

SANDRA R. BENATO

O CORAÇÃO DO SI MESMO

Identidade Essencial no Pensamento de Ibn 'Arabi

**Curitiba
2008**

SANDRA R. BENATO

O CORAÇÃO DO SI MESMO

Identidade Essencial no Pensamento de Ibn ‘Arabi

Dissertação apresentada à Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para conclusão do curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* - Mestrado em Filosofia.

Orientador: Professor Dr. Jamil Ibrahim Iskandar

**Curitiba
2008**

**Agradeço e dedico este trabalho
a todos aqueles que, na busca por aprender,
ensinaram.**

**‘If your eyes are not deceived by the mirage
do not be proud of the sharpness of your understanding;
it may be your freedom from this optical illusion
is due to the imperfectness of your thirst’.**

Suharwardi

(Se os seus olhos não forem enganados pela miragem
não fique tão orgulhoso da precisão do seu entendimento;
talvez você esteja livre desta ilusão ótica
devido à imperfeição de sua sede.)

RESUMO

A obra de Ibn ‘Arabi (1165DC), conhecido por *al-Sheikh al-Akbar*, o Mestre Maior, bem como sua pessoa, constituem um marco no pensamento místico muçulmano. Sua intensa experiência metafísica aliada a uma extrema plástica no cuidado das palavras e um profundo enraizamento na revelação alcorânica, fazem de seu trabalho um experimento único.

Ele parte da concepção da unicidade do ser, entendendo o mundo como manifestação teofânica deste ser e busca pela subjetividade da natureza humana em sua instância mais intrínseca. A experiência do ser é a experiência do sagrado e só em função deste que vida e consciência são possíveis. Isto nos remete à questão do uno e do múltiplo e da identidade enquanto singularidade e alteridade.

Não existe uma criação *ex-niilo*, mas a recorrente manifestação do Ser, em sua similaridade e incomparabilidade, que, através da auto-exposição dos aspectos de Sua Identidade existencializa o múltiplo; como este nunca o totaliza, nada é como Ele, donde Sua incomparabilidade. Os diversos Nomes desta Identidade nominam seus infinitos atributos e constituem, pelo seu inter-relacionamento, os indivíduos em sua especificidade, chamada pelo Sheikh de *‘ayn thábitah* – identidade permanente – fonte de todo o potencial de vida de um indivíduo, incluindo mesmo as circunstâncias objetivas de seu estar no mundo.

Este conceito fundamenta esta pesquisa. Tendo como referência básica o *Fusus al-Hikam* (Gemas da Sabedoria), seu último livro, e incursões ao imenso *Futuhát al-Makkiya* (Revelações de Mecca) podemos estabelecer a noção de Identidade Essencial e, seguindo o conselho do Sheikh, observá-la na vida cotidiana. Deste modo acreditamos que o trabalho de Ibn ‘Arabi tem muito mais a oferecer aos dias de hoje do que em sua época.

Palavras chave: Ibn ‘Arabi, Mística e Pensamento Islâmicos, Metafísica, Unicidade do Ser, Identidade e Alteridade, O Uno e O Múltiplo, Psicologia Filosófica.

ABSTRACT

The works of Ibn ‘Arabi (1165AD) known as, *Al-Sheikh Al-Akbar*, the Greatest of the Masters, as well as his own person, are a reference in the mystical Muslim thought. His intense metaphysical experience added to his extremely pliable use of Arabic words and his deep rooting in Quranic revelation make of his work a unique experiment.

Starting from the conception of unity-of-Being, Ibn ‘Arabi understands the world as a theophanic-manifestation of this very *Being* and searches for the human subjectivity in its most intrinsic instance. The experience of Being is the experience of the sacred and only due to it - life and awareness are possible. This brings us to the problem of ‘the One and the Many’ and to Identity as singularity and alterity (otherness).

The notion of *ex-niilo* creation does not exist; but, a recurrent manifestation of Being in its similarity and incomparability gives existence to the multiplicity through its self-exposition of the aspects of its own Identity. The multiple never aggregates Being - nothing is like *Him* and nothing can be compared to Him. The diverse Names of this 'Identity' name its infinite attributes and constitutes - by its inter-relationships - the 'individuals' in their uniqueness, which the Sheikh calls '*ayn thabitah* - permanent identity - source of all the individual's potential-of-life, including the objective circumstances of his/her 'way of being' in the world.

This research is based on the aforementioned concept. With the *Fusus al-Hikam* (Bezels of Wisdom), Ibn 'Arabi's last book, as the basic reference along with incursions into the voluminous *Futuh al-Makkiya* (Meccan Revelations) we can posit the notion of 'essential-identity' and, following the Sheikh's advice, observe in daily-life. Consequently, we believe the work of Ibn 'Arabi has much more to offer to modern-life than in his own time.

Keywords: Ibn 'Arabi, Islamic Thought and Mystic, Metaphysics, Unity of Being, Identity and Alterity, The One and the Many, Philosophical Psychology.

SUMÁRIO

RESUMO	v
ABSTRACT	v
INTRODUÇÃO	1
1 ENTRE O YAH E O NEY	13
1.1 O SER, A UNICIDADE	13
1.2 O CRIADOR CRIADO E A CRIATURA CRIADORA	31
1.3 O SOPRO DO TODO MISERICORDIOSO	34
2 QUEM CONHECE A SI MESMO CONHECE SEU SENHOR	39
2.1 SI MESMO E ALTERIDADE	39
2.2 NAFS E OS VÉUS DA IDENTIFICAÇÃO	45
2.3 RECORRÊNCIA, TRANSFORMAÇÃO E SI MESMO	52
2.4 IDENTIDADE ESSENCIAL	60
3 MEU CORAÇÃO SE TORNOU CAPAZ DE ACOLHER TODA FORMA	68
3.1 O CORAÇÃO DO SI MESMO	68
3.2 A LUZ DOS CÉUS E DA TERRA	70
3.3 MUNDUS IMAGINALIS	73
3.4 O ESPELHO DO CORAÇÃO	83
4 COLOQUE SEU PÉ DIREITO SOBRE SEU PÉ ESQUERDO	93
4.1 A PÉROLA INESTIMÁVEL	93
4.2 AS MÚLTIPLAS FACES DO SI MESMO	104
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS	112
6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	116

INTRODUÇÃO

Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad ibn ‘Arabi al-Ta’i al-Hatimi, conhecido por Muhyi al-Din Ibn al-‘Arabi ou simplesmente Ibn ‘Arabi nasceu em Múrcia, pequena cidade andaluz, atual Espanha, em 1165DC (560H) e faleceu em 1240DC (638H) em Damasco, na Síria, onde seu túmulo é visitado até os dias de hoje. Começou seus estudos formais em Sevilha, segundo os costumes de seu tempo, com Língua e Gramática Árabe, Direito Islâmico, Tradições do Profeta Muhammad e exegese do Alcorão. Ainda muito jovem começou a ter diversas experiências místicas que o levaram a buscar por conhecimento pelo resto de sua vida, viajando por praticamente todo o mundo árabe conhecido de sua época. Seus escritos somam aproximadamente 300 livros dos quais 110 manuscritos sobreviveram até nossos dias¹, incluindo desde pequenos tratados, como o *Fusus al-Hikam*² que sumariza seus ensinamentos e o imenso *al-Futuhât al-Makkiya* (As revelações de Meca) com 560 capítulos, que, se publicado integralmente, de acordo com nossos modelos de paginação atuais, teria em torno de 15 mil páginas. Conta que levou trinta anos para escrevê-lo.

A Andaluzia de seu tempo, apesar de todos os seus encantos naturais, estava longe de ser tranquila. Especialmente as cidades de Córdoba, Sevilha e Granada eram superpovoadas e Bérberes, Andaluzes, Cristãos, Judeus e Muçulmanos viviam em contínuo conflito político. Era a época da reconquista do Oriente, das Cruzadas, seguidas pelas invasões Mongóis e na Espanha, especificamente, a luta pelo poder entre diferentes dinastias de invasores Bérberes do Norte da África e a população de

¹ O número exato não pode ser afirmado; alguns autores, como Majid Fakhry, em *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, p. 80, diz que sua obra consta de 846 livros, dos quais sobreviveram 550, entre impressos e manuscritos. Por vezes alguns de seus capítulos são desmembrados em tratados e livros, o que torna difícil o consenso. A *Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* (Oxford), organização que coleta informações e pesquisas em torno de Ibn ‘Arabi, afirma que são conhecidos em torno de 100 manuscritos de próprio punho e assinados pelo Mestre. Foram preservados principalmente pelas bibliotecas de mesquitas e universidades turcas. Os manuscritos estão sendo digitalizados, incluindo coleções privadas (Berlim, Cairo, Marrocos, etc).

² A tradução do título *Fusus al-Hikam* é difícil. A palavra Árabe *fusus*, singular de *fusus*, significa o engaste que segura uma gema ou pedra preciosa em um anel. O livro descreve a essencialidade espiritual de 27 Profetas ou os aspectos centrais da sabedoria de cada um deles. Com isto Ibn ‘Arabi quer significar que cada Profeta é um signo ou uma gema da sabedoria divina. As traduções para o inglês (*Bezels of Wisdom*) e para o francês (*Le Sagesse des Prophetes*) são antes versões do árabe que propriamente traduções, normalmente acompanhadas do título original. Podemos considerar uma versão aceitável em português como Gemas da Sabedoria.

Muçulmanos. Por outro lado, havia também uma efervescência de juristas, filósofos, poetas, santos, viajantes e libertinos, onde diferentes tradições se entrelaçavam.

Particularmente no caso da filosofia, o Islã já vinha contribuindo imensamente com a tradução e preservação dos textos clássicos de Aristóteles, Platão e Plotino. Surgiram pensadores do porte de Ibn Sina (Avicena, 980-1037DC), Al-Ghazali (1058-1111DC), Al-Farabi (870-950DC), Al-Kindi (801-873DC) e Ibn Rushd, conhecido no ocidente por Averróis (1126-1198DC), referências na construção do pensamento islâmico.

Já a teologia – *kalâm*³ - mesmo antes das traduções das obras filosóficas, ocupava seu lugar no Islã, fundamentando em dogmas, através da argumentação e do raciocínio, o Alcorão, revelação recebida por Muhammad como a palavra de Alláh (Deus). Seus partidários eram conhecidos como *mutakallimun* (teólogos), opostos aos *falásifa* (filósofos), ligados à tradição filosófica grega (*falsafa*).

Os místicos, por sua vez, também já tinham seu espaço no mundo árabe antes mesmo do advento do Islã, oriundos de tradições gnósticas gregas, judaicas, cristãs, hindus, persas e budistas. No islamismo a mística se consolidou especialmente com as Ordens Sufis⁴ e os estudos irfânicos⁵ que buscavam a vivência direta do sagrado (*kashf*)⁶ seguindo os passos das experiências místicas do Profeta Muhammad, e a crença de que a alma humana não pode conhecer a Deus através do intelecto. Estes grupos possuíam diferentes técnicas e métodos de ascese que variavam conforme a orientação e experiência de seus líderes, chamados mestres. Alguns grupos sobrevivem até nossos dias como é o caso dos dervishes dançarinos na Turquia, seguidores do grande poeta e místico Jalal ad-Din Muhammad Balkhi-Rumi⁷.

³ *Kalâm* – discurso, linguagem; comentário filosófico tendo como base o Alcorão, daí porque passou a designar a teologia islâmica.

⁴ Diz Majid Fakhry no seu *A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, p. 82, que “Após a morte de Ibn ‘Arabi o Sufismo tomou a forma mais prática ou coletiva de fraternidades nas quais os noviços (singular, murid) se congregavam ao redor de um mestre (*sheikh*). Juntos se engajavam na prática da oração, meditação e repetição (*dhikr*, recordação) do Nome Divino em busca do transe místico”. A fraternidade mais antiga foi fundada por ‘Abd al-Qadir al-Jili ou Jilani (falecido em 1166). Seguiu-se a fundada por Ahmad al-Rifa‘i (f.1175); ‘Ali al-Shadhili (f.1258) e Ahmad al-Badawi (f. 1276). Estas duas últimas continuam ativas no Egito e Norte da África, bem como a ordem dos dervishes dançantes (Medlevi) fundada após a morte de Rumi (1273).

⁵ *Irfan*, refere-se aos estudos místicos da Tradição Shia especialmente ligados à filosofia Persa e aos ensinamentos dos Imãs.

⁶ *Kashf* – a palavra significa desvelar, descobrir e no meio Sufi é usada com o sentido de receber revelação mística diretamente do Sagrado.

⁷ Rumi (1207-1273DC) . O seu *Diwán-al Akbar* (Grande Trabalho), em persa, com cerca de 40mil versos, é considerado uma obra prima da literatura persa e uma referência básica no Sufismo. A ordem Mevlevi, fundada por seus discípulos após a sua morte, sobrevive até hoje em Konya, Turquia. Em 2007 celebrou-se pelo mundo todo os 800 anos de seu nascimento.

É basicamente com estas vertentes – teologia, filosofia e sufismo – que Ibn ‘Arabi dialoga em seu tempo. Completamente avesso aos *mutakallimum* (teólogos), desconfiado dos filósofos, inclina-se ao sufismo, mas não sem argumentar contra muitos deles. Deixou dois volumes onde descreve especificamente em torno de 90 de seus mestres, acrescentando “um enorme grupo de homens e mulheres notáveis pelo conhecimento e poder espiritual”⁸, mas não aparenta ter interesse real ou leitura direta dos textos da filosofia grega. Ao contrário, é famoso seu encontro com Ibn Rushd, conforme descrevemos no início do primeiro capítulo.

A questão histórica da influência, transmissão, adoção ou reprodução da filosofia grega em Ibn ‘Arabi ainda não está suficientemente estabelecida. Sabe-se que alguns de seus mestres sufis tinham proximidade com as doutrinas neo-platônicas, mas os estudos neste sentido ainda não são conclusivos⁹. Observando-se seus escritos nota-se semelhança com alguns filósofos pré-socráticos, especialmente Heráclito, bem como com os gnósticos pitagóricos e herméticos, apesar de Ibn ‘Arabi ele mesmo, em suas milhares de páginas, não citar nenhum pensador grego diretamente. Menciona Platão em algumas poucas vezes, a quem julga ser um sábio, mas não faz referência textual à doutrina platônica. Seus comentários neste sentido são sempre indiretos, quando fala dos filósofos de modo generalizado ou então quando discute Al-Ghazali. O que se pode afirmar é que, em sua época, a influência e o linguajar típico do Neo-Platonismo já estavam amplamente alastrados especialmente através da chamada Teologia de Aristóteles¹⁰, donde não surpreende o uso de vocabulário ou até mesmo conceitos paralelos a este. No entanto, como diz o Professor Seyyed Hossein Nasr,

Não se pode falar num sentido ordinariamente histórico sobre as origens e fontes dos trabalhos de qualquer escritor sufi porque o Sufi que realizou o objetivo do Caminho recebe inspiração direta e ‘verticalmente’ e não depende de influências ‘horizontais’. Recebe conhecimento através da iluminação de seu coração pelas teofanias divinas e somente na expressão e formulação de suas experiências internas pode eventualmente depender do escrito de outros. No caso de Ibn ‘Arabi sua fonte primária é seu conhecimento gnóstico

⁸ Ibn ‘Arabi, *Sufis of Andalusia*, p. 160. O livro compreende dois volumes: o *Ruh al-Quds fi Munasahat al-Nafs* (O Espírito da Santidade no Aconselhamento da Alma) ou simplesmente *Ruh al-Quds* e o *Durrat al-Fakhirah fi Dhikr Man Intafa‘tu bihi fi Tariq al-Akhirah* (A Pérola Preciosa Dedicada à Lembrança daqueles através dos quais obtive Benefícios no Caminho do Além) ou *Durrat al-Fakhirah*. Tradução de R. J. Austim.

⁹ Para uma biografia detalhada de Ibn ‘Arabi ver o estudo pormenorizado de Claude Addas em *La Quete du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989, 391p. ou sua versão inglesa *Quest for The Red Sulphur* citada na bibliografia.

¹⁰ De fato a obra é uma tradução das últimas Enéadas de Plotino, erroneamente atribuídas a Aristóteles.

recebido em estados de contemplação, possível através da graça (*barakah*) que recebeu do Profeta durante sua iniciação no Caminho Sufi¹¹.

A mesma opinião é compartilhada por vários outros especialistas. Claude Addas, que elaborou o mais completo estudo sobre a vida de Ibn ‘Arabi até agora, afirma que, devido à amplitude e complexidade do trabalho do Sheikh – lidou com temas tão variados quanto Ontologia, Hermenêutica, Epistemologia, Cosmologia, Direito e Política, Alquimia, etc – é muito difícil fazer qualquer tentativa de avaliar precisamente se Ibn ‘Arabi deve alguns de seus conceitos a seus mestres. Mesmo porque, diz ela,

independentemente de qualquer afiliação ou inclinações particulares, seus professores não se limitaram a transmitir suas convicções doutrinárias ou iniciá-lo nos mistérios da metafísica. Através dos conselhos que lhe deram e das práticas que lhe prescreveram, ajudaram-no a ultrapassar os muitos obstáculos diferentes que surgem no caminho daqueles que buscam pelo Sulfur Vermelho¹².

O professor William Chittick, um dos principais tradutores do *Futuhát al-Makkiya*, escrevendo para o imenso História da Filosofia Islâmica (edição de Seyyed Hossein Nasr) afirma que:

A idéia proposta por Asín Palacios e outros de que as teorias filosóficas de Ibn ‘Arabi podem ser traçadas a certas escolas da tradição grega não é mais levada a sério por especialistas. O que é certo é que a grande parte do que ele diz está enraizada na sua própria intuição mística, ou, para usar sua

¹¹ ‘One cannot speak in an ordinary historical sense about the origins and sources of the works of any Sufi writer because the Sufi who has realized the goal of the Path receives inspiration directly and ‘vertically’ and is not dependent upon ‘horizontal’ influences. He received his knowledge through the illumination of his heart by Divine theophanies and only in the expression and formulation of his inner experiences may he depend upon the writings of others. In the case of Ibn ‘Arabi, also, his primary source is his Gnostic knowledge received in states of contemplation and made possible through the grace (*barakah*) of the Prophet which he received through his initiation into the Sufi Path’. Seyyed Hussein Nasr, *Three Muslim Sages*, p. 100. Neste trabalho, a referência ao ‘Profeta’ é sempre uma referência ao Profeta Muhammad.

¹² ‘And yet regardless of their particular leanings or affiliations, his teachers did not confine themselves to transmitting to him their doctrinal convictions or initiating him into the mysteries of metaphysics. Through the advice they offered him and through the practices they prescribed for him they helped him overcome the many different obstacles which stand in the way of whoever undertakes the quest for the Red Sulphur’. Addas, *The Quest for the Red Sulphur*, p. 61. O Sulfur Vermelho é um símbolo alquímico e se refere ao material capaz de transformar prata em ouro. No linguajar Sufi o termo é uma metáfora ao estado espiritual de um santo ou *wali*; segundo diz o Sheikh, no *Kitab al-isra*, é a herança reservada aos que atingem a estação de Muhammad.

terminologia, seu desvelamento (*kashf*) e abertura (*fath, futuh*). Dito isto, fica também claro que ele conhecia as fontes fundamentais da Tradição Islâmica e das correntes intelectuais de seu tempo, especialmente a Sabedoria Tradicional. Grande parte do que ele diz se apresenta como comentário sobre versos específicos do Alcorão ou passagens do *Hadith*¹³. Emprega a terminologia corrente no Sufismo, *falsafah, kalám*, jurisprudência, gramática e outras ciências.

