

## **Ascese islâmica: o desapego (*az-zuhd*) na vida dos sufis andaluzes segundo os relatos de Ibn 'Arabi de Múrcia. Séc. XII E.C.**

BARCELOS, Matheus Melo<sup>1</sup>

**Resumo:** A prática do desapego ou renúncia (*az-zuhd*) tem sido tradicional como parte da vivência ética do islã. Entre os pilares da fé islâmica (*arkam al-islam*), constituído por atos devocionais (*'ibadat*), encontram-se *az-zakat* (esmola) e o jejum, exemplificada nas tradições atribuídas ao Profeta islâmico Muhammad. Ocorrem também, a prática do desapego (*az-zuhd*), a busca pela vida moderada e por uma certa indiferença para com o mundo, visto como transitório. O desapego é tradicionalmente cultivado entre os grupos místicos e de pensamento esotérico no Islã. Um dos pontos básicos desse desapego é a pobreza (*faqr*). Entre os sufis, grupos esotérico-místicos de aproximação sunita, o desapego e a pobreza tornam-se sinais da benção e proteção (*walaya*) divinas. Neste texto, procura-se traçar uma explicação do desapego islâmico no sufismo ocidental por meio dos relatos hagiográficos dos mestres sufis andaluzes, escritos por Ibn 'Arabi de Murcia.

**Palavras-chave:** Mística; Ascetismo Islâmico; Sufismo.

### ***Islamic asceticism: the detachment (az-zuhd) in Andalusian sufis' lifes according to the narration of Ibn 'Arabi of Murcia. XII c.CE.***

**ABSTRACT:** The practice of detachment or renunciation (*az-zuhd*) has been traditional as part of the ethical experience of Islam. Among the pillars of the Islamic faith (*arkam al-Islam*), consisting in devotional acts (*'ibada'*), there are *az-zakat* (alms) and fast. Exemplified in the traditions attributed to the Islamic Prophet Muhammad, there is the practice of detachment (*az-zuhd*), the search for moderate life and even for a certain indifference to the world, seen as transient. Detachment is traditionally cultivated between the mystical groups and esoteric thought in Islam. One of the basic points of this detachment is poverty (*faqr*). Among the Sufis, esoteric-mystical groups of Sunni approach, detachment and poverty become signs of divine blessing and protection (*walaya*). In this text, an attempt is made to draw an explanation of Islamic detachment in Western Sufism through the hagiographic accounts of the Sufi Andalusian masters, written by Ibn 'Arabi of Murcia.

**Keywords:** Mysticism; Islamic Ascetism; Sufism.

## **INTRODUÇÃO**

A busca pelo desapego do mundo é constante em diversas religiões. A fuga para os “desertos” (*eremoi*), físicos ou interiores, tem caracterizado a práxis religiosa em diversos movimentos. No cristianismo, o eremitismo e as práticas ascéticas estão presentes desde meados do século III E.C., com personagens como Antônio do Egito ou Orígenes, bem como com Bento de Núrsia e João Cassiano, no século VI E.C. (MARKUS, 1997). O ascetismo cristão, com seu rigor, influenciou a

---

<sup>1</sup> Graduação em História pela Universidade de São Paulo. Mestrando em História pela Universidade Estadual Paulista.

concepção cristã de mundo e em suas práticas. Gershom Scholem (1972, p. 104-107), ao estudar a mística judaica, demonstra a presença de práticas ascéticas e penitenciais, em meados do século XII, entre os primeiros hassidim<sup>2</sup> da Alemanha e Europa oriental. No Islã, a busca por esse desprendimento do mundo também ocorre e é denominado de *az-zuhd* (o desapego), traduzido em muitas obras e apresentado em estudos sobre as práticas islâmicas, como ascese.

*Az-zuhd*, ou seja, a ascese islâmica, é percebida como base da vivência do islamismo e, dentro das vertentes místicas, um dos métodos iniciais (estação-*maqam*) para que a alma (*nafs*) do fiel possa alijar-se das coisas do mundo, alçando o caminho da unidade (*tawhid*) com Deus (SCHIMMEL, 2002, p. 53; 129-130).

Neste texto, apresentaremos *az-zuhd*, a ascese, nas práticas de místicos sufis andaluzes, e demonstraremos as principais características desta ascese islâmica entre estes, conforme descreveu Ibn ‘Arabi de Murcia. Utilizaremos como fontes duas traduções existentes da obra akbari<sup>3</sup> *Risala Ruh al-Quds fi munakahat an-nafs* (Epístola do Espírito da Santidade que guia a alma), obra em que o autor murciano apresentou aos sufis do Oriente<sup>4</sup>, as vidas e a *baraqah* (benção) dos mestres ocidentais. Esta obra foi traduzida, parcialmente, por Miguel Asín Palacios (2005), em meados dos anos 1920, e depois, por J.W.R.Austin, em meados dos anos 1970<sup>5</sup>, sendo traduzida ao espanhol por D. García Valverde (2007).

Neste artigo, estas práticas serão demonstradas com excertos dos relatos de vida dos místicos andaluzes e magrebinos que inspiraram e contribuíram com a caminhada esotérica de Ibn ‘Arabi. Destacaremos, neste texto, a tradição da ascese islâmica e sua base muhammadiana, e os principais exemplos de formas ascéticas:

---

<sup>2</sup> Gershom Scholem (1972) chama a tenção que este hassidismo do século XII, que sofreu influência dos penitenciais e clima religioso cristãos, não deve ser confundido com o hassidismo surgido no século XVIII, com Baal Shem Tov.

<sup>3</sup> O termo akbari designa a obra e seguidores de Muhammad ibn Ali ibn Muhammad Abu Bakr Ibn Arabi ibn at-Ta’i al-Hatimi, místico andaluz que viveu entre 1260 e 1340 E.C. Nascido em Murcia, viveu a maior parte de sua juventude em Sevilha, depois migrou para o Oriente, fixando-se em Damasco, onde faleceu. Devido a sua extensa obra, classificada por Osman Yahia (1964), recebeu ainda em vida os títulos de *Muhyiy al-Din* (Vivificador da Fé), *Ibn Aflatun* (Filho de Platão) e *Shaykh al-Akbar* (O mestre maior). Assim, o termo “akbari” designa as obras e conceitos do Mestre Maior (Shaykh al-akbar), Ibn ‘Arabi.

<sup>4</sup> Segundo Osman Yahia (1964), o *Ruh al-Quds*, foi escrito em meados de 600 AH/1203 E.C., em resposta aos mestres do Cairo, tendo sido endereçada a um amigo de Ibn Arabi de Tunez, Abu Muhammad Abd al-Aziz.

<sup>5</sup> Utilizaremos aqui as seguintes versões: Miguel ASÍN PALACIOS. *Vida de Santones Andaluces*. La “Epístola de la Santidad” de Ibn Arabi de Murcia. Valladolid: Editorial Maxtor, 2005; e, IBN ARABI. *Los sufíes de Andalucía*. Trad.: D. García Valverde. Málaga: Editorial Sírio, 2007. Esta última tradução foi elaborada a partir de tradução inglesa de R.W.J. AUSTIN. *Sufis of Andalusia*, George Alíen & Unwin, Londres, 1971.

o jejum, a autoflagelação, o isolamento, o desapego dos bens, o choro e a reprovação social. Com isto, intentamos demonstrar como seria forte, entre os místicos islâmicos, a prática do ascetismo, descrito pelo termo árabe *zuhd*, e a importância desta na religiosidade islâmica.

