmī* e aqueles pobres que buscavam a solidão<sup>687</sup>.

<sup>682</sup> VSA, p. 105; RQ, p. 95.

<sup>683</sup> Vide ADDAS, *op. cit.*, p. 88.

<sup>684</sup> VSA, p. 105.

<sup>685</sup> VSA, p. 106-107.

<sup>686</sup> VSA, p. 105. [...] *tenía apasionada afición al matrimonio, sin el cual no podía pasarse.*

<sup>687</sup> Uma perspectiva negativa do casamento foi dada por muitos místicos, como a famosa mística de Basra, Rabi’a al-‘Adawiyya, que evitava o casamento e o contato com as pessoas, tendo assinalado: “[...] quando chega a noite, sinto-me feliz por estar só, sem separação com Deus, e quando chega a manhã, sinto-me aflita porque detesto ver as pessoas que vêm e atrapalham minha solidão”<sup>687</sup>, ou as proposições de Darānī, que dizia: “[...] a doçura da adoração e a entrega sem tribulação que o coração do celibatário pode experimentar, é algo que nunca sentirá o

Uma anedota foi contada pelo hagiógrafo em referência a sua profissão e sua idade. Certo dia, ao sair para curtir peles, porque o epíteto *šakkāz* designava o curtidor de peles, foi parado por duas mulheres, ante o rio, que queriam “fazer broma” dele. Conta Ibn ‘Arabī:

Acertou de passar junto a ele uma mulher, do povo de Sevilha. Os sevilhanos, e também as sevilhanas, são muito aficionados pelas brincadeiras e jogos de palavra. Disse, pois, aquela mulher a outra que a acompanhava: ‘Ei, amiga, vamos zombar deste homem, pois é um *šakkāz*!’ (O *šakkāz* é, em nossa terra, aquele que tem por ofício curtir a pele de cabritos ou cordeiros não-natos [...] retirando toda rigidez. Por isso, o povo da terra usa essa palavra *šakkāz* também como meio para designar ao homem incapaz de uma ereção na presença de mulher; [...]). Deteve-se a mulher diante dele [...] e disse [...] “Qual teu ofício e arte?” [...] então ele sorriu e disse: “Sou um homem que embebeda o seco, amolece o duro e depila o peludo.” Voltou-se a mulher e, rindo, exclamou: “- Queríamos zombar dele e foi ele quem nos pegou!”<sup>688</sup>

Sua postura de “[...] vida interior muito intensa e de tão bom coração que nunca guardou mágoa alguma contra ninguém [...]”<sup>689</sup> levou-o a não permitir que as mulheres atrapalhassem sua meditação com uma brincadeira, além de impedir que as mesmas caíssem em pecado com coisas vãs.

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin Muḥammad bin al-‘Arabī al-Ṭa‘ī<sup>690</sup>, tio paterno de Ibn ‘Arabī, foi apresentado na décima terceira hagiografia. Salienta o seu sobrinho e hagiógrafo:

Entrou no caminho da vida espiritual na velhice, e deveu sua iniciação a uma criança. Antes de sua conversão, ocorrida após os oitenta anos, ignorava em absoluto que coisa fosse esse método de vida espiritual<sup>691</sup>. Entregou-se, contudo, com tal fervor ao combate ascético, vivendo nos desertos, que logo chegou ao topo da perfeição<sup>692,693</sup>

---

homem casado”<sup>687</sup>; e o grande inspirador do *zuhd* e do desapego islâmico, Ibrāhīm ibn Adham, que vivia em condições paupérrimas, exclamava: “Quando um homem casa, embarca num navio, e quando nasce um filho, naufraga” Vide: SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 32, tradução nossa.

<sup>688</sup> VSA, p. 107-108. *Acertó a pasar junto a él una mujer, de la gente de Sevilla. Los sevillanos, y también las sevillanas, son muy aficionados por las burlas y donaires de agudo ingenio. Dijelo, pues, aquella mujer a otra que iba en su compañía: “¡Ea, amiga mía, vamos a guasearnos de este hombre, puesto que es un shakkaaz!” (El shakkaz es, en nuestro país, el que tiene por oficio trabajar en el curtido de las pieles de cabrito o de cordero nonato [...] quitándoles toda su rigidez. Por eso la gente de la tierra emplea también esta palabra shakkaz como apodo despectivo para designar al hombre que es incapaz de erección sexual en presencia de las mujeres; [...]). Detuiose, pues la mujer aquella delante de él [...] y le dijo:[...] “¿Cuál es tu oficio y arte?” [...] Entonces él se sonrió y le dijo: “- Yo soy un hombre que remoja lo seco, ablanda lo duro y depila lo peludo.” Volvióse entonces la mujer a un lado y riéndose exclamó: “-¡Queríamos darle coba y há sido él quien nos la há dado!”*

<sup>689</sup> VSA, *loc. cit.* [...] *vida interior muy intensa y de tan buen corazón que jamás guardo resentimineto alguno contra nadie [...]*

<sup>690</sup> RQ, p. 96.

<sup>691</sup> O texto árabe traz *ṭarīq*, traduzido como método de vida espiritual. Algumas vezes, Asín Palacios traduz o termo como via ou via sufi.

<sup>692</sup> RQ, p. 96.

<sup>693</sup> VSA, p. 109. *Entró en el camino de la vida espiritual al fin de su vida, y debió su iniciación a un niño. Antes de su conversión, acaecida cuando ya había pasado de los ochenta años de edad, ignoraba en absoluto qué cosa*

Como membro de sua família, podemos perceber que a construção da identidade discursiva buscava aprofundar a associação do mestre e tio como a santidade perfeita, mesmo que tal busca tenha sido tardia, aos 80 anos, todavia, sendo sincera e alçando a perfeição da Unidade. Com isso, a legitimação do hagiógrafo e de seu discurso sobre a santidade se aprofundava, porque seu tio, antes pessoa mundana, foi, por intermédio de um inocente, levado à perfeita união. A esse menino, que, segundo conta *Al-Durrat*,<sup>694</sup> havia afirmado que ele, Al-‘Arabī tio, velho, não percebia o erro que cometia, vivendo entre os poderosos, como sufrágio, o santo dedicava parte de suas obrigações, que consistiam em “[...] recitar a cada dia uma parte do Corão e oferecia a Deus metade do mérito por aquele menino que fora o instrumento de sua conversão; aquele menino foi, assim, quem o abriu os olhos no caminho da vida espiritual”<sup>695</sup>.

Além dessa busca ascética, o tio do autor obrava milagres: “[...] demonstrava-nos milagres exemplares e admiráveis<sup>696</sup>. Desde que se convertera ao caminho ascético até a morte, viveu só três anos justos. Sua morte chegou antes que eu entrasse no caminho ascético”<sup>697,698</sup>.

Entre os milagres elencados no texto sobre seu tio, Ibn ‘Arabī destaca a prestidigitação, ao reconhecer misticamente a aurora: “Certa vez, sentado em sua casa, exclamou: ‘Amanhece’. Perguntei: ‘- Como sabes?’ E ele me respondeu: ‘- É que Deus envia, da parte inferior de seu trono, uma brisa que sobe de dentro do paraíso, a qual, ao subir a aurora, sai do paraíso para que todo crente possa senti-la a cada dia, quando amanhece”<sup>699</sup>.

Outra previsão foi referente à sua morte, que se seguiu à do próprio filho, pois o santo pediu a Deus para levar seu filho, temendo que o mesmo se desvirtuasse. O mestre tio do autor apresentava uma hérnia. “Morreu o filho, assim, antes dele, e quando o enterrava, disse: ‘Louvado seja Deus! Agora viverei, depois dele, quarenta e quatro dias e morrerei.’ Viveu,

---

*fuere este método de vida espiritual (tariq). Entregóse, sin embargo, con tal fervor al combate ascético viviendo en los desiertos, que pronto llegó a la cumbre de la perfección*

<sup>694</sup> Excertos da *al-Durrat al-fahira* encontram-se traduzidos em: IBN AL-‘ARABĪ, Muhammad. *Los sufies de Andalucia*. Tradução de D. García Valverde, de: AUSTIN, R. W. J. *Sufis of Andalusia*. Londres: George Allen & Unwin, 1971; Málaga: Sirio, 2007.

<sup>695</sup> VSA, p. 109. *Se impuso la obligación de recitar cada día una parte del Alcorán y ofrecía a Dios la mitad del mérito de este rezo por el niño aquel que había sido instrumento de su conversión, aquel niño fué, en efecto, quien le abrió los ojos en el camino de la vida espiritual.*

<sup>696</sup> RQ, p. 97.

<sup>697</sup> Em lugar da locução *caminho ascético*, no texto da RQ, apenas se lê *hada al-tariq* (este caminho).

<sup>698</sup> VSA, p. 111. *A nosotros nos referia milagros ejemplares y admirables. Desde que se convirtió al camino ascético hasta que murió, vivió sólo três años justos. Su muerte acaeció, antes que yo entrase por el camino ascético.*

<sup>699</sup> VSA, p. 109. *Una vez, estando sentado en la habitación, exclamó: “Ya amanhece.” Yo le pregunté: “-¿Por donde lo sabes?” Y él me respondió: “- Es que Dios envía, desde la parte inferior de su trono, una brisa que sopla dentro del paraíso, la cual, al levantarse la aurora, sale del paraíso para que todo creyente la pueda aspirara cada día cuando amanece.”*

efetivamente, o tempo predito, e morreu”<sup>700</sup>. Uma morte tranquila, seguida da ocultação de sua hérnia, que foi vista pelo sobrinho como um milagre.

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Baḡī al-Šakkāz<sup>701</sup> é o próximo mestre; natural de Priego, em Bougia, a respeito de seu método, escreve o hagiógrafo:

Homem de grande fervor e perseverança no combate ascético. A tristeza espiritual e o pranto o dominavam. Odiava o pecado tanto como a infelicidade, e o pecado leve tanto quanto o mortal. Na guarda dos sentidos, era tão escrupuloso e vigilante que chegou a ser impecável, quer dizer, guardado por Deus de toda falta. [...] Passava a noite inteira em oração e os dias em jejuns. Nenhum noviço pôde nunca suportar sua direção espiritual, porque o mestre lhe exigia praticar rigorosamente os mesmos exercícios que ele praticava, e o noviço fugia. Viveu isolado e solitário. Não tinha compaixão nem por si próprio.<sup>702</sup>

Para seu pupilo e hagiógrafo, sua ascese era tão perfeita que ele se assemelhava a um asceta da geração posterior ao Companheiros do Profeta, Abū Muslim al-Hawlānī. Sua busca levava-o a ter como bases a afabilidade e a *futuwwa*, a cavalaria espiritual, aquela via metódica em que o buscador devia destruir suas próprias vontades e seu ser egoísta, como colocou al-Qušayrī, possuindo grande estímulo pelas sentenças alegóricas (*išārat*)<sup>703</sup>.

Dele, Ibn ‘Arabī pôde recolher uma classificação dos homens que podiam auxiliar aos ingressantes à vida mística: “Fixa bem a atenção nestas quatro classes de homens: homens que cumprem sinceramente o que prometeram a Deus; homens a quem não os distraem nem comércio nem negócios de nenhuma classe; homens que estão sob al-‘A‘rāf<sup>704</sup>; homens que vêm te visitar a pé”<sup>705</sup>.

<sup>700</sup> VSA, p. 110. *Murió el hijo, en efecto, antes que él, y cuando ya lo hubo enterrado, exclamó: “¡Loado sea Dios! Ahora yo viverá, después de él, quarenta y cuatro días y moriré a continuación.” Vivió, efectivamnete, el tempo que había predicho, y murió.*

<sup>701</sup> RQ, 103.

<sup>702</sup> VSA, p. 127-128. *Era hombre de gran fervor y perseverancia para el combate ascético. La tristeza espiritual y el llanto era lo que le dominaba. Odiaba el pecado tanto como la infelicidad, y el pecado venial tanto como el mortal. En la guarda de los sentidos era tan escrupuloso y vigilante, que llegó casi a ser impecable, es decir, preservado por Dios de toda falta. [...] pasaba la noche entera en oración y el día en ayunas. Ningun novicio pudo jamás soportar su direccion espiritual, porque el maestro le exigia practicar rigorosamente los mismos ejercicios que él practicaba, y el novicio rehuía. Por vivió aislado y solitario. No tenía compasión alguna ni aun para sí próprio.*

<sup>703</sup> VSA, p. 129. Para uma melhor compreensão das *isharat*, vide: BENEITO ARIAS, Pablo. Esoterismo diante do exoterismo: a linguagem das alusões no sufismo segundo Ibn ‘Arabī de Múrcia. In: TEIXEIRA, *op. cit.*, p. 367-397.

<sup>704</sup> Al-‘Araf corresponde à sétima *sura* do Corão. Segundo Helmi Nasr, o termo ‘*araf*’, plural de ‘*urf*’, designa o ligar mais alto de um monte, assim como o píncaro da muralha divisória entre Paraíso e Inferno, de onde se veem ambos os lados e se conhecem ambas as aflições. Logo, seriam homem que estavam sobre o mundo, os polos.

<sup>705</sup> VSA, p. 129. *“Fijad bien la atención en estas cuatro clases de hombres: hombres que cumplen sinceramente lo que a Dios prometieron; hombres a quines no les distrae de pensar en Dios comercio ni venta de ninguna classe; hombres que están sobre el al-‘Araf; hombres que vienen a visitarte a pie”*

O sentido esotérico dessa frase, segundo o próprio Asín Palacios, tradutor, foi explicitado pelo Mestre Maior, em sua obra *Tafsir*: “O texto primeiro alude aos místicos intuitivos, que por sua intimidade com a majestade divina gozarão no céu dos prazeres sensíveis, senão unicamente da contemplação e fruição da divina essência; o segundo texto alude assim às almas que chegaram a Deus despojadas de todo afeto e apetite sensível”<sup>706</sup>.

As duas últimas classificações, de acordo com o tradutor, viriam da *sura* 7, versículo 43, e da *sura* 22, versículo 27, que afirmam: “E tiraremos o que houver de ódio em seus peitos. Correrão rios a seus pés. E dirão: ‘Louvor a Allah, que nos guiou a isto! E não haveríamos guiado, se Allāh não nos houvesse guiado! Com efeito, os mensageiros de nosso Senhor chegaram com Verdade.’ E bradar-se-lhes-ão: ‘Este é o Paraíso que vos fizeram herdar, pelo que fazíeis’, e: “Eles te virão a pé ou montados em todo magro camelo, vindo de cada desfiladeiro distante”. Al-‘A‘rāf é a sétima *sura* do Corão, que almeja aprofundar as questões escatológicas<sup>707</sup>.

Ibn Ja‘dūn al-Hanāwī<sup>708</sup>, morto em Fez, em 577 A.H., foi companheiro de Ibn‘Arabī: “Era uma das quatro colunas [*awtād*] da hierarquia mística, em função das quais Deus não deixa o mundo sem auxílio”<sup>709</sup>. Esse personagem fazia parte, também, da hierarquia dos santos, já citada, como um dos pilares que sustentam o mundo; esses *awtād* estavam em conformidade com os cantos da Caaba. Segundo Asín Palacios, na tradução, seu ofício era de vendedor de hena (*hanāwī*), sendo traduzido como *alheñero*.<sup>710</sup>

Seu principal exemplo como santo foi desvencilhar-se do mundo, com uma forte busca pelo desapego e pela ocultação:

Rogou a Deus que o fizesse perder a boa fama de que gozava entre o povo, e, com efeito, quando estava ausente, ninguém lhe dava crédito, e quando estava presente, não lhe perguntavam nada, e quando chegava a um lugar, ninguém lhe dava assento, e quando tomava a palavra diante de um grupo, tratavam-no como louco e ainda o escrachavam.<sup>711</sup>

<sup>706</sup> VSA, loc. cit. *El texto primero dice que alude a los místicos intuitivos, que por su íntima unión con la majestade divina gozarán en el cielo de los placeres sensibles, sino unicamente de la contemplación y fruición de la divina esencia; el texto segundo dice que se refiere asimismo a las almas que llegan a Dios despojadas de todo afecto o apetito sensible.*

<sup>707</sup> NASR, Helmi. *Tradução do sentido do Alcorão...*

<sup>708</sup> RQ, p. 107.

<sup>709</sup> VSA, p. 136. *Era una de las cuatro columnas [awtad] de la jerarquia mística, en atención a las cuales no deja Dios al mundo de su mano...*

<sup>710</sup> O termo *alheñero* identifica aquele que trabalha com henná, ou *Kohl*, maquiagem usada com fins farmacêuticos.

<sup>711</sup> VSA, p. 136. *Rogo a Dios le hiciese la gracia de perder la buena fama de que gozaba entre las gentes, y, en efecto, cuando estaba ausente no se le daba crédito alguno, y cuando estaba presente no se le consultaba para nada, y cuando llegaba a un sitio nadie le hacía lugar, y cuando tomaba la palabra ante un grupo lo trataban de necio y aun le pegaban.*

A busca pela ocultação, tanto da boa fama quanto dos prazeres do mundo, era uma máxima e um *topos* discursivo da identidade dos santos, segundo a perspectiva akbari, de um *malāmī*. Em outros escritos, tal proposição também existiria. Al-Qušayrī atesta: “A proximidade do servo com Deus é impossível, a menos que se distancie de Suas criaturas”<sup>712</sup>, porque apenas no distanciamento do mundo é que viria a proximidade com Deus: “A proximidade com Deus por meio de especial intimidade é restrita a seus amigos”, ou “Arrependimento pertence aos eleitos, enquanto a reclusão é sinal das pessoas da união (com Deus). É incumbência do buscador, que embarque na senda (a Deus), recluír-se dos seus. Ele, ao fim do caminho, deverá praticar reclusão buscando a intimidade com Deus”<sup>713</sup>. Assim, o buscador era ainda aquele que podia dizer, por viver na ocultação que ele seria: “[...] aquele que está aqui, não lá”<sup>714</sup>. Citando Muslim b. al-Ḥajjāj, um dos compiladores de *ḥadīṭ*, Chodkiewicz ressalta que Muḥammad havia dito: “Muitos homens despenteados, que possuem nada mais que duas tâmaras, que ninguém quer olhar, pode, se rogar a Deus, ter suas orações respondidas”<sup>715</sup>. Outro *ḥadīṭ*, compilado por al-Jurjani, afirmava: “Se virdes um homem que foi agraciado com a renúncia do mundo e com fala eloquente, procure sua companhia, pois a sabedoria o tocou”<sup>716</sup>. Como visto, a ocultação e a renúncia ao mundo, sua fama e seus prazeres foram motivos para alçar uma pessoa à sabedoria, pois, como sublinha o próprio Al-Qušayrī, a renúncia do que é proibido é uma obrigação, enquanto a renúncia do que é legal, é uma virtude<sup>717</sup>.

Sua metodologia consistia em poucas palavras, possivelmente por possuir certa dificuldade na fala:

Era gago, não falava senão com muita dificuldade; mas quando recitava o Corão, fazia com a mais bela voz e ótima dicção. Foi homem de mortificações. Trabalhava diariamente no ofício de triturar hena. Por isso, poucas vezes se via que não levasse os olhos untados de antimônio para preservá-lo do pó de hena que cobria seu rosto e cabelos em desordem.<sup>718</sup>

<sup>712</sup>AL-QUŠAYRĪ, *op. cit.*, p. 103, tradução nossa.

<sup>713</sup>AL-QUŠAYRĪ, *op. cit.*, p. 122, tradução nossa.

<sup>714</sup>*Ibid.*, p. 123, tradução nossa.

<sup>715</sup>MUSLIM apud CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 36, tradução nossa.

<sup>716</sup>AL-QUŠAYRĪ, *op. cit.*, p. 134, tradução nossa.

<sup>717</sup>Cf. AL-QUŠAYRĪ, *op. cit.*, p. 134.

<sup>718</sup>VSA, p. 138. *Era tartamudo y no hablaba sino con gran dificultad; pero cuando recitaba el Alcorán, hacíalo con la más hermosa voz y la más bela modulación. Fué hombre muy mortificado. Trabajaba a jornal en el oficio de tamizar alheña en polvo. Por eso, pocas veces lo verías que no llevase los ojos untados de antimônio para preservalos del polvo de la alheña que cubría su rostro y sus cabelos en desorden.*

O encontro do mestre murciano com esse santo deu-se na mesquita *aljama*<sup>719</sup> de Fez, em segredo, devido ao alto posto na hierarquia dos santos. Ibn ‘Arabī só o reconheceu por uma intuição divina, que o alcançou enquanto Ibn Ja‘dūn lia e explicava a obra de al-Muḥāsibī, *Comentário sobre Intuição*: “Naquele instante, foram-me revelados por Deus os dons extáticos daquele homem, quem era e qual grau ocupava na hierarquia mística, quer dizer, que era de uma das quatro colunas e que seu filho ia herdar seu grau”<sup>720</sup>. Diante do reconhecimento, o mestre teria exclamado: “[...] ‘O segredo, o segredo! Amo-te e queria dar-me a conhecer-te. Já está realizado meu propósito!’ Dito isso, partiu.”<sup>721</sup>. A proximidade e a relação de amor entre os dois levou o murciano a conhecer os segredos daqueles que faziam parte da obra escatológica e soteriológica divina. Essa proximidade e esse encontro sutil permitiram-lhe associar-se à bênção e à herança desse santo, com o qual Deus sustentava a ordem espiritual do mundo. Um aspecto que realçava o discurso e o seu autor, em face de quem acreditava na santidade e na sua função divina no mundo, eram os buscadores dessa via, alvo da leitura da epístola.

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ašraf al-Rundī<sup>722</sup> era um mestre natural de Ronda, “Para consagrar-se a Deus, abandonou a sua alta posição social e folgada situação econômica, pois era dos mais notáveis de sua vila”<sup>723</sup>. Além da renúncia do mundo, esse santo buscava a solidão, tornando-se um dos *‘abdāl (min al-‘abdāl)*, “[...] que andava sempre vagando pelos montes e lugares ermos, separado do mundo e sem parar nunca em lugar habitado, durante trinta anos”<sup>724</sup>.

O método desse mestre visava ao abandono completo do mundo, à renúncia e à solidão. Tais formas de vida eram seguidas de certa tristeza, que, conforme al-Qušayrī, era um dos estados de quem renuncia. Não a tristeza pelo abandono, mas a tristeza de não estar tão logo perto de Deus ou cumprindo fielmente suas determinações. Provavelmente, ele fazia parte do “povo da tristeza”, ou *maḥzūn*.

Dotado de penetração sobrenatural para conhecer os mistérios do mundo invisível. Homem de muitas lágrimas, de longas vigílias, de perpétuo silêncio.

<sup>719</sup> *Aljamia* designa a mesquita central ou mais importante da cidade onde ocorreria a reunião da sexta-feira (*al-jumu‘a*).

<sup>720</sup> VSA, p. 137. *En aquel instante, fuéronme reveladas por Dios las dotes extáticas de aquel hombre, quién era y cuál el grado que ocupaba en la jerarquia mística, es decir, que era una de las cuatro columnas, y que su hijo había de heredar su grado jerárquico.*

<sup>721</sup> VSA, p. 138. [...] “¡El secreto, el secreto! Yo te amo y queria darme a conocer a ti. ¡Ya está, pues, realizado mi proposito!” *Y dicho esto, se marchó.*

<sup>722</sup> RQ, p. 109.

<sup>723</sup> VSA, p. 139. *Para consagrarse a Dios, abandonó la alta posición social y la holgada situación económica en que vivía, pues era de los más notables personajes de su pueblo.*

<sup>724</sup> VSA, loc. cit. [...] *que anduvo siempre vagando por los montes y lugares desiertos, apartado del mundo y sin acogerse jamás a lugar alguno habitado, durante treinta años.*



Com frequência se lhe via escrever com o dedo sobre o chão, a cabeça baixa, em atitude de meditação. Logo, levantava a cabeça e exalava um profundo suspiro. Seu peito agitava-se e seu coração batia com veemente emoção. Seus olhos derramavam lágrimas em abundância.<sup>725</sup>

O relato prossegue com o encontro de al-Rundī com Ibn ‘Arabī, na rábida de Ruta<sup>726</sup>, lugar sagrado entre os sufis andaluzes. Desse encontro resultou uma amizade que possibilitava a comunicação mental entre ambos, assim como a visita espiritual e carnal.

Os aspectos da santidade desse mestre foram classificados pelo hagiógrafo em função de seu ascetismo:

A causa que originou seu renome de santo foi que, com muita frequência, ia se recluir a um alto monte nas proximidades de Morón. Uma noite, passou pelo monte um homem, que ia resolver seus problemas, e viu uma coluna de luz que, reta, brilhava longe com tal intensidade que não era possível fixar a vista nela. Foi até ela e viu que aquela luz era nosso mestre ‘Abd Allāh, que estava de pé em oração. O homem espalhou o ocorrido...<sup>727</sup>

Seu método era a ascese solitária, andando pelos montes. Como giróvago, sem destino fixo, e como aquele que subira os montes, associação de legitimação com a ‘Isrā de Muḥammad, o qual, durante sua viagem noturna, ascendeu aos céus e pôde ver parte da essência divina no espaço de “duas flechas” de distância. Sua ascese foi confirmada no próprio relato, ao ser presenciada a luz que emanava de sua *ṣālah*, uma luz que possuía a força capaz de não ser contemplada, evidenciando a profundidade de sua *baraka*, aproximando-se da *nūr muḥammadiyya*, a Luz de Muḥammad, um dos qualificativos da *ḥaqīqa muḥammadiyya*, da

<sup>725</sup> VSA, p. 139. *Estaba dotado de sobrenatural penetración para conocer los misterios del mundo invisible. Era hombre de muchas lágrimas, de largas vigílias, de perpetuo silencio. Con frecuencia se le veía escribir con el dedo sobre el suelo, la cabeza baja y en actitud meditabunda. De pronto, levantaba la cabeza y exhalaba un profundo suspiro. Su pecho hervía y su corazón latía con emoción veemente. Sus ojos derramaban lagrimas en abundancia.*

<sup>726</sup> A Rabita Ruta seria uma construção militar mas que também permitia o contato entre diversos caminhos que vinham e iam entre *Al-Andalus* e o norte da África. Segundo Delgado Pérez, o *ribāt* seria “*institución militar y religiosa a un mismo tempo.*” Já a Rabita Ruta, situada na baía de Cádiz, próximo a desembocaduro do Guadalquivir, fora construída para a defesa contra o ataque dos normandos. Já na segunda metade do século X, conglomerava uma posição de centro de peregrinação e vida mística, como citou o geógrafo al-Zuhri: “[*En Rota*] existe una gran rábida, sobre la que dijo el alfaquí Abū Muḥammad ‘Abd al-Malik Ibn Habib: ‘*a quien se hace morabito en ella y practica el ayuno le son perdonadas sus faltas durante sesenta años*’ y es autor de un gran libro en su honor.” Vide: DELGADO PÉREZ, Maria Mercedes. “Rābita Rūta: aproximación al conocimiento de una villa de frontera e retiro espiritual.” In: GONZÁLEZ COSTA, Amina; LÓPEZ ANGUITA, Gracia. *Historia del sufismo en Al-Andalus. Maestros sufíes de al-Andalus y el Magreb. Córdoba: Almuzara, 2009, p. 193-206.*

<sup>727</sup> VSA, p. 142-143. *La causa ocasional que originó su remobre de santo fué que con mucha frecuencia se iba a hacer vida eremítica en un monte altísimo en las cercanías de Morón. Una noche, acerto a passar por aquel monte un hombre, que iba a sus quehaceres, y vió una columna de luz que erecta brillaba a lo lejos con tal intensidad, que no le era posible fijar en ella su mirada. Dirigióse hacia ella y se encontró con que aquella lumbre era nuestro maestro Abd Allah, que estaba de pie en oración. Aquel hombre divulgó hecho...*

essência pré-criada do Profeta, que já existia, segundo um *hādīṭ*, quando Adão estava ainda entre a água e o barro: “Fui profeta quando Adão estava ainda entre a água e o barro”<sup>728</sup>.

Sua fonte de renda era baseada na simplicidade das coisas vindas da natureza, o que se aproximava à perspectiva de vida justa, amparada no exemplo do Profeta: “Ganhava a vida recolhendo camomila pelos montes e levando para vender na cidade. Feito isso, voltava à montanha”<sup>729</sup>. É um método que os filósofos, especificamente os *Iḥwān al-Ṣafāʿ*, defenderam em suas epístolas, mais especificamente da *Epístola 22*.

Sua bênção e carismas eram de grande força e profundidade, mantinha brasas em mãos sem se queimasse e possuía a misericórdia para com o próximo, além de ser um *‘ummī*, analfabeto:

Diante de qualquer precisão, retirava do forno as brasas com sua mão e tinha-as todo tempo que Deus quisesse, sem que o queimassem. Era dos místicos iletrados<sup>730</sup>. Eu lhe perguntei um dia qual fora a causa de seu choro, e respondeu-me: “Que não jogaria nunca pragas contra ninguém. Mas um homem me irritou uma vez e lancei sobre ele uma praga e ele morreu. Desde então até hoje, não cessei de me arrepender daquilo”. Era todo misericórdia para com o próximo<sup>731</sup>. Os feitos que dele se narram são muitos, mas me falta tempo para explicar todos.<sup>732</sup>

Sua misericórdia para com o próximo não o afastou da possibilidade da falta, quem sabe a mais grave, de utilizar seu poder sem precaução, matando uma pessoa com uma corriqueira imprecisão, de raiva talvez. Como santo, detentor do poder, o emprego correto da bênção deveria ser ponto a se levar em consideração com extrema atenção, já que a morte seria o pior crime, segundo o Corão<sup>733</sup>, assim como o poder de um santo não deve ser usado para um ato vil.