De acordo com Rosenthal há pouca evidência de que Ibn ‘Arabi tenha de fato lido qualquer livro da *falsafah*, com a única exceção dos aspectos políticos do pseudo-Aristotélico *Sirr al-asrar* ou *Secretum secretorum*¹⁴, que lhe interessavam. Ele parece ser mais familiar com a *kalam*. Algumas vezes se refere aos bem conhecidos *mutakallimum*, mas, novamente, não está claro que ele tenha lido de fato seus trabalhos – os quais praticamente nunca cita – ou que tenha se fundamentado no conhecimento corrente dos círculos intelectuais que frequentava.¹⁵

Unanimidade não é algo que acompanha Ibn ‘Arabi. Chamado de *al-Sheikh al-Akbar*, o Mestre Maior, até mesmo por seus próprios mestres, diz em seus escritos que a habilidade que temos de perceber ou vivenciar a Verdade depende de nosso ‘preparamento’ ou disposição essencial, perspectivas sempre singulares. Assim, é considerado hereje por uns, místico, filósofo, visionário, alquimista e até mesmo santo por outros. No entanto, a tentativa de enquadrá-lo numa destas categorias não leva em conta a totalidade de sua obra, indissociável de sua pessoa, já que grande parte do *Futuhát al-Makkiya* é uma espécie de diário espiritual onde relata suas experiências místicas. “Só falo daquilo que experimento”¹⁶ dizia ele.

¹³ *Hadith* – ditos e atos do Profeta Muhammad conforme relatados por seus companheiros e preservados pela Tradição Islâmica.

¹⁴ Compêndio de conselhos políticos supostamente de Aristóteles a Alexandre, o Grande. Versões do texto englobam desde questões éticas ao governante até astrologia, propriedades mágicas das plantas, gemas e números bem como um tratado de fisionomia. No século XIII circulava uma edição que continha o texto hermético da Tábua de Esmeralda.

¹⁵ “The idea proposed by Asín Palacios and others that Ibn ‘Arabi’s philosophical theories can be traced back to certain strands in the Greek tradition is no longer taken seriously by specialists. What is certain is that most of what he says is rooted in his own mystical intuition, or, to use his terminology, his unveiling (*kashf*) and opening (*fath, futuh*). This having been said, it is also clear that he was conversant with the fundamental sources of the Islamic tradition and the intellectual currents of his day, especially the wisdom tradition. Most of what he says is presented as commentary upon specific verses of the *Qur’an* or passages from the *Hadith*. He employs the terminology current in Sufism, *falsafah, kalam*, jurisprudence, grammar and other sciences.

According to Rosenthal there is little evidence that Ibn ‘Arabi actually read any books of *falsafah*, with the sole exception of the pseudo-Aristotelian *Sirr al-asrar* or *Secretum secretorum*, the political parts of which were of interest to him. He seems to have been more familiar with *kalam*. He sometimes refers to the well-known *mutakallimum*, but again it is not clear whether he had actually read their works – which he practically never cites – or was relying on general knowledge present in the intellectual circles in which he moved’. *History of Islamic Philosophy*, p. 489.

¹⁶ ‘I only speak of what I taste’, *Futuhát al-Makkiya*, conforme citado por Claude Addas em *The Quest for the Red Sulphur*, p.10.

Até que ponto podemos considerá-lo filósofo depende de nosso conceito de filosofia. Diz Willian Chittick:

Se tomarmos a palavra *falsafah* para designar uma escola específica de pensamento no Islã que atende pelo mesmo nome, então Ibn ‘Arabi não pode ser adequadamente chamado *faylasuf* (filósofo). Mas se considerarmos filosofia na abordagem mais ampla da Sabedoria da Tradição, enraizada nas fontes Islâmicas bem como na herança pré-Islâmica, então Ibn ‘Arabi merece o nome *faylasuf*, ou, como provavelmente ele iria preferir, *haqím* (sábio). Ele mesmo distingue entre estes dois sentidos do termo *falsafah* falando daqueles que verdadeiramente (*bi’l-haqiqah*) merecem o nome *haqím* e aqueles que simplesmente adotaram o título (*laqab*); os primeiros são os mensageiros, profetas e amigos (*awliyá’*) de Deus, enquanto os últimos são propriamente os *falásifah*.¹⁷

Tal qual os homens excepcionais da Idade Média e Renascença que eram a um só tempo artistas, engenheiros, filósofos, médicos, poetas e juristas, Ibn ‘Arabi faz juz a vários títulos, mas acima de tudo sua obra reflete o homem à procura de Deus e o alquimista em busca do melhor de si mesmo. Num certo sentido, diz Claude Addas,

O todo de sua obra não é nada mais que o registro de sua experiência interior: visões, diálogos com os mortos, ascensões, encontros misteriosos no ‘Mundo Imaginal’ (*‘alam al-khayal*), viagens miraculosas às esferas celestiais. Quer sejam fantasias psicopatas, como acreditava Asín Palacios ou percepções espirituais genuínas como clamava Henry Corbin, o fato é que para Ibn ‘Arabi elas não eram somente tão reais quanto, mas ainda mais reais que a terra Andaluz onde caminhou enquanto criança. Quem quer que se devota a estudar o *Sheikh al-Akbar* – seja como biógrafo ou historiador de idéias – deve levar isto em conta.¹⁸

Deste modo, sua forma de escrever, por vezes hermética e retórica, é antes de mais nada performática que sistemática: costumava ler seus escritos em círculos de

¹⁷ ‘If we take the word *falsafah* to refer to the specific school of thought in Islam that goes by the name, then Ibn ‘Arabi cannot properly be called a *faylasuf*. But if we consider philosophy as a much broader wisdom tradition, rooted both in Islamic sources and in various pre-Islamic heritages, then Ibn ‘Arabi certainly deserves the name *faylasuf*, or, as he would probably prefer, *hakim*. He himself distinguishes between these two senses of the term *falsafah* by speaking of those who truly (*bi’l-haqiqah*) deserve the name *haqím* and those who have adopted the title (*laqab*); the former are the messengers, prophets and friends of God (*awliya’*), while the latter are the *falásifah* proper’. William Chittick in *History of Islamic Philosophy*, p.498. Chittick cita aqui o *Futuhat al-Makkiya* (Cairo, 1911, I:240, linha 32); *Hakim* traduz sábio.

¹⁸ ‘In a sense his entire work is nothing but the record of his inner experience: visions, dialogues with the dead, ascensions, mysterious encounters in the ‘Imaginal World’ (*‘alam al-khayal*), miraculous journeys in the celestial spheres. Whether they are a psychopath’s fantasies, as Asín Palacios believed, or genuine spiritual perceptions as Corbin claimed, the fact is that for Ibn ‘Arabi they were not only as real but much more real than the Andalusian earth on which he walked as a child. Everyone who devotes himself to studying the *Shaikh al-Akbar* – whether as a biographer or as a historian of ideas – must take this into account’. *The Quest for the Red Sulphur*, p.10.

estudo e muitas de suas obras foram escritas especificamente em resposta às questões de alguns de seus discípulos, que respondia tendo como base suas próprias experiências espirituais, as quais interpretava metafísicamente. Diz o Professor Nasr que é através do prisma de sua própria mente que, não somente as doutrinas gnósticas, mas também idéias de cosmologia, psicologia, física e lógica ganham uma dimensão e transparência metafísica que revela a coesão que todas as formas de conhecimento têm com a *sapientia* possuída pelos santos e sábios do mesmo modo que a raiz de todas as coisas e ordens de Realidade estão vinculadas ao Divino.¹⁹

Ibn ‘Arabi escreve sob compulsão e inspiração direta do domínio espiritual sem tentar sistematizar suas idéias num sistema filosófico. Sua meta não é dar uma explanação racionalmente aceitável da realidade, mas uma ‘visão’ da realidade e meios de atingi-la: doutrina e método vão de mãos dadas . Diz o Sheikh:

Naquilo que escreví nunca tive um propósito pré-determinado como outros autores. Lampejos de inspiração divina frequentemente desciam sobre mim e me tomavam completamente de modo que eu simplesmente passava para o papel aquilo que me era revelado. Se meus trabalhos mostram qualquer forma de composição isto foi acidental. Escreví algumas obras sob o Comando Divino que me foi enviado durante o sono ou em revelações místicas²⁰ .

Um exemplo disto é seu último livro, o *Fusus al-Hikam*²¹ . Segundo o Sheikh, o livro lhe foi apresentado pelo Profeta Muhammad, conforme relata na sua introdução:

Ví o Mensageiro de Deus, que Deus o abençoe e conceda-lhe a paz, num sonho que tive durante os últimos dez dias de Muharram dentro dos muros de Damasco no ano de seissentos e vinte e sete²². Tinha um livro em suas mãos e me disse: ‘Este é o livro do *Fusus al-Hikam*. Pegue-o e leve-o a todos aqueles que possam dele se beneficiar’.²³ E acrescenta: ‘transmití somente

¹⁹ Ver Seeyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, p. 102.

²⁰ ‘In what I have written I have never had a set purpose as other writers. Flashes of divine inspiration used to come upon me and almost overwhelm me, so that I could only put them from my mind by committing to paper what they revealed to me. If my works evince any form of composition, that form was unintentional. Some works I wrote at the command of God, sent to me in sleep or through a mystical revelation’. Ibn ‘Arabi, conforme tradução de Afifi do *Memorandum by Ibn ‘Arabi of His Own Works*, Bulletin of the Faculty of Arts, Alexandria University, VIII, 1954, p.109-17.

²¹ *Fusus al-Hikam*, traduzido para o inglês por R. J. Austim como *The Bezels of Wisdom*, 1980; como *The Ringstones of Wisdom* por Caner K. Dagli, 2004; e para o francês como *Le Sagesse des Prophetes* por Titus Burckhardt, em 1955.

²² 627 da Hégira, correspondendo aproximadamente ao meio de dezembro de 1229DC.

²³ ‘I saw the Messenger of God, may God bless him and grant him peace, in a dream which i had during the last ten days of Muharram within the walls of Damascus in the year six hundred and twenty-seven. In his hands, may God bless him and grant him peace, was a book, and he said into me, ‘this is the book of The Ringstones of Wisdom. Take hold of it, and with it go out to the people so that they may benefit from it’. *Fusus a-Hikam*, tradução de Caner Dagli, p.1.

aquilo que me foi transmitido e coloquei neste manuscrito somente o que desceu sobre mim.²⁴

Esta característica faz da obra de Ibn ‘Arabi um conjunto peculiar onde a vivência mística se funde à habilidade narrativa, filosófica e a uma extrema acuidade e plasticidade no uso da linguagem árabe. Sua forma de escrever se remete sempre ao sentido etmológico mais básico das palavras e faz uso de toda forma de simbolismo, desde o poético ao matemático e geométrico. No entanto, aplica sempre a mesma abordagem, que chama de *ta’wíl* (hermenêutica) – literalmente, conduzir algo de volta à sua origem: cada fenômeno implica num nômemo²⁵. Em termos islâmicos esta hermenêutica espiritual significa ir do exterior (*zâhir*) ao interior (*bâtin*). Este é o método da exegese alcorânica usado especialmente pelos sufis; Ibn ‘Arabi o aplica igualmente a quaisquer fenômenos da natureza ou da própria alma, já que, segundo o próprio Alcorão, estes são sinais da presença do sagrado²⁶.

Neste processo a linguagem atinge pontos de extremo paradoxo. Segundo estudos de Michel Sells (*Mystical Languages of Unsayings*), na realização mística os eventos significativos desfazem o dualismo básico do pensamento e da linguagem (o eu e o outro, sujeito e objeto, aqui e lá, etc). Diz ele:

Da mesma forma que na união mística, o evento significativo em si não tem significado no sentido de ‘o quê’, nenhum conteúdo parafraseável ou descritivo; o significado é uma função do contexto catafático no qual o evento está mergulhado. O evento significativo está constantemente sendo repetido. Não pode ser possuído. A mudança contínua da predicação à realização mantém a mente em contínua atividade, continuamente deslocando o ‘objeto’, na medida em que o infinito retrocesso elaborado em discurso leva o leitor cada vez mais fundo na meditação aporética. O significado da linguagem narrativa, filosófica, mitológica e poética (o aspecto catafático) não é negado, mas ‘aquilo’ que é significado torna-se uno com o evento da mudança de perspectiva....o momento da fusão de objeto e predicado é efêmero; o despertar sem aquele que desperta logo reincide em outro objeto

²⁴ ‘I set forth only what has been set forth unto me and I set down in this manuscript only what has descended unto me’. Idem, p.2.

²⁵ Nômemo - aqui no sentido de significado interior; o que é perceptível mas não tangível;

²⁶ Alcorão XLI:53 – Mostrar-lhes-emos nossos sinais no horizonte bem como neles mesmos, de modo que fique claro para eles o que é a Realidade.

de experiência. O escritor deve continuamente voltar a desdizer o previamente dito.²⁷

Assim, por exemplo, diz o Sheikh que somente o coração pode apreender a realidade. Ele faz retornar o significado da palavra coração (*qalb*), do radical árabe *q-l-b* ('mudança', 'coração') à sua origem etmológica que carrega a noção de perpétua transformação (*taqalub*). A cada momento o coração encontra uma nova forma teofânica em que a realidade se transmuda.

Do mesmo modo relaciona o intelecto discursivo (*aql*) ao sentido de sua raiz, que significa 'atar, amarrar' e diz que sem o conhecimento do coração o intelecto 'amarra' o conhecimento em imagens fixas. Quando estas imagens são vistas em perpétua transformação e não mutuamente excludentes, tornam-se transparentes e revelatórias. Afirma que é necessário apreender a realidade com ambas as formas de conhecimento, 'com os dois olhos', diz ele. A perspectiva dos filósofos e teólogos, ainda que algumas vezes necessária, deve subordinar-se à revelação. Aqueles que usam ambos os olhos, diz o Sheikh, os 'verificadores' obtêm conhecimento perfeito através do coração (*qalb*) que 'flutua' entre a razão e o desvelamento e vê tanto a forma externa quanto a interna.

Isto faz com que o Sheikh use continuamente expressões paradoxais tais como 'Ele Não Ele' (*Hua la-Hua*), 'manifesto não-manifesto', 'criador criatura' entre uma série de outros termos, o que nos traz outro problema: o da tradução. Diz a Professora Annemarie Schimmel que "a tradução do *Fusus* a uma língua ocidental é extremamente difícil; o estilo é tão conciso que é lido muito elegantemente no original mas precisa de comentários detalhados para o leitor não-muçulmano"²⁸.

No entanto é impossível não deixar de valorizar a impressionante habilidade do Sheikh especialmente no domínio e compreensão da subjetividade humana. Para ele a

²⁷ 'As with mystical union, the meaning event in itself has no meaning in the sense of 'what', no paraphrasable or descriptive content; meaning is a function of the kataphatic context in which the event is embedded. The meaning event is constantly being repeated. It cannot be possessed. The continual shift from predication to realization keeps the mind in constant activity, continually displacing the 'object', as the infinite regresses built into the discourse lead the reader deeper into the aporetic meditation. The meaning of narrative, philosophical, mythological, and poetic language (the kataphatic aspect) is not negated, but 'what' is meant becomes one with the event of the perspective shift...the moment of fusion of subject and predicate is ephemeral; the awakening without awakener soon reifies into another object of experience. The writer must continually turn back to unsay the previous saying'. Michel Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, p. 215. O termo catafático refere-se a uma afirmação positiva enquanto o apofático refere-se à afirmação através da negação; aporético refere-se a um impasse; do grego aporia, 'sem saída'.

²⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 265. Pode-se dizer que, de fato, falar árabe e ser muçulmano também não são condições suficientes para o entendimento do *Fusus al-Hikam*.

questão da identidade remete-se à unicidade (*tawhíd*) : encontrar-se a sós consigo mesmo, diante do si mesmo costuma ser amedrontador para a maioria de nós... quem sabe também empalidecemos, a exemplo de Ibn Rushd, quando todos os nossos limites parecem estar condicionados ao nosso próprio conhecimento, levando-nos finalmente àquela ‘estação desnorteante’²⁹ , onde as palavras já não são mais suficientes para comunicar? Mas ainda assim continuamos, como por uma compulsão tipicamente humana, a querer compartilhar nossa experiência. É em meio a esta estação que filosofia, revelação e mística se conjugam e o trabalho do Sheikh continua a contribuir com nossa própria busca e experiência de nós mesmos.

O conceito de Unicidade (*Tawhíd*) que, no pensamento Islâmico, pode ser entendido basicamente como se referindo ao monoteísmo, assume, em Ibn ‘Arabi, a dimensão de unicidade do Ser-Existência: o mundo e tudo o que ele contém são existenciados a partir da auto-exposição da Verdade ou Realidade (*Al-Haqq*) ou seja, pela ‘Presença do Real’ que a um tempo os unifica e transcende. Isto se dá através dos nomes ou atributos divinos, forças criativas que originam, segundo suas qualidades essenciais, as situações do mundo e sua multiplicidade. Assim, estes atributos estão na raiz de cada ser possível, manifesto ou imanifesto, constituindo-se em meios através dos quais o Real se ‘expõe’ ou estados ontológicos do Real. São as faces de Deus, sempre no plural; no entanto, referindo-se a si mesmo, o Divino afirma tão somente: “Eu Sou”, de modo único, singular. O Real é, a um tempo, o ‘criador criado’ e a ‘criatura criadora’, múltiplo nas suas possibilidades e único na sua essência.

A própria identidade humana é vista como decorrência desta unicidade e é definida segundo o conceito de *‘ayn thábita*, identidade estável ou permanente. Constitui-se, poderíamos chamar, naquela identidade essencial que desencadeia todas as circunstâncias de vida de um indivíduo, ainda que de modo compulsivo ou inconsciente. Assim podemos nos perguntar: qual é esta identidade, em que ela consiste e como funciona? Como se estabelece a relação entre a unicidade do ser e a singularidade de cada um de nós? O que significam ou podem significar os diversos padrões de identidade diante da unicidade? Como a identidade expõe o ser? Quais os níveis ontológicos da experiência humana e a interdependência com a unicidade? E, finalmente, o que é o coração do si mesmo e como atualizar sua identidade?

²⁹ Estação do desnorteamento - termo do linguajar sufi para designar a confusão ou o assombro e o paradoxo diante de algumas questões filosóficas fundamentais.