## O CONCEITO DE *AZ-ZUHD* NA TRADIÇÃO ISLÂMICA

Os místicos islâmicos de todos os ramos do pensamento esotérico perceberam o desapego como metodologia para alçar as realidades místicas. Este desapego, ou ascese, amparava-se na *imitatio Prophetarum* (CHODKIEWICZ, 1993), imitação de Muhammad<sup>6</sup>, que, na *'Isra*, a viagem noturna, pode contemplar a essência divina (SCHIMMEL, 2002, p. 236). Ao buscador<sup>7</sup>, a imitação do Profeta em sua vida possibilitaria àquele ascender às realidades extra-sensoriais.

O *az-zuhd* é classificado como a renúncia, o desapego dos prazeres do mundo e a volta, unificada, ao temor de Deus. Tal postura ética é vista como uma estação (*maqam*), meio ativo do buscador conformar sua alma com o ensinamento da via sufi, uma metodologia de dominação da alma (AL-QUSHAYRI, 2007, p. 134-138).

Assim se expressa Geneviève Gobillot, na *Encyclopaedia of Islam* (1960-2007), sobre o termo: “The material and spiritual asceticism facilitating closer association with the divine. Zuhd constitutes one of the “spiritual virtues” considered not only by the mystics, but also by a large number of believers, as essential to religious life in Islam.”

Desta forma, podemos perceber que *az-zuhd* é parte das *'ibadat*, os atos supererogatórios, que associados aos pilares da fé (*arkam al-islam*), são realizados pelos devotos. Os 5 pilares da fé islâmica (*arkam al-islam*) são: a *shahadah*, o testemunho da unicidade de Deus; a oração diária (*al-salat*), executada cinco vezes ao dia voltando-se ao santuário da Caaba em Meca; o jejum, prescrito para o mês de Ramadã, feito durante o período diurno, mas que pode ser estendido a outros meses e festas; *az-zakat*, a obrigação da esmola dada uma vez por ano; e o *haji*, a peregrinação a Meca, uma vez na vida. Tais práticas buscam suas referências no

---

<sup>6</sup> Utilizaremos o nome Muhammad para designar o Profeta islâmico, já que o termo Maomé carrega, historicamente, uma miríade de sentidos, alguns deles, pejorativos. Para uma compreensão melhor desse debate, vide: Armstrong, 2002.

<sup>7</sup> O termo “buscador” tenta traduzir o termo árabe *murid*, que significa “aquele que deseja, que busca aprender”. Este termo designa no texto os fiéis que procuram mergulhar nos mistérios divinos, por isso, poderiam ser classificados como místicos.

Corão e nas interpretações dadas por Muhammad, conforme as tradições (*ahadith*). Como aponta Carmona Ávila (2012):

La vida de un creyente musulmán, integrante de la umma, está regida por las *‘ibādāt* o conjunto de prácticas religiosas y culturales que tienen su referente principal en los conocidos como “pilares del Islam” (*arkām al-islām*): profesión de fe, oración ritual, limosna, ayuno en ramadán y peregrinación a La Meca. Estos pilares constituyen el *far ‘ayn* o deber individual que todo musulmán está obligado a realizar, deberes ineludibles (p. 235).

A prática do *zuhd* tem como fonte de referência as tradições e ensinamentos atribuídos a Muhammad. Os *ahadith* (tradições e história exegéticas atribuída ao Profeta árabe), coletados por diversos personagens, afirmam a proeminência do *zuhd* como metodologia ética da fé:

On the authority of Abu al-'Abbaas Sahl bin Sa'ad as-Saa'idee (radiAllaahu anhu) who said : A man came to the Prophet (sallAllaahu alayhi wa sallam) and said : O Messenger of ALLAH, direct me to an act which, if I do it, [will cause] ALLAH to love me and the people to love me. So he (sallAllaahu alayhi wa sallam) said: Renounce the world and ALLAH will love you, and renounce what the people possess and the people will love you (A Hasan hadeeth related by Ibn Maajah and others with good chains of authorities) (OLOHUNFUNMI, 2015, p.252).

A renúncia seria, então, a forma de angariar o amor de Deus e sua proteção-proximidade (*walayah*), para com isso seguir o caminho rumo à unidade de ser (*tawhid*) com o Deus único, colocando em prática os preceitos do Corão.

Outro hadith indicaria pontos referentes à necessidade de se praticarem a renúncia e o desapego:

Abu Hurayra reported that the Prophet, may Allah bless him and grant him peace, said, "Wealth is not from a lot of money. Wealth is the independence of the self. Prophet Muhammad (saws) said: "Riches do not mean having a great amount of property; real wealth is self-contentment." (Sahih Bukhari Book 81, Chapter 15, apud OLOHUNFUNMI, 2015, p.252).

Aqui, percebemos a renúncia e o desapego (*az-zuhd*) como meios de obtenção e manutenção da saúde espiritual, pelos quais o fiel, o buscador, livra-se das correntes do seu ser, angariando as riquezas da proximidade com Deus. Tal percepção também é compartilhada por Qushayri (2015, p. 134), cuja obra “Epistola sobre o Sufismo” constituiu base para diversos pensadores místicos, entre estes, o mestre murciano, Ibn ‘Arabi.

Somar-se-iam à tradição de Muhammad as prescrições corânicas da prática do jejum e da meditação em certos dias do calendário religioso, principalmente

naqueles próximos à Noite de Qadr<sup>8</sup>, em que o Corão teria descendido sobre o Profeta islâmico durante seu retiro espiritual no monte Hira<sup>9</sup>, fato que decorreria nos dez últimos dias do mês de Ramadã. O jejum e a meditação poderiam também estender-se a outros períodos, conforme a piedade e abstinência (*wara'*) do fiel (SCHIMMEL, 2002, p. 236).

Asín Palacios (1931) nos apresenta tais práticas entre os muçulmanos andaluzes:

cualquier simple fiel de los que viven en el siglo se resuelve, a veces con voto religioso, a abandonar su casa, familia y negocios, para recluírse durante uno, tres o diez días en una mezquita, a fin de dedicarse en el retiro más holgadamente a una vida devota que esencialmente consiste, aparte de la intención general de servir a Dios, en guardar castidad perfecta, aislamiento absoluto y el ayuno ritual musulmíco, que, como es sabido, veda toda comida y bebida mientras el sol está en el horizonte. Añádense a estos actos de privación o mortificación –negativos-, otros positivos de lectura alcoránica, oración y meditación (p. 192).

Deste modo, a prática do *az-zuhd* era recomendada a todos os fiéis. A demonstração do desapego, mesmo que temporalmente restrita, deveria marcar esses períodos de inflexão, em que o fiel poderia cumprir com suas funções religiosas pessoais, como um muçulmano sincero.

Alguns autores apontam que a influência e o contato dos ascetas islâmicos com comunidades cristã monacais, bem como com outros grupos (judeus, mandeus e zoroastristas), teriam influenciado na elaboração do conceito de *zuhd* (ASÍN PALACIOS, 1931; SCHIMMEL, 2002).

O aprofundamento dessas práticas ascéticas se dera, principalmente, entre os grupos que buscaram a interiorização da mensagem corânica no primeiro século após a Hégira. Estes grupos, denominados *batini*, cuja proposta fora de interiorização da fé, ligados as tradições e formas da *Umma* medinense, dariam origem aos xiitas e aos futuros sufis (ARMSTRONG, 2001). Esses grupos reformadores afirmavam a necessidade de um retorno ao modelo da comunidade medinense, fazendo crítica à forma de governo islâmico nascente implementada pelos Omíadas que, segundo estes, teria se distanciado da moral tribal árabe. A

---

<sup>8</sup> Durante a “Noite de Qadr”, a paz reina incondicionalmente até a aurora. Corão. 97:5.