<sup>728</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 233, tradução nossa.

<sup>729</sup> VSA, p. 143. *Se ganaba la vida recogiendo camomila por los montes y llevandola luego a vender a la ciudad. Hecho esto, se volvia a la montaña.*

<sup>730</sup> RQ, p. 109; afirma: *wa kāna min al-‘umīn*.

<sup>731</sup> RQ, *loc. cit.*

<sup>732</sup> VSA, p. 145. *Para cualquier necesidad, sacaba del horno las brasas con su mano y las tenía todo el tiempo que Dios quería, sin que le quemasen. Era de los místicos iletrados. Yo le pregunté un día cuál fuese la causa de sus lloros, y me contestó: “que no lanzaría jamás imprecación alguna contra nadie; pero un hombre me irritó una vez y lancé contra él una imprecación y murió. Desde entonces hasta ahora, no he cessado de arrepentirme de aquello.” Era todo misericórdia para con sus prójimos. Los hechos que de él se narran son muchos más; pero me falta tempo para explicarlo todos.*

<sup>733</sup> Corão, *sura 5*, versículo 32: “Por causa disso, prescrevemos aos filhos de Israel que quem mata uma pessoa, sem que esta haja matado outra ou semeado corrupção na terra, será como se matasse todos os homens. E quem lhe dá a vida será como se desse a vida a todos os homens”.

Mūsà Abū ‘Imrān al-Sadarānī<sup>734</sup>, na tradução de Asín Palácios, é chamado de Abū ‘Imrān Mūsà al-Baydarānī<sup>735</sup>. Diz a hagiografia: “Era um dos ‘*abdāl* ou santos intercessores<sup>736</sup>, mas vivia, no entanto, ignorado por todos. Sua vida esteve cheia de prodígios e maravilhas”<sup>737</sup>.

Mais um mestre membro da hierarquia dos santos, o que podia demonstrar a presença de um alto grau de busca esotérica no *Šarq al-Andalus*; muitos dos místicos e buscadores estavam, sinceramente, mergulhados na busca pelas realidades divinas. Também podemos associar a tentativa de legitimação da via magrebina, pois a epístola procurava, como propriamente sublinha seu autor, alertar sobre a metodologia correta da vida mística.

Ibn ‘Arabī encontrou-o em Sevilha, ainda quando Abū Madyan estava vivo, e Mūsà al-Sadarānī havia feito uma viagem miraculosa, desde aquela cidade, para deixar uma mensagem:

O mestre Abū Madyan mandou que eu te diga: “A reunião em espírito já foi realizada entre nós dois. Agora, a reunião quanto ao corpo, Deus nos a recusa na morada mundana. Tranquiliza-te, pois, estamos citados, como lugar de reunião, na presença divina, na morada estável de sua misericórdia”.<sup>738</sup>

Esse trecho, cujo caráter discursivo da legitimação fez-se visível, mostra como o mestre murciano, por intermédio de seus próprios mestres, estava ligado ao Polo de sua época, mesmo sem o conhecer pessoalmente. Também reiterava a bênção akbari, ao afirmar que a ligação entre os dois, Abū Madyan e Ibn ‘Arabī, era uma ligação espiritual, possibilitada por Deus, em detrimento da ligação pessoal e mundana.

Como método de vida, a busca pela pobreza foi seu guia, de modo que sua entrada na hierarquia celeste foi rápida, revelando que, entre os santos, Deus escolhia seus membros, como ocorria na história relatada por Chodkiewicz, em que um cristão recém-converso adentrou ao posto de santo. Segue o relato:

Esse Mūsà al-Baydarānī [Mūsà Abū ‘Imrān al-Sadarānī] fora homem de posição econômica estável. Mas se desapegou de suas riquezas, e Deus, dezoito anos após sua conversão, relevou-o, e muito rápido veio a formar parte

<sup>734</sup> RQ, p. 113.

<sup>735</sup> VSA, p. 145.

<sup>736</sup> O texto árabe afirma: “*Kāna min al-‘abdāl, wa kāna mujihulā lihi ‘ajā‘b wa gharā‘b*”. RQ, p. 113.

<sup>737</sup> VSA, p. 145.. *Era uno de los abdal o santos intercessores, pero vivía, no obstante, ignorado de todos. Su vida estuvo lleno de prodígios y maravillas.*

<sup>738</sup> VSA, p. 146. «-El maestro Abū Madyan me encargo que te dijera: «La reunión en espíritu ya está realizada entre nosotros dos. Ahora, la reunión en cuanto a los cuerpos, Dios no las rehusa en la morada de acá abajo. Tranquilízate, pues: quedamos citados, como lugar de reunión, en la presencia de Dios, en la mansión estable de su misericordia».

da categoria esotérica dos *abdāl* ou santos intercessores, e se apresentava imediatamente em qualquer lugar da terra que queria.<sup>739</sup>

A possibilidade de viajar grandes distâncias em rápido tempo era parte de seu carisma e de sua herança profética. Possivelmente, por ser um dos substitutos, seu carisma de viagem estava ligado a Idrīs ou a Muḥammad.

Teve esse hagiografado problemas com o sultão, que o mandou prender. Todavia, um auxílio celeste lhe permitiu escapar. Segue também a menção a uma viagem mística à montanha de Qāf, monte mitológico corânico, conforme explica al-Kūmī:

Al-Baydarāni [al-Sadarānī] chegara ao monte Qaf, que circunda a terra toda, e ao pé do monte fez a oração de metade da manhã e sobre seu cume a de metade da tarde. Perguntou-lhe quanto era a altura do monte e disse que trezentos anos de caminhada. Disse em seguida que Deus circundou esse monte com uma serpente, cujo tamanho é maior que de qualquer outra criatura, e que sua cabeça, depois de rodear o monte, junta-se com seu rabo. al-Baydarāni [al-Sadarānī], que acompanhava al-Kūmī, disse a este: “- Saúda a serpente e te responderá.” “-Eu (disse al-Sadarānī) a saudei e ela respondeu-me: “- Salve, ó Abū ‘Imrān! Como está o mestre Abū Madyan?” “- E de onde te vem, repliquei, o conhecimento de Abū Madyan?” Ela respondeu: “Estranho seria que não o conhecesse! Por acaso há alguém na terra que ignore quem é Abū Madyan, e que Deus infundiu nos corações de todos os seres amor por ele? Eu, como todos os demais seres, o conheço. Não há criatura alguma, úmida ou seca, que deixe de conhecê-lo ou de amá-lo.”<sup>740</sup>

A construção discursiva desse trecho, que coloca uma fala de autoridade na boca de um animal mítico, leva-nos a verificar como a mitologia islâmica era utilizada. A grande serpente que circundava o Qāf, perguntando sobre o Polo, que viveu no Magreb, para dois santos *‘abdāl*. Suas palavras evidenciam como o conhecimento dos sinceros membros da hierarquia celeste estava disseminado entre todos os reinos e mundos, tanto o físico, em seus aspectos humano, animal, vegetal e mineral, quanto o mundo imaginal. Abū Madyan era, assim, visto como o

<sup>739</sup> VSA, p. 147. *Este Musa al-Baydarāni había sido hombre de holgada posición económica; pero se despreció de sus riquezas, y Dios, a los dieciocho días después de su conversión, se le reveló, y muy pronto vino a formar parte de la categoría esotérica de los abdaal o santos intercessores, y se presentaba de improviso en cualquier lugar de la tierra que bien le placía.*

<sup>740</sup> VSA, p. 148. [...] *de Al-Baydarāni que había llegado al monte Qaf, que circunda la tierra toda, y que al pie de este monte hizo la oración de media mañana y sobre su cima la de media tarde. Preguntóle cuánta fuese la altura de aquel monte y dijo que trescientos años de camino. Refirió seguidamente que Dios há circundado ese monte con una serpiente, cuyo tamaño es mayor que el de cualquier otra de sus criaturas, y que su cabeza, después de rodear al monte, se junta con su cola. Al-Baydarāni, que acompañaba Al-Kumi, díjole a éste: “-Saluda a esa serpiente y te responderá.” “-Yo (dijo Al-Baydarāni) la saludé y ella me respondió: “-¡Salud, oh Abū ‘Ymrān! ¿Cómo está el maestro Abū Madyan?»«-Y ¿de donde te viene a ti, le repliqué, el conocimiento de Abū Madyan?” Ella me respondió: “¡Maravilla sería que no lo conociese! ¿Acaso hay alguien sobre la haz de la tierra que ignore quién es Abū Madyan, y que Dios há infundido en los corazones de todos los seres el amor hacia él? Yo, como todos los demás seres, lo conosco. No hay criatura alguna, humeda o seca, que deje de conocerlo y de amarlo.”*

centro do caminho ocidental, e sua força interior foi dada a conhecer a todos, por Deus, sendo que os sábios a guardariam e os néscios a esqueceriam.

Esse mestre continuou em uma viagem pelas terras míticas, onde encontrou formigas do tamanho de cabra e também a velha do Ḥurāsān, que louvava a Deus no meio do mar; porém seu pupilo e hagiógrafo assim conclui: “Por fim, a vida espiritual desse mestre foi maravilhosa e o relato de seus feitos seria muito comprido”<sup>741</sup>.

Esse próximo mestre habitara em Córdoba (*Qurṭubah*) até sua morte<sup>742</sup>. Era Abū Muḥammad Maḥlūf al-Qubāylī<sup>743</sup>, sobre o qual o principal relato é acerca de uma aparição mística dos profetas a Ibn ‘Arabī, anunciando a morte do mesmo, em sonho:

[...] e vi em sonho [...] que se aproximavam várias pessoas, umas a cavalo e outras a pé, as quais iam acampando naquela planície até enchê-la por completo; nunca vira faces tão belas, nem túnicas mais brancas, nem cavalos mais formosos, que daquelas pessoas. Entre elas, distingui uma pessoa de elevada estatura e longa barba branca, rosto largo e bochechas pronunciadas, que apoiava uma das mãos na face. A este, que estava no meio do grupo, dirigi-me e lhe perguntei: “- Diga-me, o que é esta multidão tão grande?” Ele me respondeu: “Estes são todos os profetas, desde Adão até Muḥammad. Nem um só deixou de descer.” “- E tu, quem dentre os profetas, és?”, interroguei. “- Eu sou, disse-me, Hūd, o profeta enviado ao povo de ‘Ad.” Segui perguntando: “- A que vieste?” “Viemos”, respondeu, “visitar a Abū Muḥammad em sua doença.” Despertei, perguntei por Abū Muḥammad Maḥlūf e soube que aquela mesma noite caíra enfermo. Alguns dias depois morreu.<sup>744</sup>

O método desse homem era a meditação, com fortes aspectos ligados à emoção extática:

Quando entrava em sua casa, antes ainda que o visse, sobrecaía-lhe a emoção extática. E assim que colocava a vista sobre ele, via que era um personagem de aspecto imponente, coberto com o hábito de lã e meditando constantemente. Cada dia mudava as jaculatórias que serviam para sua oração mental, nas diferentes horas com que distribuía seu tempo. Assim, por

<sup>741</sup> VSA, p. 149. *En fin, la vida espiritual de este maestro fué portentosa y el relato de sus hechos sería muy largo.*

<sup>742</sup> *ḥatà māut*, RQ, p. 115.

<sup>743</sup> RQ, p. 115.

<sup>744</sup> VSA, p. 151. [...] *y vi en el sueño [...] que se acercaban varias personas, unas a caballo y otras a pie, las cuales iban acampanando en aquella llanura hasta lleberla por completo, jamás había yo visto rostros más bellos, ni túnicas más blancas, ni caballos más hermosos, que los de aquellas personas. Entre ellas distingui a un personaje de elevada estatura y larga barba blanca, rostro ancho y de mejillas pronunciadas, que apoyaba una de sus manos en su mejilla. A este personaje, que estaba en medio del grupo, me dirigí y le pregunté: “- Dime ¿qué es esta muchedumbre tan numerosa?” Él me respondió: “Estos son todos los profetas, desde Adán hasta Mahoma. Ni uno solo ha dejado de bajar.” “- Y tú, ¿quién eres, de los profetas?” le interrogué. “- Yo soy, me dijo, Hūd, el profeta enviado por Dios al Pueblo de ‘Ad”. Yo seguí preguntándole: “- ¿Y a qué habéis venido?” “- Hemos venido, me respondió, a visitar a Abū Muḥammad en su enfermedad.” Luego me desperté, pregunté por Abū Muḥammad Majluf y me encontré con que aquella misma noche había caído enfermo. Unos pocos días después murió.*

exemplo, alguns dias, recitava mil vezes<sup>745</sup> a oração ‘Glória a Deus!’, outros dias, ‘Quão grande é Deus!’. Outro, ‘Louvado seja Deus!’. Outro, ‘Não há divindade além de Deus!’<sup>746</sup>. Em suas orações, rogava por todas<sup>747</sup> as criaturas do céu<sup>748</sup> e da terra<sup>749</sup>, incluindo os peixes do mar<sup>750</sup>. Era propenso às lágrimas.<sup>751</sup>

Um grande homem, que mostrava sua devoção a Deus por meio das orações e *dikr* constantes, empregando as principais orações e imprecações islâmicas, como o *al-takbīr* (Deus é maior! – *Allahu akbar!*), o *al-tahmīd* (Louvores a Deus! – *al-ḥamdu li-Lāh*) e o *al-tahīlīl* (Não há divindade além de Deus – *Lā ilaha illa Allāh*). Essas orações eram importantes por compreenderem parte de um *ḥadīth*, recolhido por Muslim b. al-Ḥajjāj, que afirmava: “O santo Profeta uma vez disse: ‘Há quatro dizeres [orações] mais favoráveis: *Subhān Allāh, al-ḥamdu li-Lāh, Lā ilaha ilā Allāh, Allāhu akbar*. Não há perigo para qualquer um que a falar”<sup>752</sup>. Akhter<sup>753</sup> complementa: “Entre essas posições, várias expressões e frases do Corão são recitadas. Estas incluem o *takbīr* (Deus é maior!), o *tahmid* (Louvado seja Deus!), o *tahlīl* (Não há divindade além de Deus!) e o *tasbīh* (Que Deus seja glorificado!)”. Igualmente se apresentaria uma série de *aḥādīth* que apontavam para a utilização esotérica dessas orações, como meio de buscar aprofundamento e controle da alma: “Abū Huraira reportou também que o Mensageiro de Deus disse: ‘Se alguém diz cem vezes por dia *Subhāna Allāhi wa-bi-ḥamdihī* (Glória é de Deus e o louvor a Ele), suas ações erradas serão removidas, mesmo se elas sejam como a espuma do mar”<sup>754</sup>; ou “Abū Huraira disse: “O mensageiro de Deus disse: ‘Falar *Subhāna Allāhi, al-Ḥamdu li-Lāhi, Lā ilaha ilā Allāh wa Allāhu Akbar* é mais querido para mim do que o nascer do sol”<sup>755</sup>. Como visto, tais *dikr*, orações de rememoração, também tinham uma função protetora e método para a alma.

<sup>745</sup> O texto árabe diz: *alif tasbihti*, RQ, p. 115.

<sup>746</sup> O texto da edição comentada em árabe apresenta apenas os nomes das orações, importantes como jaculatórias e formas de proteção no Islã: *wa kaḍalika al-takbīr wa-l-tahmīd wa-l-tahīlīl*.

<sup>747</sup> RQ, p. 115. Em árabe: *kāna ya’am bida’āyahi*.

<sup>748</sup> O texto árabe traz: *ahl al-samāt*, gente do céu.

<sup>749</sup> Em árabe: *ahl al-ariḍi*.

<sup>750</sup> Árabe: *ḥatā al-ḥaitān fī-l-bahr*.

<sup>751</sup> VSA, p. 150. *Cuando entrabas a su habitación, antes ya de que lo vieses, te sobrecogía la emoción extática. Y así que le echabas la vista encima, veías que era un personaje de imponente aspecto, cubierto con su hábito de lana y meditando constantemente. Cada día variaba las jaculatórias que le servían para su oración mental en las diferentes horas en que distribuía el tempo. Así, por ejemplo, unos días recitaba mil veces la jaculatória “¡Gloria a Dios!” otros días, “¡Cuán grande es Dios!” Otros, «¡Loado sea Dios!» Otros, “¡No hay más que un solo Dios!” En sus plegarias rogaba por todas las criaturas del cielo y de la tierra, incluso por los peces del mar. Era muy fácil a las lagrimas.*

<sup>752</sup> MUSLIM. *Ṣaḥīḥ*. Disponível em: <https://sunnah.com/muslim>; Acesso em: 23 nov. 2017.

<sup>753</sup> AKHTER, Shamim. *Faith and Philosophy of Islam*. Delhi: Kalpaz, 2009, p. 10, tradução nossa.

<sup>754</sup> MUSLIM. *Ṣaḥīḥ*. Disponível em: <https://sunnah.com/muslim>; Acesso em: 23 nov. 2017.

<sup>755</sup> MUSLIM. *Ṣaḥīḥ*. Disponível em: <https://sunnah.com/muslim>; Acesso em: 23 nov. 2017.

Sua misericórdia alcançava toda a criação, desde o povo do céu até o fundo do mar, intercedendo por todos os reinos. Diante dessa imagem de um santo tão misericordioso, não é de se estranhar que todos os profetas tenham vindo visitá-lo, quando de sua doença.

Para o hagiógrafo, um mestre dessa envergadura era um amparo para todos os reinos e devia ser conhecido em todos eles. Caberia aos leitores a transmissão dessa *baraka* universalizada pelo relato. Tal bênção não restrita aos humanos estava com o escritor e, como legitimação, transmitiu-a a quem pudesse ouvir e aprender, entre todos os reinos.

Şālih al-Ḥarrāz<sup>756</sup>, por seu turno, era o Santo Sapateiro, na tradução de Asín Palacios. Seu nome Şālih, associado a um dos profetas, Şālih, também significava bom ou bondoso, sinônimo de santo, no escrito akbari. “Vivia em Sevilha e era dos ascetas abstinentes e fervorosos no serviço divino e no combate ascético”<sup>757</sup>. A versão de RQ usa os seguintes termos: “[...] do povo do fervor e dos fervorosos e da abstinência que há no mundo para o mundo”<sup>758</sup>, caracterizando-o como originário do grupo do fervor e dos fervorosos e dos escrupulosos que havia no mundo. Seu método poderia ser dos buscadores que, com fervor, praticam todas as ações prescritas na legislação e na vida ordinária de um fiel.

A vida mística desse mestre iniciou-se por volta dos sete anos, já desvelando sua tendência, ou predestinação, à vida solitária e à renúncia completa: “[...] desde criança, estava sempre atônito e como em êxtase, sem brincar nunca com outras crianças, nem lhes falar, apesar de sua pouca idade”<sup>759</sup>. Podemos aqui perceber, no aspecto da construção identitária do mestre, como sua infância e suas atitudes realçavam a predestinação à via dos escrupulosos, daqueles que se abandonavam à divindade, muito provavelmente, a cavalaria espiritual.

Sua vida foi conduzida pelos trabalhos e pelo escrúpulo para com o combate ascético, sendo uma pessoa de poucos bens e poucas palavras, mesmo que de alto grau de santidade:

Até a morte, ganhou a vida trabalhando como sapateiro, porque tinha escrúpulo de faltar com as leis da abstinência ascética, caso não trabalhasse com suas próprias mãos. [...] Recluso sempre em casa, vivia isolado e guardava silêncio absoluto, que mesmo seus companheiros de vida diziam dele: “Nunca nos dirige a palavras, a não ser quando se trata de uma necessidade imprescindível”.<sup>760</sup>

<sup>756</sup> RQ, p. 116.

<sup>757</sup> VSA, p. 152. *Vivía en Sevilla y era de los ascetas abstinentes y fervorosos en el servicio de Dios y en el combate ascético.*

<sup>758</sup> *min ahl al-jid wa-l-ajatahād wa-l-wara` fi-l-`abādati aqabal alā al-`abādati.* RQ, p. 116.

<sup>759</sup> VSA, p. 152. *De niño, estaba siempre atônito y como en extasis, sin jugar jamás con los otros muchachos ni dirigirles siquiera la palabra, a pesar de su corta edad.*

<sup>760</sup> VSA, p. 152-153. *Hasta que murió, se ganó la vida trabajando de zapatero, y esto, porque tenía el escrúpulo de faltar a las leyes de la abstinencia ascética, si no se ganaba la vida con el trabajo de sus manos. [...] Recluído constantemente en su casa, vivía aislado de las gentes y guardaba un silencio tan absoluto, que sus mismos*

Sua busca por isolamento o levava a ser quase um ermitão, o que realmente ocorreu ao fim de sua vida: “Ele mudou-se de Sevilha para perto de Ronda, para viver no campo, em solidão e longe do povo”<sup>761</sup>. Ademais, não aceitava o dinheiro daqueles que o conheciam: “Nunca aceitava trabalho algum de seu ofício dos clientes que conhecia e o viam com veneração. A maior parte de seu trabalho reservava aos forasteiros que vinham à cidade e que, por isso, nem o conheciam nem eram conhecidos dele”<sup>762</sup>.

Toda sua escrupulosidade se concretizava em sua incapacidade de dizer mentiras. Narra-se uma burla feita por Ibn ‘Arabī e um amigo, os quais lhe levaram um sapato que foi quebrado de propósito, apenas para uma possível conversa e a possibilidade de angariar algum ensinamento. O suposto cliente queria pagar a mais pelo serviço, o que o sapateiro, veementemente, não aceitou. Seguiu-se uma contenda e, por seus dotes místicos, desconfiado do ocorrido, insistiu em saber quem enviara o sapato. Ibn ‘Arabī, que se encontrava escondido, foi indicado, e Şālih, um pouco irritado, respondeu: “É assim que trata os amigos? Correspondendo à amizade fraternal com burlas? Que não volte a acontecer algo semelhante! Pois, se não fosse pelo afeto que Deus quer que te professe, seguramente não ter olharia mais. E guarde daqui por diante o segredo!”<sup>763</sup>.

O próprio hagiógrafo foi corrigido pelo santo, o qual, mesmo em isolamento e ocultação, era um mestre exemplar, utilizando sua pedagogia e método, sua própria vida, como forma e caminho para o seguimento, ensinando por meio do silêncio, que falaria mais alto que as palavras, ensinando aquele que já havia recebido o ensino esotérico a seguir o guardar dos segredos e a atingir a maturidade espiritual.

‘Abd Allāh al-Ḥayyāt<sup>764</sup>, ou o alfaiate: “Um miserável mendigo (*kaṭīr al-fakr*) de quem ninguém fazia caso. A palidez extrema de sua pele denunciava sua miséria. Era dado à meditação, sensível às emoções extáticas e dominado por intensa tristeza”<sup>765</sup>.

---

*compañeros de vida devota decían de él; “Jamás nos dirige la palabra, a no ser cuando se trata de una necesidad imprescindible”.*

<sup>761</sup> VSA, p. 155. *Él se trasladó de Sevilla a los alrededores de Ronda, para vivir en el campo, en medio de la soledad y aislado de las gentes.*

<sup>762</sup> VSA, p. 153. *Jamás aceptaba encargo ni trabajo alguno de su oficio, para los clientes que él conociera que lo miraban con veneración. La mayor parte de su trabajo la reservaba para los forasteiros que venían a la ciudad y que, por eso, ni lo conocían ni eran conocidos de él.*

<sup>763</sup> VSA, p. 155. *“¿Es así como se trata a los amigos? ¿Correspondiendo a su amistad fraternal con molestias? ¡Que no vuelvas a hacerme cosa semejante! Pues si no fuera por afecto que Dios quiera que yo te professe, de seguro que no te volvería ya a ver jamás. Y ¡que me agurdes en adelante el secreto!”*

<sup>764</sup> RQ, p. 117.

<sup>765</sup> VSA, p. 156. *Era un miserable mendigo de quien nadie hacía caso. La palidez extremada de su tez denunciaba su miseria. Era muy dado a la meditación, muy sensible a las emociones extáticas y dominado siempre por intensa tristeza.*



A despeito de sua condição de mendigo, sua força era tamanha que foi o mestre que indicou o caminho para o autor murciano:

Quando Deus me revelou a primeira vez este caminho de perfeição mística<sup>766</sup> e nenhum dos que professavam a vida devota me conhecia ainda, quis me comparar com ele, e o olhei fixamente. Ele sorriu, e me olhou também. Fiz um sinal com o dedo, e ele apontou para mim. Por Deus, juro que minha alma não se parecia então, ao vê-lo diante de mim, senão com uma moeda de prata falsa! Ele me disse: “Fervor, fervor! Bem-aventurado o que conhece a finalidade para que foi criado!” [...] sem sua companhia, não encontrava mais tranquilidade de espírito, mas, apesar de tudo, nunca mais o vi, nem sequer consegui saber, até a data, notícias dele.<sup>767</sup>

O fervor, demonstrado por um mendigo, um pária social, apontava ao murciano o caminho a seguir. Não o caminho da opulência, porém a ocultação e a sinceridade interior. Temos, em quase todos os relatos, a oposição aos grupos caiotas que procuravam a opulência e a vida confortável. A concepção da via (*ṭarīq*), para Ibn ‘Arabī, seria de um caminho de dificuldades e de reconforto, pois só os santos conseguiam viver em perfeição esse desapego completo, pois estes, por sua bondade e sua proximidade (a santidade - *walāyah*), tinham na divindade o auxílio e suporte necessários.

Abū al-‘Abās Aḥmad bin Hamām<sup>768</sup>, mestre que se iniciou por meio da inspiração direta da divindade, era sevilhano (*min ahl Iṣbīlīyyah*). “Deus o inspirou diretamente em sua própria direção espiritual<sup>769</sup> e, assim, antes da puberdade, já era muito avançado no caminho da vida devota<sup>770</sup>. Muito fervoroso. Continuamente estava gemendo pela saúde de sua alma, como a mãe que perdeu o filho único”<sup>771</sup>. Talvez, como aponta Claude Addas, participasse do grupo dos dementes, no método da triste demência<sup>772</sup>.

Seu grande desejo em sair para a vida eterna levou-o a defender o Islã nas *rábidas* ao norte, dirigindo-se a Jurumenha (*Jalamāniyah*), às margens do Guadiana, onde “[...] fixou

<sup>766</sup> Em árabe: *ḥaḍa al-ṭarīq*, este caminho; RQ., p. 117.

<sup>767</sup> VSA, p. 156. *Cuando Dios se me reveló por vez primera en este camino de la perfección mística y ninguno de los que profesan la vida devota me conocía aún, quise comparame con él, y lo miré fijamente. Él se sonrió, y me miró también. Le señale con el dedo, y él me señalo a mí. ¡Por Alá juro que mi alma no me pareció entonces, al verme delante de él, sino como una moneda de plata falsa! Él me dijo: «¡Fervor, fervor! ¡Beinaventurado el que conoce el fin para que há sido creado!» [...] sin su compania, no encontraba ya tranquilidad de espíritu; pero, a pesar de todo, nunca y alo volví a ver, ni siquiera conseguí hasta la fecha oír hablar de él.*

<sup>768</sup> RQ, p. 118.

<sup>769</sup> RQ, loc. cit. Árabe: *alahimihi Allāh rašid nafasahi*.

<sup>770</sup> RQ, loc. cit. Árabe: *kāna dhā jad yabakay abadan alā nafasahi kānāhi al-šakalā alaa wa haydahā*.

<sup>771</sup> VSA, p. 157. *Dios le inspiro directamente para su propia dirección espiritual, y así, antes de llegar a la edad de la pubertad, ya andaba muy avanzado en el camino de la vida devota. Era muy fervoroso. Continuamente estaba gimiendo por la salud de su alma, como la madre que há perdido a su hijo único.*

<sup>772</sup> CF. ADDAS, *op. cit.*, p. 88.

residência, até que, tempo depois, voltou a Sevilha, pegou as coisas necessárias para seu novo gênero de vida e retornou à fronteira, para consagrar-se à vida de guerreiro<sup>773</sup>.

Na versão em árabe de RQ, não se apresenta esse conceito de monge guerreiro, apenas a decisão de participar da guerra santa pelos muçulmanos<sup>774</sup> e que retornou a Sevilha, para buscar suprimentos e retornar ao posto, com os mantimentos necessários. A vida desse santo se desenrolou juntamente com a luta entre os cristãos e os muçulmanos das fronteiras do Norte. Pela observação, percebemos que a *jihād*, o esforço interior, ou seja, a *jihād kabīra*, já tinha seu outro lado, como a pequena *jihād (jihād asgār)* ou a luta em defesa do Islã. Uma das formas de desapego importante para o místico, a luta pela defesa da fé, da verdade cultural na qual esse santo se inseria, poderia também fazer parte da caminhada esotérica. Tal exemplo o dera igualmente ‘Ūways, que morrera como mártir na *fitnah*, defendendo as posições do partido de ‘Alī.