Ibn ‘Arabi entende que o coração, enquanto núcleo do si mesmo e sede espiritual do homem, compreende ou abrange o Real e passa a expressar tão somente a forma através da qual o Real nele se manifesta, isto é, a identidade permanente (*‘ayn thábita*), de modo que cada um de nós reconhece a Verdade de acordo com os aspectos essenciais da Verdade (*Haqq*) que nos existencializam. A compreensão deste funcionamento em termos de experiência psicológica da vida cotidiana, por exemplo, permite observar aspectos compulsivos do comportamento humano sob um prisma bem mais abrangente que as compulsões ou os conteúdos psíquicos armazenados em função de diferentes circunstâncias. O padrão de comportamento que se desenvolve a partir da essencialidade é normalmente repetitivo e gerador de situações de vida, justificando a assertiva do Sheikh de que somos o ‘criador criado’ e a ‘criatura criadora’. Do ponto de vista da tradição Islâmica os nomes e atributos divinos passam de características éticas a serem imitadas à singularidade da individuação. E, do ponto de vista da compreensão do si mesmo, o eu passa de uma centralidade mental para uma dinâmica vital que engloba a unicidade de seus potenciais. A observação dos aspectos de *‘ayn thábita* em cada um de nós fornece a possibilidade de entender como a identidade funciona ou opera, ajudando-nos a integrar dimensões mais consistentes e fundamentais desta mesma identidade.

A primeira parte deste estudo procura articular alguns conceitos básicos do pensamento do Sheikh que são fundamentais para o entendimento e discussão da noção de identidade. Em Ibn ‘Arabi é impossível falar de um aspecto de seu trabalho sem levar em conta a totalidade de sua obra. O segundo capítulo discute o que é a identidade em seus vários níveis, chegando ao conceito de identidade essencial que replica o dito do Profeta: “quem conhece a si mesmo conhece seu senhor”.

A seguir percorremos a ‘viagem’ da alma pelo si mesmo: o coração enquanto núcleo articulador desta identidade, sua participação em níveis de realidade sutís, que o Sheikh chama de *barzakh* (istmo, estado intermediário) e a função da imaginação no reconhecimento da realidade e do si mesmo.

Encerramos o estudo buscando ‘polir o espelho do coração’, seguindo o conselho do Sheikh para observar a Presença essencial no dia-a-dia. A busca pelo si mesmo, pelo homem perfeito (*al-insán al-kámil*), pela alquimia da felicidade, passaria hoje pelos mesmos métodos empregados pelo Sheikh? Se, para o Sheikh, doutrina e prática são inseparáveis, como atualizar seus conteúdos?

Diz a Professora Schimmel que ‘podemos atingir um entendimento muito mais profundo do sistema de Ibn ‘Arabi hoje do que há cinquenta anos atrás; mas a discussão sobre seu papel – positivo ou negativo – provavelmente nunca vai se encerrar, ao menos enquanto existam duas abordagens diferentes para o objetivo místico: pela atividade e conformidade da vontade ou pela contemplação e gnosis’³⁰. Acreditamos que, na verdade, ambas coincidem.

³⁰ ‘One may achieve a profounder understanding of the system of Ibn ‘Arabi now than was possible fifty years ago; but the discussion about his role – positive or negative – will probably never end as long as there are two different approaches to the mystical goal – by activity and conformity of will, or by contemplation and gnosis’. Annemarie Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam*, p. 274.

I ENTRE O YAH E O NEY

1 Tawhíd, A Unicidade

Passei um dia muito bom em Córdoba, na casa de Abu al-Walid Ibn Rushd. Ele havia expressado o desejo de me encontrar pessoalmente pois ouvira a respeito de algumas revelações que eu recebera em retiro e que o haviam impressionado. Em função disto meu pai, que era um de seus amigos pessoais, me levou com ele, a pretexto de uma viagem de negócios, para dar a Ibn Rushd a oportunidade de me conhecer. Na época eu era um jovem ainda imberbe. Quando entrei em sua casa, o filósofo se levantou, cumprimentou-me com amizade e afeto e me abraçou. Então disse-me “Sim!” e ficou contente em ver que eu o havia entendido.

Eu, por minha vez, estando consciente do motivo de seu contentamento, respondi “Não!”. Com isto, Ibn Rushd se afastou, a cor de seu rosto mudou e ele pareceu duvidar do que havia pensado a meu respeito. Então me fez a seguinte pergunta: ‘a que solução você chegou como resultado de iluminação mística e inspiração divina? Não coincide com aquela que se chega pelo pensamento especulativo?’

Eu respondi: ‘sim e não. Entre o *Yah* e o *Ney* os espíritos voam além da matéria e os pescoços se separam dos corpos’. Com isto, Ibn Rushd empalideceu e eu o ví tremer enquanto murmurava a fórmula ‘não há poder salvo o de Deus’, pois ele havia entendido a que eu me referia.³¹

É assim que Ibn ‘Arabi relata seu encontro com um dos maiores filósofos muçulmanos de todos os tempos, Ibn Rushd, conhecido no ocidente como Averrós.³²

³¹ *Futuhát al-Makkiya*, II, p. 425; *Ruh al-Quds al Durrat al-Fakhirah* (Sufis of Andalusia) trad. R.W.J.Austin, p. 23: “I spent a good day in Cordoba at the house of Abu al-Walid Ibn Rushd. He had expressed a desire to meet me in person, since he had heard of certain revelations I had received while in retreat and had shown considerable astonishment concerning them. In consequence, my father, who was one of his close friends, took me with him on the pretext of business, in order to give Ibn Rushd the opportunity of making my acquaintance. I was at the time a beardless youth. As I entered the house the philosopher rose to greet me with all the signs of friendliness and affection, and embraced me. Then he said to me “Yes!” and showed pleasure on seeing that I had understood him. I, on the other hand, being aware of the motive for his pleasure, replied, “No!”. Upon this, Ibn Rushd drew back from me, his colour changed and he seemed to doubt what he had thought of me. He then put to me the following question, “what solution have you found as a result of mystical illumination and divine inspiration? Does it coincide with what is arrived at by speculative thought?” I replied, “Yes and no. Between the *Yah* and the *Nay* the spirits take their flight beyond matter, and the necks detach themselves from their bodies.” At this Ibn Rushd became pale and I saw him tremble as he muttered the formula, “There is no power save from God.” This was because he had understood my allusion’.

- Nota da autora: neste trabalho todas as citações em língua estrangeira são traduções livres da autora; serão citadas em português, no corpo do texto, e apresentadas na língua original em notas de rodapé.

³² Averrós – (1126-1198) como ficou conhecido no ocidente Ibn Rushd ou Abu’l al-Walid Muhammad Ibn Rushd al-Qurtubi; Ibn ‘Arabi conta em outras passagens que o encontrou mais duas vezes; uma, espiritualmente e outra, por ocasião da morte do filósofo, comentando do respeito que tinha pelo mesmo, mas que seus caminhos eram opostos.

O mesmo impacto existe até os dias de hoje entre seus escritos e a filosofia e teologia islâmicas e, à medida em que sua obra vem sendo reconhecida nos meios acadêmicos ocidentais, amplia-se a polêmica.

O conceito de *Tawhíd* – unicidade – é referência para o entendimento deste confronto. A palavra provém da raiz árabe *ahad* - um, unificação. A teologia islâmica, independente das diversas escolas de jurisprudência, considera a unicidade segundo a noção mosaica de monoteísmo: herança das tradições Judaica e Cristã. No entanto, o grande diferencial com estas duas últimas é o que o Islã chama de associacionismo (*shirk*)³³ onde não se admite outros tão absolutos quando Deus. Daí o testemunho de fé: não há outra divindade senão *Alláh*, único e uno em si (*wáhid*), sem divisões (trindade) ou partes. Isto implica na noção dual de criador e criatura, mundo espiritual (ou ideal) e mundo material (ou real) e na criação do mundo *ex-nihilo*. Esta posição, segundo Haydar Amoli³⁴ é o *tawhíd* teológico, formulado segundo dogmas religiosos, onde ocorre confusão entre a unicidade do Ser (*wujúd*) e a unidade do ser existente (*mawjúd*), o que implica na questão do uno e do múltiplo. Até mesmos os teósofos místicos afirmavam que a unidade do Um se dá a nível do Ser e a unidade do múltiplo a nível do ser existente, levando à crença num ente absoluto.

Para o *Sheikh al-Akbar*³⁵, unicidade não é tão somente monoteísmo, um ser supremo absoluto isolado do mundo cotidiano; o divino não é o Único existente, mas o Ser Único e é precisamente esta unicidade do Ser que possibilita a multiplicidade de epifanias que constituem os seres existentes. Neste caso, não se pode separar entre o ser de Deus e a existência do mundo. Estes não se constituem em polaridades, mas em unicidade; o mundo é antes uma auto-exposição³⁶ (*tajali*) do Ser. Convém lembrar que Ibn ‘Arabi ele mesmo nunca usou a expressão ‘unicidade do ser’ - *wahdat al-wujúd*; sua obra ficou marcada pelo uso que dela fizeram seus discípulos, na tentativa

³³ *Shirk* - associacionismo ; significa associar algo ou alguém ao monoteísmo absoluto de Deus, o que anularia o princípio da rigorosa unidade Divina; popularmente também é usada com o significado de ‘pecado’.

³⁴ Haydar Amoli, filósofo shiita do século XIV, falecido em 1385 DC, é um dos principais críticos e discípulos de Ibn ‘Arabi. Para maiores detalhes ver *Le text des Textes*, onde comenta o *Fusus al-Hikam* de Ibn ‘Arabi – tradução e edição de Henry Corbin e Osman Yahya, Adrien-Maisonneuve, Paris, 1969.

³⁵ *Al-Sheikh al-Akbar* – O Mestre Maior - como ficou conhecido Ibn ‘Arabi ao longo da história islâmica; neste trabalho será designado simplesmente como Sheikh.

³⁶ *Tajali*: manifestação no sentido de auto-exposição isto é, Deus se expõe no universo tanto quanto empresta ‘ser’ às coisas existentes através da presença de Seus Nomes e atributos. As coisas encontradas no universo são decorrência da ação destes Nomes e atributos. Em outras palavras, *tajali* traduz a situação tal qual ela é em si mesma (*al-amr ‘ala ma huwa ‘alayhi fi nafsihi*), situação aqui implicando no cosmos ou universo, dependente de Deus para sua existência. O termo também é comumente traduzido por teofania.

de sistematizar seu pensamento, pois a noção de unicidade é fundamental para entender qualquer outro aspecto do seu trabalho.

Ser, em árabe, traduz-se por *wujúd*; aqui começa o assunto e também o problema: a língua árabe, tal qual as demais línguas semíticas, não possui uma palavra específica para expressar o verbo ‘ser’. O termo *wujúd* não só implica em ser, existir, mas também ‘existência’, ‘encontrar’ e ‘ser encontrado’, conferindo ao termo um significado dinâmico, ao mesmo tempo epistemológico e ontológico. Falar de *wujúd* é, então, falar do encontrar e do que é encontrado; isto não seria possível sem consciência. O Ser é o que constitui a verdade, a realidade e a fonte de toda existência e de todo significado e valor. O conceito carrega a noção de subjetividade e objetividade, o que percebe e o ser objetivo, já que o Ser é condição de todo conhecimento, entendimento e percepção. Diz a Professora Annemarie Schimmel:

Wahdat al-wujúd não significa tão somente unicidade do ser, mas também unidade da existencialização e da percepção deste ato; torna-se quase sinônimo de *shuhud*, ‘contemplação’, ‘testemunho’, de modo que os termos *wahdat al-wujúd* e *wahdat ash-shuhud*, que foram tão intensamente discutidos pelos místicos posteriores, especialmente na Índia, são muitas vezes intercambiáveis³⁷.

Para Ibn ‘Arabi ambos os significados se referem à Realidade Única, à Verdade, *Al-haqq*³⁸, o ‘Real’ de algo, o verdadeiro, a condição básica de sua existência, e, deste modo, *wujúd* implica no ser de Deus, o ‘Real’, a realidade única, o sagrado, o ser único. Diz o Sheikh:

³⁷ ‘*Wahdat al-wujúd* is not simply ‘unity of being’, but also the unity of existentialization and the perception of this act; it sometimes becomes quasi-synonymous with *shuhud*, ‘contemplation’, ‘witnessing’, so that the terms *wahdat al-wujud* and *wahdat ash-shuhud*, which were so intensively discussed by later mystics, especially in India, are sometimes even interchangeable’. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p.2 Convém salientar que o conceito de ‘ser’ foi introduzido no pensamento islâmico pela tradução dos textos gregos. Para Ibn ‘Arabi *wujúd* refere-se ao que é encontrado, ao ‘que é’, mais próximo da expressão divina no Alcorão: ‘Eu sou’.

³⁸ A palavra *haqq* em Árabe é uma das mais ricas em significados e ao mesmo tempo das mais fundamentais no vocabulário filosófico Islâmico. Implica ao mesmo tempo em verdade, realidade, validade, o correto e a essência de algo. Ibn ‘Arabi usa *al-haqq* para denominar Deus na sua abrangência, ou seja, tanto os aspectos passíveis de relacionamento (como o nome *Alláh*) quanto o absolutamente incognoscível. As palavras derivadas de *Haqq*, como *haqiqah*, *tahqiq*, *muhaqqiq* e *ihqaq* ocupam lugar central em seu pensamento. O Sheikh denomina a si próprio e seus seguidores com a palavra *al-muhaqqiqun*, isto é, o povo da verificação, os que experienciam a verdade e dela dão testemunho. Para maiores detalhes no uso do termo ver Willian Chittick, *The Sufi Path of Knowledge e Self Disclosure of God*.

O Real é chamado de Manifesto e de Não-Manifesto... ‘Realidade’ (*Haqiqa*) é a manifestação do atributo do Real por detrás de um véu, que é o atributo do servo. Uma vez que este véu seja removido as pessoas vêem que o atributo do servo é idêntico ao atributo do Real. Mas do nosso ponto de vista, o atributo do servo é o Real Ele mesmo, e não um atributo do Real, já que o Manifesto é uma criatura e o Não-Manifesto é a fonte (*mansha*) do Manifesto. Do mesmo modo os membros (corporais) de uma pessoa seguem e obedecem o que a alma deles quer. A alma é não-manifesta em entidade mas manifesta em propriedade, enquanto o membro é manifesto em propriedade mas não tem dimensão não-manifesta nele mesmo, já que não tem propriedade em si mesmo.³⁹

Assim, o cosmos e tudo o que ele contém são o ‘corpo’ desta Realidade, sem, contudo, serem idênticos ao Real, mas tão somente aquilo que se torna manifesto do Real; aparentemente teríamos um caso de panteísmo mas Ibn ‘Arabi é enfático em afirmar que a ipseidade⁴⁰ de cada entidade encontrada no mundo é apenas um *locus* de manifestação (*mazhar*) do sagrado e não sua totalidade⁴¹. Mesmo porque o Real nunca se ‘totaliza’ ainda que seja pleno em si, pois qualquer totalização seria uma forma de limite e constrição. O Real plenifica-se constantemente. Neste sentido, a professora Schimmel continua:

Todas as coisas ganham seu *wujúd*, sua existência, por ‘serem encontradas’, isto é, percebidas, por Deus, e somente aquela face que está voltada para Deus é real, o resto é puro não-Ser. Isto implica que os termos panteísmo, panenteísmo e até mesmo o ‘monismo existencial’ de Louis Massignon⁴² teriam de ser revisados, já que o conceito de *wahdat al-wujúd* não envolve uma continuidade substancial entre Deus e a criação. No pensamento de Ibn ‘Arabi mantém-se a transcendência através das categorias, incluindo a substância. Deus está acima de todas as qualidades – elas não são ele nem

³⁹ ‘The Real is named the Manifest and the Nonmanifest... ‘Reality’ (*Haqiqa*) is the manifestation of the attribute of the Real from behind a veil, which is the attribute of the servant. Once the veil of ignorance is lifted, people see that the attribute of the servant is identical to the attribute of the Real. But in our view, the attribute of the servant is the Real Itself, nor the attribute of the Real, since the Manifest is a creature and the Nonmanifest is Real, and the Nonmanifest is the source (*mansha*) of the Manifest. (In the same way) the limbs (of a person) follow and obey what the soul wants from them. The soul is nonmanifest in entity but manifest in property, while the limb is manifest in property but has no nonmanifest (dimension of its own), since it has no property (of its own)’. *Futuhát al-Makkiya* (II 563.19) conforme tradução de Willian Chittick para o seu *Sufi Path of Knowledge*, p. 135. A palavra servo refere-se aqui ao ser humano em sua relação de dependência de seu Senhor, isto é, daquele aspecto particular do Ser divino que o existencializa.

⁴⁰ Ipseidade: do Latim, ipse, o si mesmo; princípio de individuação no sentido da singularidade intrínseca no individual.

⁴¹ Aqui vale lembrar que a unicidade do Ser assinalada por Haydar Amoli não implica em unidade da existência ou dos seres existentes. Em um sistema panteísta não haveria esta diferença.

⁴² Louis Massignon, ‘L’alternative de la pensée mystique en Islam: monisme existentiel ou monisme testimonial’, *Annuaire de Collège de France* (1952). Massignon defende que o termo ‘monismo testemunhal’ é tipicamente Islâmico e compatível com a ortodoxia.

outro senão Ele - e Ele manifesta-Se somente por meio dos nomes, não por Sua essência. No plano da essência Ele é inconcebível (transcende conceitos) e não-experienciável (transcende até mesmo a cognição não- racional). Isto significa que na sua existência as criaturas não são idênticas a Deus, mas somente reflexos de Seus atributos.⁴³

Por um outro lado, *Wujúd* implica em estados manifesto e imanifesto e entre estes dois, um terceiro, intermediário, denominado *barzakh*⁴⁴, istmo, que participa de ambos. Deste modo, *Wujúd* é, em relação ao mundo manifesto das coisas em-si, a identidade que as determina e não pode ser definido completamente pois as formas do cosmos são ilimitadas: portanto, diz o Sheikh, “uma definição verdadeira⁴⁵ da Realidade não é possível, pois esta definição dependeria da habilidade de definir plenamente cada forma no Cosmos, o que é impossível”⁴⁶. E prossegue afirmando que, do mesmo modo, restringir o sagrado ao manifesto é limitá-Lo, pois é necessário compreendê-Lo também segundo o imanifesto.

Profundamente enraizado no Alcorão Sagrado, justifica: “Deus diz, *mostrar-lhes-emos nossos sinais no horizonte*, ou seja, o mundo externo, *e em vós mesmos*, si mesmo aqui significando sua essência interior, *até que lhes fique claro que Ele é a Realidade*⁴⁷, na qual você é Sua forma e Ele é seu espírito. Você está para Ele como

⁴³ ‘Everything gains its *wujud*, its existence, by ‘being found’, i.e, perceived, by God, and ‘only their face that is turned to God is real, the rest is pure non-Being’ (Marijan Molé. *Les mystiques musulmans*. Paris, 1965). That would imply that terms like pantheism, panentheism, and even Louis Massignon’s term ‘existential monism’ would have to be revised, since the concept of *wahdat al-wujud* does not involve a substantial continuity between God and creation. In Ibn ‘Arabi’s thought a transcendence across categories, including substance, is maintained. God is above all categories – they are neither He nor other than He – and He manifests Himself only by means of the names, not by His essence. In the plane of essence, He is inconceivable (transcending concepts) and nonexperiential (transcending even nonrational cognition). That means that in their actual existence the creatures are not identical with God, but only reflections of His attributes’. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 267.