<sup>9</sup> Muhammad praticava este retiro espiritual durante os meses da trégua entre as tribos árabes, em que ocorria a peregrinação ao santuário pagão da Caaba. Segundo Karen Armstrong (2002), esta prática de retiro era comum entre os *hanifis*, pessoas que, em meados do século VII d.C., aproximaram-se dos discursos monoteístas das comunidades cristãs e judaicas do Hijaz. Entre estes *hanif*, podemos citar Waraqa, primo da Khadija, esposa de Muhammad, que se convertera ao cristianismo (ARMSTRONG, 2002).

proposta *batini* indicava que a vivência do Islã partiria da busca interior que deveria se constituir por meio da: “[...] renuncia al mundo, la mortificación de la carne y la repetición del nombre de Dios en la oración personal [que] podrían –con la ayuda del propio Dios- purificar el corazón y liberarlo de toda preocupación mundana para alcanzar una esfera más elevada de conocimiento intuitivo.” (VERCELLIN, 2003, p. 249 apud CARMONA ÁVILA, 2012, p. 237)

Em meados do século IX, os primeiros sufis começaram a aprimorar a metodologia da ascese islâmica. Afirma Rafael Carmona Ávila (2012), ao estudar os ascetas andaluzes que ocuparam cavernas ao redor de Córdoba, que:

Los sufíes desarrollaron formas de religiosidad que se apartaban de la práctica ortodoxa, pues para ellos la unión con Dios derivaba de la devoción y no de la instrucción, lo que hacía necesario un conocimiento directo por parte de cada creyente. Para alcanzar tal propósito era necesario apartarse del mundo, retirándose a lugares recoletos donde recitar el Corán o escuchar a los maestros. (p. 235).

Segundo Annemarie Schimmel (2002):

Se atribuye a Ibrahim (Ibrahim ibn Adham c. 790 d.C.) el mérito de haber sido el primero en establecer la clasificación de las etapas del zuhd, <<ascetismo>>. [...] Todavía hacia el año de 900, una serviente de un sufí de Bagdad exclamaba:<<¡Oh Dios, qué sucios son Tus amigos, ni uno sólo de ellos es limpio!>>. (p. 53).

Os praticantes desse método ascético (*zahid* - asceta) levavam ao extremo suas ações e a exteriorização do desapego para com o mundo. A pobreza e a reprovação social destes primeiros sufis os levaram a não serem bem quistos. Armstrong (2001) apontou que estes buscavam sempre a reprovação social, e inclusive, constituiu-se um grupo de sufis andarilhos que pregavam isto (*malamatiyyah* - os que chamam sobre si a vergonha ou os que são reprováveis).

O *zuhd* tornou-se um método de aproximação com as realidades interiores e os significados esotéricos da fé, com isto, possibilitando ao fiel atingir os sentidos ocultos (*batin*) dos textos corânicos, desvelados a quem purificara seu coração (*qalb*) na caminhada (a viagem – *suluk*) até Deus.

Schimmel afirma:

En las etapas iniciales de la Vía sufí el adepto debía hacer progresos en la abstinencia (*wara'*) provocada por el temor del Señor y en la renuncia (*zuhd*). Esta última palabra significaba una vez más, en la tradicional clasificación tripartita de los conceptos, que se debía abandonar lo que estaba permitido en el plano del rito y de la religión, abandonar este mundo y, finalmente, abandonar todo lo que distraía al corazón de Dios, y incluso renunciar al pensamiento de la

renuncia. Isto incluía naturalmente el abandono de la esperanza de una recompensa en el cielo o del temor al infierno (SCHIMMEL, 2002, p. 128).

Por meio de tais métodos, o místico, buscador das realidades esotéricas, tornar-se-ia desprovido de si para ser completado por Deus, que segundo um *hadith qudsi*: “El cielo y la tierra no pueden contenerme, pero el corazón de Mí fiel servidor Me contiene.” (SCHIMMEL, 2002, p. 208), e conforme a Sura de Qaf (L, 16): “E, com efeito, criamos o ser humano e sabemos o que a alma lhe sussurra. E Nós estamos mais próximos dele que a veia jugular.” (NASR, 2005, p. 862). Mais que uma metodologia, o desapego, a ascese, *az-zuhd*, seria um dos critérios para a santidade. Como afirma Denis Grill: “La sainteté est donc ascèse et connaissance inspirée.” (GRIL, 2007, p. 95). *Az-zuhd* seria, assim, um método para alcançar a santidade dentro da via mística do Islã.

## **A CHEGADA DO PENSAMENTO ESOTÉRICO E DA PRÁTICA ASCÉTICA MÍSTICA EM AL-ANDALUS**

Segundo afirmam alguns estudiosos (ASÍN PALACIOS, 1931; CARMONA ÁVILA, 2012) o pensamento esotérico islâmico e as práticas sufis, entre elas a ascese mística, adentraram Al-Andalus com o retorno e teorização de Ibn Massara em meados do século X E.C. e a constituição de uma escola massarí, em Córdoba, depois Almeria.

Fierro Bello (1987) aponta que o pensamento esotérico adentra Al-Andalus com outro personagem, Maslama b. Qassim, durante o governo de Abd Ar-Rahman III (912-962 E.C.). Esta autora, em seu trabalho sobre a heterodoxia no período omíada andaluz, afirma a existência, deste o início do período omíada, uma forma de *zuhd* entre os malikitas, vista como correta. Com a chegada dos mutazilitas, dos místicos e dos tradicionalistas (*ahl al-hadith*), outra forma de ascese se colocaria em prática. Já em meados do século IX E.C., a entrada deste *zuhd*, visto como heterodoxo pelos malikitas, distinguiu os membros dos diversos grupos, criando um certo desconforto entre os seguidores das diferentes tradições. Conforme demonstra a autora (1987, p. 87), já havia na península uma proposta de ibadismo, ou seja, uma busca pela vivência devocional das práticas, centradas em alguns alfaquis e depois aprofundadas pelos mutazilitas massaris.

Os ensinamentos de Ibn Massara e suas práticas constituíram uma escola na região de Córdoba e a proposta de ascese deste grupo tornou-se forte entre a

população. Segundo Fierro Bello (1987, p. 77-90; 112-113), o mutazilismo fora trazido pelo pai de Ibn Massara e suas propostas de explicação racionalista entraram em choque com a tradição malikita. Seus discípulos, segundo aponta Carmona Ávila (2012), praticavam a ascese nas cavernas e grutas próximas a Córdoba, exemplificando um Islã distinto daquele praticado na cidade e na corte omíada. A crítica veemente desse grupo e suas práticas isolacionistas lhes angariariam uma oposição dos *fuqaha* (os especialistas em *fiqh* – jurisprudência islâmica), e uma perseguição, sendo que as próprias obras de Massara foram queimadas, decretadas como heréticas e seus seguidores tiveram que se retirar para Almeria, onde fundaram uma escola de estudos místicos, sendo seu principal expoente Ibn ‘Arif, a qual Ibn ‘Arabi teve contato (ASÍN PALACIOS, 1930).

A influência do pensamento de Ibn Massara e seus métodos levou a constituição de diversas obras sobre a temática do *az-zuhd*, muitas delas de influência oriental e algumas nativas, como nos relata Vizcaino (1991), apontando entre os transmissores andaluzes desse conceito, Ibn ‘Arabi de Murcia, que, segundo os dados recolhidos por esse autor, os textos akibarís trabalharam a temática em trinta e quatro ocasiões (p. 423). Vizcaino, em seu artigo sobre obras referentes ao *zuhd* no Andalus, relata a presença e circulação de diversos títulos, nos períodos entre os séculos XII ao XIV E.C., listando os principais escritos vindos do Oriente ou nativos.