Abū Aḥmad al-Salāwī<sup>775</sup>, natural de Salé, vivia sob a direção de Abū Ya‘qūb, o alfaiate. “Era este Abū Aḥmad homem de intensa vida extática<sup>776</sup>. Acompanhou como discípulo a Abū Madyan, durante dezoito anos. Era fervoroso, devoto e propenso às lágrimas<sup>777,778</sup>, mais um pertencente ao grupo dos dementes.

Esse mestre, também herdeiro de Abū Madyan, possuía nas lágrimas e no fervor sua metodologia de vida e sua forma de caminhar na via. Sua curta hagiografia fornece-nos dois milagres presenciados por Ibn ‘Arabī: o primeiro, as luzes que saíam de seu corpo, enquanto dormia no umbral da porta da mesquita de Ibn Jarad. Diz o texto:

[...] que umas luzes desde seu corpo chegavam ao alto do céu, sem solução de continuidade; fiquei ali plantado, olhando-as, sem saber se aquelas luzes desciam do céu até ele ou se, pelo contrário, emanavam de seu corpo até chegar ao céu; continuei de pé, atônito ante tal maravilha, até que acordou, fez sua ablução e pôs-se a orar.<sup>779</sup>

<sup>773</sup> VSA, p. 158. [...] *fijó su residencia, hasta que, algo después, regresó a Sevilla, tomó las cosas que le eran necesarias para su nuevo género de vida, y se volvió a la frontera para consagrarse a la vida de monje guerrero.*

<sup>774</sup> *ṭaḡīr al-muslimiyan li-jihād al-‘adwa wa-rābiṭa bi-mūḍa ‘manahā ḥatā amaūt*, RQ, p. 119.

<sup>775</sup> RQ, p. 119.

<sup>776</sup> RQ, loc. cit. Árabe: *kāna ḥaḍa Abū Aḥmad raḥamihi Allah qūaī al-hāl.*

<sup>777</sup> RQ, loc. cit. Árabe: *kāna kaṭīr al-ājatahād wa-l-‘anādati šadīd al-bakā’.*

<sup>778</sup> VSA, p. 158. *Era este Abū Aḥmad hombre de intensa vida extática. Había acompañado como discípulo al maestro Abū Madyan durante dieciocho años. Era muy fervoroso, muy devoto y muy propenso a las lagrimas.*

<sup>779</sup> VSA, p. 159. [...] *que unas luces desde su cuerpo llegaban hasta lo alto del cielo, sin solución de continuidad; quedeme allí plantado mirándolas, sin saber si aquellas luces descendían desde el cielo hasta él o si, por el contrario, emanaban de su cuerpo hasta llegar al cielo; allí continue de pie, atónito ante tal maravilla, hasta que se despertó, hizo su ablución ritual y se puso a orar.*

O discurso hagiográfico, nesse ponto, buscava legitimar a escrita dessa vida com a naturalização de algo sobrenatural, apontando a conexão direta entre o santo e as realidades celestes, os diversos mundos criados. O paradoxo da compreensão da origem das luzes deixou atônita a testemunha, a qual apenas pôde confirmar estar na presença e herança de um bom homem, um santo próximo a Deus, um amigo cujas luzes se confundiam com as luzes celestes.

O outro milagre compreendia o odor do santo, que chorava almíscar: “Quando chorava, recolhia suas lágrimas que caíam dos seus olhos no chão, e ungia-me o rosto, e nelas notava um aroma de almíscar. Utilizava-as como perfume, e o povo, ao sentir o cheiro, dizia: ‘Esse almíscar que usas é muito bom! Onde compraste?’”<sup>780</sup>.

O odor puro das lágrimas do santo, que para as pessoas comuns apenas ressaltavam e relembavam o melhor dos perfumes, para o hagiógrafo, era como um unguento ou óleo sacral, com o qual untava seu corpo e que o aproximava da *baraka* desse santo homem.

Nos excertos mais curtos, já em fins da *Epístola*, apresenta-nos alguns mestres, entres eles, ‘Abd Allāh Yāḥmist<sup>781</sup>; tanto RQ quanto VSA apenas afirmam que o povo de Sevilha o considerava um dos Substitutos<sup>782</sup>.

Por conseguinte, menciona al-Šaḥān,<sup>783</sup> “[...] o qual realmente também era um dos ‘*abdāl*’<sup>784</sup>, mas logo decaiu de seu grau de perfeição mística, ficando por isso tão triste, que ninguém lhe dirigia a palavra [...]”<sup>785</sup>. Este, de tão alto grau, regrediu em sua vida mística, perdendo seu posto na hierarquia, o que o deixou tão afligido que o termo utilizado para o identificar, *al-Šaḥān* (الشحان), significa “O Sobrecarregado”, sobrecarregado de aflições. Já o VSA traz a tradução como “O Lacrimoso”<sup>786</sup>, pois chorava a perda de sua proximidade, como a mãe chora seu filho perdido.

Abū Yahīà bin Abū Bakr al-Šanhājī<sup>787</sup>, foi designado deste modo:

Mestre de espírito<sup>788</sup>, contemplativo<sup>789</sup>, asceta giróvago<sup>790</sup>, que se despojou das coisas todas daqui debaixo e rompeu todos os laços que o uniam ao

<sup>780</sup> VSA, p. 159. *Cuando lloraba, recogía yo las lágrimas que caían de sus ojos al suelo, y ungiame con ellas mi rostro, y en ellas notaba un aroma de almizcle. Empleabalas yo como perfume, y las gentes, al sentir su olor, decíanme: “¡Ese almizcle que usas es muy bueno! ¿De donde lo has comprado?”*

<sup>781</sup> RQ, p. 122.

<sup>782</sup> “*ya ‘adahi ahl Iṣbīlīah min al-abdāl*”

<sup>783</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>784</sup> *kāna min al-abdāl*

<sup>785</sup> VSA, p. 167. [...] *el cual realmente también era uno de los abdal, pero luego decayó de su grado de perfección mística, quedando por ello tan triste, que a nadie dirigia la palabra [...]*

<sup>786</sup> VSA, *loc. cit.*

<sup>787</sup> RQ, 123.

<sup>788</sup> RQ, *loc. cit.* Em árabe: *al-šayḥ al-‘āraf*.

<sup>789</sup> RQ, *loc. cit.* Em árabe: *al-sā‘h*.

<sup>790</sup> RQ, *loc. cit.* Árabe: *al-mutajirad al-munaqaṭ’*.

mundo, foi santo sincero e virtuoso<sup>791</sup>. Abū Yaḥiā b. Abū Bakr, da tribo Sinhacha<sup>792</sup>, um daqueles místicos que, por ter chegado à união perfeita com Deus, goza do dom perseverança e costuma esconder suas doutrinas esotéricas sob o véu dos símbolos. Poucos encontrarás que se assemelhem a ele em temas de mística contemplativa e tiveram com ele conferência, que o pouco tempo de que disponho não permite referir. Para ele, compus o livro intitulado ‘*Anqa mugrib*, ou seja ‘O pássaro mítico’<sup>793</sup>, que trata do conhecimento do selo dos santos e sol do ocaso.<sup>794</sup>

Abū al-‘Abās bin Tājih<sup>795</sup>: esse mestre tem, na obra, um pequeno excerto com o qual demonstra o hagiógrafo sua postura de piedade para com a fé, sendo um asceta que tinha o Corão como foco de estudo (meditação) e amuleto: “Sevilhano, dos devotos consagrados ao combate ascético<sup>796</sup>, nunca, até a morte, deixou de ter o Corão entre suas mãos”<sup>797</sup>.

Abū ‘Abd Allāh bin Bisṭām al-Bālǧī<sup>798</sup> foi o trigésimo segundo mestre apresentado: “Natural de Priego<sup>799</sup>, distinguiu-se pela leitura constante do Corão e o exercício espiritual da vigília”<sup>800</sup>, a edição em árabe afirma pertencer esse mestre ao grupo do Corão e da noite<sup>801</sup>.

Yūsuf bin Ya‘zī<sup>802</sup> é o trigésimo terceiro mestre a ser apresentado. Asín Palacios o chama de Yūsuf b. Taqra: “Morava em Carmona<sup>803</sup>, dos que se consagraram ao exercício espiritual da recitação do livro de Deus<sup>804</sup>. Não abandonava nunca o Corão<sup>805</sup>. Não conversava

<sup>791</sup> RQ, loc. cit. Árabe: *al-ṣādiq al-ṣāliḥ al-musan*.

<sup>792</sup> RQ, loc. cit. Árabe: *min ahl al-mu‘āraf wa-l-iṣārāt*.

<sup>793</sup> Esta obra, composta em decorrência da grande força mística e da compreensão dada pelo ensinamento deste mestre, possivelmente, auxiliou na reflexão de Ibn ‘Arabī sobre a santidade. A edição de RQ indicou o nome completo do texto como: *Kitāb ‘anqā’ muḡrib fī mu‘rafah ḥatm al-awliyā’ wa-ṣams al-maḡrib* ( كتاب عنقاء مغرب في معرفة ختم الاولياء وشمس المغرب ), que podia ser traduzido como “Livro do Pássaro/Fênix mítica sobre o selo dos santos e o sol ocidental”. Talvez, segundo o próprio autor, este mestre o tenha aprofundado nas questões sobre a santidade.

<sup>794</sup> VSA, p. 167-168. *Maestro de espitiru, contemplativo, asceta girovago, que se despojó de las cosas todas de acá abajo y rompió todos los laços que unían al mundo, fué el santo sincero y virtuoso Abū Yahia b. Abū Bakr, el de la tribu Sinhacha, uno de aquellos místicos que, por haber ya llegado a la unión perfecta con Dios, gozan del don de la perseverancia y acostumbran a envolver sus doctrinas esotéricas bajo el velo de los símbolos. Pocos encontrarás que se le asemejen sobre muchos temas de mística contemplativa tuve con él conferencia, que el breve tempo de que dispongo no me permite ahora referir. Por él compuse el libro intitulado ‘Anqa mugrib, ou sea El Pájaro mítico, que trata del conocimiento del Sello de los santos y sol del ocaso.*

<sup>795</sup> RQ, p. 123.

<sup>796</sup> *min al-mujtahidīn*. RQ, loc. Cit.

<sup>797</sup> VSA, p. 168. *Era de Sevilla, de los devotos consagrados al combate ascético, jamás, hasta que murió, dejó de tener el Alcorán entre sus manos.*

<sup>798</sup> RQ, p. 123.

<sup>799</sup> Texto do RQ diz: *ahl Bāḡih*.

<sup>800</sup> VSA, p. 168. *Era natural de Priego y de distinguió por la constante lectura del Alcorán y el ejercicio espiritual de la vigilia.*

<sup>801</sup> “*min ahl al-Qur‘ān wa-l-laīla*”. RQ, p. 123.

<sup>802</sup> RQ, loc. cit.

<sup>803</sup> Árabe: *bi-Qarmūnah*.

<sup>804</sup> *min al-tālīn li-kitāb Allāh*.

<sup>805</sup> Árabe: *lā yaturukahu al-Qu‘rān*.

com ninguém. Jejuava continuamente e passava as noites em oração”<sup>806</sup>. Sua metodologia amparava-se no isolamento e na prática das ‘*ibādat*, como jejum, também sendo um membro do grupo da noite – aqueles que passavam a noite acordados em oração –, tendo como única fonte de inspiração a revelação corânica.

‘Alī bin Mūsà bin al-Baqrān é identificado, na VSA, como Ali b. Musa b. al-Naqrāt<sup>807</sup> (النقرات), todavia, a edição de RQ o chama de al-Baqrān<sup>808</sup> (البقران); também habitante de Fez, praticava a ocultação, conforme declara Ibn ‘Arabī:

[...] completamente ignorado como místico<sup>809</sup>, pois não o conheciam entre os consagrados à vida espiritual, contudo, alcançou nela o grau da intuição perfeita<sup>810</sup>, passou a vida inteira obscuro ao mundo, inclusive aos iniciados no método sufi, os quais o tinham como nada, até a morte [...]”<sup>811</sup>

Seu método de ocultação testemunhava, para o hagiógrafo, a busca da perfeição e do conhecimento interior, sendo esta especialidade na via: “Entre o povo foi mais bem conhecido e famoso por sua erudição em leitura corânica e tradições proféticas”<sup>812,813</sup>. As qualidades específicas desse mestre, que era magrebino, mas que, como parte de um todo político, desde a ocupação almorávida, compartilhava os conhecimentos místicos as duas margens do Mediterrâneo ocidental, mostrando como havia uma forte circulação de ideias e pessoas, seja fisicamente, seja por meio da intuição.

Abū Ḥusayn Yaḥyà bin al-Ṣā’g<sup>814</sup>, filho do ourives, vivia em Ceuta (*bi-Sabitah*) e, segundo Ibn ‘Arabī, era aquele que havia associado duas coisas bastante díspares, o tradicionalismo e o sufismo:

[...] era tradicionalista de profissão, ao mesmo tempo que sufi<sup>815</sup>. Coisa, em verdade, admirável: um tradicionalista sufi<sup>816</sup>. Rara como o enxofre vermelho!

<sup>806</sup> VSA, p. 168-169. *Habitaba en Carmona y era de los que se consagran al ejercicio espiritual de la recitación del libro de Dios. No abandonaba jamás el Alcorán. No conversaba nunca con nadie. Ayunaba de continuo y pasaba las noches en oración.*

<sup>807</sup> VSA, p. 168,169.

<sup>808</sup> RQ, p. 125.

<sup>809</sup> Árabe: *kāna majihūlān bi-haḍihi al-ṭarīqah.*

<sup>810</sup> Árabe: *kāna ḡamadān li-linās fihā.*

<sup>811</sup> VSA, p. 170. [...] completamente ignorado como místico, pues no se le conocía entre los consagrados a la vida espiritual, y a pesar de que alcanzó en ella el grado de la intuición perfecta, pasó su vida entera en la oscuridad para todo el mundo, incluso para quienes estaban iniciados en el método sufi, los cuales lo tuvieran bien poco, hasta que murió [...]

<sup>812</sup> Árabe: *bi-l-qurāāt wa-l-rawayāt.*

<sup>813</sup> VSA, p. 171. *Entre las gente fué más bien conocido y celebre por su erudición en las lecturas alcoránicas y en las tradiciones profética.*

<sup>814</sup> RQ, p. 125.

<sup>815</sup> Em árabe: *min al-muḥadiṭīn wa huwa ṣūfī.*

<sup>816</sup> Árabe: *wa haḍa min al-a’jūbāt muḥadiṭī ṣūfī.*

Foi favorecido por Deus com bênçãos celestiais<sup>817</sup>. Eu convivi de forma familiar em muitas ocasiões, aprendendo tradições proféticas sob seu ensinamento. Era austero asceta, que se despojou das relações mundanas.<sup>818</sup>

Todavia, ao apontar a chegada dos grupos esotéricos a *Al-Andalus*, Fierro Bello<sup>819</sup> associa os tradicionalistas (*ahl al-aḥādīṭ*) com os *mu‘tazilī* e o grupo que fora ao Oriente estudar com mestres sufis, como Ibn Masarra e Maslama ibn Qāsim. Talvez, em meados do século XII, os estudiosos da tradição tivessem se afastado dos grupos ascéticos por questões políticas, ou mesmo por interpretações mais livres dos esotéricos.

Ibn al-‘Āṣ Abū ‘Abd Allāh al-Bājī<sup>820</sup> era de Beja, e morreu em Sevilha. Segundo o autor, também reunia duas coisas distintas em sua vida: era asceta e alfaqui, ou seja, um jurisconsulto da lei islâmica: “[...] era um alfaqui asceta<sup>821</sup>. Coisa rara!, pois um jurisconsulto, ao mesmo tempo asceta, não se encontra”<sup>822,823</sup>. A relação de diferenciação entre os jurisconsultos e os sufis foi exemplificada pelo autor em sua querela com os alfaquis que não defendiam a posição sobre os santos.

Abū ‘Abd Allāh Ibn Zayd al-Yubary<sup>824</sup> vivia em Sevilha e, na perspectiva do autor,

[...] era um dos homens de mais virtudes, muito fervoroso nos exercícios espirituais e ascéticos e muito dado a mortificações. [...] Passava inadvertido entre o povo e ninguém lhe fazia caso. [...] Homem muito virtuoso. Também convivi com um irmão seu, que era tão bom quanto ele; quando estava para morrer, Deus lhe revelou: ‘Dois paraísos para os dois filhos de Zayd!’<sup>825</sup>

Tinha esse mestre por profissão ensinar leitura corânica e gramática, na mesquita aljama de Udays, em Sevilha. Entre os acontecimentos esotéricos ocorridos com ele, apresentou-se a cegueira repentina, após ler uma refutação de al-Ġazzālī: “Estudava assiduamente os livros de Abū Ḥamīd al-Ġazzālī; mas uma noite, lendo a obra de Abū-l-Qāsim bin Hamdīn, em que se

<sup>817</sup> Árabe: *lihi barakat kaṭāīrah*.

<sup>818</sup> VSA, p. 171. [...] y era tradicionalista de profesión a la vez que sufi. ¡Cosa, en verdade, admirable: un tradicionalista sufi. ¡rara como el azufre rojo!. Fué favorecido por Dios con bendiciones celestiales. Yo lo traté familiarmente en muchas ocasiones, aprendiendo tradiciones proféticas bajo su magisterio. Era un austero asceta, que se había despojado de las afecciones mundanas.

<sup>819</sup> FIERRO BELLO, *op. cit.*, p. 129-131.

<sup>820</sup> RQ, 126.

<sup>821</sup> Árabe: *kāna faqīhan zāhidan*.

<sup>822</sup> Árabe: *wa ḥaḍa āāīḍan ġarīb faqīh zāhid lā yawujudu*.

<sup>823</sup> VSA, p. 171. [...] y era alfaquí y asceta. ¡cosa también rara!, pues un jurisconsulto que a la vez sea asceta, no se encuentra.

<sup>824</sup> RQ, p. 126.

<sup>825</sup> VSA, p. 172. [...] y era uno de los hombres de mas virtude, muy fervoroso en los ejercicio espirituales e ascéticos y muy dado a mortificaciones.[...] Pasaba inadivertido entre las gentes y nadie le hacia caso. [...] era hombre muy virtuoso. También traté a un hermano suyo, que era tan bueno como él a éste, cuando estaba para morir, dios le reveló: ‘¡Dos paraíso para los sos hijos de Zayd!’

refuta a al-Ġazzālī, cegou de repente”<sup>826</sup>. Podemos perceber aqui, além do acontecimento milagroso, a busca da legitimação dos estudos sufis andaluzes pela ação divina de confirmação da transmissão de bênção, através da obra de al-Ġazzālī, sufi bagdadi, cujas obras, defensoras de um sufismo teosófico e filosófico, já estavam presentes, com bastante força, nos meios esotéricos andaluzes.

Abū Zakariyā Yaḥià bin Ḥasan al-Ḥasanī<sup>827</sup>, personagem natural de Bugía, era, segundo o autor, um dos grandes santos que mesclavam em sua vida o ascetismo com o estudo, sob o temor a Deus.

[...] era dos grandes santos que unem a ciência à prática de todas as virtudes, especialmente a austeridade, o ascetismo e o zelo pela salvação das almas<sup>828</sup>. Com sua licença, vivi isolado com ele algum tempo na solidão e o consultei sobre temas espirituais (como também ele a mim), e observei que era dos místicos dominados pelo temor de Deus. São admiráveis as coisas que se contam de suas mortificações corporais, sobretudo na comida. Voltei a encontrá-lo várias vezes, e estudei, sob sua direção, alguns livros.<sup>829</sup>

Em relação a Abū ‘Abd Allāh al-Qasṭīlī<sup>830</sup>, a tradução de VSA traz em seu nome a localidade de Cazala, contudo, o RQ tem como de Castela (*al-Qasṭīlī*), do povo do fervor religioso (*ahl al-jid*): “[...] era homem virtuoso, de muito fervor nos exercícios espirituais e ardente pela glória divina. Quando entrava a visitá-lo em sua casa, entregava-se com mais ardor nas práticas de devoção”<sup>831,832</sup>.

Abū al-‘Abās Aḥmad bin Munḍir<sup>833</sup>, também residente em Sevilha, versado no Corão e em língua árabe, e um maliquita<sup>834</sup>. Entre seus carismas, contou o hagiógrafo: “Um dos carismas<sup>835</sup> com que Deus o favorecia era este: quando encontrava dificuldade em resolver

<sup>826</sup> VSA, p. 172. *Estudiaba asiduamente los libros de Abū Ḥamīd Al-Gazel; pera una noche leyendo la obra de Abū -l-Qāsim bin Hamdīn, en que se refuta a Algazel, cegó de repente.*

<sup>827</sup> RQ, p. 126.

<sup>828</sup> Árabe: *min al-‘alamā’ al-‘amaliyn as-sādati, sāhib zahid wa-wara’ wa-nasyhah khalut bihi yawmān ‘an idhanah fasaliyah.*

<sup>829</sup> VSA, p. 173. [...] *era de los grandes santos que unen a la ciencia mística la practica de todas las virtudes, especialmente la austeridade, el ascetismo y el celo por la salvación de las almas. Con su licencia, viví aislado com él algún tempo en la soledad y le consulté sobre temas espirituales (como también él a mí), y observe que era de los místicos dominados por el temor de Dios. Son admirable las cosas que se cuentan de sus mortificaciones corporales, sobre todo en la comida. Lo volví a encontrar varias veces, y estudié bajo su dirección alguns de sus libros.*

<sup>830</sup> RQ, p. 127.

<sup>831</sup> Árabe: *yanaṣṣa al-‘ibādati.*

<sup>832</sup> VSA, p. 172. [...] *era hombre virtuosos, de mucho fervor en los ejercicios espirituales y ardiente celo por la gloria de Dios. Cuando entrabas a visitarlo en su casa, se entregaba con más ardor a las prácticas de devoción.*

<sup>833</sup> RQ, 127.

<sup>834</sup> “[...] *min ahl al-qurān wa-l-‘arabīati wa-l-faqihī, wa ḥaydan fī muadāhab al-imān Mālik’.* RQ, Loc. Cit.

<sup>835</sup> Termo árabe utiliza é *karāmātah.*

alguma questão jurídica, via ao mestre Mālik, o qual lhe resolvia. Em sua própria casa, apareciam-lhe espíritos e saudavam-no”<sup>836</sup>.

Seu método procurava pela ascese perfeita; mesmo sendo um jurisconsulto maliquita, personagens cujo prestígio era muito considerável, desde o período omíada, tinha na pobreza sua forma de caminhar: “Vivia com dificuldade econômica, mas se, alguma vez, os espíritos deixavam diante dele dinheiro, recusava-se a aceitá-lo, rechaçava-o e o dinheiro desaparecia de sua presença. A austera abstinência dos bens daqui debaixo era a virtude que o dominava. Foi um santo<sup>837</sup>, e Deus o cumulou de bênçãos”<sup>838,839</sup>.

Abū ‘Abd Allāh Muḥammad al-Bābilī<sup>840</sup>, ou o Mago, na tradução de VSA, referindo-se ao termo árabe, citado apenas como O Babilônio – *al-Bābilī*. Tinha esse santo uma prática incomum: “Aquele que mora no cemitério<sup>841</sup>”<sup>842</sup>. A prática de visitar os mortos ou fazer tumbas e visitá-las fora de hora, segundo diversas tradições, vista como coisa indevida, ou mesmo superstição. Devido à falta de espaço e tempo, Ibn ‘Arabī apenas menciona, aludindo a esse mestre: “Coisas que maravilham o vi realizar, que agora guardarei em segredo, porque não tenho ainda suficiente tempo para referi-las”<sup>843</sup>.

Abū ‘Abd Allāh al-Murābī<sup>844</sup> é outro asceta, cujo nome tem ligações com os solitário: “[...] entregue à vigília noturna e à leitura do Corão<sup>845</sup>. Sobre ele também se manifestavam com evidências tuas luzes<sup>846</sup>. Era de inteligência desperta e muito rápida para compreender”<sup>847</sup>.

Abū Wakīl Maīmūm bin al-Tūnisī<sup>848</sup>: esse tunisino vivia de recolher moluscos para tintura<sup>849</sup>, segundo Ibn ‘Arabī: “Era dos santos e amigos de Deus”<sup>850</sup>, sendo descrito no texto

<sup>836</sup> VSA, p. 174. *Uno de los carismas con que Dios le favorecía era éste: cuando encontraba dificultad en resolver alguna cuestión jurídica, veía al maestro Malik, el cual se le resolvía. En su propia casa se le aparecían los espíritus y le saludaban.*

<sup>837</sup> O texto árabe diz الورع (*wara*), que significa algo como *piadoso*.

<sup>838</sup> Em árabe: *kāna mubārākan ṣāliḥan*.

<sup>839</sup> VSA, p. 174-175. *Vivía con grande estrechez económica; pero si alguna vez los espíritus le echaban delante de sus ojos dinero, rehusaba aceptarlo, lo rechazaba, y el dinero desaparecía se su presencia. La austera abstinencia de los bienes de acá abajo era la virtud que le dominaba. Fue un santo, y Dios le colmo se sus bendiciones.*

<sup>840</sup> RQ, p. 129.

<sup>841</sup> Árabe: *al-sākina bi-dār al-qaīr*.

<sup>842</sup> VSA, p. 177. *Aquél que habitaba en el cementerio.*

<sup>843</sup> VSA., p. 178. *Cosas que maravillan le vi realizar, que ahora he de guardar en secreto, porque no tengo ya suficiente tiempo para referirlas.*

<sup>844</sup> RQ, p. 130.

<sup>845</sup> Em árabe, descrito como do grupo do Corão e da noite: *min ahl al-qur’ān wa-l-lāli*.

<sup>846</sup> Árabe: *zaharat ‘alayhi a-nūrka*.

<sup>847</sup> VSA, p. 178. [...] *entregado a la vigília nocturna y a la lectura del Alcorán. Sobre él también se manifestaban con evidencia tus luces. Era de inteligencia despierta y muy rápida para comprender*

<sup>848</sup> RQ, p. 130.

<sup>849</sup> *kāna yajumu ‘ al-qarmiz*.

<sup>850</sup> VSA, p. 178.



em árabe apenas como “dos homens de Deus”: “*kāna min rijāl Allāh*”<sup>851</sup>. Morreu na casa de Ibn ‘Atā Allāh, em Sevilha, sendo cuidado por Zaynab, que no texto recebeu o título de *al-ṣāliḥati*, a bondosa, termo que VSA traduziu por “santa”.

Em seguida, foram apresentadas as duas mestras de Ibn ‘Arabī, duas grandes mulheres que fariam parte do grupo dos “homens de Deus” (*rijāl Allāh*). Aqui, faz-se importante notar que o termo “homens de Deus” empregado para essas mulheres adentra ao mundo da criação divina. Segundo Attar: “Quando uma mulher se torna um ‘homem’ no caminho de Deus, é um homem e já não se pode chamá-la mulher”<sup>852</sup>. As formas exteriores, ou seja, aquelas transmitidas pela linguagem não deveriam conotar ou denotar os gêneros ou sexos, mas, de fato, as qualidades da criação. Afirma Vitória P. Oliveira: “Por isso, a mística sufi confirma as palavras do Alcorão: ‘Deus não repara nas formas exteriores’; e desta forma entende que o caminho está aberto para quem queira trilhá-lo, seja homem, seja mulher. Masculino e feminino são expressões que designam qualidades”<sup>853</sup>.

A primeira era Šams Umm al-Fuqarā’, que significa “Sol Mãe dos Pobres”, mais um título que um nome, natural de Marchena de los Olivos (*bi-Maršānah al-Zaytūn*)<sup>854</sup>. Así Palacios assevera, ao traduzir o relato dessa santa, confrontando com o texto de *Futūḥāt*, livro II, parágrafo 46, que ela se chamava Yazmina:

Não encontrei, entre os homens de Deus<sup>855</sup>, um que se assemelhasse a essa mulher no fervor religioso com que mortificava sua própria alma. Foi exemplar em seus exercícios ascéticos e revelações místicas. Mulher de coração forte, de aspirações nobres e grande discricção. Guardava bem o segredo de seus estados místicos, mas, a despeito disso, comunicou-me algo deles em segredo, pela relação privada que me distinguia e disso tomei ânimo.<sup>856</sup>

---

<sup>851</sup> RQ, p. 130.

<sup>852</sup> ATTAR, Farid Uddin. *El memorial de los santos*. Argentina: Ediciones del Peregrino, 1985, *apud* OLIVEIRA, Vitória Peres de. Rabi’a al-‘Adawiyya: a presença da mulher e do feminino na mística sufi. In: TEIXEIRA, Faustino. *No limiar do mistério*. Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 349.

<sup>853</sup> OLIVEIRA, *op. cit.*, p. 345.

<sup>854</sup> RQ, p. 131.