⁴⁴ *Barzakh*: literalmente istmo, espaço intermediário; Ibn Arabi usa o termo para denotar a participação em diferentes estados intermediários do Real, sempre com a noção de ‘entre’, por exemplo, a existência e a não-existência, o material e o espiritual, o manifesto e o não-manifesto; tem, em geral, o entendimento comum de ‘mundo intermediário’. Henry Corbin, filósofo francês e orientalista, forjou um palavra latina para traduzir o termo: imaginal, ou seja, *barzakh* como o mundo imaginal, da realidade das imagens, em contraposição ao imaginário onde as imagens não têm realidade ou corporalidade.

⁴⁵ No sentido de ‘completa’.

⁴⁶ *Fusus al-Hikam*, trad. Austim, *The Wisdom of Exaltation in The Word of Noah*, p. 72. ‘thus, a true definition of the Reality is impossible, for such a definition would depend on the ability to fully define every form in the Cosmos, which is impossible’.

⁴⁷ Alcorão, XL:53 “God says, *we will show them our signs on the horizons*, meaning the world outside you, *and in yourselves*, self here meaning your inner essence, *till it becomes clear to them that He is the Reality*”.:

seu corpo físico está para você”⁴⁸. Mas também reconhece, num outro versículo alcorânico (*ayyat*) que “não há nada como Ele”⁴⁹, de onde entende a incomparabilidade do sagrado ou sua transcendência. O problema, segundo a Professora Schimmel é o uso da palavra transcendência:

O problema principal de interpretação parece residir no uso do termo ‘transcendente’, que na filosofia ocidental seria praticamente inaplicável quando se fala do Deus de Ibn ‘Arabi com palavras como estas: ‘Por Si Mesmo Ele se vê.... Ninguém O vê senão Ele, nenhum Profeta enviado, nenhum santo perfeito, nenhum anjo pode conhecê-Lo. O Seu Profeta é Ele, e o Seu enviar é Ele, e Sua Palavra é Ele. Ele enviou-Se a Si mesmo em Si Mesmo a Si Mesmo’⁵⁰. Isto não soa como uma descrição de um Deus ‘transcendente’.⁵¹

Seyyed Hossein Nasr, comentando sobre a questão panteísmo, monismo e transcendência em Ibn ‘Arabi, afirma que o termo panteísmo não é adequado pois, apesar de Ibn ‘Arabi afirmar que o cosmos é o corpo do sagrado, o sagrado em si não está contido no cosmos; já o termo monismo existencial também não é adequado porque o monismo se constitui num sistema filosófico fechado, racional e estruturado que em si mesmo implica em dualismo, enquanto a perspectiva do *Sheikh al-Akbar* é precisamente a unicidade, não admitindo um absoluto distanciado do particular, ao contrário, afirmando que este absoluto não pode ser completamente definido pois participa de cada particular e, portanto, seria impraticável tentar defini-Lo sem antes definir cada particular em si.

O testemunho (*shahada*) islâmico, *la ilaha il Alláh wa Muhammad rasul Alláh*, ou seja, ‘não há divindade a não ser Alláh e Muhammad é o mensageiro de Alláh’, para Ibn ‘Arabi adquire a dimensão de ‘não existe outro Ser senão o Ser de Alláh e Muhammad é Seu mensageiro’, pois considera que somente aquele que possui ser em si mesmo (*wujúd bidátih*) e cujo ser seja sua própria essência (*wujúduhú ‘ayan dátih*) pode ser chamado de Ser. E este é o ser de Deus.

⁴⁸ *Fusus al-Hikam*, trad. Austim, *The Wisdom of Exaltation in The Word of Noah*, p.74: ‘in that you are His form and He is your spirit. You are in relation to him as your physical body is to you’.

⁴⁹ Alcorão, XLII:11

⁵⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, p. 107.

⁵¹ ‘The main problem of interpretation seems to lie in the use of the term ‘transcendent’, which in Western philosophy would scarcely be applicable when speaking of Ibn ‘Arabi’s God in words like these: ‘By Himself He sees Himself....None sees Him other than He, no sent Prophet, nor saint made perfect, nor angel brought nigh know Him. His Prophet is He, and His sending is He, and His Word is He. He sent Himself with Himself to Himself’. This does not sound like a description of a ‘transcendent’ God”. Annemarie Schimmel, *The Mystical Dimensions of Islam*, p. 268.

No entanto, poucas vezes o Sheikh se refere diretamente a Deus como *Alláh*, por alguns diferentes motivos. O primeiro deles é que *Alláh* designa o nome sagrado que abrange todos os nomes, sendo o nome ‘pessoal’ de Deus, e, como tal, inapropriado para ser usado em algumas circunstâncias, o que facilmente levaria a uma indulgência pseudo-mística; igualmente a compreensão de que não se pode falar do nome *Alláh* da mesma maneira que de uma categoria conceitual. A este respeito afirma o Sheikh no *Risalatul Ahádiyah*⁵²:

Ele é e com Ele não há nem antes ou depois, nem acima ou abaixo, nem próximo ou distante, nem união ou divisão, nem como ou onde ou quando, nem tempo, instantes ou eras, nem ser nem espaço; Ele é tal qual era. Ele é o Único sem necessidade da unidade, o singular sem a singularidade. Ele não é composto nem de nome nem de nominado pois Ele é o nome e o nominado. Não há outro nome senão Ele ou nominado senão Ele e por isso Ele é o Nome e o Nominado. Ele é o primeiro sem princípio e o último sem posterioridade. Ele é o exterior sem exterioridade e o interior sem interioridade. Quero dizer que Ele é a própria existência do Primeiro e do Último, do Exterior e do Interior. Assim não há nem primeiro nem último, nem dentro ou fora, sómente Ele, sem que estes sejam Ele ou que Ele se torne aqueles.

Henry Corbin em *Alone with the Alone – Creative imagination in the sufism of Ibn ‘Arabi* (título original francês: *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*), comentando sobre a questão da criação em Ibn ‘Arabi, afirma:

A Criação é essencialmente a revelação do Ser Divino, primeiro para si próprio, uma luminescência ocorrida dentro dele; uma teofania (*tajalli ilahi*). Aqui não há a noção de uma criação *ex-nihilo* abrindo um abismo que nunca

⁵² O tratado foi traduzido em duas versões, sob títulos diferentes mas com o mesmo conteúdo; uma tradução é do árabe para o inglês, conhecida como *Whoso Knoweth Himself*, Beshara publications, 1976; outra, do árabe para o francês, por Abdul-Hadi, em 1911 e por Roberto Plá, em 1987, ambas com a versão em espanhol como *Tratado de la Unidad*. Há também a tradução de Abdul-Hadi, publicada em 1911-12 na revista *La Gnose*, dirigida por René Guénon. Segue a tradução inglesa: He is, and there is with Him no after nor above nor below, nor far nor near, nor union nor division, nor how nor where nor when, nor times nor moment nor age, nor being nor place. And He is now as He was. He is the One without oneness, and the Single without singleness. He is not composed of name and named, for His name is He and His named is He. So there is no name other than He, nor named. And so He is the Name and the Named. He is the First without firstness, and the Last without lastness. He is the Outward without outwardness, and the Inward without inwardness. I mean that He is the very existence of the First and the very existence of the Last, and the very existence of the Outward and the very existence of the Inward. So that there is no first nor last, nor outward nor inward, except Him, without these becoming Him or His becoming them. (*Whoso Knoweth Himself*, Beshara Publications, 1976).

pensamento racional algum será capaz de transpor pois é uma idéia profundamente divisiva em si mesma que cria oposição e distância⁵³.

Para Ibn ‘Arabi o Real (*Al Haqq*, a Verdade), enquanto essência de todos os fenômenos, abrange o existente, o não-existente e as possibilidades, constituindo uma única Realidade; e, enquanto fenômeno manifesto, é *al-khalq*, o mundo. *Haqq* e *Khalq*, Realidade e Aparência, o Um e o Múltiplo são nomes subjetivos para aspectos da realidade única: o estado de unidade é decorrência do divino Nele mesmo enquanto a dualidade aparece quando consideramos o Real a partir de nós mesmos. Diz o Sheikh:

Saiba que o caso todo (*al-'amr*) é Deus (*Al-Haqq*) e criação (*al-Khalq*). É Puro ser (*al-wujúd al-mahd*) sem começo e sem fim, pura possibilidade (*al-imkán al-mahd*) sem começo e sem fim e pura não-existência (*al-'adam al-mahd*) sem começo e sem fim. O puro ser nunca recebe não-existência por toda eternidade; a pura não-existência nunca recebe existência por toda eternidade e a pura possibilidade recebe, por um motivo (*sabab*), existência e, por um motivo, não-existência, por toda eternidade. O puro ser é Deus (*Alláh*), nada mais; a pura não-existência é aquilo cuja existência é impossível (*al-muhál al-wujúd*), nada mais; e a pura possibilidade é o mundo, nada mais; o nível ontológico (*martaba*) da possibilidade fica entre o puro ser e a pura não-existência; devido àquilo nela que olha em direção ao não-existente recebe não-existência e devido àquilo nela que olha em direção ao Ser, recebe existência. Consiste de ambos, escuridão (*zulma*) isto é, natureza (*tabi'a*) e luz (*nur*) isto é, o sopro do Todo-Misericordioso (*al-Nafas al-Rahman*) que outorga existência sobre as coisas possíveis.⁵⁴

⁵³ 'The Creation is essentially the revelation of the Divine Being, first to himself, a luminescence occurring within Him; it is a theophany (*tajalli ilahi*). Here there's no notion of a creation *ex-nihilo* opening up a gulf which no rational thought will ever be able to bridge because it is profoundly divisive idea itself which creates opposition and distance'. *Alone with the Alone*, p. 185.

⁵⁴ 'Know that the entire affair (*al-'amr*) is God (*Al-Haqq*) e creation (*al-khalq*). It is Sheer Being (*al-wujud al-mahd*) without beginning and end, sheer possibility (*al-imkan al-'adam al-mahd*) without beginning and end, and sheer nonexistence (*al-'adam al-mahd*) without beginning and end. Sheer Being never receives (*qabult*) non-existence for all eternity, sheer non-existence never receives existence for all eternity, and sheer possibility receives existence for a reason (*sabab*) e non-existence for a reason for all eternity. Sheer Being is God (Allah), nothing else; sheer non-existence is that whose existence is impossible (*al-muhát al wujud*), nothing else; and sheer possibility is the world, nothing else. The (ontological) level (*martaba*) of possibility lies between Sheer Being and sheer non-existence; through that of it which gazes (*mazar*) upon non-existence, it receives non-existence, and through that of it which gazes upon Being, it receives existence. It consists of both darkness (*zulma*), i.e, nature (*tabi'a*), and light (*nur*), i.e, the All-Mercifull Breath (*al-nafas al-rahmani*), which bestows existence upon the possible things.' *Futuhát al-Makkiya*, cap. 198, trad. Willian Chittik, p. 51. Note-se que na tradução do árabe para o inglês, a palavra *Haqq*, Verdade, é traduzida por Deus por via de entendimento da dimensão divina. Poderíamos articular, numa tradução mais literal, que o caso ou assunto se refere à Verdade e ao conhecimento, ao invés de criação, já que é patente, em Ibn ‘Arabi, a noção de que ser e conhecimento são uma e a mesma coisa e da compreensão filosófica corrente em sua época de que o primeiro manifesto é o intelecto ou ainda a ‘alma universal’, Adão.

A raiz da palavra natureza em árabe significa imprimir, estampar, marcar ou selar; no contexto das coisas possíveis, não significa necessariamente materialidade enquanto algo concreto, mas substância de diversos níveis de ‘densidade’ marcada pelo conhecimento do Real. Muitas vezes é associada com o símbolo do livro onde a ‘caneta’, enquanto símbolo da atividade divina, deixa sua marca e desta forma ‘sela’ a letra (forma) definindo-a. De um ponto de vista ela é o ‘sopro’ do Todo-Misericordioso, a ‘nuvem’⁵⁵, onde natureza é luz, mais precisamente a luz muhammadiana⁵⁶ (*nur muhammadiana*). Segundo Henry Corbin, esta nuvem na qual Ele estava originalmente, recebe todas as formas e ao mesmo tempo concede aos seres suas formas; é ativa e passiva, receptiva e existenciadora; através dela é efetuada a diferenciação dentro da realidade primordial do ser (*haqiqat al-wujúd*) que é o Ser Divino como tal (*Haqq fi dátihí*).⁵⁷ Diz o Sheikh no Alquimia da Felicidade Perfeita:

A nuvem (‘Ama’) é a sede epifânica do Nome Al-Rabb (O Senhor) da mesma forma que o Trono é a forma epifânica do Nome Ar-Rahmân (O Misericordioso). A Nuvem é a primeiríssima localização metafísica, de onde procedem as determinações de lugar e os planos de manifestação relativos a tudo o que não pode admitir a estreiteza do lugar (físico) e antecipa a situação em dado lugar. Dela provêm os substratos epifânicos aptos a receber os protótipos das formas corporais manifestadas sob os modos sensível e imagético. A Nuvem é um existente sobre-eminente. O Ser Divino é seu princípio inteligível. É o Ser Divino do qual é criado qualquer existente fora de Deus, o conceito metafísico no qual permanecem e residem bem arraigadas as identidades fundamentais dos seres contingentes. A Nuvem acolhe a essência do *ubi* (al-‘ayn), ela é o invólucro espacial do lugar, o nível onde se localiza o lugar, o nome do substrato epifânico (universal). Desde o mundo terrestre até esta Nuvem, não há Nomes de Deus, a não ser os ‘Nomes dos Atos’⁵⁸ (Asma’ al-Af’al). Pois sem eles não há influência a ser exercida sobre qualquer objeto ou criatura entre a terra e a Nuvem, quer faça parte do mundo inteligível ou do mundo sensível.⁵⁹

⁵⁵ Nuvem – diz a Tradição que alguém pergunta ao Profeta Muhammad “onde estava seu Senhor antes de criar Sua criação visível?” e o Profeta responde: “Estava numa Nuvem; não havia espaço nem acima nem abaixo”. Outras versões dizem que ele teria dito que “não há ar nem acima, nem abaixo de *al-ama*”; a nuvem é o símbolo do intelecto ou consciência divina que a tudo pervade, latência ou potência de cuja inteligibilidade surge a existência distintiva que explicita as diferenças entre as diversas formas de ser.

⁵⁶ A Luz Muhammadiana aqui justifica a segunda parte do testemunho Islâmico: *Muhammad rasul Allah*. Para Ibn ‘Arabi, Muhammad significa não só a pessoa do mensageiro de Deus, do ponto de vista teológico, mas também o estado ou aspecto divino da expressão teofânica que denota o sagrado. Como tal ‘transmite’ o divino.

⁵⁷ Henry Corbin, *Alone with The Alone*, p. 185: ‘This Cloud, which the Divine Being exhaled and in which He originally was, receives all forms and at same time gives beings forms; it is active and passive, receptive and existentializing (*muhaqqiq*); through it is effected the differentiation within the primordial reality of the being (*haqiqat al-wujúd*) that is the Divine Being as such (*haqq fi dátiki*).

⁵⁸ De um modo geral, o sufismo divide os Nomes Divinos em três grupos: os nomes da Essência (dát), nomes dos Atributos (sifát) e os nomes dos Atos.

⁵⁹ Ibn ‘Arabi, *Alquimia da Felicidade Perfeita*, p. 194. O livro é o capítulo 167 do *Futuhát al-Makkiya*.

Uma segunda interpretação possível é a de natureza enquanto obscuridade, o útero da mãe (matricidade, *mater*) de onde tudo provêm. Em ambos os sentidos, enquanto luz e enquanto obscuridade, há uma estrita ligação com *Nafas al-Rahman*, já que a palavra útero, em árabe, possui a mesma raiz da palavra *al-Rahim* (Misericordioso), - *rhm* - conotando, conforme diz Jili, “a unidade substancial que simboliza a unidade principal ela mesma”⁶⁰. Finalmente, quando natureza é entendida enquanto ‘selo’ nos leva a pensar em ipseidade em estado determinado ou seja, uma ‘identidade’, da mesma forma como o Alcorão se refere a Muhammad como o selo da profecia⁶¹.

Assim, as ‘coisas possíveis’ participam tanto da existência quanto da não-existência na medida em que recebem existência e atributos divinos e que funcionam como uma auto-exposição divina, ou, igualmente, por participarem do tempo, suas formas transmutam-se e a aparência primeira deixa de existir, integrando o não-existente; “quando algo do mundo torna-se não-existente e suas formas desaparecem, pertence ao lado da não-existência; quando algo subsiste e não pode se tornar não-existente pertence ao lado da existência”⁶².

Outro paralelo interessante é a relação entre *Al-Haqq* (a Verdade) e *al-Khalq* (a criatura), já que a natureza divina (*al-Uluhiyah*) engloba todas as realidades do ser, conforme o dito do Profeta: a cada coisa real (ou verdadeira) corresponde uma realidade principal (*likulli dhi haqqin haqiqah*). Ainda segundo Jili, a existência (*al-wujúd*) e a não-existência (*al-‘adam*) são encontradas⁶³ em confronto recíproco, onde o paradoxo ontológico nada exclui, dependendo do grau de participação no Ser. Assim, a Realidade Divina é, por um lado, manifesta através da multiplicidade; por outro, distinta de suas manifestações e as transcende, mas as manifestações não são independentes da Realidade Divina.

⁶⁰ ‘bdu al-Karim al-Jili, *The Universal Man*, p. 28; discípulo posterior de Ibn Arabi, faleceu em 805H/1403DC.

⁶¹ Cabe aqui citar Henry Corbin: ‘herméneutiquement, ‘l’homme est la *significatio passiva* du Nom divin, le Sujet en qui cette signification s’accomplit, parce qu’elle est relative à lui’ (*Face de Dieu, Face de L’Homme*, p.257). Em tradução livre: ‘hermenêuticamente o homem é a *significatio passiva* do Nome divino, o Sujeito no qual a significação se cumpre, já que esta é relativa a ele.

⁶² When something of the world becomes nonexistent and its form disappears, it pertains to the side of non-existence; when something subsist and cannot become nonexistent, it pertains to the side of existence. *Futuhát al-Makkiya*, capítulo 198, trad. William C Chittick em *Meccan Revelations I*, p. 54.

⁶³ Lembrar que a palavra *wujúd* significa ao mesmo tempo ‘ser’ e ‘encontrar’ ou ‘ser encontrado’, isto é, o Ser é a síntese entre a Identidade e a coisa em si: aquele que encontra e aquilo que é encontrado.

Daí resulta que a multiplicidade não tem existência em si e somos dependentes (*naftaquirú-ila*) em relação ao sagrado tal qual partes diferentes do corpo dependem do corpo como um todo e de seus poderes ou habilidades. Afirma o Sheikh: “a multiplicidade existe somente com respeito aos nomes divinos, os quais são, eles mesmos, puro relacionamentos e portanto não manifestos”⁶⁴. Assim, para entender o paradoxo entre o múltiplo e o uno é necessário falar sobre os nomes e atributos divinos.