No contexto andaluz, Carmona Ávila (2012) nos indica o papel de liderança espiritual e a crítica social presentes nas ações ascéticas dos buscadores místicos. Os seguidores de Ibn Massara seriam perseguidos por sua postura e crítica, tanto religiosa quanto social, das formas de condução da vida na Córdoba omíada:

Pero estos primeros ascetas eran también parte del mundo y en estas biografías aparecen como denunciadores de las injusticias y la opresión ejercida por el poder, lo que los convirtió en ocasiones en vehículos del descontento popular, aumentando, sin duda, su prestigio entre la población. Por todo esto, los ascetas andalucés más reputados eran considerados por el pueblo como perfectos intermediarios para obtener respuesta divina a sus plegarías. Los actos piadosos más comunes de todos estos ascetas eran la constante recitación del Corán y los actos de devoción y ayuno practicados fuera de los tiempos canónicos establecidos. Eran generosos en la limosna y humildes, y en casos más excepcionales, practicaban la castidad o el celibato (PACHECO, 2001: 93, 94 y 95 apud CARMONA ÁVILA, 2012, p. 239).

Estes místicos teriam, então, a característica de reformadores e se tornaram referências na crítica sócio-política de seu tempo, sendo visto com bons olhos pela

população, devido à prática sincera (*sidq*) da fé, pois a sinceridade foi ressaltada como um dos elementos básicos impostos pela tradição corânica.

## **IBN 'ARABI E AS FORMAS ASCÉTICAS DO SUFISMO ANDALUZ NA VIDA DE SEUS MESTRES**

Em suas obras sobre o sufismo, Ibn 'Arabi de Murcia, teósofo<sup>10</sup> nascido em Al-Andalus em meados do século XII E.C., apresentou e exemplificou as formas de manifestação do *zuhd* entre os mestres da via sufi que o inspiraram. Algumas de suas obras utilizaram relatos de vida de mestres como modelo. Neste artigo, temos por base os relatos retirados da obra *Risala Ruh al-Quds*, datada de meados de 600 AH/ 1203 E.C., e encontram-se traduzidos em duas edições, que utilizaremos, denominada *Los sufíes de Andalucía* (2007) e *Vida de Santones Andaluces* (2005).

Afirmou Ibn 'Arabi, que só escrevera tais relatos de vida em resposta às irmandades sufis egípcias, que não reconheciam a existência de místicos e santos no Ocidente islâmico (ASÍN PALACIOS, 2005, p. 21-22; YAHIA, 1964), para “[...] *demonstrar que mi época no estaba desprovida de hombres de espiritualidad (rijal).*” (IBN ARABI, 2007, p. 45). Nesta obra, 'Arabi buscou apresentar os métodos dos amigos (*awliya*, plural de *wali*<sup>11</sup>), santos sufis do Ocidente, como uma crítica aos sufis orientais que: “Esto [os sufis do Cairo] no obstante, pretendían que la gente del Magreb son gente de realidade sin método, mientras que ellos, por el contrario, son gente de método sin realidade” (ASÍN PALACIOS, 2005, p. 18), pois o mestre murciano não concordava com o zelo exterior, principalmente em relação às roupas bem cuidadas e à utilização da dança ritual, entre os egípcios. Com isto, os excertos buscaram demonstrar os métodos, entre eles o *zuhd*, presentes no caminho místico do Andalus, demonstrando a legitimidade dos métodos ocidentais.

Durante sua formação e iniciação na jornada (*suluk*) sufi, em fins do século XII E.C., Al-Andalus em que nascera Ibn 'Arabi, estava sob a dominação dos almôadas, grupos purista e reformista do Sahel que implementava uma política religiosa literalista, de “Parede Brancas”, tendo ressalvas a alguns dos métodos sufis: “[...] las prácticas sufíes ejemplificarán el escapismo frente a la jurisdicción de la

---

<sup>10</sup> Utilizamos o termo teósofo como referente a teosofia que, 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.” (1972, p. 208).

<sup>11</sup> Para uma melhor compreensão do termo *wali* e do conceito de *walayah*, a obra de Michel Chodhkiewicz (1993) é a indicação mais detalhada.

religión de los alfaquíes, normativistas sociales. Y entretanto, la interiorización ética de las verdades religiosas, saltara como reacción a su pretensión de normas sociales” (FERRÍN, 2009, p.486)<sup>12</sup>.

Em sua juventude, Ibn ‘Arabi aproximou-se dos ensinamentos de distintos grupos (principalmente os seguidores de Abu Madyan) e também a Escola de Almeria, que mantinha no Ocidente islâmico, mais especificamente em Al-Andalus, os ensinamentos e práticas de Ibn Massara. Um de seus mestres, citado nas Iluminações de Meca (*Futuh al-Makkiya*) e no *Ruh al-Quds*, Al-Mawruri, tinha uma relação próxima com a escola massari (IBN ARABI, 2007, p. 82).

A obra akbarí demonstra a forma como Ibn ‘Arabi compreendia o *az-zuhd* e que poderemos perceber nos relatos feitos sobre a vida de seus mestres. Ibn ‘Arabi esclareceu as principais formas metodológicas como:

1ª. Permanecer de asiento en habitación oscura y reducida. 2ª. Practicar continuamente la ablución ritual. 3ª. Recitar continuamente la jaculatoria: “No hay más Señor que Dios”. 4ª. Vaciar el pensamiento de toda preocupación mundana. 5ª. Ayunar continuamente. 6ª. Guardar absoluto silencio, salvo la recitación de dicha jaculatoria. 7ª. Vigilar atentamente al corazón del director espiritual, buscando en él la medicina de la propia intención y la ayuda. 8ª. Abandonarse a Dios sin resistencia, sea cual sea la cosa que le envíe: la desolación o el consuelo, el dolor o el bienestar, la salud o la enfermedad. 9ª No poner la vista en cosa alguna, excepto Dios. 10ª. Soportar con paciencia las pruebas duras, que son: comer poco, lo preciso tan sólo para que el cuerpo no enferme y conserve las fuerzas indispensables para la oración; dormir poco, de modo que no recueste tu cuerpo sobre la tierra; ocupar el corazón en la oración, de modo que de ella no se distraiga ni un instante; permanecer constantemente en la soledad, sin salir del retiro más que para la ablución ritual, para hacer sus necesidades y para la oración en común y la del viernes (ASÍN PALACIOS, 1931, 287).

Tanto como metodologia mística quanto como forma de distinção dos seguidores verdadeiros (*sadiq*) da fé, as práticas ascéticas apareceram no texto de ‘Arabi como um meio de se alcançar o objetivo final do crente, do *muslim*, a unidade com Deus. Em sua Epístola da Santidade (2005), ‘Arabi aponta como seu modelo aqueles que seguiram caminhando reto: “[...] tras las huellas de los ascetas de la generación inmediata a los Compañeros de Mahoma y de los que tras aquellos vivieran.” (p. 31). Os excertos biográficos nos ajudam a exemplificar como se passava, nos ensinamentos do mestre murciano e em suas lembranças, as formas de purificação ascéticas desses homens de espiritualidade (*rijaal*) de seu tempo, seus mestres.

---

<sup>12</sup> O purismo dos almôadas e o temor para com sua política levou Ibn ‘Arabi a migrar de sua terra natal para o Oriente, em meados de 590 A.H.

Selecionamos aqui alguns elementos de *az-zuhd*, como a pobreza, o choro, o jejum e a autoflagelação, o abandono perfeito, a solidão e o silêncio, os membros dos *mallamatiyyah*, como formas de se buscar a purificação e que o autor murciano conheceu em sua juventude.

Tais métodos, segundo Chodkiewicz (1993), seriam na obra de Ibn ‘Arabi, formas e meios de amparo da vivência da santidade (*walayah*) de seus mestres visto que, em cada um dos excertos hagiográficos<sup>13</sup> pertencentes a um de seus mestres ocidentais, demonstrariam como estes homens, santos, percebiam o mundo de forma distinta (p. 167) e estavam próximos a Deus (p. 168), sendo eles, transparentes (p. 172) e conhecedores dos dois mundos<sup>14</sup> (p. 123).