<sup>855</sup> O texto árabe (RQ, p. 131) diz: *fi-l-rijāl*, “entre os homens”.

<sup>856</sup> VSA, p. 180-181. *No he encontrado, entre los hombres de Dios, qui non se asemejara a esta mujer en el fervor religioso con que mortificaba su propia alma. Fué grande en sus ejercicios ascéticos y en revelaciones místicas. Mujer fué de corazón fuerte, de nobles aspiraciones y gran discricción. Guardaba bien en secreto sus estados místicos; pero, eso no obstante, algo de ellos me comunicó en secreto, por la privanza con que me distinguia, y de ello me holgué.*

O texto árabe da edição do RQ utilizou a seguinte frase: “[...] que encontrei entre os homens como ela na gestação da sua alma”<sup>857</sup>. Sobre seu método ascético, destaca a edição de RQ que ela conhecia: “[...] grande significado das transições e revelações”<sup>858</sup>.

Os carismas dessa mestra eram inumeráveis, tendo controle de seus estados místicos, principalmente o *tawhīd*, ponto que atesta como a busca pelo Um não diferenciava homens e mulheres. Šams, o Sol, estava entre os *rijāl Allāh*, os homens de Deus:

As bênçãos espirituais que sobre ela derramou Deus foram muitas e bem manifestas. Em relação ao tema da revelação extática, submeti-a muitas vezes a exame e descobri que chegara já à morada da imutável perseverança na perfeição, característica da união com Deus. O temor a Deus e a complacência com sua vontade eram as duas moradas místicas<sup>859</sup> que a dominavam. Isto, por certo, é, a nosso ver, coisa maravilhosa, pois vivenciar ambas as moradas ao mesmo tempo quase não se concebe.<sup>860</sup>

Podemos observar que essa mestra conseguia realizar algo extraordinário: dominava e estava ciente de duas estações (moradas místicas – *maqāmāt*). As estações eram a graça realizada após o esforço pessoal para alcançar a compreensão interior, de forma gradual, e, em cada passagem, o buscador tornava-se ciente de um mistério e poderia vivenciar experiências próprias da mesma. Ela, por sua vez, mantinha-se em duas estações ao mesmo tempo, a perfeita submissão e o temor de Deus, o que lhe permitia usufruir de situações distintas.

O caráter de relação das imagens do hagiografado e hagiógrafo, na construção da vida dessa mestra, permitiu a Ibn ‘Arabī ampliar seu foco de ação, mostrando como a mulher, assim como o homem, estavam em um mesmo patamar, quando da busca por Deus. Anteriormente, no excerto de al-‘Uryabī, a mulher aparece como aquela que, por tradição e costume cultural, estava mais preocupada com o mundo, devido a sua responsabilidade com o lar. Šams tinha no mundo inteiro, tanto o mundo sensível quanto o imaginário, seu lar, e de ambos cuidava, como o sol que ilumina e alimenta, como a mãe que congloera sob sua vista os seus pobres filhos.

No último relato hagiográfico dessa *Risālah*, encontramos com uma de suas maiores mestras, como ele mesmo afirmou, Faṭīma bint Ibn al-Muṭanā, que vivia em Sevilha e “[...] que

<sup>857</sup> [...] *mā liqayt fi-l-rijāl muthalahnā fi-l-hamal alā nafshā*. RQ, p. 131.

<sup>858</sup> *kabirata al-ša‘na fi-l-mu‘āmalāt wa-l-makāšagāt* RQ, loc. cit.

<sup>859</sup> Em árabe: *al-maqāmīn*.

<sup>860</sup> VSA, p. 181. *Las bendiciones espirituales que sobre ella derramó Dios fueron muchas y bien manifestas. Sobre el tema de la revelación extática la sometí varias veces a examen y encuentre que había llegado ya a la morada de la inmutable perseverancia en la perfección, característica de la unión con Dios. El temor de Dios y la complacencia con su voluntad eran las dos moradas místicas que la dominaban. Lo cual, por cierto, es, a nuestro juicio, cosa que maravilla, pues lograr ambas moradas al mismo tiempo, casi no se concibe.*

chegara já aos noventa anos”<sup>861</sup>. Sua metodologia de vida estava amparada na pobreza e no sustento, por intermédio da esmola: “Era, pois, de idade avançada e, contudo, não comia senão as sobras que o povo jogava às portas de suas casas; além desses restos era pouquíssimo o que comia”<sup>862</sup>. A vida em sinceridade e sua confiança em Deus a fizeram abandonar seu ofício de costureira. Mesmo com idade avançada, Ibn ‘Arabī descreveu que “[...] me envergonhava olhar em seu rosto, pela delicadeza de seus traços e o rosado de suas bochechas”<sup>863</sup>, de modo que a beleza dessa mestra e senhora quase centenária levavam o murciano a corar como um jovem diante de uma adolescente. Esse aspecto aproximava-se muito da construção discursiva que buscava associar a mestra com a divindade, de quem era próxima, em sua identidade de santa, pois a beleza era um dos atributos mais importantes de Deus (*al-jamāl*), assim como um dos 99 nomes mais belos de *Allāh*.

Seu carisma principal era ter em seu poder a *sura* al-Fātiḥa, sua preferida: “Foi-me dada por Deus a al-Fātiḥa, da qual disponho a meu arbítrio para fazer com ela o que precisar”<sup>864</sup>. A primeira *sura* do Corão é de extrema importância no Islã, pois constitui parte da *ṣalāt*, as orações obrigatórias, e no islã *bāṭin*, seu sentido interior e suas partes possuiriam poderes transcendentais, além da descrição e chave para o mistério revelado no Corão. Além desse poder sobre al-Fātiḥa,

Deus lhe ofereceu a posse e domínio da criação toda, mas ela, sem se deter ante qualquer das criaturas, limitava-se a exclamar: “Tu, só Tu! Toda outra coisa que não seja Tu é para mim mau-agouro!” Vivía absorta em Deus. Ao que a via, dizia que estava tonta. Mas replicava: “O néscio é o que não conhece a seu Senhor!”<sup>865</sup>

A intensidade de suas estações e a perseverança faziam-na um dos exemplos piedosos mais fortes da epístola. Seu amor pelo mundo, como reflexo de seu Criador e Amado, foi destacado pelo hagiógrafo como modelo de compaixão: “Era a compaixão para com o mundo”<sup>866</sup>, mesmo para com aqueles de que ela se ressentia, como o caso do *muezzin* da *aljama* de Sevilha, Abū ‘Amir, que a expulsara da mesquita à noite com um chicote. Ao ouvi-lo recitar

<sup>861</sup> VSA, p. 181. [...] *que había llegado ya al decênio de los noventa de edad.*

<sup>862</sup> VSA, p. 183.

<sup>863</sup> *Ibid.*, p. 184. [...] *me daba verguenza mirarle al rostro, por lo delicado de sus facciones y lo sonrasado de sus mejillas.*

<sup>864</sup> VSA, *loc. cit.* *Me há sido dada por Dios la Fatiha, de la cual dispongo a mi arbítrio para hacer con ella quanto me placa.*

<sup>865</sup> VSA, p. 184-185. *Dios le ofreció la posesión y dominio de la creación entera; pero ella, sin detenerse siquiera ante una sola de las criaturas, limitábase a exclamar: “¡Tú, sólo Tu!; Toda outra coisa que no seas Tú, es para mí de mal aguero!” Vivía absorta en Dios. El que la veía, decía que estaba tonta. Pero ella replicaba: “¡El necio es el que no conoce a su Señor!”*

<sup>866</sup> VSA, p. 185. *Era la compasión misma para con todo el mundo.*

*al-aḍan*, a chamada da oração, rogou: “Ó Senhor! Não me castigues. Minha alma guardou ressentimento contra um homem que lembra de ti em meio às trevas da noite, quando o povo dorme! Por sua língua ressoa o nome do meu Amado! Ó, meu Deus, não o castigues por meu ressentimento contra ele”<sup>867</sup>.

Como consequência da atitude para com uma santa de Deus, um fato deu-se com o mesmo *muezzin*, o qual, entrando de forma não autorizada em uma reunião de alfaquís com o sultão, foi expulso e espancado, por sua petulância e inconveniência, mas, devido à intervenção espiritual de Fāṭima, não morreu.

Seu modelo e método de vida foram exemplos de vivência sincera da fé. Sua pobreza imprimia-lhe a confiança e a busca apenas pela união com Deus. Não se preocupava nem com sua morada, apenas com o contato sincero entre os seres e entre estes e o Criador, como seguiria o relato akbari:

Com minhas mãos construí-lhe uma cabana de canas<sup>868</sup>, na qual se retirava em companhia de meus companheiros. Costumava dizer: “- Nenhum dos que vêm falar comigo gosto mais que Fulano”. E aludia a mim. Diziam-lhe: “- Por que isso?” Respondia: “- Porque nenhum deles vem falar comigo, a não ser com uma parte de seu próprio ser, isto é, suas preocupações com a casa e família. Só Muḥammad ibn ‘Arabī, meu filho espiritual, é o consolo dos meus olhos: quando vem falar comigo, vem com todo o seu ser, e do mesmo modo, quando se levanta como quando se senta, faz com todo seu ser, sem deixar atrás de si nada de sua alma. Assim deve ser no caminho da vida espiritual”<sup>869</sup>.

Podemos perceber que, ao construir, discursivamente, a imagem dessa santa mestra, o autor não só se ocupou em demonstrar o desapego e a pobreza, mas colocou em sua boca um discurso de legitimação auto-hagiográfica, porque Fāṭima, no texto, confirmava a prática de Ibn ‘Arabī, ainda como pupilo, tendo alcançado a unidade consigo mesmo, o passo principal para a busca da unidade com o divino, a consciência de sua própria alma, ou consciência de si (*nafs*), uma das possibilidades de tradução do título da obra e também o segundo momento da mesma, em que se praticou a *muḥāsaba*. O hagiógrafo tentou, construindo reflexivamente sua

<sup>867</sup> VSA, p. 185. *¡Oh Señor! no me castigues. ¡Mi alma concibió resentimiento contra un hombre que te recuerda en media de las tinieblas de la noche, cuando las gentes duermen! ¡Por su lengua resbala el nombre de mi Amado! ¡Oh, Dios mío, no le castigues por mi resentimiento contra él!*

<sup>868</sup> Em árabe: *bibayt lahā baytā min qaṣab taskanahi*.

<sup>869</sup> VSA, p. 184. *Con mis propias manos le construí una choza de cañas, en la cual se aposentaba en compañía de dos compañeros míos. Acostumbraba a decir: “- Ninguno de los que entren a hablar conmigo me gusta, más que Fulano”, y me aludía a mí. Decíanle: “-Y ¿por qué esto?” Respondía: “- Porque ninguno de ellos entra a hablar conmigo, sino con una parte de su propio ser, es decir, dejándose fuera las partes restantes de su ser, es decir, sus preocupaciones de casa y familia. Sólo Muḥammad ibn ‘Arabī, mi hijo espiritual y el consuelo de mis ojos, cuando entra a hablar conmigo, entre con todo su ser, y, así cuando se levanta como cuando se sienta, lo hace con todo su ser, sin dejar tras de sí nada de su propia alma. Así debe ser el camino de la vida espiritual.”*

identidade e a da santa mestra, reiterar a ligação de herança e o modelo metodológico, sendo ele próprio o principal exemplo de como essa forma (*ṭarīq*) possibilitaria o verdadeiro mergulho no oceano da unidade divina.

Complementa, em fins do relato: “Sua vida mística foi maravilhosa. Já morreu”<sup>870</sup>. Uma vida mística santa e maravilhosa, coroada pela morte e reencontro entre amante e Amado, com as benesses de um martírio, pois, como asseverou o *ḥadīṭ*: “Aquele que morre virgem, morre como um mártir”<sup>871</sup>. Foi, segundo Yahia<sup>872</sup>, em visita a essa mestra, em Marchena das Oliveiras, que Ibn ‘Arabī iniciara a escrita da *Risālah*, em meados de 598 A.H., tendo sido finalizada, como já mencionado, em 600 A.H., durante seu *ḥajj* em Meca.

## 8. Os mestres de conduta intermediária

Abū ‘Imrān Mūsà bin ‘Imrān al-Mārtulī, de Mértola, que, segundo a edição RQ, possuía algumas alcunhas poéticas, como Abū ‘Imrān Mūsà al-Masī’ e Abū ‘Imrān Mūsà al-Kalimā, pois muitos versos sobre esse personagem, de acordo com Asín Palacios<sup>873</sup>, se encontravam no *Kitāb Ālif Bā* do poeta malaguenho al-Balawī.

Já nas primeiras linhas, foi apontada sua veia ascética, principalmente por sua ligação metódica com al-Muḥāsibī, um dos principais nomes entre os *malāmī*. Segundo Schimmel, foi o principal inspirador e teórico da proposição referente à vida em perfeita sinceridade (*iḥlās*), a sinceridade interior<sup>874</sup>. Al-Mārtulī, salienta o hagiógrafo, “[...] submeteu sua alma a grandes mortificações. Recluindo-se em sua casa desde os sessenta anos e ainda não saiu dela até hoje. Seguiu a regra espiritual de al-Hārita b. Asad al-Muḥāsibī<sup>875</sup>. Não aceitava coisa alguma de ninguém nem pedia nada para si ou para outros”<sup>876</sup>.

Mais uma vez, observamos como o ascetismo era metodologia privilegiada entre os caminhantes andaluzes. No discurso akbari dessa epístola, o ascetismo apareceu como forma de bem viver a fé, assim como ligação com regras religiosas orientais. A pobreza e a total confiança na divindade pareceram ser, no texto akbari, a maneira mais elevada de proximidade

<sup>870</sup> VSA, p. 186.

<sup>871</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 155, tradução nossa.

<sup>872</sup> YAHIA, *op. cit.*, p. 94.

<sup>873</sup> VSA, p. 91.

<sup>874</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 102.

<sup>875</sup> ‘alā *ṭarīq al-Hārita bin Asad al-Muḥāsibī*.

<sup>876</sup> VSA, p. 91. *Sometió su alma a grandes mortificaciones. Se recluyó en su casa desde los sesenta años y ya no salió de ella hasta el día de hoy. Siguió la regla espiritual de al-Harit b. Asad al-Muhasibi. No aceptaba cosa alguna de nadie ni pedía nada para sí ni para otros.*

(*qurba*) que levava, elevava e alocava os santos na hierarquia escatológica e soteriológica do mundo.

Por meio da relação com esse mestre, Ibn ‘Arabī confirmou sua predestinação ao Paraíso, pois o mestre murciano havia, por meio de um sonho, tomado conhecimento de que al-Mārtulī iria alcançar um estado mais elevado, o que foi respondido pelo mesmo mestre de Mertola com a promessa de orações, para que o Platonista adentrasse o Paraíso:

E não havia acabado ainda o mês, quando Deus me comunicou a boa nova de que iria ao céu, por meio de um signo milagroso que me mostrou que Deus havia escutado a oração de Mertolês e dava por certa a boa nova de que eu entraria no paraíso. Efetivamente, eu tenho isso seguro e nunca duvidei de que sou dos predestinados, da mesma maneira que jamais duvidei da missão profética de Muḥammad.<sup>877</sup>

Muito mais que um aspecto auto-hagiográfico, confirma-se, nesse trecho, uma certeza de salvação, de elevação da alma ao Paraíso, através da intercessão de um santo. A confirmação daria mais um elemento de legitimidade ao hagiógrafo, juntamente com a clareza da santidade do hagiografado. Conforme apontou Addas, Ibn ‘Arabī já possuía a certeza de sua escolha na via, pois fora iniciado espiritualmente por ‘Īsà. A confirmação do Mertolês era apenas mais um sinal exterior de algo já confesso.

Sobre os carismas e bênçãos desse santo, o hagiógrafo relata tanto seus métodos e estados, como sua forte constatação de que Ibn ‘Arabī seria vitorioso e se transformaria em um dos grandes expoentes do melhor caminho.

Foi esse mestre um místico de grande vida interior, de contemplação perfeita, de extraordinária escrupulosidade de consciência, concentrado sempre em si e cheio de angústia e preocupação, na maioria de seus estados de espírito, se bem que se mostrava, ao contrário, cheio de afabilidade para com os que o visitavam.<sup>878</sup>

Os maiores relatos sobre a vida desse personagem representavam sua relação com a auto-hagiografia de Ibn ‘Arabī, tanto acerca da confirmação da *baraka* akbari quanto da relação

---

<sup>877</sup> VSA, p. 92. *Y no se había acabado aún el mês, cuando Dios me comunico la buena nueva de que iria al cielo, por médio de un signo milagroso que me evidenció que Dios había escuchado la plegaria del Mertolí y daba por certa su buena nueva de que yo entraria en el paraíso. Efetivamente, yo lo tengo por seguro y jamás dudo de que soy de los predestinados, de la misma manera que jamás dudo de la mision profética de Mahoma.*

<sup>878</sup> VSA, p. 92-93. *Fué este maestro un místico de gran vida interior, de contemplación perfecta, de extraordinária escrupulosidad de consciência, reconcentrado siempre en sí y lleno de angustía y preocupación en la maioría de sus estados de espíritu, si bien se mostraba, en cambio, lleno de afabilidad para con los que visitaban.*

do murciano com os outros mestres, demonstrando as relações próximas que possuíam os seguidores da via sufi andaluz, em Sevilha e arredores:

A mim, ocorreram-me com ele cenas maravilhosas. Todos os seus desenvolvimentos espirituais tendiam a este único ideal: conseguir de Deus para mim a graça de que me preservasse de tentações pecaminosas e me livrasse do perigo de retroceder no caminho da perfeição. Deus concedeu seus desejos nesse ponto e assim me assegurou mais tarde o mesmo mestre, dando-me felicitações por ele.<sup>879</sup>

Para al-Mārtulī, a pouca idade de Ibn ‘Arabī poderia ser um empecilho a seu crescimento espiritual, o que o levou a pedir a intercessão divina, a qual foi confirmada. Ao que parece, outros discípulos do mestre foram cooptados pelo mundo. A confirmação foi apresentada diante de uma testemunha, que aparece em outros relatos como discípulo do murciano, ‘Abd Allāh Badr al-Abisīnī (Habašī – segundo Addas).

Outro ponto demonstrava como a relação de al-Mārtulī e al-‘Uryabī atestava a sinceridade do murciano e sua legítima posição na *ṭarīqa al-ašrafi*:

Entrei uma vez na casa desse mestre e disse-me: “- Preocupa-te de ti mesmo, ó filhinho meu!” Eu lhe disse: “-Nosso mestre Aḥmad – a quem visitei – disse-me: “Ó, filhinho meu! Preocupa-te de Deus! A quem, pois, escutarei?” Ele me rebateu: “- Ó filhinho meu! Eu estou com minha alma, e Aḥmad está com Deus. Cada um, pois, de nós indica-te o que seu próprio estado de espírito o exige. Bendiga, pois, Deus a Abū-l-‘Abās e permita-me a mim chegar a seu estado de perfeição.” Essa característica foi para mim uma palpável mostra de sua equanimidade.<sup>880</sup>

Os modos com que o hagiógrafo foi tratado pelo mestre deixavam-no intrigado, mas também realçavam a certeza da necessidade da busca interior e da compreensão do paradoxo da busca esotérica, como poderíamos perceber no exemplo de al-Ṣadīq, sexto imã xiita e grande inspirador da busca *bāṭin*: “Nossa causa é um segredo (*sirr*) dentro de outro segredo, o segredo de algo que permanece oculto, um segredo que só outro segredo pode desvelar; é um segredo

<sup>879</sup> VSA, p. 93. *A mí me ocurrieron con él maravillosas escenas. Todos sus anhelos espirituales tendían a este solo ideal: conseguir de Dios para mí la agracia de que me preservase de tentaciones pecaminosas y me librase del peligro de retroceder en el camino de la perfección. Dios accedió a sus deseos en este punto y así me lo aseguró más tarde el maestro mismo, dando-me albricias por ello.*

<sup>880</sup> VSA, p. 94. *Entré una vez a casa de este maestro y me dijo: “-Preocúpate de ti mismo, ¡oh hijito mío!” yo le dije: “- Nuestro maestro Ahmad – a quien he visitado – me ha dicho: ‘¡Oh, hijito mío! ¡Preocúpate de Dios!’ ¿A quien, pues, habré de escuchar?” Él me contestó: “- ¡Oh hijito mío! Yo estoy con mi alma, y Ahmad está con Dios. Cada uno, pues, de nosotros te indica lo que su propio estado de espíritu le exige. Bendiga, pues, Dios a Abū -l- ‘Abbas y hágame a mí llegar a su grado de perfección.” Este rasgo fué para mí una palpable muestra de su ecuanimidad.*

acerca de um segredo que se basta com um segredo”<sup>881</sup>. Sobre os paradoxos desse mestre de Mértola, em sua relação com o autor, seguiu-se o seguinte relato:

Tratava-me sempre com extraordinária afabilidade e franqueza; mas isso não servia mais que para aumentar em mim o respeito e o temor reverencial que me inspirava. Maravilhava-se ele da restrita urbanidade com que eu correspondia à sua franqueza familiar; todavia, tão logo ele abandonava sua familiaridade e voltava-se à formalidade, então cabalmente era quando se dissipava minha contração. Obedecia a isso, ó meu amigo, a um admirável enigma espiritual, que se bem o examinas, acabarás por decifrá-lo com a vontade de Deus.<sup>882</sup>

A décima terceira vida é construída sobre o personagem Abū Muḥammad ‘Abd Allāh Ibn al-Ustād al-Mūrūrī<sup>883</sup>, de Morón, o qual “[...] serviu como noviço e criado do mestre Abū Madyan, que o chamava ‘o bom peregrino’”<sup>884</sup>, ou, como afirma a edição árabe, “[...] era chamado pelo mestre o peregrino bom”<sup>885</sup>. Aqui, podemos já perceber um dos aspectos da construção da imagem desse mestre: sua *baraka* estava ligada ao Polo da época, Abū Madyan, o grande santo do Magreb, revelando, legitimamente, como a via andaluz e o próprio hagiógrafo estavam ligados ao mais alto grau da santidade islâmica.

Segue o autor associando esse mestre à quintessência dos santos:

Amava-o muito o mestre Abū Madyan. Disse-lhe um dia: “Muitas foram as exortações que fez às pessoas, chamando-as a Deus, mas nenhum só me escutou. Por isso, queria escolhê-lo como companheiro íntimo, para que comigo saia a isolarmo-nos em algum monte, donde viveríamos em alguma caverna até morrer<sup>886</sup>”. Al-Mūrūrī, contando isso, dizia: “Alegrei-me muito de sua proposta, pois compreendi por ela que ocupava um bom lugar aos olhos divinos. Chegou a noite, dormi e, em sonho, vi que o mestre pregava ao povo, era como o sol, e quando calava, era como a lua”. Na madrugada do dia seguinte, contei o sonho a ele e sorrindo, disse: “Louvado seja Deus, filho! Sol eu queria ser, pois o sol dissipa a escuridão e afugenta toda tristeza”.<sup>887</sup>

<sup>881</sup> AL-SADIQ, Jáf far *apud* ALCALDE. Juan J. *Shía*. Herejia y Revolución en Islam. Madri: s/e, 2005. PDF. Disponível em: [http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/e\\_books/jjalcalde/](http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/e_books/jjalcalde/). Acesso em 15 set. 2016, p.74, tradução nossa.

<sup>882</sup> VSA, p. 95. *Tratábame siempre con extraordinária afabilidad y llaneza; pero esto no servía más que para aumentar en mí el respecto y temor reverencial que me inspiraba. Maravillábase él de la encogida urbanidad con que yo correspondía a su familiar llaneza; en cambio, tan pronto como él abandonaba su familiaridade y se volvía a poner formal, entonces cabalmente era cuando se disipaba mi encogimiento. Obedecía esto, joh amigo mío!, a un admirable enigma espiritual, que si bien lo examinas, acabarás por decifrarlo con la voluntad de Dios.*

<sup>883</sup> RQ., p. 97.

<sup>884</sup> *Ibid.*, p. 111. [...] *sirvió como novicio y fámulo al maestro Abū Madyan, el cual lo llamaba «el buen peregrino»*

<sup>885</sup> “*wa kāna al-šayḥ yasmayahi al-ḥājj al-mubarūr*” RQ, p. 97.

<sup>886</sup> RQ, p. 97.

<sup>887</sup> VSA, p. 112. *Amábalo mucho el maestro Abū Madyan. Dijelo certo día: “Muchas han sido las exhortaciones que há hecho a las gentes llamándolas hacia Dios, pero ni uno sólo me há escichado. Por eso quisiera escorerte a ti como compañero mío íntimo, para que conmigo salieras a retirarte em algunos montes, donde vivieras conmigo en alguna cueva hasta que yo muera”.* Al-Maururi, *al contar esto, decía: “Yo me alegre mucho de su*



A proximidade desse mestre com um dos maiores santos possibilitava, por transmissão e por herança, a certificação da sua própria santidade. Este, ao regressar a *Al-Andalus*, devido ao chamado de sua mãe, levou os cumprimentos de Abū Madyan a al-Gazzal, discípulo de Ibn al-‘Arīf, de Almeria. Nesse ponto, o hagiógrafo fez a relação entre os principais mestres do período, no *Šarq Andalus*: foi citado o mestre Abū ‘Abd Allāh al-Gazzal, relacionado à escola de Almeria e ao masarrismo, por intermédio de Ibn al-‘Arīf; bem como os companheiros de al-‘Arif, Abū-l-Rabi’, o cego, do Egito, ‘Abd al-Raḥīm, de Qana, e Abū-l-Najjar, da Ilha de Ouro.

Esse mestre era de “[...] alegre expansão, enquanto os discípulos do mestre al-Gazzal eram, naturalmente, reservados e tristes”<sup>888</sup>. Podemos aqui contrastar as diversas formas de vivência dos métodos da via: os grupos, mesmo em contato, em relação de amizade e proximidade, não conformavam um único modo de vida.

O relato sobre a vida e estados desse mestre é um dos maiores da *Risālah*, tendo grande importância a defesa dos santos, feita por al-Mūrūrī, ante os alfaquís, principalmente aqueles que faziam uma crítica ferrenha da ascese, como um tal Ibn Qaytun, que estudou em Almería e com al-Mūrūrī, mas que, ao retornar a Sevilha, entrou na senda dos jurisconsultos e do *Kalām*<sup>889</sup>. Verificamos aqui a crítica e a disputa existente entre os grupos, dentro dos estudos islâmicos. O autor mesmo fizera um adendo, assegurando:

[...] faquís que desprezo são somente aqueles que buscam com sua ciência fazer fortuna, que estudam o direito para ganhar fama e renome para atrair os olhares do povo e que deles se fale; que se dedicam constantemente aos debates e polêmicas; que, além disso, se atrevem a contradizer os religiosos que só amam a vida futura e temem a Deus, o qual lhes inspira e comunica sua própria ciência.<sup>890</sup>

Em seguida, o hagiógrafo reitera sua postura de crítica, já apresentada no início da *Risālah*: “Pela mesma razão, desprezo também neste livro os sufis, mas não me refiro aos

---

*proposición, pues comprendí por ella que ocupaba yo un gran lugar a los ojos de Dios. Llegó la noche y me dormí y vi en el sueño que el maestro, cuando predicaba a la gente, era como un sol, y cuando callaba, era como una luna.” A la madrugada del día siguiente le referí mi ensueño y él, sonriendo, dijo: “¡Loado sea Dios, hijo mío! Sol quisiera yo ser, pues el sol disipa toda oscuridad y ahuyenta toda tristeza.”*

<sup>888</sup> VSA, p. 113-114. [...] *alegre expansión, mientras que los discípulos aquellos del maestro al-Gazzal eran, por natural carácter, encogidos y tristes.*

<sup>889</sup> Para compreensão do *Kalām*, indicamos este texto VERZA, Tadeu. *Kalām: a escolástica islâmica*. In: PEREIRA, *op. cit.*, p. 148-175.

<sup>890</sup> VSA, p. 120-121. [...] *los alfaquís que yo vitupero son tan sólo aquellos que buscan con su ciencia hacer fortuna, que estudian al Derecho por lograr fama y remobre para atraerse las miradas de las gentes y que de ellos se hable; que se dedican constantemente a las disputas y polemicas; que, además, se atreven a contradecir a los hombres religiosos que sólo aman la vida futura y que temen a Dios, el cual les inspira y comunica su propia ciencia.*

verazes e sinceros, senão unicamente àqueles com o hábito de sufis autênticos, enquanto no interior e aos olhos de Deus, são o contrário”<sup>891</sup>. No início dessa epístola, cujos intuitos foram muito além do exame de consciência, reiterou-se a crítica, por meio dos exemplos e modelos, de todos os grupos da via que não praticavam a sinceridade, cujos métodos não ficavam no interior, como o assassinato do ego (*futuwwa*), a reprovação do mundo (*malāmiyya*).