No Islã, de modo geral, existe o entendimento dos nomes divinos como atributos ou qualidades através dos quais o sagrado se nomina no Alcorão. São mencionados, ao todo, 99 nomes (atributos), mas sua infinitude também é afirmada, entendendo-se que entre dois Nomes quaisquer que somos capazes de articular e compreender, existem infinitos outros que não podemos nominar ou verbalizar. Cada um deles carrega a noção de teofania em relação à Essência Divina (*dát*); isto implica em diversos poderes criativos que originam, segundo seus atributos ou qualidades essenciais, as situações do mundo e a multiplicidade. *Alláh* é o Generoso (*al-Karim*) e Sua Generosidade origina situações de generosidade e não outras. *Alláh* é o Perdoador (*al-Ghafár*) e Seu Perdão origina situações determinadas de perdão e não outras. *Alláh* é o Justiceiro (*al-‘Adál, al-Muqsit*) e Sua Justiça origina situações específicas de justiça e não outras. E assim com todos os outros nomes. Desta forma, cada um dos nomes ‘chama’ ou evoca à existência manifestando situações ou criaturas de acordo com sua própria característica formativa.

Ibn ‘Arabi relaciona esta evocação com a palavra imperativa *sê!* (*‘kun!’*)⁶⁵ e aquilo que já está presente como conhecimento em Deus, a entidade permanente (*al-*

⁶⁴ *Fusus al-Hikam*, The wisdom of holiness in the word of Enoch, trad, Austim, p, 85. ‘Multiplicity exists only in respect of the Divine Names, which are themselves purely relationships and thus not manifest in themselves’.

⁶⁵ O Sheikh comenta no ‘Alquimia da Felicidade Perfeita’ sobre a essência metafísica de *Kun!* equivalente ao latim *esto!* (na forma do imperativo futuro, segunda e terceira pessoa singular, *sê, seja*); à raiz ‘es’ acrescenta-se o sufixo ‘to’. A forma é antiga e remonta ao indo-europeu; expressava uma ordem que não devia ser cumprida de imediato. Posteriormente seu significado confundiu-se com o imperativo presente e seu uso desapareceu da língua falada e literária ainda na época de Augusto (século I). Diz o Sheikh que a individuação concreta expressa pelo *KN!* procede do Logos do Imperativo Divino (“Nossa palavra gera uma coisa; quando queremos, é dizer-lhe *sê!* e ela é (torna-se existente) Alcorão, XVI:40) e não da palavra do passado, nem do futuro, nem da circunstância presente. Apesar do verbo ser composto de 3 letras (*Kaf, Waw, Nun*), o adepto percebe que a letra intermediária *Waw* foi obliterada: ‘é ela que dá ao mundo o influxo gerador da constituição das criaturas, mesmo quando sua essência já tenha se retirado delas’ (Alquimia da Felicidade Perfeita, p. 101). Isto indica que no instante em que o verbo *Kn* passa ao imperativo, a letra *waw* desaparece para reaparecer só no produto resultante deste imperativo sob a forma de *yakun* (ele devém, ele se transforma). O *waw* é então um símbolo gerador da existência.

'ayn al-thábitah), manifesta-se, segundo o chamamento do nome, como ipseidade de um indivíduo ou situação específicos. O resultado é o que chamamos de ‘novo’, que pode ser visto como novo em relação ao seu próprio momento, mas não em relação à sua própria existência, já que sempre existiu em *Haqq* e em si é evocado no Nome que o origina, chamado a manifestar-se. Ibn ‘Arabi usa a imagem da chuva para exemplificar a questão:

Tome por exemplo a chuva. Nós sabemos o que ela é com respeito à sua substância e o que é com respeito à sua forma. O cosmos inteiro é ou deste tipo (de coisa) ou de outra, no qual a substância ela mesma é recentemente chegada. Isto não é nada mais que a substância da forma, ou o *wujúd* da substância daquela entidade através da qual a forma habita. Pois a entidade da substância da forma, através da qual a forma habita, não tem *wujúd* salvo habitando a forma através dela. Antes disso, a substância é inteligível, não existente em entidade. Assim *wujúd* chega recentemente ao local da forma ou ao *locus* da forma – que é a matéria – através da recém chegada da forma num certo estado, mas não em todo estado. Então o *locus* deixa *wujúd* através da não-existência da forma, enquanto não haja outra forma através da qual ele habite. Cada um está ‘em Deus’, pois Deus é idêntico à coisitude de cada um. Nenhuma coisa inteligível ou coisa existente chega recentemente Nele. Ao contrário, Ele testemunha as entidades de todas as coisas entre fixidade e *wujúd*. Assim, a fixidade é seu depósito e *wujúd* é tudo aquilo que chega recentemente daquele depósito até nós.⁶⁶

Assim, não importa em que sentido se pense, há sempre a unicidade: quer entendamos que a multiplicidade é *locus* de manifestação divina ou quer, por outro lado, entendamos que a própria forma da multiplicidade, enquanto *locus*, é resultado do movimento de sua essência, ou seja, de *wujúd*, chegando então à compreensão do processo como uma auto-exposição do divino. Para tornar simples: a existência concreta da coisa particular em si, no caso a chuva, é decorrência de sua substância, a água, que assume uma forma específica enquanto chuva. No entanto, tanto substância

⁶⁶ ‘Take the Rain, for example. We know what it is in respect of its substance and what it is in respect to its form. The whole cosmos is either of this sort or of the other sort, in which the substance itself is newly arrived. This is nothing but the substance of the form, or the *wujud* of the substance of that entity through which the form abides. For the entity of the form’s substance, through which the form abides, has no *wujud* save at the abiding of the form through it. Before that, the substance is intelligible, not existent in entity. So *wujud* arrives newly for the site of the form, or the locus of the form – which is the matter - through the new arrival of the form in a certain state, but not in every state. then the *locus* leaves *wujud* through the non-existence of the form, so long as there is not another form through which it abides.

Each is ‘at God’, for God is identical with the thingness of each. No intelligible thing or existent thing arrives newly at him. On the contrary, he witnesses the entities of all things between fixity and *wujúd*. So fixity is his storehouses and *wujúd* is everything that arrives newly at us from the storehouse’ *Futuhát al-Makkiya* – capítulo 493, trad. Willian Chittick em *The Self Disclosure of God*, p. 36.

quanto forma são em si a presença do mesmo elemento. Então podemos entender que o *locus* de manifestação do divino, o cosmos, tanto do ponto de vista de que é a forma do divino, em sua manifestação, é também, enquanto *locus*, ‘existencializado’ pelo mesmo Ser.

Ainda se referindo ao exemplo da água, o mesmo se passa com o gelo, que quando derrete volta ao estado líquido e o ‘nome’ gelo desaparece dele ao mesmo tempo em que sua forma desaparece, levando também consigo a definição de gelo e sua realidade. Diz Al-Qaysari, discípulo posterior de Ibn ‘Arabi: quem observa o mar, tal qual a existência dos seres contingentes, nota que pelo movimento surgem as ondas e afirma a existência do outro e do diverso; e aquele que sabe que as ondas ainda são o mar sustenta que estas não têm existência própria: é o ser da água que constitui a onda e, portanto, somente o Real é verdadeiro⁶⁷.

E é assim, diz Ibn ‘Arabi, com tudo o que passa por transmutação, onde são idênticos tanto aquele que passa por transmutação quanto aquele no qual a coisa é transmutada. O mesmo acontece com o Real e suas formas de auto-exposição. Por um lado, ele é aquilo que é transmutado, a exemplo da água, e, por outro lado, a coisa originada desta transmutação não é outra senão o Real em si. Segue-se, no final do capítulo 493 do *Futuhât al-Makkiya*, muito poeticamente, a necessária beleza do ritual do *dhikr* (recordação)⁶⁸: na medida em que ‘lembramos’ de quem somos ou da verdadeira natureza do múltiplo, chegamos ao essencial, da mesma maneira que recordamos o novo a partir de sua eternidade e primordialidade.

A matéria primordial (*hayûla*, do grego *hylê*) que é transmutada nas coisas do mundo é associada com a luz; este conceito, em Ibn ‘Arabi, leva em conta a infinitude dos nomes divinos e sua auto-exposição, a um só tempo plenitude e singularidade, conforme o versículo alcorânico: Deus é a luz dos céus e da terra⁶⁹. É com a presença da Identidade que a singularidade se revela, daí a associação da identidade com a luz,

⁶⁷ Dawud Al-Qaysari (1260-1350DC, aproximadamente); é um dos primeiros representantes da escola de Ibn ‘Arabi a comentar o *Fusus al-Hikam*; em relação ao texto, ver o primeiro capítulo do seu *La Scienza Iniziatica (Risalat fi ‘Ilm al-Tasawuf)*.

⁶⁸ *Dhikr* (lembança, recordação) – prática mulçumana, especialmente entre os Sufis, de ‘lembrar’ de Deus através da repetição de um de seus nomes ou de sentenças sagradas.

⁶⁹ Alcorão, XXIV:35.

a existência, o testemunho e a essencialidade do Profeta Muhammad⁷⁰, conforme a segunda parte do testemunho Islâmico, ‘*Muhammad rasul Allah*’. Diz o Sheikh no *Futuhât al-Makkiya* (cp.II, p.226-7, ed. Osman Yahia) que a primeira coisa a receber existência foi a Realidade Muhammadiana (*Haqiqa Muhammadiyya Rahmaniya*) que procede do Nome O Todo-Misericordioso. A Verdade (*Al-Haqq*), segundo o Sheikh,

se auto-epifaniza através de Sua Luz sobre sua poeira⁷¹, que é chamada pelos filósofos especulativos de primeira matéria universal na qual o universo inteiro existe *in potentia* e cada coisa que estava nesta poeira recebeu esta luz de acordo com sua capacidade e predisposição, da mesma forma que os cantos de uma sala recebem a luz do archote e ficam mais luminosos quanto mais perto do archote estiverem. De fato, Deus disse: “O símbolo da Sua Luz é como um nicho com um archote” (Alcorão, 24:35), comparando Sua Luz a um archote. Agora, não havia nada naquela poeira mais próximo do archote ou mais predisposta a receber sua luz, que a Realidade (*haqiqa*) de Muhammad, que também é chamada o Intelecto⁷². Ele (isto é, Muhammad) é, portanto, a cabeça de todo universo e a primeira coisa a vir à existência...e o universo procede de sua epifania.⁷³

⁷⁰ O tema em si é extremamente sutil e tomaria muito espaço neste trabalho para ser adequadamente elaborado. O Profeta teria dito: ‘a primeira coisa que Deus criou foi a minha luz’ (segundo Isma‘il ‘Ajaluni em *Kashf al-Khafa*, Beirute, 1311h, vol. 1, p.266, citado por Michel Chodkiewicz no *Seal of the Saints*, p. 63). Se observado sob o prisma da filosofia grega pode ser associado com a noção do Primeiro Intelecto, a judaico-cristã do *verus propheta* ou ainda a hindu do *avatar*. No entanto, apesar da semelhança e da provável recepção de conceitos filosóficos de diversas tradições pela cultura islâmica, especulações históricas acabam por negar a especificidade e genuinidade da experiência espiritual de Ibn ‘Arabi, conforme já discutido na introdução deste trabalho. O importante aqui é entender a *Nur Muhammadia* enquanto princípio de identidade e sua habilidade geradora bem como a relação de proximidade e amizade (*walaya*) descrita no *Futuhât al-Makkiya* em especial no capítulo intitulado ‘Sobre o conhecimento do princípio da criação espiritual’ (*al-khalq al-ruhani*). Ibn ‘Arabi cita também, no *Fusus al-Hikam*, a tradição profética segundo a qual Muhammad ‘já era Profeta quando Adão estava entre a água e o barro’, ou seja, a luz-muhammadiana precede a noção de universo exteriorizado. A noção da identidade testemunhadora está claramente embutida na *shahâda*, que afirma a unidade divina (*la illaha ill’Allah*) testemunhada pelo Profeta: *Muhammad rasul Allah*, e Muhammad é Seu Profeta, ou seja, seu anunciador. Ibn ‘Arabi entende este anunciador não somente enquanto a função histórica do Profeta mas também no sentido esotérico de ‘portador’ tal qual o archote (*misbah*) carrega a luz. Para um entendimento mais adequado ver o trabalho de Michel Chodkiewicz (*Seal of the Saints*) e Henry Corbin (*Essais sur l’Islam Iranien*, ed. Flammarion, Paris).

⁷¹ Alguns tradutores preferem o termo ‘sombra’, como por ex. Toshihiko Izutsu.

⁷² Em Ibn ‘Arabi o conceito de intelecto está relacionado antes ao coração enquanto princípio de identidade que com a razão, conforme veremos nos capítulos seguintes.

⁷³ ‘...epiphanyzed Himself by means of His Light to his dust, which is called by speculative thinkers the first universal matter and in which the entire universe existed *in potentia* and each thing that was in this dust received this Light according to its capacity and predisposition, as the corners of a room receive the light of a torch, and are more fully and brightly lit up the nearer they are to the torch. Indeed, God said, ‘The symbol of His Light is like a niche with a torch in it’ (Qur’an, 24:35), thus comparing His Light to a torch. Now there was nothing in the dust that was closer to the light, or more disposed to receive it, than the Reality (*haqiqa*) of Muhammad, which is also called the Intellect. He (i.e. Muhammad) is thus the head of all the universe and the first being to come into existence...and the universe proceeds from his epiphany’. *Futuhât al-Makkiya*, conforme tradução de M. Chodkiewicz em *Seal of the Saints*, p. 68.

Assim, a luz revela a multiplicidade das coisas existentes tal qual nela ocorre a auto-exposição do divino através de Sua Identidade. Várias vezes em seus escritos, Ibn ‘Arabi utiliza a imagem da luz para denotar os múltiplos ‘véus’ que encobrem e revelam a Verdade; estes véus têm origem nos Nomes divinos eles mesmos, passando por nossa própria noção de identidade pessoal e se concretizam na corporeidade do mundo:

Se não fosse pelo fato de que o Real é o envoltório de nossas identidades, nós não seríamos o envoltório da identidade do conhecimento Dele. Pérolas são geradas dentro de conchas (envoltórios) e nós somos gerados somente em *wujúd*, e *wujúd* não é Outro senão Ele. No entanto, Ele nos encobre a fim de nos preservar, então nos torna manifestos. Assim Ele se faz conhecido por nós através de nós mesmos e nos torna a nós mesmos conhecidos para o conhecimento Dele. Quando nos conhecemos a nós mesmos velamos nosso conhecimento Dele.⁷⁴

Isto porque, segundo o Sheikh, a essência é o imutável imanifesto, nada conhecendo da existência manifesta e permanecendo naquele estado apesar da multiplicidade das formas manifestas. Daí a afirmativa: “a essência é única, própria do todo no todo”⁷⁵. Donde se segue que a multiplicidade existe só em função dos nomes divinos que, em si mesmos são relacionamentos e não manifestações.

Estes atributos estão na raiz de cada ser possível ou de cada ser manifesto, a um tempo criando-os e através deles chegando à sua completa expressão. A Presença⁷⁶ Divina está no mundo, ‘co-substanciando-o’, sem ser reduzida a ele; conferindo formas, manifestando, ainda que estas formas não sejam o divino em si. Neste sentido Ibn ‘Arabi afirma que os atributos divinos não são Ele nem são outro senão Ele, ou seja, afirma a transcendência divina bem como seus atributos ou qualidades, dos quais todas as qualidades cósmicas são decorrências. São as ‘faces’ de Deus às quais o

⁷⁴ *Futuhát al-Makkiya*, cap. 369, The Storehouse of Lights, trad. Willian Chittick em Self Disclosure of God, p. 37. : ‘were it not for the fact that the real is the shell of our identities, we would not be the shell of the identity ok knowledge of him. Pearls are engendered within shells, and we are engendered only in *wujud*, and *wujud* is nothing but he. However, he curtains us in order to preserve us, then he makes us manifest. Then he makes himself known to us through us, and he turns us over to us for knowledge of him. When we come to know us, we curtain our knowledge of him’.

⁷⁵ *Fusus al-Hikam*, A Sabedoria do Sagrado no Verbo de Enoch, trad. Austim, p. 85.

⁷⁶ Presença (*Hadrat*) – modo pelo qual o Divino se apresenta; cada Presença é designada por um Nome Divino o que equivale a dizer que cada Nome representa um modo de ser da exposição divina. Ibn ‘Arabi distingue em seus escritos níveis diferentes de Presenças; a primeira é a Presença da Unidade (*wahidiyyah*), refere-se à unidade do Si mesmo divino além de qualquer polarização. É o Eu. A segunda é quando o divino é identificado pelos Seus Nomes e Atributos; é a a auto-delimitação, chamada *ta‘ayyun*, literalmente ‘fazer-se particular, uma entidade individual’. É o modo como Deus se denomina a si mesmo. É o ‘Eu Sou’.

Divino se refere, seja na Torá, na Bíblia ou no Alcorão, sempre no plural. No entanto, o próprio Divino afirma: “Eu sou”, de modo único, singular. A multiplicidade ou a infinitude de possibilidades assume igualmente múltiplas faces, mas resolve-se na Unicidade do Ser Único.

Somente Ele se vê a si mesmo e somente Ele está oculto Dele mesmo, pois Ele é o manifesto a si próprio e o oculto a si próprio. Não é senão Ele quem sustenta o nome Abu Sa'id al-Kharraz e todos os outros nomes dados às coisas relativas. O imanifesto diz ‘não’ quando o manifesto diz ‘eu sou’ e o manifesto diz ‘não’ quando o imanifesto diz ‘somente eu sou’. Esta é a natureza da oposição, mas aquele que fala e aquele que ouve (em ambos os casos) são o um, o único⁷⁷.

Ibn ‘Arabi entende que o Real, de fato, não se manifesta a ninguém a não ser a Ele⁷⁸ mesmo, pois Ele é idêntico ao ser de cada coisa. O que equivale a dizer que o Real torna-se manifesto somente para aquele aspecto do si mesmo que possui a ipseidade do Ser determinada pela condição de ‘Ele’, de modo que ninguém o vê senão as coisas possíveis na quiddidade de sua identidade, já que as coisas não possuem existência em si mesmas. Novamente, o confronto entre os termos manifesto e não-manifesto bem como o existente e não-existente não é uma realidade em si, mas uma forma de relacionamento entre os Nomes divinos. Outras vezes, diante da mesma questão, elabora dizendo que o não-existente é o manifesto, se privado de sua identidade; portanto, a não-existência é um relacionamento, não uma realidade (*Haqiqiah*).

É assim que ele afirma, no *Futuhát al-Makkiya*, capítulo 406, que as propriedades daquilo que se tornou manifesto pertencem aos nomes divinos que existencializam as entidades das coisas possíveis, pois as coisas possíveis só

⁷⁷ *Fusus al Hikam*, The wisdom of holiness in the word of Enoch. Trad, Austin, p. 86. ‘Only he sees him and only he is hidden from him, for he is the manifest to himself and hidden from himself. It is none other than he who bears the name Abu Sa'id al-Kharraz and all the other names given to relative beings. The unmanifest says ‘no’ when the manifest says ‘I am’ and the manifest says ‘no’ when the unmanifest says ‘only I am’. This is the nature of opposition, but the speaker and the listener (in both cases) are the one, the unique”.