Em seu estudo do conceito de santidade em Ibn ‘Arabi, Chodkiewicz diz que o método de ascensão à santidade seria: “The ascent to God is first and foremost an imitatio Prophetæ.” (1993, p. 148). A prática do *zuhd* estava tradicionalmente atrelada ao Profeta e seus companheiros, como afirmou Denis Grill (2007, p. 64), os santos, aqueles que buscam ascender a Deus, teriam como passagem (estação – *maqam*; ou estado – *hal*) a ascensão advinda da tradição (*ahadith*) que remontava ao Profeta.

Para Al-Qushayri<sup>15</sup>, tais formas de *zuhd* constituíam estações (*maqamat*), que seriam oportunidades dadas pela divindade aos buscadores para agirem, lapidando sua alma na busca para, com isto, provarem sua fé, mantendo-se estritamente na unidade divina, sem distração e na certeza da ubiquidade-onisciência de Deus (AL-QUSHAYRI, 2007, p. 134-138).

O *zuhd*, ou seja, a ascensão islâmica, que parte do desapego das coisas do mundo, inspirado nas ações de Muhammad e seus Companheiros (*ahl al-suffa*), ou mesmo da família do Profeta islâmico (*ahl al-bayt*), teria por base as tradições,

---

<sup>13</sup> Compreendemos o termo “hagiografia” como citou AMARAL (2013): “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.” (p. 76) “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.” (p. 56).

<sup>14</sup> Os dois mundos, aqui citados, representam o mundo sensível e o mundo imaginal. Para melhor compreensão, vide: Henry CORBIN. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabi*. Barcelona: Ediciones Destino, 1º ed. 1993.

<sup>15</sup> A “Epístola sobre o Sufismo” de Al-Qushayri foi muito disseminada entre os grupos sufis. Ibn ‘Arabi afirma que lera este texto após sua formação inicial: “En primer lugar, debo decir que, en aquella época, no había leído todavía la Risalah de al-Qushayri, ni a ningún otro maestro, ni estaba enterrado en absoluto de que alguien de nuestro Camino hubiera escrito nada, como tampoco estaba familiarizado con su terminología” (2007, p. 24).

associadas a mandatos corânicos, que privilegiam a pobreza, o silêncio, a tristeza, o choro, a solidão, o jejum, a ocultação, como métodos de alcançar a aniquilação e permanência em Deus (*fana e baqa*). Estão, nestes textos hagiográficos, indicados o personagem e sua prática ascética, que, segundo Chodkiewicz (1993), são práticas de homens ordinários, no sentido de que vivem uma vida simples, amparados nos preceitos e devoções básicos de qualquer fiel islâmico, em todo o *dar al-islam* (Casa do Islã, ou seja, o mundo cultural da fé islâmica).

A ascese islâmica parte do pressuposto do desapego e abandono do mundo, para com isto alcançar a união com Deus. Desapegar-se do mundo foi, muitas vezes percebido entre os místicos islâmicos, como uma morte, conforme afirma o seguinte hadith: “*Morid antes de morir!*” (SCHIMMEL, 2002, p. 86), que aponta a necessidade de abandono completo do mundo, morrendo espiritualmente, antes da morte física. Muitos ascetas (*zahid*) colocavam-se como mártires (*sahid*), dando, por meio de sua ascese, o testemunho da castidade<sup>16</sup> e morrendo como um mártir, alçando as realidades divinas, conforme o hadith: “*Quien ama y permanece casto y muere, muere cómo un mártir.*” (SCHIMMEL, 2002, p.155).

As formas de ascese (*zuhd*), integrante da *‘ibadat*, ou seja, das práticas devocionais sinceras, permitem ao fiel aproximar-se de Deus, conforme afirma o seguinte hadith: “Mi servidor no deja de acercarse a Mí mediante obras de devoción, hasta que le amo; y, cuando le amo, soy el ojo por el que ve y la oreja por la que oye. Y cuando en palmo, yo me acerco un codo, y cuando viene andando, yo voy corriendo.” (SCHIMMEL, 2002 p. 150-151). Ibn ‘Arabi apontou em sua obra, *Kitab al-I’lam bi-isharat Ahl al-Ilham* (Livro dos Ensinamentos das sentenças alusivas aos inspirados) que: “Dije a uno de los inspirados de esta categoría -declara el shayj: He oído comentar que cierto maestro dijo: “El asceta (záhid) es aquél a quién se há conferido el poder del ‘kun’ y renuncia a hacer uso de él”. Mi interlocutor replicó: “Esto pretendía, más la pretensión es vana.” (BENEITO, 1993, p. 65).

Assim, mesmo conhecendo e tendo o poder do conhecimento divino, qualquer intensão do asceta é vã, sendo Deus quem outorgaria sua sabedoria, conforme sua graça. Como método, a ascese possibilitaria a proximidade com Deus, que se expressaria em duas terminologias sufis *walaya* e a *qurba*, que foram

---

<sup>16</sup> Entenda-se castidade como, tanto a manutenção do celibato, quanto a permanência na defesa da unicidade de Deus.

segundo Chodkiewicz, relacionadas por Ibn 'Arabi ao conceito de santidade perfeita (1993, p. 137; 168).

## A POBREZA

Como já foi dito, a pobreza de Muhammad se expressava em sua condição de refugiado em Medina e, este exemplo de vida em pobreza, transmitida pela tradição (*hadith*), demonstrara como a busca pela submissão completa a Deus (*muslim*) se ampararia no desapego das coisas mundanas, sempre na esperança das riquezas celestes. Em um famoso *hadith*, Muhammad afirmava: “*Faqir fakhri!* (A pobreza é meu orgulho!)”, ou em outro *hadith*: “La pobreza es la negrura del rostro!” (SCHIMMEL, 2002, p.141.). Uma outra tradição apontava o alto grau de significação mística da pobreza: “Cuando el faqr se hace perfecto (completo), es Díos” (SCHIMMEL, 2002, p. 140). Assim, a pobreza material, o desapego, atribuído sempre ao modelo de Muhammad, tornou-se método e forma de vida para quem buscava a perfeição.

Nos relatos das vidas de seus mestres, Ibn 'Arabi nos apresenta como o desapego do mundo é exemplificado na pobreza. No excerto referente a Calih al-Adawi (IBN ARABI, 2007, p.29) ou Salih Al-'Adawi (ASÍN PALACIOS, 2005, p. 72), a pobreza é relatada como a ausência de casa própria e a despreocupação com a saúde, já que toda a atenção do personagem estava voltada a Deus e ao Corão: “Este hombre era un cognoscente por Alá ('arif billah); dedicaba a Él todo lo que hacía, y recitaba el Corán en todos los momentos del día y de la noche. Nunca tuve casa propia y no se preocupaba en absoluto de su salud (...)”.

Outro mestre, Abû 'Abdallah Muhammad b. Qassûm, que fora um jurista, vivia de fabricar *al-qulansiyat*, o kufi (a touca) utilizado sob o turbante e, ao adentrar a vida mística, percebendo a magnificência de Deus, decidiu viver de esmolas.

Se ganaba la vida confeccionando gorros. Un día que había gastado todo su dinero, se había sentado en su tienda y había cogido sus herramientas de trabajo, cuando oyó que la puerta de abría y se cerraba. Salió, pero no encontro a nadie; no obstante, vio que le habían dejado seis dinares, y los cogió. Entonces arrojó las tijeras a un pozo, diciendo: << Alá vela por mi existencia; ¿debería velar yo también? ¿Por qué habría de preocuparme por algo que tengo garantizado? En lo sucesivo ya no serás tú el que busque las ganancias, sino que ellas te buscarán a ti>>. Dejó su oficio y desde entonces vivió de limosna (IBN ARABI, 2007, p. 49; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 87).