A refutação dos alfaquíes sobre os santos registrou-a Ibn ‘Arabī nestes termos:

Hoje ainda Ibn Qaytun tem da santidade a mesma opinião que os faquíes, quer dizer, para ele, a santidade (a vida espiritual com seus carismas, êxtases e fenômenos sobrenaturais) é um estado psicológico que a inteligência humana concebe, sim, como possível e imaginável, mas sem que se conheça sujeito algum que a possua realmente.<sup>892</sup>

Com tal adendo, o autor mostra-nos que, mesmo em *Al-Andalus*, a santidade islâmica, a possibilidade de realização dos milagres e todos os aspectos sobrenaturais possíveis aos homens, por seus métodos, não eram um pensamento unânime. Ao aprofundar sua discussão sobre a santidade e a profecia, na obra *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn ‘Arabī sofreu duras críticas de membros do *Kalām* e da jurisprudência. Também podemos notar como alguns grupos, sobretudo os juriconsultos, tratavam os santos e os milagres como ações atribuídas à psiquê humana.

Na mesma hagiografia, o autor segue como um defensor dos santos, primeiro em *Al-Andalus*, em contraposição a Ibn Qaytun, depois em uma polêmica contra o alfaquí Qāḍī ‘Abd al-Waḥḥab al-Azdī, de Alexandria, no templo Sagrado de Meca:

Por isso, não cessei nunca, graças a Deus, de combater aos faquíes na defesa do direito dos santos e dos místicos, rechaçando seus ataques na boa lida e protegendo-os contra suas tocaias. Deus mesmo, em suas revelações, inspirou-me tal conduta. Quem ousa desprezá-los e censurá-los em particular e como tais místicos, atribuindo aos que realmente são os defeitos dos que não o são, certamente é um néscio, cuja ignorância não poderá jamais perceber a verdade.<sup>893</sup>

---

<sup>891</sup> VSA., p. 121. *Por la misma razón he vituperado también en este libro mío a los sufíes; pero no quise referirme a los sufíes veraces y sinceros, sino únicamente a aquellos con el hábito de los sufíes auténticos, mientras que en su interior y a los ojos de Dios son todo lo contrario.*

<sup>892</sup> VSA, p. 123. *Hoy ya Ibn Qaytun tiene de la santidad la misma opinión que tiene los alfaquíes, es decir, que para él la santidad, [la vida espiritual con sus carismas, éxtasis y fenómenos prenaturales], es un estado psicológico que la inteligencia humana concibe, sí, como posible e imaginable, pero sin que se conozca sujeto alguno que en realidad lo posea.*

<sup>893</sup> VSA, p. 124. *Por eso yo no he cessado nunca, a Dios gracias, de combatir a los alfaquíes en defensa del derecho de los santos y místicos, rechazando sus ataques en buena lid y protegiéndolos contra sus asechanzas. Dios mismo, en sus revelaciones, me inspiro esta conducta. El que osa vituperarlos y censurarlos en particular y como tales míticos, atribuyendo a los que realmente lo son los defectos de aquellos que no lo son, evidentemente es un necio, cuya ignorancia no podrá jamás permitirle atinar con la verdad.*

No debate em Meca, Ibn ‘Arabī, sob a herança de al-Mūrūrī e de Abū Madyan, conseguiu disputar e apresentar sua postura a al-Azdī, da seguinte forma, o que evidencia a defesa da santidade dentro desse documento:

Perguntei-lhe assim: “- Quantas são as terras que pertencem aos muçulmanos, no mundo?”. “- Muitas.” “- E quantas visitou?” “- Muitas”. “E quantas são mais: as que viste ou as que não viste?”. “- As que não vi”. Comecei a rir e disse: “- O extremo que chega sua insensatez como néscio que é, pois: que se viste muitas pessoas de um grupo e lhe ficam só por ver umas poucas, julgas as poucas que não viste pelo que sabe das muitas que já viu. Porque hipoteticamente, o homem que é bom muçulmano e discreto nos juízos, o que faz é dizer: “talvez entre esses poucos que conheço haja um pelo menos que seja um homem digno.” [...] agora bem, o que sentiremos daquele que começa por confessar que não viu mais que umas poucas pessoas de alguns países, e continua a afirmar dogmaticamente o que isto lho assegurava? Pois havemos de dizer que é um néscio!”...<sup>894</sup>

Percebemos aqui que a defesa da santidade opõe, nem tanto os alfaquis do Povo da Via, mas mais os néscios dos sábios. Como uma obra metodológica e pedagógica, a busca por diferenciar a necessidade da sabedoria e saber refutar os argumentos parcos dos néscios eram maneiras de um defensor dos santos e um *murīd*, um desejoso de Deus, realizar como verdadeiro e sincero homem da via, pois

[...] o néscio vai ao sábio e aprende dele, por autoridade, a ciência que pessoalmente é incapaz de adquirir, por causa de sua falta de inteligência. Deus, então, ajuda-o com Sua graça e espera que aprenda algo com a ajuda divina. O inteligente, por sua vez, o mais comum é que acerte com a verdade na maioria dos casos, porque não se satisfaz nunca com matéria alguma, senão com provas verídicas, precisamente porque é homem inteligente. Desse modo, se erra e persiste no erro depois de estudar com empenho o problema, é desculpável; isto sem contar que, contudo, cabe esperar que mais tarde volte a seu erro...<sup>895</sup>

<sup>894</sup> VSA, p. 125. *Yo le interrogué así: “-¿Cuántos son los países que pertenecen a los musulmanes en la parte habitada de la tierra?” “- Muchos.” “-¿Y cuántos has visitado?” “- Muchos.” “Y¿cuántos son más: los que tú viste o los que no viste?” “- Los que no vi.” Echéme entonces a reír y le dije:”- El extremo a que llega en su insensatez el necio es éste, a saber: que si há visto muchas personas de una classe y le quedan sólo por ver unas pocas, juzga de las pocas que no há visto por lo que sabe de las muchas que há visto. Porque en el hipótesis, el hombre que es buen musulman y discreto en sus juicios, lo que hace es decir: ‘¿Quizá entre esos pocos que no conosco haya uno por lo menos que sea un hombre digno.’ [...] Ahora bien, ¿qué habremos de sentir del que comienza por confessar que no há visto más que unas pocas personas de contados países de la tierra, y a continuación afirma dogmáticamente lo que esse tal aseguraba? ¿Evidentemente habremos de decir que es un necio!...”*

<sup>895</sup> VSA, p. 126. *[...] el necio acude al sábio y aprende de él, por critério de autoridade, la ciencia que personalmente es incapaz de adquirir a causa de su falta de inteligência; Dios entonces le ayuda con su gracia, y de esperar es que algo aprenda ayudado por Dios. El inteligente, por outra parte, lo más común es que ordinariamente acierte con la verdade en la generalidade de los casos, porque no se satisface jamás en matéria alguna, sino con pruebas apodícticas, precisamente porque es hombre inteligente. De modo que si yerra y*

Ao néscio caberia apenas sua ignorância. Ao inteligente, a busca para sair do erro e as provas de sua argumentação. A defesa da santidade, tema que transpassa o livro, sendo seu argumento maior, era o meio de evidenciar uma pedagogia dos santos e uma metodologia do caminho, para a posteridade e para a edificação dos sábios.

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Qaṭān<sup>896</sup>, ou al-Qaṭṭān, era um mestre que tinha no Corão sua fonte de autoridade e seu meio de ação mística. Suas críticas eram ferrenhas e atingiam o próprio sultão:

Todas as revelações que Deus lhe comunicava, ele as recebia por meio do Corão. Levado ao zelo pelo cumprimento da lei divina, condenava, aberta e valorosamente, qualquer prevaricação que conhecia, sem que lhe importassem as censuras de quem quer que fosse. Aos mesmos sultões ousava contradizê-los, censurá-los e afiar suas palavras e ações, cara a cara.<sup>897</sup>

Suas críticas a todos os pecadores eram fortes, independentemente da posição hierárquica: “Foram muitos os casos em que manteve violentas discussões com os sultões, para ‘jogar na cara’ suas infrações à lei divina”<sup>898</sup>. Aqui, a nosso ver, encaixa-se a perspectiva de Carmona Ávila<sup>899</sup> sobre o papel social desses ascetas e místicos, como porta-vozes da população e da justiça corânica.

Seus métodos de ascese eram profundos: “Vigiava seus discípulos e observava-os atentamente. Nunca quis gozar das comodidades da vida, nem juntou nunca duas moedas de prata”<sup>900</sup>. Assim, seu zelo pela manutenção sincera no caminho o tornava um homem perfeito.

Sua base teórica era a revelação sagrada do Corão e sua prática de justiça:

Não usava em suas explicações outra autoridade exceto o texto corânico, nem estimava digno estudar outro livro que esse. Jamais teve nenhum outro livro.

---

*persiste en su error después de haber estudiado con todo empeño el problema, es excusable; esto sin contar con que todavía cabe esperar que más tarde vuelva de su error...*

<sup>896</sup> RQ, p. 104.

<sup>897</sup> VSA, p. 130. *Todas las revelaciones que Dios le comunicaba recibíalas através del Alcorán. Llevado de su celo por el cumplimiento de la ley de Dios, condenaba abierta y valerosamente cualquier prevaricación que conocía, sin que le importaran las censuras de quienquiera que fuese. A los mismos sultanos osaba contracecirles, ensurales y afeear sus palabras y acciones, cara a cara.*

<sup>898</sup> VSA, loc. cit. *Muchos fueron los casos en que mantuvo violentas discusiones con los sultanes, para echarles en cara sus infracciones de la ley divina.*

<sup>899</sup> “Mas estes primeiros ascetas eram também parte do mundo e nestas biografias aparecem como denunciadores das injustiças e da opressão exercida pelo poder, o que os converteu nessas ocasiões em veículos do descontentamento popular, aumentando, sem dúvida, seu prestígio entre a população.” In: PACHECO, 2001, p. 93, 94 e 95 *apud* CARMONA ÁVILA, *op. cit.*, p. 239, tradução nossa.

<sup>900</sup> VSA., p. 131. *A sus discípulos los vigilaba y observaba atentamente. Jamás quiso gozar de las comodidades de la vida, ni se junto nunca con dos monedas de plata.*

Eu o ouvi dizer numa reunião, em Córdoba, o seguinte: “– Infeliz dos autores de livros e obras! Quão prolixa será a conta que darão no dia de amanhã! O livro de Deus e as tradições de seu Enviado bastam!”<sup>901</sup>

Quase que um paradoxo, a principal crítica desse santo recaía sobre os escritores, aqueles que buscavam, como o próprio autor murciano, explicar os sentidos da revelação, tornando-a linguagem em livros criados. Contudo, em Ibn ‘Arabī, a escrita era consequência da inspiração divina, como já afirmado sobre a própria *Risālah*, no segundo capítulo.

O sultão o prendeu, devido a suas críticas, situação da qual tirava uma lição esotérica: “Naquela mesma noite, colocaram-no no cárcere e, ao entrar, dizia: ‘Não há nada de estranho para o homem de fé, pois o crente sabe que, enquanto vive aqui embaixo, está preso! Este calabouço, pois, não é mais que uma das celas do cárcere, que é o mundo’”<sup>902</sup>.

Tal desapego para com o mundo, *zuhd*, revelava que este era, mesmo que criação divina, ainda visto como uma prisão, talvez, de lugar não propício aos destinados à Ressureição, conforme afirma o Corão. Aqui também podemos associar, com bastante força, a relação dessa via islâmica com as leituras de certas tradições que separavam o mundo criado do mundo ideal, ou da essência divina.

Sua querela com o sultão, resultando em sua liberação e uma doação, teve por fechamento uma crítica registrada ao poder instituído, questão que, segundo Armstrong, foi o estopim das *fitnah*, das lutas internas na *Umma*, no início do Islã<sup>903</sup>.

O sultão perguntou ao mestre o que ele achava de seu reino. Tal questionamento foi seguido de uma gargalhada, a qual intrigou o governante; perguntado sobre seu riso, respondeu al-Qattān:

- Sobre ti (respondeu o mestre); de que chamas reino a esta loucura que vives, e de que a ti te chama rei, quando na realidade és como aquele de que diz o Corão: ‘Atrás deles há um rei que rouba todos os barcos’<sup>904</sup>. O verdadeiro rei é apenas aquele que com seu próprio fogo cozinha o pão diário que por si mesmo ganha. Tu, ao contrário, não és mais que um pobre homem para quem amassam o pão e logo dizem: “Anda, come-o!”<sup>905</sup>

<sup>901</sup> VSA, p. 130-131. *No usaba, en sus explicaciones, de otras autoridades que de textos del Alcorán, ni estimaba digno de estudio más libro que éste. Jamás adquirió ningún otro libro. Yo le oí decir en una reunión, en la ciudad de Córdoba, lo siguiente: “¡Desgraciados de los autores de libros y de obras! ¡Cuán prolija será la cuenta que habrán de dar el día de mañana! ¡Con el Libro de Dios y con las tradiciones de su Enviado basta!”*

<sup>902</sup> VSA., p. 132. *Aquella misma noche lo metieron en el cárcel, y al entrar en ella iba diciendo: “¡No tiene nada de extraño esto para el hombre de fe, pues el creyente sabe que mientras vive acá abajo, está en una cárcel! Este calabozo, pues, no es más que una de las habitaciones de la cárcel, que es el mundo.”*

<sup>903</sup> ARMSTRONG, *op. cit.*, p. 79-80.

<sup>904</sup> Corão, s. 18, v. 78.

<sup>905</sup> VSA, p. 132-133. “-De ti (respondió el maestro); de que llamas reino a esta locura en que vives, y de que a ti propio te llaman rey, cuando en realidad eres como aquel de quien dice Dios [Alcorán, XVIII, 78]: ‘Tras ellos hay un rey que roba todos los barcos.’ El verdadero rey es unicamente aquel que con su propio fuego se cuece el

Trata-se de uma crítica ferrenha ao poder instituído, poder que tornava os seres humanos membros de uma hierarquia que não era celeste. Vemos aqui a exaltação do trabalho manual, da prática ordinária do homem, aspecto reiterado nas outras hagiografias, trabalho que permitia ao homem a justiça divina e o pão cotidiano legítimo e legal (do ponto de vista da legislação corânica), sendo, assim, livre, pois sua ação tinha reflexo apenas em si mesmo. A dependência de outrem, como o rei que é servido, era um aspecto associado à preguiça e à servidão das coisas criadas. Al-Quşayrī também aponta como o trabalho manual representava a característica dos humildes, pois foi feito pelo próprio Muḥammad, ao exemplificar as estações místicas (*maqāmāt*) de *ḥuṣu‘* e *tawadu‘*, humildade e modéstia, respectivamente:

Abū Sa‘id al-Khudri – que Deus tenha compaixão dele – relatou que o Mensageiro de Deus – que Deus abençoe e esteja feliz com ele – costumava alimentar seu camelo, varrer sua casa, consertar suas sandálias, remendar suas roupas, ordenhar suas ovelhas, comer com seus servos e ajudá-los, quando ele (o servo) estava cansado. Ele não se envergonhava em carregar as compras do bazar até sua casa. Ele apertaria as mãos tanto de ricos quanto de pobres; ele era o primeiro a cumprimentar as pessoas; ele não desdenharia de nenhuma refeição que fosse convidado a partilhar, mesmo se estivesse crua ou seca. Ele organizava provisões gratuitas, era gentil de caráter, generoso de natureza, agradável de companhia; sua face era bela, sorria muito, sem gargalhar, e demonstrava tristeza, sem ficar carrancudo. Era modesto, sem ficar se gabando, generoso, sem ser extravagante, seu coração era bom. Era compassivo com todo crente; ele nunca comia o suficiente e nunca apontaria para algo que desejava.<sup>906</sup>

O próprio Muḥammad havia dado o exemplo aos seus, fazendo do trabalho manual a forma perfeita de libertação e justiça. O necessário e o útil, que possibilitavam a implementação histórica de uma sociedade regida pela *muruwwa*, a moral e ética da vida, eram os métodos primordiais para a vivência correta da revelação. A *imitatio Prophetarum* era a imitação da ordinary e da simplicidade do trabalho manual justo<sup>907</sup>.

Como aspecto de autobiografia, o murciano enfatizou: “A este mestre de espírito acompanhei como discípulo e gostava muito de mim”<sup>908</sup>. Além disso, descreveu um aprendizado, retomando mais uma vez o aspecto pedagógico da obra, sobre a humildade e o desapego devido a um buscador:

---

*pan cotidiano o que por sí se lo gana. Tú, en cambio, no eres más que un pobre hombre que te amasan el pan y luego te dicen: ‘¡Anda, cómelo!’”*

<sup>906</sup> AL-QUŞAYRĪ, *op. cit.*, p. 163, tradução nossa.

<sup>907</sup> CHODKIEWICZ, *op. cit.*, p. 148.

<sup>908</sup> VSA, p. 134. *A este maestro de espíritu lo acompañé yo como discípulo y me quería mucho.*

Muitos são os feitos desse mestre que ainda poderia contar. Sua vida espiritual foi maravilhosa. Reuni-me um tempo depois com ele, em companhia de meu discípulo ‘Abd Allāh Badr, o Abissínio, em Córdoba, e fomos à sua casa. Certo dia, ouvi-o dizer isto: “Quanto me maravilha ver que uns buscam cavalo em que montar, sem se apressarem antes em dar graças a Deus pela comida que lhes sacia e pela roupa que tem para se vestir!” Ele, por sua vez, não usava para comer e para vestir mais que o estritamente necessário. Contra os orgulhosos, era terrível. Nunca deixou de participar das campanhas contra os cristãos<sup>909</sup>. E o fez sempre como membro da infantaria, e sem levar consigo provisões.<sup>910</sup>

Percebemos que a metodologia da simplicidade e a gratidão para com a vida, em seus aspectos mais ordinários, como o trabalho manual, eram as formas de esse homem demonstrar ao mundo seu *tawhīd* perfeito, enfrentando todos os poderes constituídos, exemplo seguido pelo hagiógrafo, o qual partiu para o Oriente também como uma maneira de escapar da cooptação tentada pelo sultão, ao procurar casá-lo e assessorar sua família (excerto pertencente à obra *Durrat*). Aqui podemos ainda fazer uma digressão sobre a busca islâmica do *usus pauperis*<sup>911</sup>, o uso pobre das coisas. Como verdadeiros adoradores, os mestres andaluzes tinham a consciência de que sua posição como criatura não os tornava maiores do que os outros reinos da criação, mesmo tendo sido escolhidos e acolhidos distintamente por Deus. A causa da justiça e da justa medida levava-os a focar-se sempre no menor dano e na maior alegria a Deus, utilizando-se do estritamente necessário para a manutenção das funções vitais.

Asín Palacios coloca Abū Ishāq Ibrāhīm bin Aḥmad bin Ṭarīf al-‘Abassī<sup>912</sup> como natural de Algeciras. Era “[...] homem de caráter afável e carinhoso [...]”<sup>913</sup>. Foi mestre espiritual de Abū ‘Abd Allāh al-Quraṣī, egípcio, o que demonstra a circulação de pessoas e relações entre *Al-Andalus* e o Egito. Era homem de forte defesa da verdade:

<sup>909</sup> Nesse trecho, a RQ utiliza o termo *al-Rūmī* para designar os cristãos. *Rum* é o termo corânico que identificava os bizantinos.

<sup>910</sup> VSA, p. 135. *Muchos son los hechos de este maestro que podría contar aún. Su vida espiritual fué maravillosa. Yo me reuní más adelante con él, en compañía de mi discípulo ‘Abd Allah Badr el Absinio, en Córdoba, y nos fuimos con él a su casa. Certo día oíle decir esto: “¡Cuánto me maravilla ver que algunos buscan cabalgadura en que montar, sin apresurarse antes a dar gracias a Dios del manjar que les da a comer y del traje que les da para vestirse!” Él, por su parte, no empleaba para comer y para vestir más que lo estrictamente necesario. Contra los orgullosos era terrible. Jamás dejó de tomar parte en las campañas contra los cristianos. Y lo hizo siempre como soldado de a pie, y sin llevar consigo provisiones.*

<sup>911</sup> A querela cristã sobre o *usus pauperis*, o uso pobre, foi relevante nos debates dentro da ordem franciscana. Vide: MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Os franciscanos e a Igreja na Idade Média. A Arbor uitae crucifixae Iesu* de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016.

<sup>912</sup> RQ, p. 120.

<sup>913</sup> VSA, p. 159. [...] *hombre de carácter afable y de trato cariñoso; [...]*

Era muito fervoroso e mortificado<sup>914</sup>. Teve sempre um grande desejo de viver em solidão, mas foi impossível de realizar seu sonho, pois impedia-o sua profissão, dedicava-se a vender louça. Copiou muitos livros de ascética e mística.<sup>915</sup> Em sua vida espiritual, predominava o ascetismo, ainda que mostrasse grande desejo pelas intuições místicas que queria adquirir.<sup>916</sup>

A busca ascética, como em todos os outros mestres, apareceu no discurso hagiográfico de Ibn ‘Arabī como a forma mais perfeita e sincera de caminhada na via (*ṭarīq*). O mestre, por mais que tivesse uma vida digna, cumprindo com seus preceitos e com a simplicidade dada pela sinceridade, almejava sempre a ascese mais rigorosa, ser um *zahīd*, um perfeito asceta. Todavia, a sua própria vida ordinária de um santo, que tinha no trabalho sua imitação do Profeta, não o permitiu.

Uma situação diante de um homem com bócio o levou a ser castigado por Deus:

Ouviu em sonhos que Deus lhe dizia: “Ó Ibrāhīm! Acaso não conheces nossos servos, a não ser pelo nome das adversidades com o qual o provamos? Não teria esse indivíduo um nome próprio, com o qual o chamasses? Asseguro-te que dessa mesma doença te farei morrer!” No dia seguinte, amanheceu com umas protuberâncias saídas do pescoço e, depois de suportar alguns dias essa doença, morreu.<sup>917</sup>

Um sincero homem reconheceria a ação divina em todos os momentos, e o mestre, em um pequeno descuido, não reconheceu a ação de Deus no homem com a adversidade. Com isso, a morte veio como paga para um desvio. Aqui, o discurso hagiográfico coloca-nos diante do cuidado e do temor que o buscador deveria ter, quanto à criação e aos seus irmãos. Um descuido poderia custar a triste consequência de ser rebaixado ou renegado da via.

O trigésimo quinto mestre é Alahim Ṣali ‘Alā Muḥammad al-Ḥaddād,<sup>918</sup> ou o Ferreiro. VSA o chamou apenas de Muḥammad, o Ferreiro. Tinha por método bendizer o Profeta, sendo o relato de sua vida bastante curto: “Vivia em Sevilha, e fez-se célebre, porque nunca deixava

<sup>914</sup> RQ, p. 120. Árabe: *min ahl al-jid wa-l-ajatihād*.

<sup>915</sup> RQ, *Loc. Cit.* Árabe: *min kitab al-ṭarīq*.

<sup>916</sup> VSA, p. 160. *Era muy fervoroso y mortificado. Tuvo siempre grandes deseos de marcharse a vivir en la soledad, pero le fué imposible realizar su anhelo, porque se lo impadía su profesión, pues se dedicaba a vender loza. Copió muchos libros de ascéticas y mística. En su vida espiritual, predominaba las prácticas ascéticas, aunque también mostró grande afición a las intuiciones místicas que anhelaba adquirir.*

<sup>917</sup> VSA, p. 161. *Oyó en sueños que Dios le decía: “¡Oh, Ibrahim! ¿Es que no conoces a nuestros siervos, sino por el nombre de las adversidades con que lo probamos? ¿Es que no tenía esse individuo su nombre próprio con que lo llamasas? ¡Yo te aseguro que de esta misma enfermedad te he de hacer morir!” Y al día siguiente, amaneció con unas paperas que le habían salido en el cuello; y después de soportar unos días esta enfermedad, murió.*

<sup>918</sup> RQ, p. 125.



de recitar a jaculatória: ‘Bendiga Deus ao Profeta!’<sup>919</sup> – talvez por isso tenha sido associado a seu nome o título de *alahim ṣali ‘alā*.

Abū Ishāq al-Qurṭubī<sup>920</sup>, ou como designou VSA, o Cordovês, era o trigésimo sexto mestre a ser descrito aos ouvintes e leitores orientais: “Viveu em Bugia<sup>921</sup>, foi dos discípulos de Abū Madyan. Atingiu o grau místico da contemplação divina, isenta de toda representação sensível, fantástica e ideal”<sup>922,923</sup>. Pôde, pelo que nos deixou perceber o discurso hagiográfico, reconhecer a Deus sem qualquer dos atributos que adviriam da cultura ou da linguagem humana, quase próximo à essência perfeita do Um, sendo esse fato um altíssimo elemento de ascensão na caminhada esotérica.

Outro mestre era Abū ‘Abd Allāh al-Farān<sup>924</sup>, cujas tarefas místicas e social eram das mais importantes:

Desempenhava em Córdoba o cargo de imã ou oficiante da oração litúrgica, para os leprosos<sup>925</sup>. Poucos encontrarás que se assemelhem a ele. Perguntei-lhe como podia suportar feliz a vida que levava em companhia dos leprosos, e respondeu-me: “Não noto que cheiram senão a almíscar!”<sup>926</sup>. Maravilhosas são as coisas que recordo de seus estados místicos.<sup>927</sup>

O desaparego e a unidade com Deus faziam-no perceber apenas como sua tarefa levar a justiça para todos, conforme o mandado corânico, de modo que a segregação social dos leprosos, bem como seu cheiro, não trazia ao mestre uma perspectiva de rebaixamento, mas o cheiro do almíscar, do melhor perfume, que era officiar os divinos mistérios corânicos aos segregados e aos leprosos.

‘Abd al-Salām al-Asūd al-Sā’ih<sup>928</sup>, é descrito na edição de RQ como *al-Sūd al-Saīah*, o viajante negro. Sua fama – advinha de sua vida peregrina, ou seja, um giróvago, vagando pelo mundo – levou-o a ser muito benquisto nas cidades por onde passava: “Era um giróvago. Não

---

<sup>919</sup> VSA, p. 169. *Vivía en la ciudad de Sevilla, y se hiso célebre porque jamás dejaba de estar recitando la jaculatória: ¡Bendiga Dios al Profeta!*

<sup>920</sup> RQ, p. 125.

<sup>921</sup> Em árabe: *bi-Bujāyah*.

<sup>922</sup> Árabe: *kāna min al-muwahādīn*.

<sup>923</sup> VSA, p. 170. *Vivió en Bujía, y fué de los discípulos del maestro Abū Madyan. Había llegado al grado místico de la contemplación de Dios, exenta de toda representación sensible, fantástica e ideal.*

<sup>924</sup> RQ, 126.

<sup>925</sup> Árabe: *imām ahl al-bilā’ bi-Qurtubah, qulu an yalaqà muṭalah..*

<sup>926</sup> Árabe: *lā ašumu manahim ilā rā’hat masaka.*

<sup>927</sup> VSA, p. 172-173. *Desempeñaba en Córdoba el cargo de imam u oficiante del rezo litúrgico, para los leprosos. Pocos encontrarías que se le asemejasen. Yo le pregunté como podía soportar gustosa la vida que llevaba en compañía de los leprosos, y me respondió: ‘¡No noto que huelan sino a almizcle!’ Maravillosas son las cosas que recuerdo de sus estados místicos.*

<sup>928</sup> RQ, p. 127.

entrava eu num povoado em que não me dissessem: ‘Por aqui passou fulano’<sup>929</sup>. Nunca ficava quieto em um lugar. Perguntei-lhe a causa de nunca estar tranquilo, respondeu: ‘É que encontro uma agradável emoção no movimento’<sup>930</sup>. O movimento, que também faria os astros e as almas conhecedoras entre os mundos, como sublinha, quase que coetaneamente, Rumi: “Vê como as partículas do ar /E os grãos de areia do deserto /Giram desnoroados./Cada átomo/Feliz ou miserável, /Gira apaixonado/Em torno do sol”<sup>931</sup>; assim como o átomo, o giróvago caminha na *ṭarīq Allāh* (caminho de Deus), apaixonado e desnoroadado.

Mūsà Abū ‘Abd Allāh al-Ma’lum<sup>932</sup>, ou “O professor”, vivia em Fez, mas era natural de Alcalá dos Banū Sa‘īd, sendo de uma família nobre de Granada (*Ġranāṭah*). Esse mestre tinha em seu filho, que morrera criança, sua grande *baraka*: “Seu filho ‘Abd Allāh criou-se ainda criança em santidade<sup>933</sup>, tanto que nunca conheceu pecado<sup>934</sup>. Era, a despeito disso, um menino penitente. Não conheceu infância. Sabia de memória o livro de Deus”<sup>935</sup>. A palavra usada para designar o pecado, em árabe, significa a desobediência; assim, a criança era obediente a Deus, cumprindo suas obrigações.

Al-Hājj Abū Muḥammad ‘Abd Allāh al-Barjānī<sup>936</sup>, um mestre, amigo íntimo do destinatário da carta, era um *ḥājjī* que já havia realizado a obrigação religiosa de peregrinar a Meca. Era natural de Purchena: “Amava a tradição ortodoxa e aos que a seguiam<sup>937,938</sup>. A tradução de *sunah* por tradição ortodoxa, feita por VSA, não parece ser totalmente válida. Pensar na suna como tradição ortodoxa no islã, como afirma Armstrong<sup>939</sup>, não seria correto. A suna comporia o conjunto de textos que era um dos focos dos tradicionalistas, juntamente com os *aḥādīṭ*.