⁷⁸ O pronome ‘ele’ em árabe é traduzido por ‘Hu’ e indica ‘aquela pessoa em determinado’; para Ibn ‘Arabi indica a Ipseidade de Deus. Como tal é um dos Nomes que o devoto pode experienciar quando passa (viaja) de sua identificação aparente e assume a presença de ‘Hu’ nele mesmo sem deixar de lado ‘nome, imagem, tempo, lugar ou signo’. Diz o Sheikh que quando se chega a este destino ou significado, ‘não importa se o devoto diga ‘Ele’ ou ‘Nós’ ou ‘Eles’ ou ainda se queira dizer ‘você’; o que se quer referir é à Ipseidade Dele”. “What we desired to explain is that when this meaning is arrived at, it does not matter whether the servant than says ‘He’ or ‘Us’, or ‘They’ or even if he wants to say ‘You’; what is meant by all is the Ipseity of He. *Kernel of The Kernel (Lubbu-l-Lubb)*, p. 38.

encontram realidade no Ser divino, onde a singularidade de cada forma existe no conhecimento divino, o que equivale a dizer que as diferenciações pertencem às coisas em si em relação aos nomes que as existencializam.

Das relações entre os diversos nomes é que as diferentes criaturas se manifestam, pois são receptivas ao imperativo *sê!* (*kun!*) ; é em função disto que a singularidade de suas existências constitui o conhecimento em si, pois manifestam-se potencialmente e articulam-se entre si numa infinitude de possibilidades e, deste modo, sua existência bem como o conhecimento que acompanha esta existência no Ser é eterno, constituindo-se nas realidades (*al-haqá'iq*), potenciais do mundo invisível (o mistério, *al-ghayb*) ou o não-manifesto.

Ao mesmo tempo, falar em potencialidade não significa que o ser do sagrado seja potência, mas sim atualização; cada singularidade passa do estado de potencialidade para o estado de atualidade; o não-manifesto não significa não-existente, mas em um estado 'velado' ao manifesto: “todos os assuntos são cortinas, uns sobre os outros. A mais alta delas é o nome divino Manifesto, pois contém o nome divino Imanifesto”⁷⁹. Assim, da mesma forma como o mundo e os fenômenos do mundo expõem o sagrado, também o velam, coexistindo Manifesto e Não-manifesto; o nome Não-manifesto, ainda que possa ser objeto de revelação, permanece não-manifesto, velado que é pelo Manifesto. Estas duas dimensões não são vistas como realidades opostas, mas como uma mesma entidade, sem princípio, sem fim ou ainda cujo princípio coincide com seu próprio fim e vice e versa. O nome Manifesto aplica-se ao cosmos, já que o cosmos está para o Real como o corpo para o espírito que o governa e o nome Imanifesto pertence a tudo o que está oculto das coisas existentes, da mesma forma como o homem tem um ser aparente e um ser oculto, ambos participando da mesma vida.

Considerando a própria condição humana como imagem, os estados da mente (desperta e durante o sono) são antes um processo do que fases opostas, onde os conteúdos mentais transitam continuamente. Da mesma maneira, os estados manifesto ou imanifesto do universo seguem um contínuo movimento de expressão e imersão no imanifesto, sendo que esta imersão não significa aniquilamento, ao contrário, o universo permanece existente, vivo, sendo Vida uma das propriedades do Ser .

⁷⁹ *Futuhát al-Makkiya.*, cap.256. trad. William Chittick, *Self Disclosure of God*, p. 215. ‘all affairs are curtains, some upon others. The highest of curtains is the divine name manifest, for it contains the divine name non-manifest’.

Aparentemente esta idéia implica na aceitação do tempo como dimensão cósmica. Ibn ‘Arabi afirma que o tempo é simplesmente uma relação a partir da manifestação, bem como o espaço, e não entidades em si já que pertencem, enquanto relações, à existência e à não-existência, dependendo do nível do ser. Relacionam-se antes à noção de permanência e mutabilidade de *wujúd*. As noções de opostos absolutos se referem à nossa própria percepção e se dissolvem à medida em que atualizamos o potencial divino latente em nossa própria individualidade.

Da mesma forma como trata o ser, trata também o conhecimento (consciência) e o amor: dinâmicas da mesma economia existencial ou *modus operandi* do ser. Novamente o símbolo humano aqui pode ser visto na respiração: inalação seguida de exalação: numa escala cósmica a exalação corresponde à recriação do cosmos e a inalação à sua resolução na Essência, como uma eterna simultaneidade, não marcada por interrupções. Devemos entender que o próprio fluxo contínuo da Essência, a partir do potencial imanifesto confere expressão ao ser latente e o ser latente em si, na medida em que existe, expressa a Essência, ou seja, para ela retorna. No entanto, é comum em vários de seus textos, a afirmativa de que não se pode retornar de onde nunca se saiu: não se pode sair do ser para voltar a ele, já que o ser é. O ‘retorno’ é entendido aqui não como o retorno da alma a seu criador após a morte corpórea, mas sim como um ‘desvelar’ do Real (da Verdade, *al-Haqq*) e isto pode ocorrer em qualquer etapa da vida, não necessariamente na vida física; e cita o *hadith*⁸⁰ segundo o qual é necessário morrer antes de morrer, ou seja, é necessário conhecer nossa verdadeira identidade, a ‘Face do Real’, pois tudo perece, exceto Sua Face⁸¹. Em cada situação, e diante de cada criatura ou circunstância do mundo, removendo-se os véus, somente o Real permanece. O retorno então é o desvelar do Real, que, quanto mais manifesto, mais se plenifica, sendo este movimento incessante e contínuo.

No *Fusus al-Hikam*, escreve: é por isso que nós dizemos ‘Ele não-Ele’ e ‘tu não-tu’⁸², significando que em um certo sentido, Deus é idêntico com todas as coisas (Ele não-Ele, *Huwa la-Huwa*) e em outro, o mundo é aquilo que é outro que Deus (*ma siwa’llah*) expresso em tu não-tu (*antá la-antá*). Donde surgem as noções de similaridade e incomparabilidade: o cosmos tem identidade no divino enquanto auto-

⁸⁰ *Hadith* – ditos e feitos do Profeta Muhammad conforme presenciados por seus companheiros.

⁸¹ Alcorão, XXVIII, 88.

⁸² *Fusus al-Hikam*, Ringstone of The Wisdom of Holiness in The Word of Enoch. Trad. Caner Dagli., p. 53. ‘That is why we say of it, ‘he not he’ and ‘thou not thou’.

exposição deste divino; mas é igualmente necessário afirmar que nada pode ser comparado ao Real, pois o mundo não O pode denotar, mas tão somente àquilo, na existência e conhecimento do Real que se tornam manifestos, num processo contínuo de transformação.

Diz o Sheikh que, das expressões teofânicas (*tajalliyat*) a efusão mais sagrada (*al-fayad al-aqdas*) é a essência divina em si mesma nas entidades permanentes (*al-a'yan al-thábita*) que são os receptáculos do Ser (*qawábil lil-wujúd*) e constituem inúmeras possibilidades no conhecimento divino, onde existem enquanto quiddidade (*máhiyya*). Elas representam um ‘estágio’ entre Deus em Seu Mistério (*sir, ghayb*) e o mundo manifesto. A seguir, a efusão sagrada (*al-fayd al-muqaddas*), teóricamente um segundo estágio, é a manifestação destas entidades através da atividade dos nomes e da resposta das criaturas ao comando “sê!”. Não existe um momento criador, um começo: as entidades múltiplas se manifestam, mas nunca deixam de ser; elas entram na existência manifesta, passando da presença do conhecimento, onde existiam enquanto puro conhecimento divino, para a forma que as recebe; a forma é adequada ao preparo da entidade, ou seja, a forma é adequada à realidade da entidade; Ibn ‘Arabi insiste na palavra ‘preparo’⁸³ (*isti'dád*) deixando claro que a expressão manifesta da entidade segue a realidade essencial que lhe é peculiar, peculiaridade esta que é dada pelos nomes divinos que compõem determinada entidade. Este movimento é contínuo e as entidades estão permanentemente passando do estado de possibilidade ao manifesto e retornando ao estado de possibilidade; portanto, sua existência é antes um atributo, uma relação em um istmo (*barzakh*), ou seja em um ‘entre’ a possibilidade (em si) e a manifestação (mundo).

2 O Criador criado e a Criatura criadora

A Realidade transforma a si própria nas formas do universo, ainda que abstraia a si própria de todas as formas. Através do imperativo ‘sê!’ a vontade divina, como um dos aspectos de sua Essência, trans-substancia o Ser: o estado de não-existência latente da criatura corresponde à essência de seu criador, bem como sua receptividade ao comando sê!. É desta maneira que Ibn ‘Arabi chega a afirmar: “a realidade é a um tempo o criador criado e a criatura criadora. Tudo isto é uma única essência, ao

⁸³ *Isti'dád* – preparo; a melhor tradução seria ‘preparamento’; Ibn ‘Arabi quer significar a habilidade de algo ou alguma coisa em ser conforme o modo de existir para o qual foi talhada ou concebida.

mesmo tempo única e múltipla”.⁸⁴ (Deve-se tentar ter sempre em mente a noção de unicidade, de não-divisão e entender que por vezes o uso de polaridades como Deus-mundo, criador-criatura, é, para Ibn ‘Arabi, simplesmente um limite de linguagem, não uma realidade em si).

A noção de criatura criadora, refere-se ao aspecto que se veste da forma em Sua aparência e transparência, como diz Corbin, sob a qual Ele Se revela e Se manifesta a Si mesmo; e a de criador-criado refere-se ao conhecimento de Si mesmo na experiência de Seu próprio Ser, o mistério (*sirr al-rububiya*) que ‘guarda’ para Si próprio em sua transcendência.

Falar em criatura criadora necessariamente implica em “*al-‘ayn al-thábita*”, entidades ou identidades permanentes. São elas que respondem ao chamamento dos nomes divinos dependendo de seu grau de preparo. Nesta reciprocidade forma-se um istmo (*barzakah*, uma terceira coisa⁸⁵ (*al-shay’ al-thálith*) que contém em si o mundo em potencialidade ou o vir-a-ser. Os nomes não têm existência, mas são simples relações de designação. No entanto, enquanto nominativos das qualidades ou atributos divinos, estão na raiz ontológica de toda manifestação. No relacionamento entre as identidades (ou entidades) permanentes e os nomes, ou seja, no istmo, estão as infinitas possibilidades de manifestação da identidade que podem ser atualizadas ou não de acordo com seu grau de preparo e sua dependência ou necessidade enquanto teofania.

Caner Dagli, em sua recente tradução do *Fusus al-Hikam* (2004), prefere entender o termo ‘*ayn* segundo a noção de identidade, onde cada nome denota o Real sob diferentes efeitos formativos: ‘cada entidade é um nome da identidade (no sentido da essência divina), e então, ver a totalidade das identidades não é outra coisa senão ver a identidade única.’⁸⁶ O Real não expõe nada a não ser Ele próprio, pois as entidades permanentes não são outra coisa senão os vários aspectos de Sua Identidade em estado latente e potencial. Assim, cada identidade permanente gera tão somente uma entidade que contém em si inúmeras possibilidades de expressão teofânica.

⁸⁴ “The reality is at once the created creator and the creating creature. All this is One Essence, at once Unique and Many”; *Fusus al-Hikam*, The Wisdom of Holiness in The Word of Enoch, trad. Austin, p. 85.

⁸⁵ A primeira coisa sendo aquilo que existe em si mesmo (o Ser Necessário); a segunda é aquilo que existe através do outro (o mundo) e a terceira é aquilo que não é nem existente nem não-existente.

⁸⁶ ‘Each identity is a name of the identity, and so to see the totality of identities is really non other than to see the only Identity’. – Caner Dagli, Introdução do Tradutor ao *Fusus Al- Hikam*, p. xix

Há também uma certa confusão entre o entendimento dos nomes enquanto potências geradoras e a presença das identidades permanentes no conhecimento do Ser; os nomes articulam a manifestação das identidades e as denotam, mas como o sagrado as possui em estado de latência em Sí mesmo, elas respondem ao chamado dos nomes de acordo com o *ser* do qual são portadoras, ou seja, com os aspectos específicos que as caracterizam. Dagli vai adiante: aquilo que torna real a presença das identidades permanentes e estabelece a ligação entre elas e a presença dos nomes é a auto-exposição (*tajali*) de Deus e toda entidade daí resultante é reveladora de um aspecto da identidade ela mesma. “É através deste movimento da auto-exposição de Deus que surgem as entidades que não são os nomes de Deus, mas formas no conhecimento de Deus, as quais são determinadas por estes nomes”.⁸⁷

A palavra determinação é dada pela árabe *hukm*, que também comporta o sentido de status, julgamento, decisão, regulamentação, decreto ou controle. A dependência ontológica das coisas, especialmente das qualidades das coisas em si é precisamente o sentido conferido pela palavra determinação, ou seja, para que um nome qualifique ou determine uma coisa em particular, esta coisa necessariamente deve permitir a qualificação que lhe é associada.

Outra palavra usada pelo Sheikh para se referir à mesma situação é ‘efeito’ (*athar*) no mesmo sentido de causa (*‘ila*) e *ma‘lul*, (causado). Ibn ‘Arabi é extremamente peculiar no uso das palavras, especialmente em se tratando da linguagem árabe, que possui uma plasticidade muito grande quanto ao significado preciso de cada termo. Seu método é associar o sentido primeiramente com a raiz etmológica de cada palavra e, a partir daí, buscar o resultado mais significante. “Efeito”, neste caso, implica na noção de causar impacto, imprimir um resultado, muito próximo do sentido mesmo da palavra causa; causa e efeito são vistos como um mesmo processo.

Desse modo, qualquer qualidade possuída por uma entidade singular é o efeito de um nome divino, ou, igualmente, qualquer qualidade é causada por, ou resultante de algum nome divino. Exemplificando: um indivíduo é conhecido por ser generoso. A generosidade é entendida nele como uma qualidade. Para Ibn ‘Arabi, ela não é simplesmente uma virtude ética ou moral adquirida de uma forma ou de outra, mas

⁸⁷ ‘It is through God’s self disclosure that there comes into being entities that are not God’s Names but forms in God’s knowledge which are determined by these Names’. Introdução do Tradutor ao *Fusus Al- Hikam*, Caner Dagli, p. xxi.

sim o efeito do nome *al-Karim* (O Generoso). Todo ato de generosidade deste indivíduo não é propriamente um resultado dele em si, mas da força primordial de Deus através de Seu nome *al-Karim* que forma e gera aquele indivíduo em particular. Portanto, cada criatura existente no conhecimento divino está preparada segundo uma identidade recíproca aos nomes deste próprio divino, à medida em que os nomes denotam aspectos do Si Mesmo Divino.

Cada criatura manifesta participa deste Si Mesmo como um veículo de auto-exposição do Sagrado. Portanto, o divino não é a coisa material em si, mas a própria habilidade em ser da coisa material, sua identidade, onde todo nome ou qualificação expressa uma relação de pertencimento.

3 O Sopro do Todo Misericordioso

Dentre as infinitas formas, especialmente a do ser humano é entendida por Ibn ‘Arabi como uma (forma) ‘*sura*’ do que chama de *Nafas ar-Rahman*, o sopro, o alento do Todo-Misericordioso. E é este mesmo Nome, *ar-Rahman*⁸⁸, o Misericordioso, o que ‘encompassa’ a todas as formas, já que possibilita a manifestação. Segundo Abdul al-Karim al-Jili, discípulo posterior de Ibn Arabi e cuja obra sistematiza muitos dos ensinamentos do Sheikh,

A Divina *Rahmah* (Clemência) é, de certa forma, o princípio expansivo que causa a infinidade divina ‘transbordar’ (*afâda*) nas possibilidades relativas, que, em si mesmas, são pura limitação. De acordo com o simbolismo sufi, o mundo é produzido pelo ‘Sôpro da Compaixão’ (*Nafas ar-Rahman*) e este sôpro é identificado com a Substância Universal a qual dispõe a existência de modo distinto e dela é o ‘suporte plástico’.⁸⁹

O Sheikh cita com frequência o versículo alcorânico: “minha Misericórdia encompassa todas as coisas”⁹⁰ aplicando-a a diferentes situações, mas sempre tendo

⁸⁸ *Ar-Rahman* – O Clemente, aquele cuja natureza é a Clemência ; a raiz da palavra vem de RHM e também é encontrada no nome *ar-Rahim* (Misericordioso, aquele que salva pela Graça), forma ativa da raiz RHM; sua forma mais simples é a palavra *rahim*, útero, daí a correlação filosófica como a ‘origem’ do mundo, ou o aspecto maternal de Deus.

⁸⁹ ‘The Divine *Rahmah* is in a way the expansive principle which causes the Divine Infinity to ‘overflow’ (*afâda*) towards the relative possibilities, which in themselves are but pure limitation. According to sufi symbolism, the world is produced by ‘the Breath of Compassion’ (*nafas ar-rahman*) and this Breath is elsewhere identified with the Universal Substance which deploys the existences in a distinctive manner and which is the ‘plastic’ support’. – ‘Abd al-Karim al-Jili. *Universal Man*, p. 27.

⁹⁰ Alcorão, VII:156.

em vista a abrangência e a habilidade criativa da Misericórdia, capaz de abrigar a tudo, inclusive os contrastes ontológicos do bem e do mal, sendo o princípio atualizador de infinitas possibilidades.

Tal qual o contínuo inalar e exalar da respiração humana resume o movimento da vida, também a nível cósmico o sôpro do Todo Misericordioso cria e recria a vida incessantemente. Desse modo Ibn ‘Arabi vê em tudo aquilo que passa por algum tipo de queda ou corrupção, a manifestação de outra forma dentro destas mesmas substâncias:

As formas no cosmos são todas relações e estados que não são nem existentes nem não-existent. Apesar delas serem testemunhadas em um aspecto, não são testemunhadas em outro. O tempo da aniquilação das formas é idêntico com o tempo do *wujúd* das formas. Em outras palavras, a corrupção das formas é idêntica com (o advento de) outras formas – isto não é após a corrupção, as outras formas chegam previamente⁹¹.

Assim, o cosmos passa por contínua atualização onde, pela transformação de uma forma, outra a substitui num evolver contínuo da vida. Por isso o Sheikh afirma que não há imobilidade no universo: ele flutua perpétuamente de um estado a outro, tanto interiormente quanto exteriormente, marcado pela transmutação (*istihala*). O Ser renova-se continuamente sem nunca se repetir: “nenhum atributo e nenhum estado no cosmos permanecem (os mesmos) por duas vezes, nem forma alguma torna-se manifesta por uma segunda vez”⁹². E, referenciando ao verso alcorânico: ‘a cada dia Ele está às voltas com alguma tarefa’ (55:29), que, segundo Ibn ‘Arabi, implica no ato de trazer à existência; e a referência ao tempo, em ‘a cada dia’ é traduzida como ‘o tempo solitário que não pode ser dividido’⁹³, ou ‘*al-an*’. Paradoxo que denota o presente e a eternidade.

A permanência ou a persistência aparente da continuidade do mundo no presente deve-se à sua contínua dependência do Ser. O mundo depende e, portanto, existe e

⁹¹ ‘The forms in the cosmos are all relations and states that are neither existent nor non-existent. Although they are witnessed in one respect, they are not witnessed in another respect. The time of the annihilation of the forms is identical with the time of the *wujúd* of the forms. In other words, the corruption of the forms is identical with other forms – it is not that after the corruption, the others forms arrive newly’. *Futuhat al-Makkyia*, cap. 558, trad. William Chittik, em *Self Disclosure of God*, p. 58.