Outros mestres, cujos relatos hagiográficos são mais curtos, e que demonstram sua opção pela pobreza, são:

- Abu-I-Hasan Yahya: *“Era un asceta que había renunciado a los bienes de este mundo (zâhid mutajarrid).”* (IBN ARABI, 2007, p. 165; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 171);

- Abu Abd Allah b. al-As Al-Baji, natural de Beja: *“Vivía en Sevilla. Era jurista y asceta, lo cual también es sorprendente. Nunca se encuentra una a un jurista asceta (faqah zahid).”* (IBN ARABI, 2007, p.167; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 171). Esta surpresa dera-se pelo fato de que a condição de jurista possibilitava um prestígio social;

- Al-Yabari: *“Este shaykh de Sevilla, que vivió en la miseria, tenía un gran mérito. Era un hombre de celo y de esfuerzo.”* (IBN ARABI, 2007, p.169; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 172);

- Al-Husayni: *“Estaba dominado por el temor de Alá y se cuentan de él cosas asombrosas sobre sus condiciones miserables de vida y sobre su frugalidad. Me lo encontraba con mucha frecuencia y estudiaba a su lado algunas de sus obras.”* (IBN ARA, 2007, p. 173; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 173).

Uma das grandes mestras de ‘Arabi e que também vivia na pobreza era Fátima al-Muthanna ou Nuna Fátima:

Vivía en Sevilla. Cuando la conocí, ya tenía noventa años y se alimentaba de los restos de alimentos que la gente dejaba a la puerta de sus casas. [...] dos de mis compañeros y yo le construimos una casa de cañas para que viviera en ella. (IBN ARABI, 2007, p.199; ASÍN PALACIOS, 2005, 184)

Trabajaba en la rueca y se le ocurrió la idea de ganarse la vida hilando, pero Alá le atrofió un dedo cuando empezó a hilar. Yo me había percatado de ese dedo y hablamos de ello. Me informó de lo que había ocurrido y añadió que desde aquel día contaba con los restos que la gente dejaba ante su casa. (IBN ARABI, 2007, p. 202; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 181-182).

## **A SOLIDÃO E O SILÊNCIO**

Outra forma de ascese estava caracterizada na busca pela solidão. Chodkiewicz (1993, p. 148) demonstra como, em outras obras, ‘Arabi colocou a solidão como pressuposto para o processo de ascensão, seguindo os passos do Profeta que fazia seus retiros nos meses sagrados, isolando-se no monte Hira’. Em um desses episódios, Muhammad recebeu a revelação corânica. Carmona Ávila (2012) demonstra em seu estudo já citado, como as grutas ao redor de Córdoba

eram utilizadas para o isolamento durante os meses sagrados, entre os fiéis andaluzes.

A solidão é expressa, nos trechos do relato akbarí, tanto no silêncio como na errância, ou seja, na não fixação em um único lugar. Alguns dos mestres de ‘Arabi também buscavam o isolamento em colinas. Entre os praticantes dessa vida solitária, podemos citar:

- Abu Yahya al-Sinhayi: “Era de los que llevan una vida errante (min ahl as-siyahat) viajaba sobre todo a lo largo de las costas, buscando aislarse de los hombres.” (IBN ARABI, 2007, p. 40; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 78);

- Salih al-Kharraz ou, conforme a tradução de Asín Palacios (2005), “O Santo Sapateiro”, que, como outros mestres, intentava sempre manter oculta sua condição de santo (*walī*), ocultação que é comum entre outros mestres e que pode ser aproximar do conceito de *taqiya* (dissimulação)<sup>17</sup>. O relato akbarí afirma sobre suas práticas que:

Este hombre de Sevilla se encontraba entre las personas de celo, de esfuerzo y de escrúpulos (*wara'*), entregado a las obras de adoración que practicaba desde la edad de siete años (...) Vivía retirado y observaba largos períodos de silencio. Sus compañeros decían de él que no les hablaba más que cuando indispensable. [...] A continuación, se retiró a lugares desérticos, buscando la soledad y el aislamiento.” (IBN ARABI, 2007, p. 127-129; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 152-155).

- Umar Al-Qarqari: “Era un hombre de Alá que se dedicaba a la disciplina del alma; prefería vivir retirado y no se sentaba con nadie. Se ganaba la vida con sus propias manos y sólo cogía de su sueldo lo que necesitaba para comer, dejando lo demás a los que le empleaban, sin guardar nada para el día siguiente.” (IBN ARABI, 2007, p. 231).

## AUTOFLAGELAÇÃO E JEJUM

Entre as formas de busca pelo controle do corpo poderíamos citar o jejum, que estava entre as *‘ibadat*, mais precisamente as prescritas práticas de jejum no mês de Ramadã, mas que poderiam ser estendidas e praticadas constantemente. Outra prática de metodologia para a alma poderia ser exemplificada na autoflagelação conforme a dimensão da ascese e a força do místico.

---

<sup>17</sup> “*Taqiya*” é um dos conceitos islâmicos com o qual o fiel poderia salvar sua vida interiorizando as práticas corretas e dissimulando, exteriormente, com as práticas erradas imposta por governantes ou situações perigosas, ou seja, poderia viver como infiel, sendo interiormente um fiel.

O jejum é visto como uma forma primordial de controle da alma, como aponta o hadith: “Poco alimento, poco sueño, pocas palabras” (SCHIMMEL, 2002, p. 131-132); ou, em outro hadith: “El hambre es el alimento de Dios.” (SCHIMMEL, 2002, p.133). Um mestre sufi, ‘Ali ibn Uthman al-Hujwiri (c. 1063-1076), na obra *Kashf al-Mahjub*, afirmava que “El ayuno es realmente abstinencia, y esto contiene todo el método del sufismo.” (SCHIMMEL, 2002, p. 132). O jejum constituía o método perfeito do sufismo em sua busca por Deus, nos primeiros momentos do sufismo e entre os sufis andaluzes.

Entre os mestres de Ibn ‘Arabi, o jejum e a mortificação eram praticados por todos, no entanto, alguns se sobressaíam nesta prática, entre eles:

- Abu Abd Allah b. Jumhur:

Hasta su muerte, fue de esos que se inclinan y se prosternan. Forte de corazón, pero débil de cuerpo, con la tez pálida, se mostraba muy duro con su alma. Cuando le decían que fuera más benevolo con ella, él respondía que para mercer la benevolencia (de Alá, rifq), era preciso hacer esfuerzos. Durante la noche, permanecía de pie y recitaba pasajes del Corán hasta que se caía de cansancio. [...] huía del mundo, le gustaba el recogimiento (khalqah) y la vida solitaria en el escrúpulo piadoso (wara’) y en el desapego (zuhd) (IBN ARABI, 2007, p. 70-71; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 102-104).

- Abu Hasan Al-Munhanali: “Observaba escrupulosamente las reglas de la oración canónicas, no hablaba con nadie, estaba constantemente ocupado en la salvación de su alma. Este hombre de un espíritu elevado suspiraba mucho y tenía siempre una actitud afligida. Una vez, ayunó día y noche durante venticinco días.” (IBN ARABI, 2007, p. 209).

## CHORO

Uma das práticas atribuídas aos místicos é o choro constante. Inspirados em um *hadith* que afirmava: “The Messenger of God – may God bless and greet him – said: ‘If only you knew what I know you would laugh little and weep much.’” (AL-QUSHAYRI, 2007, p. 143). O choro seria uma das formas de reconhecimento das realidades divinas e da insignificância do homem diante das incertezas, tanto da vida quanto da via mística, diante do desconhecimento das ações de Deus. Uma das regras do sufismo é demonstrar como é necessário o temor a Deus, por sua onisciência ou por seus truques (SCHIMMEL, 2002, p. 145; CHODKIEWICZ, 1993). Um outro *hadith* apontava o papel da tristeza na vida do fiel sincero: “Whenever the faithful servant of God is afflicted by na ailment, suffering, sadness or pain that

troubles him, God Always pardons him for some of his evil deeds.” (AL-QUSHAYRI, 2007, p. 155-156).