<sup>929</sup> Árabe: *fulān*.

<sup>930</sup> VSA, p. 173-174. *Era un místico girovago. No entraba yo en un pueblo en que no me dijeran; “Por qui há passado Fulano. Jamás permanecia quieto en ningún sitio. Yo le pregunté la causa de que nunca se estoviese tranquilo, y me respondió: “Es que encuentro una agradable emoción espiritual en el movimiento”.*

<sup>931</sup> Jalal ud-Din RUMI. *Poemas místicos*. Diwan de Shams de Tabriz. Tradução e introdução de José Jorge de Carvalho. São Paulo: Attar, 1996.

<sup>932</sup> RQ, p. 128.

<sup>933</sup> O termo árabe utilizado é *sālīhā*, relacionado à bondade de uma criança, quase próximo ao conceito do catolicismo popular do “anjinho”.

<sup>934</sup> Termo árabe: *al-mu’asīyah*.

<sup>935</sup> VSA, p. 175. *Su hijo Abd Allah se crió ya niño en la santidade, tanto, que jamás conoció el pecado. Era, apesar de esto, un muchacho penitente. No se le conoció infancia. Sabía de memoria el libro de Dios.*

<sup>936</sup> RQ, loc. cit.

<sup>937</sup> O termo em árabe, *yahabua al-sunatu wa-ahlhā*, aponta apenas a predileção do mestre pela tradição sunita e pelo Povo da Suna.

<sup>938</sup> VSA, p. 176. *Amaba la tradición ortodoxa y a los que la seguían.*

<sup>939</sup> ARMSTRONG, op. cit., p. 112.

Seu carisma consistia em métodos sobre a quietude espiritual: “Era um grande santo<sup>940</sup>, dotado de extraordinária quietude espiritual<sup>941,942</sup>. Auxiliou Ibn ‘Arabī em uma questão sobre a leitura corânica e a providência divina:

Porque, posto que Deus é que os deu, sua amorosa providência os preveniu, e assim, ao dom que os outorga completa e à ajuda que necessitam para aproveitar-se dele. Alusão, em verdade, linda, ainda que alegórica, sob cuja simbólica envoltura se agitam mares cheios de doutrina espiritual para todo o que estuda e medita aquele dito profético sobre os signos ou portentos divinos: “Se eu os dou a ti, ajudar-te-ei a que os entendas. Mas se és tu que o busca ou pede, não serás ajudado.”<sup>943</sup>

Abū Muḥammad ‘Abd Allāh bin Ḥamīs al-Katānī<sup>944</sup> era outro mestre:

Era o cirurgião de Túnez e encontrei-o, como sabes, numa *madhrasa*<sup>945</sup>, onde fui visitá-lo, caminhando com os pés descalços e com muito calor, para imitar a meus mestres de espírito, Abū Ya‘qūb e Abū Muḥammad de Morón, os quais me disseram que também o visitaram da mesma forma, e vi, por isso, que estava sendo favorecido por Deus com suas bênçãos.<sup>946</sup>

O modelo de vida do mestre, como aponta o próprio hagiógrafo, foi também seguido por ele, ao visitar um santo com a humildade devida, ou seja, sem sapatos, de sorte a angariar as bênçãos que pudessem ser transmitidas.

Quanto a *al-Aṣḥās al-Sabi‘h*<sup>947</sup>, ou “As Sete Pessoas”, traduzido na VSA como “Os setes *abdāl*”, o próprio autor explica: “São estes sete personagens os eleitos de Deus em verdade, que gozam já da quietude espiritual e da emoção do respeitoso temor que são frutos da união mística”<sup>948</sup>, sete santos que auxiliavam a Deus e habitavam o Ocidente islâmico.

<sup>940</sup> Árabe: *kāna ṣālaliḥān jamīl*.

<sup>941</sup> Árabe: *kaṭīr al-sakūn*.

<sup>942</sup> VSA, p. 176. *Era un gran santo, y dotado de extraordinária quietude espiritual.*

<sup>943</sup> VSA, p. 177. *Porque, supuesto que Dios es quien se les há dado, su amorosa providencia les há prevenido, y así, al don que les ortoga aparejada v a la ayuda que necesitan para aprovecharse de él. Alusión, en verdade, linda, aunque alegórica, bajo cuya simbólica envoltura agítanse mares henchidos de doctrina espiritual para todo el que estudia y medita aquel dicho del Profeta acerca de los signos o portentos de Dios: “Si yo te los doy, te ayudaré a que los entiendas; pero si eres tú el que los busca o pides, no serás ayudado.*

<sup>944</sup> RQ, loc. cit.

<sup>945</sup> No texto em árabe, não há referência a essa madrasa ou convento. A edição RQ apenas cita o encontro em pleno calor.

<sup>946</sup> VSA, p. 179. *Era el cirujano de la ciudad de Tunez y lo encuentre, como sabes, en una madhrasa, adonde fuí a visitarle, aminando con los pies descalzos y con mucho calor, para imitar a mis maestros de espíritu, Abū Ya‘qūb y Abū Muḥammad de Morón, los cuales me habían dicho que también ellos lo visitaron en las misma foma, y vi, en efecto, que estaba favorecido por Dios con sus bendiciones.*

<sup>947</sup> RQ, p. 130.

<sup>948</sup> VSA, p. 180. *Son estes siete personajes los elegidos de Dios en verdade, que gozan ya de la quietude espiritual y de la emoción de respetoso temor que son fruto de la unión mística.*

Dentro da hierarquia dos santos, estes eram os ajudantes ou, segundo, a topologia dos santos, os *Abdāl* (Substitutos) seriam os ocupantes dos lugares abaixo dos Pilares<sup>949</sup>, constituídos por sete pessoas, com jurisdição sobre os setes climas e as sete esferas celestes. Por meio desses indivíduos, “[...] por cuja intercessão dá Deus suas graças aos crentes”<sup>950</sup> ou, conforme o texto árabe, o “[...] *nafa ‘a Allāh al-muslimīn bihimu* (Sopro de Deus [desce] aos crentes por meio deles)”<sup>951</sup>.

Entre o canto da Caaba, no qual o imã hanbalita fazia a oração, e o banco que há próximo a Zamzam, sentou-se Ibn ‘Arabī ao lado deles<sup>952</sup>, para alcançar uma possível bênção. Por sorte, o murciano aproximou-se no momento em que esses personagens, ocultos ao mundo (por isso, não foram identificados por nomes) e andaluzes ou magrebinos, pelo que parece, estavam em êxtase: “Encontrei-os justo no momento em que estavam em êxtase contemplativo e, por isso, não troquei com eles uma só palavra sobre a intuição mística. De sua calma espiritual vi o que não se concebe em relação a outro místico, que tenha chegado ao grau da quietude”<sup>953</sup>, apenas a proximidade lhe permite trazer sobre si o conhecimento oculto dos personagens ocultos. O silêncio dos santos ensina mais que a pregação dos néscios.

## 9. Epílogo e finalização da *Risālah*

A tradução de Asín Palacios (VSA) possibilitou-nos acesso à parte do epílogo, em que o autor murciano elabora uma digressão sobre o ascetismo místico. Essa parte, na edição crítica e comentada de al-Ghurab (RQ), desenrolou-se entre as páginas 134 até a 160. Vamos aqui, por razões diversas, como o foco e objeto na vida dos santos e o não conhecimento profundo da língua árabe, apresentar apenas os dois parágrafos traduzidos pelo sacerdote espanhol, onde foram reiteradas as justificativas para a escrita da obra: “Estas que te contei são, ó minh’alma!, as vidas exemplares dos que te precederam e alguns que encontrei, tanto homens como mulheres, se bem que silencieei a outros muitos a quem tratei. Com nenhum deles sei que caminaste junto”<sup>954</sup>. A função pedagógica e modelar da obra é reiterada, reafirmando o autor

<sup>949</sup> CHODKIEWCZ, *op. cit.*, p. 103.

<sup>950</sup> VSA, p. 179. [...] *por cuya intercesión ortoga Dios sus gracias a los muslimes.*

<sup>951</sup> RQ, p. 130.

<sup>952</sup> VSA, p. 179-180.

<sup>953</sup> VSA, *loc. cit.* *Yo los encuentre precisamente en el momento en que estaban en extasis contemplativo, y por eso no crucé con ellos ni una sola palabra acerca de la intuición mística. De su reposo espiritual vi lo que ni concebirse puede que goce ningún outro místico, que haya llegado al grado de la quietud.*

<sup>954</sup> VSA, p. 187-188. *Éstas que te acabo de contar son, ¡oh, alma mía!, las vidas ejemplares de quienes te precedieron y de algunos a quienes tú encontraste, tanto hombres como mujeres, si bien he pasado en silencio las de otros muchos a quienes también traté. Con ninguno de ellos encuentro que tu pie haya caminado a par.*

para o destinatário, seu companheiro e amigo, assim como para todos os leitores, como a realidade dos fatos era importante e como a vida de cada um dos mestres seria externalizada no conhecimento ampliado. Não foi possível a al-‘Azīz al-Mahdī, ou aos seus discípulos, conhecê-los pessoalmente, mas a leitura poderia, de forma esotérica, transmitir a *barakah* necessária para seu caminhar.

Em mais outro trecho, continua o Mestre Maior reafirmando seu intento: mostrar aos membros do caminho sem realidade o que era uma realidade com método:

E agora, ó amigo meu, volto a ti para dizer-lhe que, se trouxe a luz as vidas destes, foi unicamente para demonstrar que na época que vivemos – graças a Deus – não estão ausentes homens de bem que sigam as pegadas dos tempos primeiros, dotados da mesma variedade de estados místicos, e dos quais mencionamos só os que bastavam para alcançar um breve resumo do fim útil que nos propusemos.<sup>955</sup>

Aos seus próprios pupilos, aqueles que se colocaram sob sua responsabilidade, assim como o próprio autor o fez, em *Al-Andalus*, a *Epístola* é útil como base para uma boa viagem, quase como uma guia ou uma cartilha para reconhecer e exemplificar o que a tradição e os antigos fizeram, como seguidores sinceros de uma cadeia a qual remontava ao momento em que Adão ainda estava entre a água e o barro. A busca pela *muḥāsaba*, o exame de consciência e os exemplos serviam a quem lesse e estudasse, um consolo para o mundo, pois, como profeta de seus alunos (*ḥadīṭ*: “O *ṣayḥ* no seu grupo é como o profeta entre seu povo”<sup>956</sup>), ou como o pai cujos filhos são sua responsabilidade (“O filho é parte de seu pai”<sup>957</sup>), seu trabalho fora inspirado:

Claro está que, no que se refere pessoalmente a ti, não cabe que de teus estados místicos fale eu agora. Tanto mais quando que, nesta epístola, meu principal propósito foi o de divulgar entre o povo conhecimentos místicos, relativos à alma e a seu Senhor, que sirvam de estímulo para bem falar e santamente agir. O místico, a nosso ver, todo místico, é o que conhece a Deus e que em seus braços se abandona. De modo que, ainda quando nesta epístola me dirijo a ti, na realidade, é a minha própria alma que quero falar, e ainda que seja tu, ó amigo, a quem parecem se endereçar meus avisos, é em realidade para admoestar com eles a todos os filhos de minha linhagem.<sup>958</sup>

<sup>955</sup> VSA, p. 188. *Y ahora, joh, amigo mío!, vuelvo hacia ti para decirte que, si he traído a cloación las vidas de todos estos, há sido unicamente para demonstrar que la época en que vivimos no está – gracias a Dios – falta de hombres de bien que sigan las huellas de los santos de los tempos primeiros, dotados de la misma variedad de estados místicos, y de los cuales hemos mencionados tan sólo los que bsataban para lograr en breve resumen el fin útil que nos habíamos propuesto.*

<sup>956</sup> SCHIMMEL, *op. cit.*, p. 118, tradução nossa.

<sup>957</sup> *Ibid.*, p. 120, tradução nossa.

<sup>958</sup> VSA, p. 188-189. *Claro es que, en lo que a ti personalmente se refiere, no cabe que de tus propios estados místicos vaya yo ahora a hablarte. Tanto más cuando que en esta Epístola mi principal proposito há sido el de*

Neste fim de capítulo, após a leitura desses relatos, dessas vidas, podemos apresentar algumas considerações – já que conclusões não nos cabem. O exame de consciência akbari, expresso nessa *Risālah*, em sua busca pela compreensão do ser e da forma correta de atingir a divindade, coloca-nos diante desses relatos, desses caminhos e caminhantes. O “Povo dessa Via”, os homens e mulheres que auxiliaram Ibn ‘Arabī, foram seres que atingiram a perfeita união, a servidão completa e a amizade divina. Essa condição de amigos levou-os a atingir os aspectos do sobrenatural. No entanto, a despeito dos milagres, das viagens em espírito, das revelações, das visões, dos encontros e iniciações místicos, esses amigos de Deus, descritos na *Epístola*, tornaram-se caminhantes da senda reta (e aqui concordamos, mais uma vez, com Michel de Certeau), ao atingirem os elementos simples e básicos da vida, sendo amigos perfeitos no trabalhar, comer, dormir, relacionar-se com os outros, alçando a hierarquia e posições extraordinárias, ao se tornarem homens e mulheres do ordinário.

---

*divulgar entre las gentes conocimientos místicos, relativo al alma y a su Señor, que sirvan de acicate para bien hablar y santamente obrar. El místico, a nuestro juicio, todo místico, es el que conoce a Dios y que en sus brazos se abandona. De modo que, aun cuando en esta Epístola a ti me dirijo, en realidad es a mi propia alma a quien quiero hablarle, y aunque seas tú, ¡oh amigo!, a quien mis avisos parecen enderezarse, es en realidad para amonestar con ellos a todos los hijos de mi linaje.*

## Considerações Finais

A vida cotidiana, as ações simples e sem importância para alguns, o ordinário: nesse meio, pode-se contemplar as ações do mistério. Como demonstra Michel de Certeau, no simples, os místicos encontram e constroem a geografia do sagrado, daquele distante, em que procuram colocar todas as suas forças. Para nós, é exatamente isso que podemos perceber nas hagiografias islâmicas escritas por Ibn ‘Arabī, um desejo de elaborar um itinerário para os ouvintes, em sua leitura da *Risālah* ou do livro da criação, partindo do ordinário da vida.

Nesses excertos hagiográficos, homens simples, ordinários, que passavam despercebidos, foram classificados como aqueles que atingiram a mais alta das posições que uma criatura poderia almejar: a proximidade com o divino. Esses homens tornaram-se amigos de Deus, a que nós chamamos “santos”. No texto, verificamos seu ponto de chegada, numa viagem mística pela geografia diária do sagrado. O hagiógrafo os conheceu no percurso. O hagiógrafo fez desse percurso o caminho à santidade. Transformou homens simples, com uma busca simples, em santos.

O percurso, pelo que nos permite visualizar Ibn Masarra, fora iniciado na contemplação, na leitura do livro da criação, na percepção cotidiana dos mistérios divinos. Aqui, cabe mais uma vez a perspectiva de De Certeau, na reordenação do simples, como início para conhecer o Simplíssimo.

Os diversos movimentos de busca pela relação íntima com a divindade é o que classificaríamos como a mística. Em suas diversas significações, as místicas parecem ter procurado sempre uma metodologia e uma pedagogia que levasse o ser humano a um outro patamar acima do imediatismo da vida. Os êxtases e as viagens esotéricas, a volta do interior para o interior maior. Os neoplatônicos buscavam o contato com o Um. Os judeus utilizaram as metáforas da carruagem para exemplificar a viagem ao Outro, como o fizera Ezequiel. Os cristãos, o mergulho no amor suprassensível. Assim também alguns místicos muçulmanos o fizeram.

Em nossa análise, pareceu-nos que o místico, a busca esotérica, muito mais que uma saída de si, constituiu um repouso em si, uma seguridade em si, uma posição de espera ativa, uma contemplação do mundo como uma praia cuja função é esperar o mar e as ondas, para quebrar em si, remodelando-a, tornando o simples, o cotidiano, a base de aprendizado para as outras realidades

Desde nossa proposição inicial, elaborar uma pesquisa e um trabalho acadêmico que apresentasse aspectos do sufismo andaluz, até a finalização deste texto, todas as nossas concepções foram reavaliadas e reformuladas. Das perguntas iniciais – Quais as práticas dos sufis andaluzes? Quem eram esses sufis? – nosso percurso nos levou a sendas um pouco mais profundas e complicadas.

Do sufismo vislumbramos sua construção: não há um sufismo. Como enfatiza Edward Said, o sufismo tem muito mais de uma construção intelectual voltada ao orientalismo do século XIX e XX. Aos autores que primeiro se dedicaram a esse tema, o sufismo surgiu como uma via de estudo do islamismo, em que se reiteravam os aspectos de dissimulação, principalmente de elementos que poderiam ser associados ao cristianismo, realçando preconceitos e demonstrando o intento imperialista dos estudiosos europeus. Asín Palacios reitera alguns preconceitos, ao construir sua principal obra sobre Ibn ‘Arabī, *El islam cristianizado*, na qual o autor relaciona o místico murciano à tradição mística espanhola. As figuras de Rabi’ah e al-Ḥallāj foram apresentadas como protótipos de cristãos, daí o sucesso de suas vidas e fama.

Com tudo isso, percebemos que nosso intento inicial, de vislumbrar um sufismo andaluz, não era a via mais reta. Um sufismo não poderia ser vislumbrado. O que havia e há são distintos movimentos, diversas agremiações (depois de meados do século XIII E.C.) e uma variedade de práticas e teorizações que deram ao islã uma profunda dinamização. Encontramos no islamismo diversos movimentos que almejavam a interpretação interior – o *bāṭin* – sem com isso alijar-se do mundo exterior. A estes, denominamos busca esotérica, mística. Os sufismos, em nossa perspectiva, apresentaram-se como essa diversidade de práticas, as quais, empregadas pelos ocidentais para uma classificação e campo de estudo, conglomeravam grupos com métodos opostos.

Classificá-los, construir uma tipologia, não é uma tarefa que quisemos enfrentar. Um místico muçulmano não se apresenta como uma figura universal. As construções identitárias e comunitárias que os colocam nos grupos distintos, as tradições que elaboram a via e suas denominações são elementos de um diálogo próprio. Muḥammad e os membros da comunidade de Medina foram os modelos iniciais. A pobreza e o desapego, relatados no nascer da comunidade islâmica, constroem as bases. No entanto, um autor pode colocar um desses homens no *taṣawwuf*, outro entre os *malāmī*. As variações seguem-se aos processos de legitimação e construção das tradições de cada grupo ou em regiões distintas o Islã.

A *fitnah* despedaça as bases, mas reconstrói outras. A distinção entre xiitas e apoiadores dos omíadas, além dos ḥariditas, esmaece a uniformidade. Ao mesmo tempo, a conquista de territórios e uma postura de abertura colocam os novos governantes vindos do deserto em



contato com um ambiente cultural ao qual se associam. As estruturas políticas dos impérios derrotados são mantidas. São mantidas também as bases culturais. O árabe substituiu o grego, mas os autores continuavam a ser influenciados pelos teóricos gregos.

O Corão viera complementar a Torah e o Evangelho. Estas últimas revelações haviam sido interpretadas com auxílio da filosofia grega. Filón e o neoplatônicos leram seus livros sagrados sob a influência dessas estruturas de mundo. Para interpretar o Corão, os muçulmanos seguiram seus irmãos, os Povos do Livro.

As traduções de textos gregos, em filosofia, história, astronomia, política, iniciadas em meados do século IX E.C., mergulham os intelectuais árabes em uma releitura da cultura helenística. Nesse meio, as obras de autores, principalmente as grandes autoridades filosóficas, Aristóteles e Platão, adentram à especulação e interpretação corânicas. Tais ações contribuíram para a formação de um *corpus* literário filosófico específico, reconstruções e traduções que complementavam a mensagem revelada na Noite do Destino.

Dos filósofos, novas formas de perceber a busca pela divindade, em que se adaptavam à mensagem corânica, conformaram as mais diversas possibilidades. Nos séculos IX e X E.C., surgira em terras islâmicas orientais o mu'tazilismo, cuja busca racional pela divindade seria parte, mesmo que passageira, da política do califado abássida; as especulações dos xiitas, em especial dos ismaelitas, com sua esperança pelo retorno de seu líder, assentaram a concepção *bāṭini*. O neoplatonismo e suas concepções de divindade emanadora, Um primordial, associaram-se com o Deus criador corânico, possibilitando novas formas de interpretar a lei, as práticas e o mundo.

Essas influências compuseram uma tradição textual de base neoplatônica e essas especulações, que foram afetadas pelo trabalho dos tradutores e recompiladores, derivaram obras como a Teologia de Aristóteles, e compêndios científicos, como a *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*. Esses textos e muitos outros circularam por todo o *Dār al-Islām*, influenciando, como vimos, nos diversos grupos muçulmanos, sobretudo aqueles de proposição *bāṭinī*. No entanto, não só os muçulmanos empregaram essa família de textos: os escritores judeus e cristãos também os utilizaram, especialmente os escritos místicos judeus andaluzes. Com isso, podemos perceber que esse movimento de tradução dos escritos gregos no Oriente circulou em árabe, chegando em *Al-Andalus* e nele formando uma série de outros escritos.

Ibn Masarra, já citado acima, e suas obras, entre elas a *Risālat al-i'tbār* (Epístola da Contemplação), não só parece ser um dos que foram influenciados por esse caldo cultural, quando de sua estadia em Basra, mas igualmente o elaborador de uma filosofia religiosa própria que amparou a formação de um grupo de buscadores ocidentais, na famosa Escola de Almeria.

Os Irmãos da Pureza também se fizeram presentes nessa parte do Islã. Como afirmou De Callatay, Maslama al-Qurṭubī, com suas obras, levou a *Al-Andalus* esse compêndio científico e essa forma de interpretação alegórica para dentro das especulações ocidentais.

Como tentamos demonstrar, Ibn ‘Arabī tem, nessas fontes, uma das partes que contribuíram para a sua construção místico-teológica. Somou-se a essas influências, e nosso documento aclarou isto, a presença de seus mestres, alguns ligados à Escola de Almeria e, com isso, a Ibn Masarra, outros ligados a mestres egípcios, como os irmãos Muḥammad e Aḥmad, outros, ainda, aqueles ligados a Abū Madyan. O que podemos perceber é que tanto a relação pessoal quanto os ensinamentos se amparavam num conjunto textual oriental, que circulava pelo Magreb, como os textos de al-Muḥāsibī, a *Epístola* de al-Quṣayrī, as compilações de *aḥādīṭ*. Todos esses elementos se juntaram na formação do místico murciano.

A presença do ascetismo cristão, juntamente com a busca neoplatônica, influíram também nas proposições e metodologias dos buscadores muçulmanos. Já na *Ṣirāt Rasūl Allāh*, Ibn Ishāq cita o encontro dos primeiros crentes com monges cristãos, tendo, segundo a tradição, o próprio Muḥammad encontrado um monge, em sua juventude, que o advertiu de sua missão profética. O ascetismo, o desapego, muitos conceitos associados ao distanciamento do mundo, parecem ter relação com esses encontros.

Do Oriente, assim, surgiram os principais métodos de busca, filosófico e ascético, que sustentaram a constituição dos ramos do aprofundamento esotérico islâmico: a esperança xiita, o conhecimento dos *taṣawwuf*, o desapego da cavalaria, a ordinariedade dos *malāmī*, a errância dos *qalandarī*. Com isso, chegamos à mudança básica que nos foi propiciada pela pesquisa: a mística islâmica não é o sufismo, mas o sufismo, ou melhor, os diversos sufismos são expressões das diversas metodologias e vias da busca pela compreensão interior dos mistérios revelados, pelas condutas éticas e pelo amor ao criado e ao Criador.

Ibn ‘Arabī, nosso autor e foco de trabalho, tem sido conhecido como um dos maiores escritores do sufismo, um teósofo. Todavia, o que pudemos perceber é que, a despeito de sua grandiosidade como escritor e suas realizações místicas, ele elabora sua própria forma de aprofundamento esotérico. Mais que um membro do *tasawwuf*, ele compõe seu próprio islã místico. Credo nas suas observações, a forma principal e mais louvada em suas obras, o modelo para construção dos discursos da santidade seria a via *malāmiyya*, à qual ele atribuiu todas as qualificações para quem buscasse “esse melhor caminho”.

Pensando a *malāmiyya* como a estação perfeita, como a via que possibilita a proximidade com Deus, o autor murciano coloca, em modelos andaluzes, seus mestres, a grande distinção para todo o islã. É na ordinariedade da vida, na ação cotidiana que os homens, os

mestres dessa via, alcançaram a proximidade. Uma construção discursiva que resultou na elaboração de uma obra hagiográfica, gênero literário que permitiu a função pedagógica e a rememoração daqueles seus mestres em inícios da via.

A via *malāmiyya*, ou *malāmatiyya*, ou a via da reprovação teria se originado, segundo alguns autores, em Nishapur, no Ḥurāsān. Alguns atrelam sua formação a Hamdun al –Qassār. Mesmo sem a certeza da presença desse personagem, a via cresceu e atingiu o Ocidente islâmico. Almejando guardar a alma de tudo aquilo que não fosse Deus, a via da reprovação colocou o homem em sua posição de criatura, em sua condição de ordinário. Sem escritos, não aceitando os excessos vistos em outros movimentos, como as audições e a poesia, os *malāmī* procuravam a negação de si, a condição de servo perfeito, a aniquilação no Criador, postura muito próxima ao movimento da cavalaria espiritual. A primeira grande definição dessa proposta parece ser dada por al-Sulamī, em sua *Risālat al-Malāmatiyya*, em que compilou os ensinamentos de diversos *malāmī* que participaram do grupo ao qual seu pai estava ligado.

Como essa via chegou ao Ocidente islâmico não temos ainda uma clareza, contudo, podemos associar essa postura com a prática de diversos místicos do século XII E.C. Ao que nos parece, a postura dos místicos magrebinos, em especial o grande santo Abū Madyan, estava relacionada a esse método de vida. A simplicidade da servidão, no cotidiano, a aceitação de sua posição, a dissimulação e a ocultação de seus graus de proximidade com a divindade foram as principais elegias que Ibn ‘Arabī fez para o santo de Bougia, o qual não deixou escritos, mas deixou um pupilo escritor.

Quase todos os mestres citados nesse trabalho, a *Epístola do Espírito da Santidade sobre o Exame de Consciência da Alma*, esse compêndio autobiográfico e hagiográfico, foram descritos como *malāmī*. O cerne das hagiografias, acreditamos, esteve sempre ligado ao louvor daqueles que alcançaram a proximidade com Deus, a amizade com Deus, ao que denominamos santidade. Esses amigos, santos auxiliares para o mundo, ajudavam Deus no governo dos mundos, por meio da sua ação cotidiana. Não eram os milagres, nem suas loucuras de amor, porém, sua submissão – o muçulmano, o *muslim*, é aquele que se submeteu a Deus e encontrou a paz – à vontade divina.

O Santo Sapateiro, Fāṭima e Šams foram seres que, na sua vida diária, na sua simples ação no dia a dia, leram os mistérios do livro da criação, contemplaram as realidades e retornaram como locais de ligação, como roteiro para o caminhar em busca do Outro distante. Sua santidade se amparara na amizade. Sua absorção interior nas tendas do paraíso ocultava sua condição. Agindo como um homem ou mulher comum, conquistaram o incomum,

transformaram, como assinala De Certeau, o ordinário na geografia do sagrado; o cotidiano na aproximação desse Outro que parecia tão longe, mas esteve sempre perto.

Destes, Ibn ‘Arabī complementara uma das linhas de teorização a que mais se dedicou: a defesa da santidade como uma possibilidade para a ascensão mística do fiel muçulmano. Continuando a Ḥakim al-Tirmidī, que elaborou, também num meio *malāmī*, o *Ḥātm al-awliyā’* (O selo dos santos), uma série de questões sobre a santidade no islã, Ibn ‘Arabī teorizou sobre a relação entre a santidade e a profecia. Sendo o selo dos profetas, Muḥammad havia encerrado a profecia, ou seja, a transmissão de uma mensagem divina. Também o profeta de Meca havia encerrado a *risālah*, a mensagem, ou seja, a instituição de uma legislação divina. Ao simples fiel, que aguardava o dia do julgamento, o que restaria? Para Ibn ‘Arabī, ficava aberta a possibilidade da santidade, a amizade submissa com Deus.

A santidade, como possibilidade, abriria o mundo à ação continuadora do divino. Aqueles que atingissem a proximidade com Deus, tornando-se seus amigos, poderiam, como um amigo e um legado, auxiliar o Criador no cumprimento dos destinos dos mundos. No entanto, para se atingir a santidade, a amizade, a proximidade, uma caminhada deveria ser feita. Uma viagem pela sinceridade do coração, pelo desapego, pela ocultação, para submissão total a vontade de um Outro, o qual parece distante, mas está sempre mais próximo do que a veia jugular. Para encontrá-lo, uma metodologia deveria ser seguida. A contemplação do livro da criação, como realçou Ibn Masarra, partindo do baixo para atingir o alto.