⁹² ‘...for no attribute and no state in the cosmos remains for two times, nor does any form become manifest twice’. *Self Disclosure of God*, p.173

⁹³ ‘...the solitary time that cannot be divided’. Idem, p. 67.

persiste⁹⁴ através da relação de dependência, entendida como o amor na conjunção entre ser, conhecimento e amor, pois, segundo Ibn ‘Arabi, o amor nunca cessa de antecipar algo que está ainda ausente, algo privado de ser e, desta forma, substância, ou seja, traz à existência. Isto porque o amante tende a contemplar o amado, a unir-se a ele ou a perpetuar sua presença: o amor media, intercede, vincula porque responde à vibração do ser ao imperativo *sê!*, ou seja, ocorre uma ‘simpatia’ entre a virtualidade primordial e as possibilidades que ela pode evocar: novamente uma relação dependente, onde amor, amado e amante são uma única realidade. O vínculo desta ‘empatia’ movimentada, a um só tempo, a permanência, porque evoca a essencialidade ou virtualidade do ser e a transitoriedade buscando a atualização do ser em suas infinitas possibilidades. Deste modo, o momento que passa é também o momento que chega, renovando-se constantemente. Espaço e tempo expressam a relação de permanência e mutabilidade, marcados pelo aqui e lá, antes e depois, mas que não existem desvinculados desta relacionalidade, justamente em função da contínua atualização de *Nafs-ar-rahman* e a recorrência da auto-exposição do sagrado.

Isto, no entanto, não quer dizer que a essência (*dát*) do Ser mude, porque o Real se expõe na totalidade da unidade e não na unidade da totalidade, o que significa que o todo nunca se manifesta plenamente de uma só vez, mas sempre se manifesta completamente em sua unidade: cada singularidade representa, em si, esta unidade. O Sheikh continua dizendo que se o Real se expressasse na unidade de sua totalidade, os indivíduos não seriam capazes de perceber esta totalidade, dada a prioridade à unidade, ou seja, estariam imersos na unicidade. Mudança e transformação, diversidade e instabilidade, o que o Sheikh chama de ‘infirmidade’⁹⁵ é característica das entidades que se manifestam através de e em *wujúd*, possibilitando não a completude, mas o evoluir da receptividade ao Ser. No entanto, o Real permanece idêntico com o Ser que as coisas possíveis adquirem e, portanto, não há nada a não ser a identidade do Real: “em cada coisa há um sinal significando que Ele é um”⁹⁶. Este sinal é sempre único, singular, da mesma forma que multiplicando o um por um o resultado é sempre um: “nada se torna manifesto exceto aquela multiplicidade que foi multiplicada pelo Um, ou por aquilo que o Um foi multiplicado. O Real é um, sem

⁹⁴ persiste: no sentido de ‘existe através de’;

⁹⁵ Infirmidade – no sentido de ‘não-firme’ ou seja, não se sustentam por si mesmas, são dependentes do Real.

⁹⁶ ‘In each thing He has a sign signifying that He is one’. *Futuhat al-Makiyya*, cap.558, *Self Disclosure of God*, p.168.

dúvida...a unidade do Real é multiplicada somente pelas formas de seus Nomes, então não se afasta dele. Nada surge após esta multiplicação salvo Ele mesmo, mas os Nomes são muitos”⁹⁷. Do mesmo modo, parafraseando o Alcorão, diz que todas as coisas são ‘linguagens’ da Realidade, pois todas as coisas ‘louvam’ Deus na medida em que O expressam.⁹⁸ O sagrado nunca se separa das formas do cosmos já que o cosmos está necessariamente implícito na definição de Divindade.

O sopro do Todo-Misericordioso pode ser entendido, portanto, como símbolo de unicidade. No entanto, ainda em torno da auto-exposição do sagrado, Ibn ‘Arabi faz uma última distinção: a unidade de Deus, com respeito à Sua incomparabilidade, com a expressão “Unidade do Um” (*ahadiyyat al-ahad*) ou a unidade da identidade (*ahadiyyat al-‘ayn*); e com respeito à similaridade, a ‘unidade da multiplicidade’ (*ahadiyyat al-kathra*). A unidade do Um ocorre Nele mesmo, enquanto a unidade da multiplicidade ocorre em seus múltiplos nomes. Considerando-se essencialmente, referem-se tão somente à unicidade, já que os Nomes nominam sempre o Um, sob aspectos diferentes. O Sheikh comenta que Yusuf Agha, fundador de um movimento sufi do século XII, havia dito que “cada nome divino é investido com todos os nomes” pois cada nome implica na essência como um todo bem como sua particularidade: “portanto, na medida em que este implica a essência ela mesma, participa de todos os nomes; no entanto, enquanto evidência um aspecto particular (da essência) é distinto e único (relativamente)”⁹⁹.

⁹⁷ ‘ Nothing becomes manifest save that very manyness that was multiplied by the One, or by which the one was multiplied. The Real is one, without doubt. ...the unity of the real is multiplied only by the forms of his names, so it does not depart from him. Nothing emerges after the multiplication save he, but the names are many’. *Futuhát al-Makkiya*, idem. *Self Disclosure of God*, p. 173.

⁹⁸ Alcorão, XXIV: 40 – ‘Não reparaste que é Deus que glorificam todos os habitantes dos céus e da terra, e mesmo os pássaros quando abrem asas? Cada qual conhece sua oração e sua glorificação’. No *Fusus Al-Hikam* o Sheikh diz: ‘todas as coisas são ‘línguas’ da Realidade, dando expressão ao louvor da Realidade’ (All things are the ‘tongues’ of the Reality, giving expression to the praise of the Reality”, trad. Austin, p. 75). E segue, na mesma página, ainda citando o Alcorão: ‘Deus diz, *não há nada como Ele*, asseverando Sua transcendência, e diz *Ele é a audição e a visão* (Alcorão, XLII:11), implicando comparação. Por outro lado, comparação e dualidade estão implícitas na primeira citação (na palavra ‘como’) e transcendência e isolamento na segunda (somente Ele é ser nominado). God says, *There is naught like unto Him*, asserting His transcendence, and He says, *He is the Hearing, the Seeing*, implying comparison. On the other hand, there are implicit in the first quotation comparison and duality (in the word ‘like’), and in the second quotation transcendence and isolation are implicit (He alone being named)’. *Fusus al-Hikam*, tradução de Austin, p. 75.

⁹⁹ *Fusus al-Hikam*, trad. Austin, p. 88: ‘therefore, insofar as it implies the essence itself, it partakes of all names, whereas, as evincing the particular aspect (of the Essence) it is distinct and unique (relatively)’.

Deste modo, unicidade não significa a ‘pasteurização’ do ser numa amorficidade insossa. Lembrando novamente o conceito de criatura criadora¹⁰⁰, a forma que se expõe (*mutajalli*) é aquela do receptáculo, ou seja, é aquela que se apresenta ao que é exposto (*mutajalla lahu*). Isto implica no princípio da unicidade aplicado à singularidade: a forma divina é única em cada e para cada criatura e esta singularidade é a única via de acesso à Presença Divina¹⁰¹. “Ele não é conhecido (como Deus) até que nós sejamos conhecidos”¹⁰², ou seja, as criaturas expõem o Divino Nele mesmo. Deste modo, o caminho do sagrado passa pela singularidade de cada um de nós: uma viagem solitária, noturna, a exemplo do Profeta. O que é esta nossa singularidade, como ela funciona enquanto identidade do Ser e como ela se resolve em meio à unicidade? Para o Sheikh, a resposta a esta pergunta é uma ‘viagem’, a viagem pelo sí mesmo.

¹⁰⁰ Segundo Henry Corbin: *Haqq*: a Verdade que é Ser e o Ser que é Verdade; verdadeiramente-ser e ser-verdadeiramente em oposição à *khalq*, a criatura. Ver *The Voyage and The Messenger*, p.209.

¹⁰¹ Presence (*hadrah*) – a dimensão que conjuga a essência, as qualidades ou atributos e os atos divinos.

¹⁰² *Fusus al Hikam*- The Wisdom of Rapturous Love in The Word of Abraham. Trad. Austin, p. 92.: ‘he is not known (as God) until we are known’.

II QUEM CONHECE A SI MESMO CONHECE SEU SENHOR

1 Si mesmo e Alteridade

Kabir, poeta hindu-mulçumano (1398-1518), num de seus poemas pergunta: “Uma lâmpada queima e não tem nem pavio nem óleo; o lírio floresce e não está preso ao caule!.. quem é este que passamos a vida inteira amando?” Há em toda criatura um desejo desconhecido que nunca é satisfeito e que, na tentativa de se descobrir, toma inúmeras formas; a vida flui e se escoia e no entanto, assim como a luz da lâmpada e o perfume do lírio, o desejo permanece. Em Ibn ‘Arabi a busca pela saciedade deste desejo é a busca pela identidade e a exposição desta identidade é *tawhid*, unicidade, que se dá pela Presença (*Hadrat*) do Real. O caminho para elucidar estas afirmativas é longo.

A identidade constitui o indivíduo enquanto ser e seus aspectos ou especificações induzem à alteridade. Assim, para Ibn ‘Arabi, a multiplicidade é o estado natural da identidade única, quando afirma dois modos de se entender o Ser: pela sua incomparabilidade, onde o Real é exclusivo em si mesmo, ou seja, nada lhe é comparado ou associado, donde sua singularidade; e pela sua similaridade, onde fundamenta a identidade das coisas particulares em sua alteridade.

A resposta à alteridade constitutiva do ser humano é a reciprocidade dada pelo chamamento dos Nomes enquanto relacionamentos, ou seja, há uma identidade que responde a um nome que em si é um relacionamento com os demais Nomes: Generosidade se diferencia de Perdão justamente pela existência de ambas as possibilidades e suas conseqüentes decorrências, já que ambos os nomes se referem a *Al-Haqq*. As condições que caracterizam uma dada presença ou níveis de realidade são um aspecto intrínseco de cada identidade naquela presença que, por sua vez, tem sua existência em função da coletividade das identidades vista sob um aspecto singular. O modo como um indivíduo se manifesta, suas possibilidades de vida são inerentes às possibilidades de si mesmo. Diz o Sheikh:

Saiba que o decreto (*qadá’*) é a determinação divina das coisas e que a determinação divina das coisas está de acordo com o Seu conhecimento delas

e nelas. Deus conhece das coisas aquilo que estes objetos do conhecimento Lhe conferem, ou seja, o que eles são em si mesmos. O destino (*qadar*) não é outro senão a atualização do que as coisas são em sua identidade. O decreto somente determina as coisas através delas mesmas.¹⁰³

Isto significa que o que as coisas são em sua quiddidade¹⁰⁴ manifesta depende do que elas são em sua identidade permanente. Nada vem a ser aquilo que já não é, ainda que este ser abrigue diferentes estados ou modos de ser.

No pensamento islâmico existe uma distinção entre *al-qadá'* (decreto) e *al-qadar* (destino): *qadá'* se refere à determinação, enquanto *qadar* evoca o sentido de destino ou os acontecimentos que se passam no mundo; ou seja, há reciprocidade em ambos os sentidos: tanto em *qadá'* quanto em *qadar*, tanto na determinação do que uma coisa é, quanto aquilo que ela expressa: esta reciprocidade está tecida em unicidade, expondo as circunstâncias da vida como um todo em reciprocidade mútua, tanto em seu estado manifesto quanto não-manifesto.

No entanto, em Ibn 'Arabi, não denotam situações inertes, conforme afirma o versículo alcorânico: 'mude seu coração e mudaremos seu destino'¹⁰⁵, o que implica em transformação. Especialmente quando se leva em conta que em Ibn 'Arabi a

¹⁰³ 'Know that the decree is God's determination of things, and that God's determination of things accords with His knowledge of them and in them. God knows of things what these objects of knowledge accord Him, which is what they are in themselves. Ordainment is none other than the temporalizing of what things are in their identity. The decree only determines things through them'. *Fusus al-Hikam*, tradução de Caner K. Dagli, 'Ringstone of The Wisdom of Ordainment in the Word of Ezra', p. 147.

¹⁰⁴ Quiddidade, do árabe *máhiya* - Este termo foi introduzido no século XII pelas versões latinas das obras de Aristóteles que haviam sido traduzidas para a língua árabe.

¹⁰⁵ Alcorão: "Deus não muda o destino de um povo até que o povo mude o que há em suas almas" XIII,10.

temporalidade não tem existência ontológica, mas relacional¹⁰⁶, em perspectiva com um estado do ser continuamente novo em sua recorrência. O Sheikh chama de ‘Momento’ (*waqt*) a expressão de um estado da auto-exposição do Ser. Diz ele:

O Momento prolonga ou encurta de acordo com a presença daquele que participa dele. Existem aqueles cujo Momento é uma hora ou um dia ou uma semana ou um mês ou um ano ou uma vez na vida. E ainda incluído na humanidade aquele que não tem Momento algum. Pois aquele que é zeloso dos alentos tem as horas em seu poder e tudo o mais que está além delas; e aqueles cujo Momento seja a presença das horas perde os alentos; e aqueles cujo Momento seja os dias perdem as horas; e aqueles cujo Momento seja as semanas perdem os dias; e aqueles cujo Momento seja as semanas perdem os meses; e aqueles cujo Momento seja a duração de sua vida inteira perdem os

¹⁰⁶ Ibn ‘Arabi trata a questão do tempo, bem como vários outros conceitos, com diferentes abordagens, dependendo de que aspecto queira enfatizar numa dada situação; então, para termos uma noção mais completa do que ele quer dizer, precisamos, a um só tempo, ter uma noção geral de todas as possibilidades em que usa determinadas palavras, como também não perder de vista a especificidade do sentido em que estas mesmas palavras adquirem em diferentes passagens. Transcrevo a seguir comentários a respeito do tempo (*Futuhát al-Makkiya*, capítulo 9, tradução de Chittick): “Time belongs to the possible with a relationship whose existence is illusory, not existent, because in the case of anything you can appoint, you can ask ‘when’ about it. For this reason, Allah applied to Himself when He said ‘and Allah has knowledge of everything’(33:40) and ‘to Allah belongs the command before and after’(30:4). In the Sunna the words of the asker are confirmed when he asked, ‘where was your Lord before He created His creation?’ if time had been a matter of existence in itself, Allah’s being pure above limitation would not be valid since the principle of time would limit Him. So we recognise that these shapes do not have a matter of existence under them. Then we say that people differ about the expression ‘time’ and what is understood by it and proven by it. The sages apply it to different matters. Most of them say that it is an illusory period which is intersected by the movement of the spheres. The *mutakallimum* apply it to something else: the comparison of an in-time to an in-time about which it is asked, ‘when?’; The Arabs use it to mean night and day. It is our aim in this chapter. Night and day divide the day. From the rising of the sun to its setting is called ‘daytime’ and from the setting of the sun to its rising it is called ‘night’. This divided source is called day. This day manifests the existence of the greater movement. There is only in the specific existence the existence of the Mover. It is not the source of time. The outcome of that referring to time is an illusory matter with no reality.” Em tradução livre: o tempo pertence ao possível com uma relação cuja existência é ilusória, não existente, porque, no caso de qualquer coisa que você possa apontar, você pode perguntar ‘quando’ àquele respeito. Por esta razão *Alláh* aplicou a Si mesmo(ou seja, a pergunta a respeito do tempo) quando disse ‘e Alláh tem conhecimento de todas as coisas’(33:40) e ‘a *Alláh* pertence o comando antes e depois’(33:4). Na Sunna as palavras daquele que pergunta são confirmadas quando ele pergunta ‘onde estava seu Senhor antes que Ele criasse Sua criação?’ ; se o tempo tivesse sido uma matéria de existência em si mesmo, o puro ser de *Alláh* acima de qualquer limitação não seria válido já que o princípio do tempo o limitaria. Deste modo nós reconhecemos que estas duas modalidades não têm existência sob elas. Então dizemos que as pessoas diferem sobre o uso da expressão ‘tempo’ e sobre o que é entendido e provado por tempo. Os santos aplicam a palavra a assuntos diversos. A maioria deles diz que é um período ilusório que é interceptado pelo movimento das esferas. Os *mutakallimum* aplicam a expressão a outra coisa: a comparação de um em-tempo e outro sobre o qual se pergunta ‘quando?’. Os árabes usam a palavra para significar dia e noite. Este é o nosso objetivo neste capítulo. Noite e dia dividem o dia. Do nascer do sol até seu poente é chamado ‘dia’ e do pôr-do-sol até o nascente é dito ‘noite’. Isto divide a mesma fonte chamada dia. Este dia manifesta a existência de um movimento maior. Há tão somente na existência específica a existência Daquele que Move. Não é a fonte do tempo. O resultado daquela referência ao tempo é um assunto ilusório sem realidade alguma’.

anos. E aquele que não tenha Momento algum não tem vida e perde a vida futura.¹⁰⁷

Por um lado, a identidade permanente (*'ayin thábita*) em si mesma transmite um 'destino'¹⁰⁸, já que define a identidade de um indivíduo bem como as possibilidades de expressão deste mesmo indivíduo. Portanto, se o indivíduo, à medida em que se manifesta em *barzakh*, tende ao afastamento de si, seu 'destino' bem como sua noção de identidade, também tendem ao afastamento de si, gerando sofrimento, como diz outro versículo: todo bem vem de Deus e todo mal vem de ti mesmo¹⁰⁹. Neste caso, 'o mudar o coração' implica em voltar a face ao Real, à própria identidade, plenificando sua existência. Estes processos, de acordo com o *Sheikh al-Akbar*, estão relacionados aos estados e estações do ser e à noção de teofania com suas inúmeras formas de expressão.

René Guenón, um dos maiores estudiosos do simbolismo das tradições e igualmente adepto das idéias de Ibn 'Arabi, diz em *Les États Multiples de l'Être* que aquilo que assegura a identidade de um ser é exatamente o estado de não-manifestação, enquanto o manifesto é o domínio do transitório, do múltiplo e de mudanças contínuas. Faz uma importante distinção entre existência e Ser: o Ser é o próprio princípio da manifestação e existência é a expressão completa das

¹⁰⁷ 'The Moment lengthens and shortens in accordance with the presence of the one who partakes in it. There are those whose Moment is an hour or a day or a week or a month or a year or once in a lifetime. And (included) in humanity is the one who has no Moment. For the one who is heedful of the breaths has the hours in his power, and all that is beyond that; and the one whose Moment is the presence of the hours loses the breaths; and the one whose Moment is the days loses the hours; and the one whose Moment is the weeks loses the days; and the one whose Moment is the years loses the months; and the one whose Moment is his lifetime loses the years; and whoever has no Moment has no lifetime and loses his afterlife". *Journey to the Lord of Power*, p. 62. 'Abdul-Karim al-Jili diz em seu comentário a este texto do Sheikh: O Momento é uma expressão para seu estado no tempo. O estado não se liga ao passado ou ao futuro. É um existente entre dois não-existentes. E se seu Momento é a fonte de seu estado, você é o filho de seu Momento e seu Momento determina o que você é porque é existente e você inexistente; você é ilusório e ele é afirmado. Se seu Momento é obediência e a contemplação adequada à servir em cada estado, então você é um dos que permanecem. E se for o oposto, você é um dos efêmeros. No primeiro caso seu Momento é proximidade e no segundo, distância. De qualquer modo o Momento inevitavelmente dar-lhe-á sua experiência...e quem quer que chore o passado e encha o momento presente com o passado, é um dos distantes pois escorregou do estado atual para aquilo que não retorna e esta é a essência da não-existência. E aquele que se ocupa com o futuro está na mesma condição'. *Journey to the Lord of Power*, p. 100.