Entre os praticantes do choro ascético, podemos destacar:

- Abu Abd Allah Ash-Sharafi, vendedor de ópio: “Se quedaba tanto tiempo de pie orando que sus pies se hinchaban y, cuando rezaba, las lágrimas le corrían por la barba como perlas. Vivió en la misma casa durante cuarenta años, sin encender nunca ni fuego ni luz, entregandose con fervor a las obras de adoración.” (IBN ARABI, 2007, p. 35; ASÍN PALACIOS, 2005, 74-75).

- Abû ‘Abdallah Muhammad al-Khayyat ou El Satre (O Alfaiate):

Estaba tan dominado por el temor de Alá que podían escucharse de lejos los latidos de su corazón cuando rezaba. Derramaba abundantes lágrimas con facilidad y siempre permanecía silencioso y taciturno; reflexionaba mucho mientras suspiraba. Nunca vi a nadie tan humilde; siempre mantenía la cabeza baja y los ojos fijos en el suelo (IBN ARABI, 2007, p. 64; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 96).

- Abu Ali ash-Shakkaz:

Era un hombre propenso a los llantos, y las lágrimas raras veces estaban ausentes de sus ojos. Con frecuencia hacía compañía a mi tío paterno, que formaba parte de la elite de las gentes de Alá. [...] Se alimentaba de plantas amargas y se las hacía comer como si se tratara de golosinas. [...] ayunaba continuamente y seguía la práctica del ayuno ininterrumpido. Rezaba mucho y evitaba la compañía de los hombres, salvos de sus allegados. (IBN ARABI, 2007, p. 74; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 104-108).

- Abu Muhammad Abd Allah Al-Baghi ash-Shakkaz, cuja profissão era de curtidor:

Era un hombre lleno de celo (jidd), entregado al esfuerzo (ijtihad), casi siempre triste o con lágrimas. Odiaba la desobediencia como si fuera infidelidad y las faltas leves como si se tratara de pecados graves. [...] Se pasaba la noche rezando y ayunaba durante el día [...] Vivía totalmente solo, no poseía nada y era muy duro consigo mesmo. [...] Su celo y sus esfuerzos eran tales que preparaba varillas para azotarse las piernas cuando estaban cansadas de mantenerse rezando. Entonces decía, dirigiéndose a sus piernas <<Merecís más los golpes que mi montura>>, y seguía golpeándolas hasta que todas las varillas estaban rotas (IBN ARABI, 2007, p. 97-99; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 127-129).

- Muhammad b. Ashraf Ar-Rundi, ou seja, de Ronda, segundo o relato era um dos *abdal*, membro da hierarquia dos santos intercessores<sup>18</sup>: “Viviendo en las

---

<sup>18</sup> Para compreensão da hierarquia dos santos, o trabalho de Michel Chodkiewicz sobre a santidade na obra de Ibn ‘Arabi auxilia na explicação. Aqui podemos exemplificar que esta hierarquia era composta por uma tipologia de santos que auxiliavam o representante de Deus (*khalifa*) de uma determinada época. Tais representantes seriam: o Pólo, seguido pelos Imãs, os Pilares, os

montañas y a lo largos de las costas, evitó los lugares habitados durante cerca de treinta años. Tenía una profunda intuición, lloraba y rezaba mucho y guardaba silencio perpétuo. [...] su dominio estatico (*wajd*) era intenso y sus lágrimas abundantes.” (IBN ARABI, 2007, p. 111; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 139). Devido a sua posição na hierarquia dos santos, intentava dissimular a identidade, para que pudesse cumprir sua função sem o prestígio mundano.

- Abu-I-Abbas Ahmad b. Hammam: “Era de Sevilla. Alá le inspiró para que se dirigiera bien su alma, y se dedicó a las obras de adoración incluso antes de haber alcanzado la puberdade. Era muy fervoroso y lloraba por su alma como a una madre que ha perdido a su hijo único.” (IBN ARABI, 2007, p. 133; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 157).

- Abu-I-Abbas b. Tajuh ou Tajah: “Era de Sevilla, de los devotos consagrados al combate ascetico.” (ASÍN PALACIOS, 2005, p. 168). Segundo o místico murciano, este mestre: “No podía contener sus lágrimas cuando oía recitar el Corán. Cada vez que nos reuníamos me pedía que le recitara. Los rigores de la ascesis habían debilitado y alterado su cuerpo, y sus ojos estaban irritados por las lágrimas.” (IBN ARABI, 2007, p. 149).

## PERFEITO ABANDONO

O perfeito abandono em Deus (*tawakkul*) é um dos destinos dos místicos islâmicos. Este perfeito abandono demonstrava o desapego total do mundo. Entre os excertos com relatos de vida, podemos citar:

- Abu ‘Ymran Musa Al-Martuli, ou seja, natural de Mértola:

Se imponía una disciplina muy severa y vivió en la misma casa durante sesenta años, sin dejarla jamás. [...] no aceptaba nada de cualquiera y no buscaba nada para sí mismo ni para los demás. [...] Nunca pedía hospitalidad a nadie y jamás aceptaba comida. [...] cuando un hombre estaba necesitado, vendía un libro de su importante biblioteca para alimentar al desafortunado con el precio de la venta (IBN ARABI, 2007, p. 55, 61; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 91-95).

- Abu Jadun Zakariyya, um dos quatro *awtad* (pilares) na hierarquia dos santos:

Le había pedido a Alá que quitara su buena reputación del corazón de todos. Así, cuando estaba ausente, no le echaban de menos y, cuando estaba presente, nadie pedía su opinión; cuando llegaba a un lugar, no le daban la bienvenida y en el momento de una conversación, no le dirigían la palabra y todo

---

Intercessores, os Ajudantes e etc. Estes personagens tinham por função a coordenação dos mundos criados e a implementação da mensagem divina nestes mundos. (CHODKIEMICZ, 1993, p.103-115).

el mundo lo ignoraba. [...] este hombre se esforzaba mucho en su trabajo espiritual. Se dedicaba a comerciar con henná. Tenía siempre los cabellos en desorden y polvorientos y sus ojos estaban pintados con kohl [...] Cuando hablaba, con frecuencia lo tomaban por loco. Cuando se sentaba en una reunión, los demás solían marcharse y se se quedaban les molestaba su presencia. A él este estado de cosas parecía gustarle.” (IBN ARABI, 2007, p. 108-109; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 136-138).

Este mestre, Abu Jadun Zakariyya, buscava a ocultação, dissimulando a identidade, um dos pontos que Chodkiewicz (1993) aponta como forma de reconhecer a santidade em um homem, que se mantem ordinariamente na vida comum.

### **MALAMATYYA OU MALAMIYYA**

Os *malamatiyya*, ou na denominação akbarí, *malamiyya*, faziam parte do grupo daqueles que buscavam a reprovação. Segundo Chodkiewicz (1993, p.109), teríamos aqui o exemplo principal de santo (*wali*) na concepção de Ibn ‘Arabi. Seus métodos de vivência interior e reprovação exterior demonstravam a verdadeira prática da fé. Estavam, na tipologia dos santos, ligados ao *afrad*, o solitário, o mais alto grau de santidade, possuidor da *qurba*, proximidade com Deus.

Um dos centros dessa prática malamiyya era a preocupação com os pobres. Segundo um hadith: “Quien se acuerda de Dios entre los negligentes es como un combatiente en médio de los que huyen, como un árbol verde en medio de árboles secos.” (SCHIMMEL, 2002, p. 185). Assim, os *malamiyya*, que tinham pelos pobres uma grande afeição, estavam entre os perfeitos. Outra forma de denominá-los, para o mestre murciano, era por sua civilidade, *futuwwa*, sendo pessoas amistosas e desapegadas.