Para nós, essa busca contemplativa, que parte da observação da criação, foi um dos motivos para a constituição das hagiografias dos mestres andaluzes por Ibn ‘Arabī. Muito mais do que apenas apresentar ao mundo as formas de busca esotérica do Ocidente islâmico, o mestre murciano propusera modelos e explicitara elementos do livro da criação, a fim de que todos, os ouvintes e leitores, pudessem buscar no seu ordinário os modelos e métodos de ascensão a única realidade existente. Assim, os santos, os amigos de Deus apresentados, compuseram um compêndio da criação em que se poderia vislumbrar, por primeira vez, a quaisquer leitores, a mensagem essencial com a qual iniciamos este trabalho: que as pessoas e os seres não são eles, pois, em essência, são os vislumbres possíveis da aproximação daquele Outro que parecia distante, entretanto que sempre esteve aqui. Você não é você, quando você é você, mas você será a imagem esmaecida do outro para o Outro.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Fontes

‘Abdurrahmān Jamī SIMNĀNĪ. *Nafahat al-uns*. M. Tauhidipur. 9. ed. Teerā: s/e, 1957.

Abū Bakr Muḥammad AL-KALĀBĀDĪ. *The Doctrine of the Sufis*. Tradução de A. J. Arbery. Cambridge: s/e, 1935.

Abū-‘l-Qāsim AL-QUŠAYRĪ. *Epistle on Sufism*. Tradução de Alexandre D. Knush. Reading (UK): Garnet Publishing Limited & Southern Court, 2007.

Abū Nasr AL-SARRĀJ. *Kitab al-luma’ fī-t-tasawwuf*. Tradução de R. A. Nicholson. Leiden/Londres: s/e, 1914.

AL-GHURAB, Mahmud Mahmud. *Šarh Risālati Rūḥ al-Quds fī muḥāsabat al-nafs*. Damasco: Zhain bin Thabit, 1985.

Alī ibn Uthman AL-HUJWĪRĪ. The «Kashf al-Maḥjūb», the oldest persian treatise on sufism by al-Hujwiri. Tradução de R.A. Nicholson. *Gibb Memorial Series*, n. 17, 1911; red. Londres, 1959.

ASÍN PALACÍOS, Miguel. *Vida de santones andaluces*. La “Epístola de la Santidad” de Ibn Arabi de Murcia. Madrid: Imprensa de Estanislao Maestre, 1933. Edição fac-símile por Madrid: Maxtor, 2005.

Farid Uddin ATTAR. *El memorial de los santos*. Argentina: Ediciones del Peregrino, 1985.

GUILLAUME, Alfred. *The Life of Muḥammad*. A translation of Ishāq’s *Širāt Rasūl Allāh*. 30. ed. Karachi: Oxford University Press, 1998.

Jalāl ud-Dīn RŪMĪ. *Mathnawi-i ma’nawi*. 2 v. Londres: Gibb Memorial Series, 1925-1940.

\_\_\_\_\_. *Poemas místicos*. Diwan de Shams de Tabriz. Tradução e introdução de José Jorge de Carvalho. São Paulo: Attar, 1996.

Muḥammad IBN AL-‘ARABĪ. *Les Illuminations de la Mecque*. Tradução de Michel Chodkiewicz. Paris: Albin Michel, 1997.

\_\_\_\_\_. *Divine Sayings*. 101 hadith qudsi. *Mishkat al-anwar*. Tradução de Stephen Hirtenstein e Martin Notcutt. Oxford: Anqa Publishing, 2004.

\_\_\_\_\_. *Las iluminaciones de La Meca*. Textos escogidos. Tradução de Victor Pallejà de Bustinza. 3. ed. Madrid: Siruela, 2005.

\_\_\_\_\_. *Los sufies de Andalucía*. Tradução de D. García Valverde, de: AUSTIN, R. W. J. *Sufis of Andalusia*. Londres: George Allen & Unwin, 1971; Málaga: Sirio, 2007.

\_\_\_\_\_. *Les révélations de La Mecque*. Anthologie traduite, commentée et annotée par A. Penot. Paris. France: Entrelacs, 2009.

Muḥammad AL- BUḤĀRĪ. *Šaḥīḥ*. Disponível em: <<http://www.sahih-bukhari.com>>. Acesso em: 10 out. 2017.

Muhammad Ibn Husayn AL-SULAMĪ. *The book of de sufi chivalry*. Lessons to a son of the moment. Tradução de Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. Nova York: Inner Traditions International, 1983.

MUSLIM IBN AL-ḤAJJĀJ AL-QUṢAYRĪ. *Al-Musnadu Al-Sahihu bi Naklil Adli*. (Inglês). Disponível em: <https://sunnah.com/muslim>. Acesso em: 23 nov. 2017.

NASR, Helmi. Tradução do sentido do *Nobre Alcorão* para a língua portuguesa. Al-Madinah Al-Munauarah (Reino da Arábia Saudita): Complexo do Rei Fahd para imprimir o Nobre Alcorão, 2005.

*O Livro das Causas: Liber de Causis*. Tradução e Introdução de Jan Gerard Joseph Ter Reegen. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

PLOTINO. “Sobre o Bem e o Uno”. In: *Tratado das Enéadas*. Tradução de Américo Sommerman. São Paulo: Polar, 2000.

Pseudo-Dionísio Areopagita. *Teologia Mística*. Tradução de Mario Santiago Carvalho. *Medievalia*. Textos e Estudos. Porto, n. 10, p.1-129, 1996.

*The Case of the Animals versus Man before the King of Jinn*. A translation from the Epistles of the Brathren of Purity. Tradução de Lenn E. Goodman e Richard Mcgregor. Oxford: Oxford University Press; The Institute fo Ismaili Studies, 2012.

## 2. Obras de Referência

*Dicionário de Mística*. BORNE, L.; CARUANA, E.; DEL GENIO, M. R.; SUFI, N. (Org.). São Paulo: Paulus; Loyola, 2003. p. 706-714.

*Diccionario de la Lengua Española*. Edición del Tricentenario. Real Academia Española. Disponível em: <http://dle.rae.es/?id=cNxxIuS>. Acesso em: nov. 2017.

*The Encyclopaedia of Islam*. BEARMAN, P.; BIANQUIS, C. E.; VAN DONZEL, E.; HEINRICHS, W. P. B. Disponível em: <http://.brillonline.nl/cluster/Encyclopaedia%20of%20Islam?s.num=0>. Acesso em: nov. 2017.

## 3. Bibliografia

ADDAS, Claude. *Quest for the Red Sufur*. The life of Ibn ‘Arabī. Tradução de Peter Kingsley. Cambridge: The Islamic Text Society, 1993.

AFĪFĪ, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyid Dín-Ibnul’Arabi*. Cambridge: The University Press, 1939, p. 184-188.

ALCALDE, Juan J. *Shía*. Herejia y Revolución en Islam. Madri: s/e, 2005. PDF. Disponível em: [http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/e\\_books/jjalcalde/](http://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/e_books/jjalcalde/). Acesso em: 15 set. 2016.

AL FARUQUI, Ismail Raji. *At tauhid (O monoteísmo)*. Suas implicações para o pensamento e a vida. Qom: Instituto Internacional do Pensamento Islâmico, 1992.

AKHTER, Shamim. *Faith and Philosophy of Islam*. Delhi: Kalpaz, 2009.

AMARAL, Ronaldo. *Santos imaginários, santos reais*. A literatura hagiográfica como fonte histórica. São Paulo: Intermeios, 2013.

\_\_\_\_\_. *As origens platônicas da cosmovisão cristã*. A gênese do Universo e do Homem entre o último período antigo e o alvorecer da Cristandade. Campo Grande: Life, 2017.

ARÍAS, Pablo Beneito. *Los nombres de Díos en la obra de Muhyi-l-din Ibn al- 'Arabi*. 1996. 500 f. Tese (Doutoramento) – Departamento de Estudos Árabes e Islâmicos, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1996.

\_\_\_\_\_. Esoterismo diante do exoterismo: a linguagem das alusões no sufismo segundo Ibn 'Arabi de Múrcia. In: TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *No limiar do mistério*. Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 367-397.

ARMSTRONG, Karen. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

\_\_\_\_\_. *Maomé*. Uma biografia do Profeta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ASÍN PALACIOS, Miguel. *Abenmassarra y su escuela*. Orígenes de la fisolofía hispano-musulmana. Madrid: Imprenta Ibérica, 1914.

\_\_\_\_\_. *El islam cristianizado*. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid: Plutarco, 1931.

BAFFIONI, Carmela. Ikhwān al-Şafā'. In: ZALTA, Edward N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012). [online], Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/ikhwan-al-safa/>. Acesso em: 15 set. 2017.

BARCELÓ, Carmen. Mozárabes de Valencia y «lengua mozárabe». *Revista de Filología Española*, v. LXXVII, n. 3/4, 1997, p. 253-279. Disponível em: <http://revistadefilologiaespañola.revistas.csic.es>. Acesso em: 15 set. 2017.

BARCELOS, Matheus Melo. A ascese islâmica ou o desapego (*az-zuhd*) na vida dos sufis andaluzes segundo os relatos de Ibn Arabi de Murcia. Séc. XII. *Revista Trilhas da História*. Três Lagoas, v. 5, n. 10, p. 108-129, jan./jun. 2016.

BEHESHTI, Muhammad Hussein; BAHONAR, Muhammad Yauád. *Introducción a la cosmovisión del Islam*. Qom (Irã): Fundación Cultural Oriente, 2007.

BENATO, Sandra Regina. *O despertar do lótus*. Terceira coisa e vivência de si em Ibn Arabī. 2017. 361 f. (Tese de Doutorado) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2017.

BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico*. De Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Verbo, 1972.

\_\_\_\_\_. *The cult of the saints*. Its rise and function in the Christianity. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.

BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

\_\_\_\_\_. *O que é História Cultural?* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

CARMONA ÁVILA, Rafael. Ascetas, devotos y místicos islámicos: nuevas perspectivas sobre la ocupación de cuevas naturales em Madinat Baguh (Priego de Córdoba). *Antiquitas*, n. 24, p. 223-264, 2012.

CAVALEIRO DE MACEDO, Cecília C. Influência ismaili nos batinis de Al-Ándalus. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 142-166, mar. 2008.

\_\_\_\_\_. Místicos Ocultos: a via Malâmati. In: LEMOS, Carolina Teles; MOREIRA, Alberto da Silva; QUADROS, Eduardo Gusmão de; PASSOS, Paulo Rogério R. (org.). *Religião, espetáculo e intimidade*. Múltiplos olhares. Goiânia: Editora da PUC-GOÍÁS, 2014, p. 127-149.

CHODWKIEWCZ, Michel. *Seal of the Saints*. Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn Arabi. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

\_\_\_\_\_. The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine. *The Ibn Arabi Society*. s/a. Tradução para o inglês de Cecilia Twinch. Disponível em: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/diffusion.html>. Acesso em: 16 ago. 2017.

\_\_\_\_\_. La santidad femenina en el Islam. *Sufi*, n. 7, p. 4-13, 2004.

CORBIN, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*. 1. ed. Barcelona: Destino, 1993.

COSTA, A. G.; ANGUITA, G. L. *Historia del sufismo en Al-Ándalus*. Maestros sufíes de al-Ándalus y el Magreb. Córdoba: Almuzara, 2009.

DAFTARY, Farhad. *The Ismai'ilis*. Their history and doctrines. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

DE CALLATAY, Godefroid; MOREAU, Sebastien. Again on Maslama Ibn Qāsim al-Qurṭubī, the Ikhwān al-Ṣafā' and Ibn Khaldūn: New Evidence from Two Manuscripts of *Rutbat al-Ḥakīm*. *Al-Qantara*, v. XXXVII, n. 2, p. 329-372, jul./dez. 2016.

DE CALLATAY, Godefroid. Magia en al-Andalus: Rasa'il Ijwan al-Ṣafā', *Rutbat al-Ḥakīm* y *Gayat al-Ḥakīm* (Picatrix"). *Al-Qantara*, v. XXXIV, n. 2, pp. 297-344, jul./dez. 2013.

\_\_\_\_\_. From Ibn Masarra to Ibn 'Arabi: references, shibboleths and other subtle allusions to the Rasa'il Ikhwan al-Ṣafā' in the literature of al-Andalus. In: DE ANGELO, Carlo, MANZO, Andrea, STRAFACE, Antonella.(org.) *L'ORIENTALE*. Università degli Studi di Napoli. Centro di Studi Magrebini. Vol. XII-XIII, Nápoles, 2014-2015. p. 217-267.

\_\_\_\_\_. Philosophy and Bāṭinism in al-Andalus: Ibn Masarra's Risālat al-I'tibār and the Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n. 41, p. 261-312, 2014.

DE CERTEAU, Michel. *A fábula mística*. Séculos XVI e XVII. V. 1. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

DEMANT, P. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2014.



- DERMENGHEM, Émile. *Vies des Saints musulmans*. Paris: Baconner-Charlot, 1950.
- DODDS, E. R. *Paganos y cristianos en una época de angustia*. Algunos aspectos de la experiência religiosas desde Marco Aurelio a Constantino. Madrid: Cristiandad, 1975.
- EBSTEIN, Michael. The word of God and the divine will: Ismā‘īlī traces in Andalusī mysticism. *Jerusalem Studies in Arabic*, n. 39, p. 247-302, 2012.
- \_\_\_\_\_. “In truth you are the Polytheist”: Mythic elements in Ibn al-‘Arabī’s teachings on the Divine Names. *Intellectual History of the Islamicate World*, nº. 6, p. 359-387, 2018.
- ELSAS, Christoph. La importancia de la mística en la filosofía de Plotino. *Enrahonar*, v. 13, p. 11-30, 1986.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discurso e mudança social*. Coordenação de tradução de Izabel Magalhães. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2001.
- FIERRO BELLO, Maria Isabel. *La heterodoxia en Al-Ándalus durante el período omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Arabe de Cultura, 1987.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. História, literatura e imaginário: um jogo especular. O exemplo medieval da Cocanha. In: IANNONE, Carlos Alberto; GOBI, Marcia V. Z.; JUNQUEIRA, Renata Soares. *Sobre as naus da iniciação*. Estudos portugueses de literatura e história. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- GOLDZIHNER, Ignaz. *Muslim Studies*. Ed. S. M. Stern, trans. C. R. Barber and S. M. Stern. Chicago: Aldine, 1967-1971.
- GONZALEZ FERRÍN, Emilio. *História General de Al Ándalus*. Europa entre Oriente y Occidente. 3. ed. Córdoba: Almuzara, 2009.
- GRIL, Denis. El viaje a través de las esferas del ser interior, según la obra Mawaqī‘ al-nugum de Ibn Arabi (Almeria 595/1199). In: BENEITO, Pablo; GARRIDO, Pilar (Org.). *El viaje interior entre Oriente y Occidente*. La actualidad del pensamiento de Ibn Arabi. Madrid: Mandala, 2007a. p. 94-113.
- \_\_\_\_\_. Le saint et le maître ou la sainteté come Science de l’Homme, d’après le *Rūḥ al-Quds* d’Ibn Arabi”. In: AMRI, Nelly; GRIL, Denis (Dir.). *Saint et sainteté dans le christianisme et l’islam*. Le regard des science de l’homme. Paris: Maisonneuve & Larose, 2007b. p. 55-106.
- GÜNDÜZ, Sinasi. O problema da identificação de *Ahl al-Kitab* (Povo do Livro) nas antigas fontes islâmicas. Tradução de Rosalie Helena de Souza Pereira. In: PEREIRA, Rosalie de Souza. *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 129-148.
- GUTIÉRREZ, Carmem G. *Las mesquitas de la Córdoba islámica*. Concepto, tipología y función urbana. 2015. 521 f. (Tese de Doutorado) – Universidade de Córdoba, Córdoba, 2015.
- HARRISON, Alwyn. *Andalusī Christianity*. The survival of indigenous Christians communities. 2009. 624 f. 2 v. (Tese de Doutorado) – Universidade de Exeter, Exeter, 2009.

HOURANI, Albert Habib. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HUSSEINI, Sara Leila. *Early Christian explanations of the Trinity in Arabic in the context of Muslim theology*. 2011. 459 f. (Tese de Doutorado) – Universidade de Birmingham, Birmingham, 2011.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. Al-Qur’ân, o Livro Divino dos Muçulmanos. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.). *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 97-128.

JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis: Vozes, 1992.

LAMOREAUX, John C. Hagiography. In: NOBLE, Samuel; TREIGER, Alexander. *The Orthodoxy Church in the Arab world. 700-1700. An anthology of sources*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014.

LE GOFF, Jacques. Memória. In: *História e Memória*. Tradução de Bernardo Leitão. 7. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 2013. p. 387-340.

LEITE, Sylvia Virginia Andrade. *Simbolismo, o elo perdido*. Estudo da ciência das Letras no sufismo. 2009, 191 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

LÉVI-PROVENÇAL, Évariste. *Séville musulmane au début du XII siècle*. Le taite de Ibn Abdun sur la vie urbaine et les corps de métiers. Paris: Maisonneuve & Larose, 2001.

MACHADO, Beatriz. *Sentidos do Caleidoscópio*. Uma leitura da mística a partir de Muhyiddîn Ibn ‘Arabî. São Paulo: Humanitas, 2004.

\_\_\_\_\_. *A trama e a urdidura*. Um ensaio sobre educação a partir do Encantamento. 2010. 216 f. (Tese de Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

\_\_\_\_\_. “Mulheres de Luz”. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.). *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2001, p. 593-633.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. *Os franciscanos e a Igreja na Idade Média. A Arbor uitae crucifixaie Iesu* de Ubertino de Casale. São Paulo: Intermeios, 2016.

MANGERA, Hufaya. *Three dimensions of the Rūḥ*. Reprinted from the *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, v. 38, 2005. Disponível em: <http://www.ibnarabisociety.org/articles/dimensionsofruh.html>. Acesso em: 21 jun. 2017.

MASSIGNON, Louis. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1922a.

\_\_\_\_\_. *La passion d’al-Hosayn-ibn-Mansur Al-Hallāj, martyr mystique de l’Islam*. Executé a Bagdad le 26 mars 922. Paris: Librairie Orientaliste, 1922b.

MARTOS QUESADA, Juan. O Direito Islâmico Medieval (Fiqh). Trad. Rosalie Helena Pereira de Souza. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.). *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MERI, Youssef W. *Cult of saints and pilgrimage*. Selected Works. Merrimack College, 2015, p. 499-517. Disponível em: [http://works.bepress.com/josef\\_meri/1/](http://works.bepress.com/josef_meri/1/). Acesso em: 02 set 2017.

NASSER FILHO, Omar. Religiosidade islâmica: unidade na diversidade. *Relegens Thréskeia*. Estudos e pesquisa em religião, v. 04, n. 2, p. 64-74, 2015.

NICHOLSON, R. A. *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

OLIVEIRA, Vitória Peres de. Rabi'a al-'Adawiyya: a presença da mulher e do feminino na mística sufi. In: TEIXEIRA, Faustino. *No limiar do mistério*. Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 333-366.

OTTO, Rudolf. *O sagrado*. Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução brasileira de Walter O. Schlupp. São Leopoldo-Petrópolis: EST – Sinodal-Vozes, 2007.

PACHECO, J. A. *La espiritualidad islámica en la Andalucía medieval*. Sevilla: s/e, 2001.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.). *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2001.

PIRENNE, Henri. *Mahoma y Carlomagno*. Tradução de Esther Benitez. Madrid: Alianza, 1985.

POLIAKOVA, E. A. Some problems of sufi studies. *EJOS*, Utrecht, v. VI, n. 7, p. 1-11, 2003.

QURESHI, Jawad Anwar. *The Book Of Errors: a critical edition and study of KITĀB AL-AGHĀLIT BY ABŪ 'ABD AL-RAḤMĀN AL-SULAMĪ (D. 412/1021)*. 2002. 92 p. Dissertação (Mestrado em Artes) – Universidade da Geórgia, Athens, 2002.

RAMALHO, Viviane; RESENDE, Viviane de Melo. *Análise do discurso crítica*. 1. impr. São Paulo: Contexto, 2009.

SAID, E. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Tradução de Sandre Midori. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHAFF, Adam. Os fatos históricos e a sua seleção. In: *História e verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

SCHIMMEL, A. *Las dimensiones místicas del Islam*. Tradução de Agustín López Tobajas e María Tabuyo Ortega. Madrid: Trotta, 2002.

SCHIMMEL, A. *Introducción al Sufismo*. Barcelona: Kairós, 2007.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

SCHWARTZ, Silvia. *A béguine e al-shaykh*. Um estudo comparativo da aniquilação mística em Marguerite Porete e Ibn 'Arabī. 2005. 327 f. Tese (Doutoramento) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

SHAH, Iqbal Ali. *Princípios Gerais do Sufismo e outros textos*. Tradução de Álvaro de Souza Machado. São Paulo: Attar, 1998.

SHAMASH, Layla. Commentary on a message *The Holy Spirit's Evaluation of the Self* from the words of Muhyiddin Ibn 'Arabi. In: AL-GHURAB, Mahmud Mahmud. *Sharh Risālati Rūh al-Quds fī muḥāsabat al-nafs*. Damasco: Zhain bin Thabit, 1985.

SMITH, Margaret. *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. Oxford: Oneworld, 1995.

SOUZA, Carlos Frederico Barbosa de. *Religio cordis*. Um estudo comparativo sobre a concepção de coração em Ibn Arabi e João da Cruz. 2008. 525 f. Tese (Doutoramento) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2008.

\_\_\_\_\_. *A mística do coração*. A senda cordial de Ibn 'Arabī e João da Cruz. São Paulo: Paulinas, 2010.

STROUMSA, Sarah; SVIRI, Sara. The beginnings of mystical philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his Epistle on contemplation. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, n. 36, p.201-253, 2009.

TABATABAI, Allamah S. M. H. *Shi'ite Islam*. New York: State University of New York Press, 1975.

TEIXEIRA, Faustino. (Org.). *No limiar do mistério*. Mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004.

TER REEGEN, Jan Gerard Joseph. A Teologia do Pseudo-Aristóteles. *Kairós- Revista Acadêmica da Prainha*, a. VII/1, p. 9-42, jan./jul. 2010.

TREIGER, Alexander. The Noetic Paradise. In: NOBLE, Samuel; TREIGER, Alexander. *The Orthodoxy Church in the Arab world. 700-1700*. An anthology of sources. DeKalb: Northern Illinois University Press, 2014.

VELAZQUEZ, Isabel. *Literatura hagiográfica*. Presupuestos básicos y aproximación a sus manifestaciones en la Hispania visigoda. Sevogia: Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, 2007.

VERZA, Tadeu. Kalām: a escolástica islâmica. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Org.). *O islã clássico*. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2001. p. 148-175.

YAHIA, Osman. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi: étude critique*. Damasco: Institut Français de Damas, 1964.

## Glossário

*‘ala qadām*: “nas pegadas”, refere-se ao caminhar seguindo o exemplo de um profeta.

*‘ālam al-arwah*: mundo dos espíritos, cuidado pelo Imã da Esquerda.

*‘ilm*: ciência, conhecimento adquirido ou discursivo.

*‘Isrā*: viagem noturna em espírito de Muḥammad, em um animal mítico (*Burāq*), para Jerusalém.

*‘ubūda*: a servidão perfeita

A.H.: *Anno Hegirae*, designa o Ano da Hégira, a migração de Muḥammad para Medina (Yathrib), em 622, também inicia a contagem do tempo no calendário islâmico, em oposição ao período da *Jāhiliyya* (Ignorância), anterior à mensagem e profecia corânicas.

*‘Abd al-‘Alīm*: “Servo dos Mundos”, título de um dos Pilares.

*‘Abd al-Ḥayy*: “Servo do Vivente”, título de um dos Pilares.

*‘Abd al-Jabbār* - *‘Abd Abū al-Ḥasan ‘Abd al-Jabbār Ibn Aḥmad Ibn ‘Abd al-Jabbār al-Hamadanī al-Asadabadī* (ca. 1025): teólogo mu‘tazilī.

*‘Abd Allāh*: “Servo de Deus”, título do Polo.

*‘Abd al-Malīk*: “Servo do Rei”, título de imã da esquerda, auxiliar do Polo.

*‘Abd al-Murīd*: “Servo d’Aquele que deseja”, um dos títulos dos Pilares.

*‘Abd al-Qadr*: “Servo do Poderoso”, um dos títulos dos Pilares.

*‘Abd al-Rabb*: “Servo do Senhor”, título do imã da direita, auxiliar do Polo.

*‘abd maḥḍ*: servo perfeito e puro.

*Abdāl* (sing. *badāl*): “Substitutos”, membro da hierarquia dos santos.

Abū ‘Abd Allāh al-Daqqāq al-Sijilmāsī (ca. 1204): sufi magrebino.

Abū Ḥakam Ibn Barraḡān (ca. 1141): mestre esotérico magrebino.

Abū Madyan (ca. 1126): santo magrebino, originário de Tlemcen. Considerado o “Polo” de sua época, na hierarquia dos santos.

Abū Ya‘qūb Yūsuf al-Manṣūr (ca. 1199): sultão almôada.

Abū Ya‘zā (ca. 1177 E.C.): mestre esotérico magrebino.

*Adab al-ṣālihūn*: conduta de piedosos.

*Adab*: possui diversas traduções, como conduta socialmente aprovada, também literatura.

*‘Afrād*: “Solitários”, mais alto grau da hierarquia dos santos.

*Aḥādiyyah*: unicidade da essência divina.

*Aḥayr*: “bons”, membros da hierarquia dos santos.

*Ahl al-‘arīf*: “Povo da Gnose” ou do Conhecimento divino, termo utilizado para designar alguns membros mais avançados no caminho místico.

*Ahl al-Bayt*: “Povo da Casa”, membros da Família de Muḥammad.

*Ahl al-ḍimmiyya*: “Povo Protegido” ou “Povo do Contrato”, condição jurídica dos povos considerados protegidos, que podiam praticar sua religião, em privado, sujeitos ao pagamento de impostos.

*Ahl al-jid*: “Povo do fervor religioso”.

*Ahl al-Kitāb*: “Povo do Livro”, termo corânico para designar judeus e cristãos, por seguirem livros revelados, sendo estes a Torá, os Salmos e os Evangelhos.

*Ahl al-Ṣuffah*: “Povo do Banco”, grupo de pessoas que viviam na pobreza, dentro da mesquita de Medina.

*Ahl al-ṭarīq*: “Povo do Caminho”, termo utilizado por Ibn ‘Arabī para designar os membros da via esotérica andaluz.

*Akbari*: adjetivo referente às obras de Ibn ‘Arabī de Múrcia.

*al-‘ummiā*: “iletrado”.

*‘ālam al-miṭāl*: “mundo imaginal”, mundo intermediário, das possibilidades.

*Al-Andalus (Jazīrāt al-Andalus)*: termo histórico para designar as regiões da Pensínsula Iberica de língua árabe. Associa-se com o termo “Atlantida”, sendo utilizado pela primeira vez na obra *Aḥbar Mašmūa*, uma versão da *Anabasis* de Xenofonte, assim como a crônica que inicia o uso do termo “*Al-Andalus*”.

*Al-āqṣà*: “A Distante”, referência à mesquita construída sobre o Monte do Templo, lugar sagrado para os muçulmanos, um dos locais em que passou Muḥammad em sua ‘Isrā.

*Al-Durrat al-Fāḥirah fī dīkr man intifa ‘tu bihi fī ṭarīq al-āḥirah* (A pérola preciosa que recorda aqueles que me ajudaram no caminho ao Outro mundo): uma das obras de Ibn ‘Arabī, em que relata excerto de vidas de seus mestres.

*Alexandria (Iskandariyah)*: cidade egípcia em que se assentou diversos migrados de *Al-Andalus*.

*al-Fārābī* – Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad (ca. 950 E.C.): filósofo.

al-Fātiḥa: *sura* inicial do Corão.

*Al-franj*: termo para designar os cristãos da Europa ocidental.

*Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*: grande compêndio escrito por Ibn ‘Arabī, discorrendo sobre diversos temas da religião islâmica.

al-Ġazzālī – Abū Ḥamīd (ca. 1111): escritor e místico bagdadí, influente por sua obra *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn* (Renascimento das Ciências Religiosas).

al-Ḥallāj - Ḥusayn ibn Manṣūr (ca. 922): considerado o grande místico e mártir do amor.

‘Alī ibn Abū Ṭālīb (ca. 661 E.C.): primo, irmão de criação e genro de Muḥammad, casado com Fātima. Considerado como herdeiro dos ensinamentos corânicos. Quando da morte e sucessão de Muḥammad, um grupo se associou a ele, mas foram vencidos pelo grupo de Abū Bakr. Foi o quarto Califa. Principal nome do Povo da Casa, seus partidários formam os ramos xiitas - Partido de ‘Alī (*šī‘atu ‘Alī*).

*al-jama*: designa a mesquita central ou mais importante da cidade onde ocorreria a reunião da sexta-feira (*al-jumu’a*).

al-Kindī – Abū Yūsuf Ya‘qūb Ishāq (ca. 870 E.C.): polímata árabe, associado a *Bayt al-Ḥikma* (Casa de Sabedoria), e também a escola de traduções de obras dos autores gregos para o árabe.