Podemos citar o caso de Abu Ya’qub Yusuf b. Yajlaf Al-Kumi al - ‘Abassi, que fora discípulo de Abu Madyan, o grande santo magrebino:

Era muy dado a las devociones en privado y siempre practicaba la limosna en secreto. Exaltaba al pobre y rebajaba al rico, atendiendo personalmente las necesidades de los indigentes. (...) Seguía, en gran medida, la senda de los Malamatiyyah. Con frecuencia se le encontraba con el ceño fruncido, pero cuando veía a un pobre, su cara se iluminaba de alegría. Le ví, incluso, sostener a uno de ellos sobre sus rodillas. Se comportaba con frecuencia como un siervo con sus discípulos (IBN ARABI, 2007, p. 22; ASÍN PALACIOS, 2005, p. 65).

### **APONTAMENTOS FINAIS**

O desapego, ou ascese islâmica, que traduz a experiência do *az-zuhd*, constituiu parte da vivência dos pilares da fé muçulmana. Considerada um método, vista como uma forma de ação do fiel para alcançar e viver as bases da fé no cotidiano. Na via esotérica, *az-zuhd* tornou-se metodologia primordial de iniciação e manutenção do místico na jornada em busca das realidades divinas e interiorização dos ensinamentos da lei corânica.

O centro modelar da ascese islâmica é o exemplo de pobreza e simplicidade cotidiana de Muhammad e dos *Ahl al-Suffa*. Tais modelos, como demonstrado, serviram de base para a expressão metódica dos sufis. Os *ahadith* constituíram o meio essencial de transmissão dessa metodologia e, como demonstrou Fierro Bello (1987), ao chegar ao Andalus, os *Ahl al-Hadith* (tradicionalistas) entraram em atrito com os malikitas, que mantinham na Península Ibérica sob égide islâmica, uma concepção distinta de *zuhd*.

A mística islâmica sufi, exemplificada aqui apenas pelos ensinamentos de Ibn 'Arabi, demonstrava uma grande admiração pelo *zuhd* e sua prática. No Andalus, o massarismo, relacionado com os ensinamentos de Ibn Massara, em que havia uma mescla de mutazilismo com misticismo, o *zuhd* foi uma força, bem como meio de distinção e foco de alguns questionamentos da autoridade constituída.

No período descrito nos excertos hagiográficos relatados pelo mestre murciano, em meados do século XII, a prática do *zuhd* se mantinha forte entre os místicos, mesmo sob a jurisdição política de dois grupos políticos puristas, os almorávidas e os almôadas, e parece não ter havido uma repressão violenta, já que tais práticas se fundamentavam na 'ibada e nos *ahadith*.

Como vimos, a prática do *zuhd*, em meados do século XII, no Andalus da juventude de Ibn 'Arabi, mais precisamente, entre seus mestres sevilhanos, amparava-se na tradição existente desde meados do século IX (FIERRO BELLO, 1987), com ênfase na pobreza, na simplicidade e na busca pela imitação de Muhammad e seus Companheiros.

A ascese islâmica fora, assim, a metodologia de distinção e forma de vida dos místicos que auxiliaram a caminhada do mestre murciano, tornando-o o portador de grande *baraqah* (benção) e fama que lhe imputou alcunha de *Shaykh Akbar*, o maior dos mestres.

## REFERÊNCIAS

## Bibliográficas

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

ASÍN PALACIOS, Miguel. *El islam cristianizado*. Estudio del “sufismo” a través de las obras de Abenarabi de Murcia. Madrid: Editorial Plutarco, 1931.

\_\_\_\_\_. *Abenmassarra y su escuela*. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana. Madrid: Imprenta Ibérica, 1914.

ARMSTRONG, Karen. *Maomé*. Uma biografia do Profeta. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *O Islã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

BENEITO ARIAS, Pablo. *Los nombres de Díos en la obra de Muhy-I-Din Ibn Arabi*. Tese (Doutorado em História). 1996, 869 f. Departamento de Estudios Arabes e Islámicos, Universidad Complutense de Madrid, Madri.

CARMONA ÁVILA, Rafael. “Ascetas, devotos y místicos islámicos: nuevas perspectivas sobre la ocupación de cuevas naturales en Madinat Baguh (Priego de Córdoba)”. In: *Antiquitas*. Priego de Córdoba, nº. 24, p. 223-264, 2012. Disponível em: <[http://www.antiquitas.es/indice-descargas.asp?num\\_art=161](http://www.antiquitas.es/indice-descargas.asp?num_art=161)>. Acesso em: 20 out. 2016.

CHODWKIEWCZ, Michel. *Seal of the Saints*. Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn Arabi. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

CORBIN, Henry. *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn ‘Arabi*. Barcelona: Ediciones Destino, 1º ed. 1993.

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

FERRÍN, Emilio G. *História General de Al Ándalus*. Europa entre Oriente y Occidente. 3ª ed. Córdoba: Almuzara, 2009.

GOBILLOT, Geneviève. “Zuhd”, in: *Encyclopaedia of Islam*. Segunda Edição. 12vol. Ed. Por: P. BEARMAN, TH. BIANQUIS, C.E. BOSWORTH, E. VAN DONZEL, W.P. HEINRICHS. Leiden: E.J.Brill, 1960-2007. Disponível em: <[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_8201](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8201)>. Acesso em: 27 out. 2016.

GRIL, Denis. “Le saint et le maître ou la sainteté comme Science de l’Homme, d’après le *Ruh al-Quds* d’Ibn Arabi”. In: AMRI, Nelly; e, GRIL, Denis (Org.) *Saint et sainteté dans le christianisme et l’islam*. Le regard des science de l’homme. Paris: Maisonneuve & Larose, 2007, p. 55-106.

IBN QAYYIM AL-JAWZEEYAH. *Az-zuhd*. “Renouncing worldly pleasures in order to gain nearness to Allah”. In: *Al-Madaarijus-saalikin*. Salafi Manhaj, 2007.

MARKUS, Robert. *O fim do cristianismo antigo*. São Paulo: Paulus, 1997.

OLOHUNFUNMI, Ismail Abdul Fatai. "Exploratory analysis of the comprehensive application of the islamic concept of zuhd in the contemporary world". In: *Journal of Education and Practice*, vol. 6, nº. 19, 2015, p. 251-263. Disponível em: <[www.iiste.org](http://www.iiste.org)>. Acesso em: 20 out. 2016.

SCHIMMEL, A. *Las dimensiones místicas del Islam*. Madrid, Editorial Trotta, 2002.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

VIZCAINO, Juan M. "Las obras de zuhd en al-Andalus". *Al-Qantara, Revista de Estudios Arabes*, vol<sup>o</sup> 12, nº 2, 1991, p. 417-438. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/7862>>. Acesso em: 10 out. 2016.

YAHIA, Osman. *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi: étude critique*. Damasco: Institut Français de Damas, 1964.

### Fontes

ASÍN PALACÍOS, Miguel. *Vida de santones andaluces*. La "Epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabi de Murcia. Madrid: Maxtor, 2005.

MUHAMMAD ABU BAKR IBN 'ARABI. *Los sufíes de Andalucía*. Trad.: D. García Valverde. Málaga. Editorial Sírio, 2007.

ABU'L-QASIM AL-QUSHAYRI. *Epistle on Sufism*. Trad.: Alexandre D. Knush. Reading, UK / Beirut: Garnet Publishing Limited & Southern Court, 2007.

NASR, Helmi. *Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa*. Al-Madinah Al-Munauarah KSA, Arábia Saudita: Complexo do Rei Fahd para imprimir o Nobre Alcorão, 2005.