*Allāh*: “O Deus”, termo para designar deus em árabe e um dos nomes mais poderosos.

Almôada: membros do grupo reformista do Sahel, sob inspiração e liderança de Ibn Turmat, dominaram o Magreb durante a vida de Ibn ‘Arabī, deriva de *al-muwaḥīd*: unitários.

Almorávida: membros de grupo religioso e político advindos do Sahel, governaram o Magreb antes dos almôadas, derivam o nome do termo *al-murābiṭ* (solitário), grupo de reformismo maliquita.

al-Mustanjid bi-Lāh (c. 1160-1170): califa abássida.

al-Naṣīr al-Dīn Allāh (ca. 1225): califa abássida.

al-Nāṣrabādī – Abū al-Qāsim Ibrāhīm (ca. 977 E.C.): mestre esotérico, al-Sulamī foi seu pupilo.

*al-Qibla*: sentido da oração muçulmana, direção de Meca.

al-Quṣayrī – Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm (c. 1074 E.C.): originário do Ḥurāsān, autor de uma dos principais textos da via mística islâmica, *Epistola sobre da Ciência do Sufismo*.

*al-Rukban*: aqueles que cavalgam o camelo, título dos ‘Afrād.

*Al-Rūm*: Anatólia.

al-Sarrāj - Abū Naṣīr al-Ṭūsī (ca. 988): escritor místico, autor do *Kitāb al-Luma’*.

*al-Šayḥ al-akbar*: “O mestre maior”, um dos títulos de Ibn ‘Arabī.

*al-Sulamī* – Abū ‘Abd al-Raḥmān (ca. 1021): místico e escritor.

*al-Tahīlīl*: imprecção - Não há divindade além de Deus – *Lā ilaha illa Allāh*.

*al-Taḥmīd*: imprecção - Louvores a Deus! – *al-ḥamdu li-Lāh*.

*al-Takbīr*: imprecção - Deus é maior! – *Allahu akbar!*.

*al-Ṭarīq al-šaraf*: “a melhor via”, ou “a via gloriosa”, termo utilizado para designar, no escrito akbarī, a senda mística andaluz.

*al-Waḥīd*: “O Uno”, um dos “Mais Belos Nomes de Deus”.

*Amicitia*: amizade em que há a dependência, física ou emocional, de um dos lados.

*Ansār*: auxiliares, ajudantes.

‘*Ārif* (sing.), ‘*urafa*, (pl.): gnósticos, possuidores de um conhecimento místico.

*Arkām al-dīn*: os pilares da religião, sendo 5: a crença na unicidade de Deus, a oração diária, a esmola anual, o jejum no mês do Ramadān e a peregrinação a Meca, se em condições, uma vez na vida.

*Arkām al-islām*: pilares do islā.

Aš‘arismo: uma das escolas de jurisprudência, fundada por Abū al-Ḥasa al-‘Ašārī (c. 873-941), membro de um grupo mu‘tazilita de Basra, compondo um caminho moderado entre o racionalismo mu‘tazilita e o literalismo de outras escolas.

*Atwād*: Pilares, quatro personagens mais importantes da hierarquia dos santos, representam os quatro lados da Caaba.

*Awliyā‘* (pl.), *walī* (sing.): amigo sob especial proteção, termo que designa aqueles sob a proteção de Deus e sua proximidade. Traduzimos o termo neste trabalho como “santo”.

*Ayyubidas*: dinastia de origem curda, governou entre os séculos XII e XII, entre seus maiores governantes estava Saladino (Šalāḥ al-Dīn Yūsuf Ibn Ayyūb) (ca. 1193 E.C.).

*az-Zakat*: esmola.

*Baīt*: casa, também com sentido de família.

*Bakkā‘ūn*: penitentes ou chorosos.

*Baladis*: árabes de nascimento, em *Al-Andalus*.

*Banū al-Ṭa‘ī*: família de Ibn ‘Arabī, provavelmente, iemenita.



Banū Birzalī: família damascena com o qual se aproximou Ibn ‘Arabī.

Banū Hanawī: família damascena de origem magrebina, próximos a Ibn ‘Arabī.

Banū Zakī: família damascena de origem andaluz, protetores de Ibn ‘Arabī.

*Baraka*: benção divina.

*Basmalah*: saudação islâmica clássica, que corresponde ao primeiro versículo da sura al-Fātiḥa: “Em nome de Deus, o misericordioso e o misericordioso”.

Basra: cidade ao sul do atual Iraque.

*Bāṭin*: sentido interior, oculto, busca esotérica, no islã.

*Bāṭinī*: membros dos grupos que buscam o sentido oculto, esotéricos.

Bāyāzid al-Bīstāmī - Ṭayfūr ibn ‘Īsā (c.874 E.C.): místico iraniano.

*Bid‘a*: novidade.

Buḥārī – Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm ibn al-Muḡīra ibn Bardizbah al-Ju‘fī al- (ca. 870 E.C): autor de compilação e comentários de *ahadīth*.

Corão: Alcorão (*Al-Qur‘ān*), livro sagrado dos muçulmanos.

*Dā‘ī*: pregadores errantes que levam a *da‘wah* – pregação da mensagem corânica.

*Dār al-Islām*: Casa do Islã, ou Casa da Paz, território sob jurisdição islâmica, em oposição à *Dār al-Ḥarb* (Casa da Guerra).

*Dīkr*: rememoração de Deus.

Efrém (ca.373 E.C): escritor cristão sírio.

*Enéadas*: obra de Plotino, comentada por Porfirio, resultando na *Teologia* do Pseudo-Aristóteles.

Escola de Almería: iniciada com Ibn al-‘Arīf, reuniu em Almeria, nos arredores de Córdoba, grupo de aproximação esotérica, ligados a Ibn Masarra.

Escola jurídica (*madḥab*): escolas de interpretação da lei corânica.

*Fanā*: uma das estações místicas (*maqāmāt*); aniquilação em Deus.

Fātima: uma das esposas de Ibn ‘Arabī.

Fatimidas: dinastia xiita ismaelita que governou na África do Norte, entre 909 e 1048, e no Egito, entre 969 e 1171.

*Fatwàs*: são pronunciamentos legais emitidos por especialistas em legislação religiosa.

Fez (*Fāz*): um dos principais centros urbanos do Magreb.

*Fiqh* (direito aplicado): estudo das aplicações do direito corânico.

*Fitnah* (*al-fitna al-kubrà*): “a grande discórdia”, guerra entre irmãos, constitui-se por dois episódios, no início da história islâmica, em que a liderança e a forma de governo da futura *Umma*, estendida pelas conquistas, foi questionada, resultando em guerra entre os apoiadores dos omíadas e os partidários de ‘Alī. Um dos eventos marcantes desse conflito ocorreu no 10 de Muḥarram, quando as tropas de Yazid, governante da linhagem de Sufyan, futura dinastia omíada, interceptaram um grupo liderado por Ḥusayn, neto de Muḥammad, em Karbala. Hussayn e seus seguidores lutavam contra a proposta centralizadora de Yazid. O exército omíada os cercou e martirizou Ḥusayn. Esse evento, a ‘Ašūrā’, aprofundou a divisão entre omíadas e os *Ahl al-Bayt*, criando uma cisão na comunidade islâmica.

*Fuqaha*’: especialistas em legislação aplicada.

*Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Os engastes de sabedoria): obra sobre profetologia e santidade de Ibn ‘Arabī. Foco das principais críticas e *fatwàs*.

*Futuwwa nasiryya*: “Cavalaria de Nasir”, ordem cavalheiresca, instituída pelo califa Al-Naṣīr, como instituição que agregava os nobres a valores morais e místicos.

*Ġarb al-Andalus*: “Oeste de *Al-Andalus*”, corresponde ao atual Algarves.

*Gnosis*: o conhecimento perfeito de inspiração divina.

Ḥabašī: discípulo e companheiro de Ibn ‘Arabī.

*Ḥaḍa ṭarīq*: “esta via”, termo utilizado para designar a via mística.

Ḥadija: primeira esposa de Muḥammad.

*Ḥadīṭ* (sing.), *aḥādīṭ* (pl.): ditos e tradições associados a Muḥammad, discorrendo sobre aspectos da vida em comunidade.

*Ḥadīṭ qūdsī*: ditos atribuídos diretamente a Deus, transmitido por Muḥammad ou outras figuras com autoridade.

Hagiografia: escritos e estudos sobre a vida dos santos.

*Ḥajj*: peregrinação a Meca.

*Ḥajjī*: aquele que realizou a peregrinação a Meca, utilizado também como *kunya*.

*Ḥāl*: estado místico alcançado pela ação divina, também designa o extase.

*Ḥalīfa*: representante de Deus na terra. Pode ser um título político, ou um dos atributos do Polo.

*Ḥalq*: a criação; Deus é também chamado de *al-Ḥāliq* (O Criador).

*Hanifiyya*: tradicionalmente, grupos de monoteístas pré-islâmicos.

*Ḥaqq*: verdade e essência divina, também um dos nomes de Deus (*al-Ḥaqq*). Desta raiz, deriva termos como *ḥaqīqa* (essência verdadeira).

*Ḥaridita*: primeira distensão dentro o islã.

*Ḥāṣṣa*: nobreza andaluz.

*Ḥatm al-Awlad*: “O selo das Crianças”, um dos selos escatológicos.

*Ḥatm*: “selos”, personagens que guardariam a essência das revelações, assim como possuíam um aspecto escatológico.

*Hawariyyun*: termo corânico que designava os apóstolos de Jesus, assim como um dos lugares da hierarquia dos santos.

Hebron: local da tumba de Abraão.

Ḥijāz: “barreira”, planalto desértico da Península Arábica.

*Hijra*: migração de Muḥammad para Yathrib (Medina).

*Himmah*: força espiritual.

*Ḥirqa akbariyya*: tradição e irmandades sob herança de Ibn ‘Arabī.

*Ḥirqa*: “manto” e processo iniciático místico. Designa o manto que, segundo a tradição, Muḥammad utilizava nos momentos em que recebia as revelações corânicas.

Hujwārī - ‘Alī ibn ‘Uṭmān Data Ganj Bahš (ca. 1071): autor esotérico.

*Hulūl*: associacionismo.

*Ḥuṣū’* e *Tawadu’*: respectivamente, humildade e modéstia estações místicas segundo al-Quṣayrī.

*‘Ibādat*: práticas super-rogoratórias.

*Ibn Aflatūn*: “Platonista”, um dos epítetos de Ibn ‘Arabī.

Ibn al-‘Arīf – Abū al-‘Abbas Aḥmad ibn Muḥammad ibn Mūsà ibn ‘Atā’ Allāh al-Ṣanhādjī (ca. 1141 E.C.): principal expoente da Escola de Almeria, autor do *Mahasin al-Majalis*. Seus ensinamentos chegaram a Ibn ‘Arabī por meio de alguns de seus mestres.

Ibn Falaquera – Shem-Tov ben Ioseph (ca.1290 E.C.): filósofo e comentarista judeus andaluz.

Ibn Hirzihim (ca. 1163 E.C.): mestre esotérico magrebino.

Ibn Mardanish – Abū ‘Abd Allāh Muḥammad Ibn Sa‘d (ca. 1172): líder de uma revolta em Múrcia.

Ibn Masarra (ca. 931 E.C.): místico e escritor andaluz, autor da *Epístola da Contemplação*, e outros escritos. Estudou no Oriente, de onde, segundo estudos, teria se associado ao pensamento esotérico e ao mu‘tazilismo.

Ibn Qasī – Abū al-Qāsim Aḥmad ibn al-Ḥusayn (ca. 1151): associado ao grupo místico, liderou uma revolta no Algarves, em que foi reconhecido como imã.

Ibn Taymiyya – Taqī al-Dīn (ca. 1328 E.C): teólogo muçulmano, da escola hanbalita, juriconsulto, logico e reformador. Um dos principais

Idrīs: profeta corânico identificado com o Enoque bíblico ou Hermes Trimegistos.

*Iḥlās*: sinceridade.

*Ijtihād*: “dedução”, juntamente com a *ijmā‘*, a *qiyās* e *ra‘y*, base jurídica de interpretação do Corão.

Imã (imame): líder da oração na mesquita.

*Imān*: fé.

*Imitatio Christi*: imitação de Cristo.

*Imitatio Prophetarum*: imitação dos Profetas.

*‘Irfān*: escola de busca esotérica com bases no conhecimento intuitivo e intelectual de Deus, com ligações xiitas.

‘Īsà: profeta corânico Jesus.

Isaac de Nínive (ca. Meados século IV): autor cristão de tratados ascéticos e místicos.

*Iṣṣārat*: sentenças alegóricas.

*Islāmiyya*: termo utilizado para o renascimento e revigoração da defesa e fé islâmica no mundo atual.

Ismaelita: ou Setimanos (Setimitas), grupo xiita que espera o retorno do sétimo imã oculto, Ismā‘īl. Dividido em diversos ramos.

*Isnād*: cadeia de transmissão, que apresenta a autoridade de um dito ou autor.

Israfil: o arcanjo responsável por soar a trombeta que anunciaria o Juízo Final (*al-Yaum al-Qiyamah*), conforme a s. 36, v. 68.

*Isrāqī*: referente aos ensinamentos, obras e membros do grupo de Shihābuddīn Suhrawardī, chamado de al-Maqtūl, (c.1191), o Mestre da Luz.

*Ištibiliyya*: Sevilha, centro almôada e cidade em que passou a juventude Ibn ‘Arabī.

*Istisqā’*: intercessão e oração para pedir chuva.

Ja‘far al-Šadīq (ca.765 E.C.): sexto imã xiita, também reverenciado por suas contribuições à busca *bāṭin*.

*Jāhiliyya*: “Período da Ignorância”, anterior à chegada de uma lei revelada. Também o período anterior à revelação corânica.

*Jazirāt al-‘Arab*: Península Arábica.

*Jihād kabira*: o grande esforço interior.

*Jiziya*: imposto *per capita* sobre as comunidades protegidas.

Junayd – Abū al-Qāsim Muḥammad al- (ca. 910): místico bagdadí.

*Kafr*: infiel.

*Kalām*: estudos teológicos islâmicos.

*Kāramāt*: milagres realizados por um santo sob a proximidade de Deus.

Kaykaus – ‘Izz al-Dīn Kaykaūs b. Kayḥsraw (ca. 1220 E.C.): sultão de *Rūm* -Anatólia.

Khidr: um personagem corânico (designado como “um de nossos servos” na s. 18, v. 65) que se apresenta a Moisés em uma viagem e lhe explicou o sentido “oculto” de suas ações. É citado como mestre espiritual de diversos místicos, entre eles, Ibn ‘Arabī.

*Kitāb al-tanazzulāt al-mawṣiliyya*: obra akbari, realizada em Mossul, quando de sua experiência mística com Khidr.

Konya: cidade capital da Anatólia seljúcida.

*Kunya*: epíteto árabe ligado, ou apelido, ligado em teoria, ao nome do filho ou filha mais velho, precedendo o nome próprio, com sentido polido. Também pode expressar as preferências de uma pessoa, assim como um título sobre a mesma.

*Kūras*: termo árabe que designava as divisões administrativas em *Al-Andalus*.

*Livro da Explicação da Bondade Pura*: obra conhecida no Ocidente como *Livro das Causas*.

*Loca sancta*: locais, na teologia cristã, em que estão os santos.

*Madīnat al-Nabī*: antiga Yathrib, no Ḥijāz, Medina.

*Madrasa*: escolas de estudos religiosos.

Magreb: Ocidente, termo utilizado para designar as regiões ocidentais do mundo islâmico.

Mahdī: compreende, na escatologia islâmica, o implementador da justiça na comunidade dos fiéis. Na escatologia xiita, esse personagem oculto seria descendente sanguíneo de Muḥammad.

*Mahfūz*: proteção de Deus, uma das estações místicas, segundo al-Quṣayrī.

*Mahzūn*: místicos do choro ou dementes; praticantes da tristeza perpétua.

Majd al-Dīn Ishāq: pai de Qūnawī.

*Malāmiyya* ou *malāmatiyya*: “Povo da Reprovação”, grupo místico surgido em Nishapur, buscavam a reprovação do mundo.

Maliquita: referente a Mālik ibn Anās (c. 795 E.C.), uma das primeiras escolas de jurisprudência, assentada em *Al-Andalus*.

*Maqām* (sing.), *maqāmāt* (pl.): estações místicas pelo qual trilha o buscador.

*Maqām al-qurba*: estação da proximidade, mais alta das estações místicas.

Marcelo de Ancira (c. 374 E.C.): bispo cristão, opositor do sabelianismo.

Marguerite Porete (ca. 1310): famosa beguina que escreveu *O espelho das almas simples*.

*Maʿrifa*: conhecimento esotérico, intelectual de Deus.

Maryam bint Muḥammad b. Abdun al-Bijāʿī: uma das esposas de Ibn ʿArabī.

Masarrismo: referente à escola e aos escritos de Ibn Masarra.

Maslama al-Qurtubī (c. 964 E.C.): personagem responsável por introduzir as *Epistolas dos Irmãos da Pureza* em *Al-Andalus*, entre suas obras, podemos citar – *Rutbat al-Ḥakīm* e *Ġāyat al-Ḥakīm*.

Meca: cidade sagrada dos muçulmanos, local de nascimento de Muḥammad, em que se encontra a Caaba.

*Miḥrāb*, o nicho de oração dentro da mesquita, em que apenas pode permanecer uma luz e o Corão.

*Mi ʿrāj*: viagem mística.

Mística: substantivo ou adjetivo referente ao conjunto de experiências e estudos sobre as realizações humanas em sua relação com a divindade.

Moisés (Mūsà): profeta corânico.

Moisés Maimônides (ca. 1204): médico, filósofo e teólogo judeu andaluz.

Monte Qaf (Jabal al-Qāf): monte mítico islâmico.

*Muezzin*: aquele que chama para as orações.

Muḥammad (ca. 632): profeta islâmico da tribo de Quraysh.

Muḥammad b. Alī b. Muḥammad Ibn al-‘Arabī al-Ṭa’ī al-Ḥātimī (ca. 1240): nome completo de Ibn ‘Arabī, natural de Múrcia.

Muḥammad ‘Imād al-Din: filho mais velho de Ibn ‘Arabī.

Muḥammad Sa‘d al-Dīn: filho de Ibn ‘Arabī.

*Muḥāsaba*: exame constante de consciência.

Muḥāsibī - al-Ḥārit̄ ibn Asad al- (c.857 E.C.): místico de Nishapur, do grupo dos Malāmātī, buscava implementar o exame de consciência (*muḥāsaba*) como método.

*Muḥyī al-dīn*: O Vivificador da Fé, título de Ibn ‘Arabī.

*Mu‘jizāt*: ação milagrosa dos profetas.

Mullā Ṣadrā Šīrāzī - Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Yaḥyà al-Qawāmī al-Šīrāzī (ca. 1640): pensador muçulmano pós-aviceniano, ligado ao safávidas.

*Muladis*: conversos e nativos, em *Al-Andalus*.

Múrcia: cidade natal de Ibn ‘Arabī.

*Murīd*: discípulo ou buscador, literalmente, desejoso ou aquele que tomou uma decisão.

*Muruwwa*: moral tribal árabe.

Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Quṣayrī (ca. 875 E.C): compilador de *aḥādīṭ*, autor do *Ṣaḥīḥ*.

*Muslim*: submisso a Deus.

*Mu‘tazilī*: membro da escola Mu‘tazilita.

Mu‘tazilismo: escola fundada por Wāṣil b. ‘Aṭā’ (ca. 748), cujas principais características eram a busca racionalista (filosófica), tentando levar a razão ao conhecimento de Deus.

*Nabī* (sing.), *anbiyā’* (pl.): profeta.

*Nā’ib*: ajudante, substituto.

*Nafs*: o eu interior, abrangendo corpo, alma e espírito.

Neoplatonismo: tradição filosófica de releitura das obras filosóficas gregas, iniciada em Alexandria, com influência sobre o judaísmo, cristianismo e islamismo.

Nishapur: cidade do Ḥurāsān, centro de origem do grupo *Malāmātiyya*.

*Niyaba*: nobres ou deputados, um dos lugares da hierarquia dos santos.

Noite de Qadr ou Noite do Destino: noite em que foi revelada a primeira (cronologicamente) das *suwar* (pl. *sura*) corânicas.

*Nubuwwat al-‘amma*: profecia universal.

*Nubuwwah*: mensagem divina de admoestação, trazida por um *nabī* (profeta).

*Nuqabā*: líderes, um dos lugares da hierarquia dos santos.

*Nusra*: auxiliar.

*Nussāk*: homens devotos.

*Oikumene*: mundo habitado.

Omíada: dinastia que governou, a partir de Damasco, o califado. Descendentes de Abū Sufyan.

Povo da Suna: sunitas.

Pseudo-Dionísio, dito Areopagita: nome sob o qual circulou uma serie de escritos místicos.

Punjab: região administrativa da Índia.

*Qalandariyya*: termo atribuído a diversos grupos de místicos errantes.

Qarmatas: grupo ismaelita.

*Qiddis*: termo árabe para designar os santos cristãos.

Qūnawī – Ṣadr al-Dīn Muḥammad b. Iṣḥāq b. Muḥammad b. Yūnus (ca. 1274): discípulos e companheiro de viagem de Ibn ‘Arabī, escritor místico, mestre de Faḥe al-Dīn Irāqī.

*Qurba*: proximidade com Deus.

*Qurrā’* (pl.) *qāri’* (sing.): aqueles dados à leitura sagrada, ou às técnicas de recitação do Corão.

*Qussās*: pregadores populares.

*Qutb*: polo, representante e auxiliar de Deus nos mundos, personagens principal da hierarquia dos santos.

*Rābidas*: locais ou assentamentos militares ou religiosos.

*Rahbān*: termo que designava os praticantes de uma ascese solitária, assim como monges ou eremitas cristãos.

*Rajabiyyun*: os homens de Rajab, que apresentavam seus estados místicos no mês de Rajab.



*Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'* (*Epístolas dos Irmãos da Pureza*): compêndio de conhecimento, atribuídos aos ismaelitas, ou a grupos da região de Basra, influentes na busca mística.

*Rasūl*: mensageiro, aquele que traz uma nova lei (*risālah*).

Religiões abraâmicas: religiões que tem como patriarca Abraão.

*Riḍā Allāh bihi*: um dos xiboletes, significa - que Deus esteja alegre com ele.

*Rijāl*: homens; conceito que abrange o homem como espécie e como ser individual.

*Risālah*: uma lei revelada por Deus; também designa epístola.

*Risālat al-i'tbar*: Epístola da Contemplação, de Ibn Masarra.

*Risālat al-Jāmi'a*: um resumo das *Epístolas dos Irmãos da Pureza* que circulava por *Al-Andalus*.

*Risālat Rūḥ al-Quds fī muḥāsabat al-Nafs*: *Epístola do Espírito da Santidade sobre o exame de consciência da alma*, texto sobre os métodos de vida mística e sobre o exame de consciência, em que se encontram hagiografias dos mestres andaluzes de Ibn 'Arabī.

*Ri'yāda*: submissão a um método.

*Šahīd*: mártir, aquele que deu testemunho.

*Šakkāz*: designava o curtidor de peles.

*Salafiyya*: movimento reformador sunita internacionalista contemporâneo.

*Ṣalāt*: orações obrigatórias.

*Sālihūn*: piedosos.

*Samā'*: audições; designa, tanto os atestados de leitura pública das obras akbaris, quanto as reuniões de místicos com utilização de música.

*Šarī'a*: lei corânica.

*Šarq al-Andalus*: região oriental de *Al-Andalus*.

*Šayḥ* (sing.) *šuyūḥ* (pl.): mestre ou guia religioso.

*Shirk*: politeísta.

*Šiddīqūn*: “corretos”, ou “verazes”, termo dado aos santos.

*Šidq*: “veracidade” ou “sinceridade”, conceito central na fé islâmica.

*Kitāb al-Šifā'*: “Livro da Cura”, obra de Avicena (Abū 'Alī al-Ḥusayn ibn 'Abd Allāh ibn al-Ḥasan ibn 'Alī Ibn Sīnā – ca. 1037).

*Silsila*: cadeia de autoridade de um grupo religioso.

Simnānī - ‘Alā’uddaula (ca. 1336 E.C): autor de obras místicas.

*Şirāt al-quddīsūn*: “sendas dos santos”, designa as hagiografias cristãs árabes.

*Şirāt Rasūl Allāh*: “Caminhos do Mensageiro de Deus”, uma das principais biografias (hagiografias) de Muḥammad, escrita por de Ibn Ishāq (ca. 768 E.C.).

*Sirr al-asrār*: obra do Pseudo-Aristóteles.

Sucessores (*tābi ‘ūn*): geração que acompanhou os “Companheiros” de Muḥammad.

*Sufi* (*şūfi*): termo utilizado para designar alguns dos membros da busca mística islâmica.

Şūfi Abū Sa‘d ibn al-A‘rabī (c. 952 E.C.): mestre oriental frequentado por alguns andaluzes, entre eles, Ibn Masarra.

*Suhba*: companhia para iniciação.

Suhrawardī – Shihābuddīn Yaḥyà (ca.1191): chamado de al-Maqtūl, o Mestre da Luz, escritor e místico.

*Suhtra*: uma demarcação que indicaria o sentido da oração, Meca.

Sulayman al-Ġazzī (ca. 1027): autor cristão melquita, escreveu poemas cristãos em árabe, influenciado pelas *Espístolas* dos Irmãos da Pureza.

*Sulūk*: “viagem”, designa a caminhada dos místicos.

Sura: (*sūrah*) e versículo (*āyāt*) são as divisões posteriores, quando da fixação do texto final do Corão, pelo califa ‘Uṭmān, em fins do século VII. O Corão é composto por 114 suras, sendo organizado, fora a sura inicial, al-Fātiḥa, da maior (Sura da Vaca – *Suratu al-Baqarah*) às suras menores (*Suratu al-Asr* e *Suratu al-Nasr*). A sura que primeiro foi revelada, a Sura da Aderência, é a sura de número 96. As escolas de leitura corânica iniciam os estudos partindo da última sura, a menor, para maior.

*Ṭabaqāt*: “genealogias”, relatos biográficos, com informações sobre a vida e ensinamento de alguns mestres ou figuras importantes.

*Tanzīl*: termo que designa a descida do Corão e a sua revelação.

*Ṭarīq*: “via”, termo utilizado para designar o caminho místico.

*Ṭarīqah*: “método” ou “irmandade”, designa tanto o método para seguir a via mística quanto as irmandades (*tūrūq*).

*Tarjūman al-aşwāq*: *O intérprete dos desejos*, série de poemas sobre o amor escrita por Ibn ‘Arabī em Meca.

*Taşawwuf*: termo de designa a via mística islâmica, sufismo. Parece ter sido atribuída ao grupo de buscadores com centro em Bagdá.

*Tasbih*: imprecação - Que Deus seja glorificado! -, *Subhāna Allāhi wa-bi-ḥamdihī* (Glória é de Deus e o louvor a Ele).

*Tawḥīd*: unidade com o Criador.

Tawḥīdī – Abū Hayyān al- (c. 1023): filósofo e literato.

*Tawwakul*: confiança e abandono total a Deus, uma das estações místicas, e a mais perfeita.

Teodoro Abū Qurrah (ca. 820 E.C.): autor e bispo melquita (calcedoniano diatelista) de Ḥarrān, um dos primeiros autores cristãos a escrever em árabe. Polemista e apologeta.

Tirmidī - Muḥammad ibn ‘Alī al-Ḥakīm (ca. 932): escritor místico, autor de texto sobre a santidade, influenciando Ibn ‘Arabī.

*Tūrūq*: “irmandades”.

*‘Ubūdiyya*: servidão perfeita.

*‘Ulamā*: especialistas em direito e lei islâmicas.

*Umm al-kitāb*: “mãe dos livros”, alcunha dada ao Corão.

*Umma*: comunidade dos fiéis, com modelo em Medina.

*Waḥdat al-wujūd*: “unidade do ser”, conceito cunhado por Qūnawī para classificar o pensamento de Ibn ‘Arabī.

*Walāyah*: santidade islâmica.

*Walī Allāh* (amigo de Deus)

Waraqā Ibn Naufal: primo de Ḥadija, considerado por Ibn Ishāq, um monoteísta, associado ao cristianismo.

*Wiratā al-anbiyā’*: herança dos profetas, relação íntima entre um santo e um profeta, como modelo e como herdeiro.

Xiboletes: imprecações e construções linguísticas que designam uma ligação textual, senha linguística entre membros de um grupo.

Xiitas: ramo do Partido de ‘Alī.

*Yaūm al-Qiyamah*: dia da Ressureição.

*Yūsuf*: profeta José, filho de Jacó.

*Zahīd* (sing.) *zuhhād* (plural): praticantes do *zuhd* (ascese); asceta.

*Ẓāhir*: aparente, literal, sentido exotérico do Corão.

*Zandāqa*: erro.

Zaynab: filha de Ibn ‘Arabī.

*Zuhd*: a ascese islâmica.