¹⁰⁸ Pode-se referenciar com o Alcorão, XVII,12 – 'E no pescoço de cada homem penduramos o seu pássaro de augúrio".

¹⁰⁹ Alcorão, IV:79.

possibilidades de manifestação, donde o ser envolve a existência¹¹⁰ e é mais universal que esta, já que é menos determinado. ‘Existir’ deriva, etimologicamente da palavra latina ‘ex-stare’ que é aplicada àquilo que é dependente ou condicionado, ou ainda, àquilo que não possui ser em si, mas que é uma contingência. Somente Deus tem Ser em si; a existência das coisas é idêntica àquele ser, mas não tem ser em si, ou seja, sua quiddidade não implica em ser; já a quiddidade divina é seu próprio Ser em si, e, como diz o Sheikh, ninguém pode falar da Essência Divina (*dát*), a não ser que tenha ‘recebido’ esta informação diretamente Dele:

A Unidade da Essência em si mesma não tem quiddidade conhecida. Portanto não podemos atribuir propriedades a ela, já que não é similar a nada no cosmos nem nada no cosmos é similar a ela. Portanto nenhuma pessoa inteligente ousaria falar de Sua Essência, a não ser com base em uma comunicação recebida Dele. E mesmo quando trazemos esta comunicação, somos ignorantes do relacionamento daquela propriedade a Ele, já que somos ignorantes a Seu respeito.¹¹¹

Uma entidade pode ou não ‘existir’ ou estar no cosmos, mas encontra sua realidade em sua identidade permanente (*‘ayn thábita*), conforme discutido no capítulo anterior. O termo ‘permanente’ implica que uma coisa, estando ou não manifesta, existe no conhecimento de Deus, já que é um aspecto de Sua Identidade: ‘o conhecimento Real Dele mesmo é idêntico (*‘ayn*) com seu conhecimento do cosmos, pois o cosmos nunca deixa de ser testemunhado por Ele, mesmo quando esteja qualificado pela não-existência”¹¹². Assim, estados manifesto ou imanifesto, bem como seus correlatos com a condição humana, consciente e inconsciente, não denotam diferenciação de identidade, ainda que o cosmos possa se ‘testemunhar’, ou

¹¹⁰ Dawud al-Qaysari, discípulo de Ibn ‘Arabi, diz, no seu *Matla’Khusus al-Hilam fi Ma’ani Fusus al-Hikam* (Um comentário ao *Fusus al-Hikam* de Ibn ‘Arabi) que o Ser não existe no sentido de que possua existência adicional a si mesmo. É existente por si mesmo e por sua própria essência. É predicado de todos os seres relacionais, já que o mundo implica em relacionalidade. E aquilo que é predicado das coisas tem de possuir um relacionamento de unidade e diferença em relação a estas. No caso do Ser, aquilo que unifica não é nada além do Ser e aquilo que diferencia é novamente o Ser.

¹¹¹ ‘The Unity of Essence in Itself has no known quiddity. Hence we cannot ascribe properties do It, since It is not similar to anything in the cosmos, nor is anything in the cosmos similar to It. Therefore no intelligent person undertakes to speak about His Essence, unless on the basis of a report received from Him. And even when we bring the report, we are ignorant of the relationship of that property to Him, since we are ignorant of Him’. *Futuhát al-Makkiya*, trad. Willian Chittick, (capt I,193.31) em *The Sufi Path of Knowledge*, p. 81. É de se notar que o Sheikh raramente usa a palavra quiddidade (*máhiyya*) preferindo seus sinônimos como entidade ou realidade.

¹¹² ‘The real knowledge of himself is identical (*‘ayin*) with his knowledge of the cosmos, since the cosmos never ceases being witnessed by him, even though it is qualified by non-existence’. *Futuhát al-Makkiya*, I 90.23, conforme tradução de Chittick em *Sufi Path of Knowledge*, p. 84.

seja, reconhecer sua existência, observar-se em si mesmo somente quando manifesto, e, quando isto acontece, refere-se sempre à multiplicidade e à reciprocidade dos relacionamentos das coisas em sua quiddidade.

As diversas formas de nos referirmos à identidade passa por vários aspectos contingenciais e acabamos por confundir o real com o contingente. Diz Génon:

...a existência compreende, em sua própria unicidade, inúmeros níveis, correspondendo a todos os modos de manifestação universal... um estado de ser é, então, o desenvolvimento de uma possibilidade particular contida em tal estado, este estado sendo definido pelas condições às quais a possibilidade em questão está sujeita, tanto quanto esteja concebida como realizando-se no domínio da manifestação.¹¹³

O ego, continua ele, esta estrutura à qual damos tamanha importância na definição da identidade pessoal, é, em si, uma unidade fragmentada porque leva em conta somente uma parte do ser em somente um de seus estados, isolando várias outras, ainda que aquela parte em si não seja nem mesmo manifesta em sua totalidade. E segue:

Essa unidade, ainda quando considerada em relação ao estado especial ao qual pertence, é tão relativa quanto pudesse possivelmente ser, porque esse estado ele mesmo é composto de um número indefinido de diversas modificações e tem ainda menos realidade quando abstraído de seu princípio transcendente (o si mesmo), o único que poderia dar-lhe realidade através da manutenção da identidade de um ser, em modo permanente, através de todas essas modificações.¹¹⁴

Desse modo o eu, tal qual entendemos hoje, é apenas um estado ou modalidade da existência, da mesma forma que o corpo, dentro do padrão da forma ou manifestação, enquanto o si mesmo da identidade também abriga aspectos não formais ou seja, não-passíveis de manifestação e que são, portanto, supra-individuais,

¹¹³ ‘...the existence comprises, in its very ‘unicity’, an indefinity of degrees, corresponding to all the modes of universal manifestation... A state of being is, then, the development of a particular possibility contained in such a degree, this degree being defined by the conditions to which the possibility in question is subject, as far as it is envisaged as realizing itself in the domain of manifestation’. Guenon, René, *The Multiple States of Being*, p. 53, ed. Suhail Academy, Lahore.

¹¹⁴ ‘This unity, even considered in relation to the special state to which it belongs, is as relative as it could possibly be, because this state itself is composed of an indefinite number of diverse modifications, and it has even less reality when abstracted from its transcendental principle (o self) which alone could give it reality by maintaining the identity of a being, in permanent mode, throughout all these modifications’. Idem, p. 54.

já que o indivíduo implica em forma. Donde segue-se que individualidade não significa identidade e que o ser humano é uma entidade constituída de várias outras; a mesma relação que se estabelece entre o Ser único e as muitas entidades das coisas não-existenciadas é estabelecida igualmente entre as unidades e multiplicidades encontradas no cosmos, incluindo o homem. Diz o Sheikh:

A mais elevada relação que pode haver é o Real ser idêntico com o *wujúd* que as coisas possíveis adquirem. Portanto, não há nada a não ser o *wujúd* da entidade do Real, nada mais. As mudanças que se tornam manifestas nesta Entidade são as propriedades das entidades das coisas possíveis. Se não fosse pela Entidade, nenhuma propriedade se tornaria manifesta e não fosse pela coisa possível nenhuma mudança se tornaria manifesta.¹¹⁵

2 Nafs e os véus da identificação

Estas sucessivas e simultâneas mudanças são também associadas aos vários níveis do Ser e Ibn ‘Arabi muitas vezes se refere a estes níveis como véus ou cortinas que encobrem a Realidade: não podem ser erguidos senão através deles mesmos, já que são, igualmente, níveis de identidade, tornando o auto-conhecimento uma condição *sine qua non* para qualquer outra forma real de conhecimento. Assim, apreendemos o mundo de acordo com o estado de ser ou o nível de identidade que se relaciona com o mesmo estado de ser do objeto de conhecimento, pois “Deus não colocou nenhum véu sobre você salvo você mesmo”.¹¹⁶

O que seria então este último véu, o si mesmo, que é, a um tempo identidade velada e revelada? Como diz Ibn ‘Arabi, um véu de luz que encobre e ilumina? Em

¹¹⁵ ‘The highest divine relation there can be is that the Real be identical with the *wujud* that the possible things acquire. Hence there is nothing but the *wujud* of the Real’s Entity, nothing else. The changes that become manifest in this Entity are the properties of the entities of the possible things. Were it not for the Entity, no property would become manifest, and were it not for the possible thing, no change would become manifest’. *Futuhát al-Makkiya*, tradução de Willian Chittik em *Self Disclosure of God*, p.72.

¹¹⁶ ‘God placed no veil over you save yourself’ *Futuhát al-Makkiya*, III 215:3; tradução de William Chittick, *Self Disclosure of God*, p. 120.

árabe, a palavra mais próxima do português ‘si mesmo’, é *nafs*¹¹⁷ (alma). Há igualmente a palavra *ruh*, espírito, mas que é aplicada de modo mais generalizado, correspondendo ao hebraico *ruwach*; e as palavras ‘*aql*, intelecto; *sirr*, mistério; e *latifa*, sutil. Ibn ‘Arabi prefere o uso de *nafs* já que é esta palavra que designa a alma humana no Sagrado Alcorão. *Nafs*, como o hebraico *nephesh*, deriva da mesma raiz de *nafas*, o sopro ou alento e, neste sentido é compreendida como algo invisível por um lado, mas perceptível por outro, enquanto imprime o visível, da mesma forma que o vento é percebido quando move as folhas de uma árvore. É assim que o Sheikh afirma: ‘a alma é não-manifesta em entidade, manifesta em propriedade’.¹¹⁸

A tradução da palavra *nafs*, no pensamento islâmico de modo geral, implica na característica humana por excelência, em relação às faculdades, sentidos e corpo humanos, ou, de modo sintético, o eu, o indivíduo ele mesmo. Ibn ‘Arabi começa definindo *nafs*, palavra feminina, em termos de *barzakh* (istmo)¹¹⁹, pertencendo a um domínio intermediário ao corpo e ao sopro divino, sendo configurada pelo sopro tanto quanto anima o corpo, síntese de corpo e espírito. No capítulo 267 do *Futuhát al-Makkiya* (O verdadeiro conhecimento da alma) diz: “assim as almas têm uma face voltada para a natureza e uma face voltada para o Espírito Divino, e é por isso que as fizemos pertencer ao mundo das *barzakhs*”.¹²⁰ E, deste modo, é ‘infrme’, palavra que conota causa e efeito, traduzindo a árabe *ma’lul*. Ibn ‘Arabi se apropria do duplo

¹¹⁷ *Nafs* – a alma, a psiquê, ou seja, a realidade sutil do indivíduo, o ‘eu’. Como em Ibn ‘Arabi não há dualidade, também não se prioriza o espírito. Podemos entender, de modo geral, são uma e a mesma coisa, dependendo de seu nível de manifestação. O espírito basicamente consiste em consciência de si mesmo a nível ontológico, enquanto a alma é sua contraparte operacional ou experiencial Na sua oposição ao espírito (*ruh*) ou ao intelecto (‘*aql*), *nafs* aparece de modo negativo, pois é constituída pela totalidade das tendências egocêntricas do indivíduo. No entanto, pode-se fazer as seguintes distinções, segundo Titus Burckhardt, em *The Wisdom of The Prophets*, p. 143:

1. *an-nafs al-haywaniyah*: a alma ‘animal’, ou seja, a alma enquanto obedece passivamente os impulsos naturais;
2. *an-nafs al-ammarah*: ‘a alma que comanda’, ou seja, a alma egoistica e passional;
3. *an-nafs al-lawwamah*: ‘a alma que culpa’, aquela que é consciente de suas imperfeições;(ver Alcorão, 75:2);
4. *an-nafs al-mutmainnah*: ‘alma tranquila’ ou a que está em paz, repousando na certeza;
5. *an-nafs al-kulliyah* – ‘a alma coletiva ou universal’;
6. *an-nafs al-wahidah* – ‘a alma única’, de onde surgem os indivíduos, corresponde também à alma coletiva.

¹¹⁸ ‘The soul is nonmanifest in entity, manifest in property’ (*Futuhát al-Makkiya*, II, 563.22) tradução de W. Chittick em *Self Disclosure of God*, p. 269.

¹¹⁹ O termo *barzakh*, literalmente significa istmo, intervalo, intermissão; Ibn ‘Arabi usa a expressão em diferentes ocasiões, por exemplo: a imaginação faz parte de *barzakh*, pois integra elementos do mundo concreto e do imaginário; os fenômenos psíquicos, como aparição, revelação, intuição, sonhos, etc. também pertencem a *barzakh*; há diversos níveis de *barzakh*, dependendo, a grosso modo, do grau de aproximação do aspecto físico ou do aspecto divino.

¹²⁰ ‘Souls have a face toward nature and a face toward the Divine Spirit, which is why we have made them pertain to the world of the barzakhs’. *Self Disclosure of God*, p. 271.

sentido do termo *'illa* (causa) para derivar que todas as coisas são infirmes pois dependem em sua causalidade e assumem realidade a partir do Divino. Elas (as coisas) são ‘Ele não Ele”, já que se encontram em *barzakh*; *barzakh* assume então a condição de imagem e dependência do Ser associada ao sopro do Todo Misericordioso, *Nafas ar-Rahman*, e sua substância primordial, a luz. Portanto, uma coisa, ou a existência em si, ‘é’ em seu ‘significado’, pois independe da existência de seu objeto, tal qual o símbolo que pode assumir diversas formas. O relacionamento entre o símbolo e a forma ou signo torna-se ente tanto na alma quanto em corpos físicos. Assim a constância de uma coisa, ou sua permanência é um relacionamento em termos daquilo que é constante¹²¹ em si, sendo que esta constância pode se tornar ‘presente’ como forma manifesta.

Voltamos aqui ao chamamento dos nomes através da palavra divina. Ibn ‘Arabi afirma que cada criatura é uma palavra (*kalimath*) de Deus, sendo que o termo ‘palavra’ pode também ser entendido como ‘verbo’, compreendendo a habilidade ativa do verbo em gerar circunstâncias. Deixa isto explícito no *Fusus al- Hikam*, onde descreve atributos Divinos através do verbo ou palavra dos quais cada profeta é portador, ou seja, movimentos divinos incorporados ou substancializados por diferentes profetas.

A ‘palavra’ ou o verbo, portanto, é também sinônimo de identidade: a identidade chamada pelo ‘nome’ que caracteriza o núcleo do si mesmo. Somos, então, essencialmente, nominados e existenciados por um nome ou por um conjunto de nomes divinos que, combinados, são um único nome, específico a cada um de nós. Esta formação nunca se repete; então, ainda que cada um de nós tenha a mesma identidade essencial, ela sempre é singular e específica, compreendendo a um só tempo, o universal e o particular. Por exemplo, a Bondade. Em si este atributo divino tem uma determinada forma de expressão e uma determinada forma de geração ou atividade que é universal. Todos os indivíduos substancializados pela Bondade têm o mesmo padrão de expressão, desenvolvimento ou modo de ser. No entanto, não existem dois indivíduos onde a Bondade se expresse da mesma forma, pois a identidade de cada indivíduo é substancializada pela associação de nomes diversos:

¹²¹ Constância – Ibn ‘Arabi considera as relações fenomênicas da existência enquanto relacionadas aos Nomes Divinos; assim, por exemplo, o tempo é decorrência da ação Daquela que ‘move’ e a constância, do Preservador e do Gerenciador; no capítulo 66 do *Futuhát al-Makkiya*, descreve, de modo alegórico, uma ‘conferência’ entre os nomes, na qual cada um procura ocupar sua posição e influência no mundo manifesto.

em um a Bondade está relacionada ao Perdão; em outro, à Justiça; em outro à Tolerância; em outro, à Paz e assim por diante, de forma ilimitada.

O padrão se replica mais e mais quando entendemos que cada núcleo é gerador e, portanto, em si mesmo constitui um segundo ‘nome’, denotação daquele influxo de atributos divinos em específico. O si mesmo, deste modo, é constituído por estes poderes criativos divinos e expressa tão somente a identidade divina em sua auto-exposição (*tajalli*). Em outras palavras: a essência ou aquilo-que-é de uma identidade, o que a caracteriza como tal, resulta da auto-exposição do Si mesmo divino. Exatamente por isto é que o Si mesmo Divino permanece enquanto Si mesmo ainda que a realidade de sua auto-exposição ou auto-conhecimento conceda permanência aos si mesmos resultantes desta mesma auto-exposição. Isto equivale a dizer que o eu divino, sendo, se conhece e se conhecendo, gera. E é deste modo que o único pode ter múltiplas expressões sem nunca ser vários e sem nunca passar por qualquer divisão. Poderíamos resumir, de certo modo, dizendo que a Síntese Divina (*al-jam’iyyah al-Ilahiyyah*) é o Si mesmo (realidade, ser) cujos nomes e qualidades determinam o preparo das criaturas de acordo com a necessidade da natureza.

Assim, um indivíduo só pode ser chamado de ser enquanto entendido como uma auto-exposição do Ser e só pode possuir um si mesmo enquanto o si mesmo do sagrado, contendo em si todos os possíveis atributos daquela identidade em particular. O mesmo processo se dá com o mundo como um todo: o relacionamento entre os Nomes torna possível a existência tal qual a vemos, possibilitando um alinhamento e interação de diversas entidades sem destruir sua identidade particular e constituindo, enquanto ‘agrupamento’ interativo, uma nova organização denominada ‘mundo’.

O mesmo princípio organizador comum é parte intrínseca das identidades que nominam, em última instância, um único ser; funciona tanto interna quanto externamente, ou seja, da corporalidade à identidade, daí a afirmativa de René Guénon quanto aos estados múltiplos do Ser. Tanto no indivíduo em si, quanto no coletivo (cosmos), o si mesmo é multidimensional.

Os estados múltiplos ou a multidimensionalidade também implicam em corporalidade. Ao contrário da tradição ascética, tanto oriental quanto ocidental, o corpo não é visto como um empecílo na busca pela identidade, mas parte integral dela. O Sheikh afirma que o corpo está inter-relacionado com a alma da mesma forma que o Real com a criatura; esta relação não se desfaz nem mesmo na morte,

quando o espírito se vê às voltas com um corpo intermediário: a identidade perspassa todos os níveis do Ser.

Ibn ‘Arabi cita o verso alcorânico em que o Divino diz: “no dia em que suas línguas, suas mãos e seus pés testemunharem contra eles pelo que eles fizeram”¹²² para afirmar que as partes corporais estão interligadas com o si mesmo. Para designar o corpo usa as palavras árabes *jism*, *jasad* ou *badan* e, como sinônimos, a palavra ‘moldura’ (*haykal*), ‘aparicação’ (*shabah*), ‘forma’ (*sura*) e ‘molde’ (*qalab*). Ele raramente opõe forma e matéria: a relação entre corpo e espírito é mútua, ambos causando impressões um sobre o outro, já que o divino não manifesta nada a não ser Sua Forma. Tanto corpos físicos, quanto corpos etéreos e corpos luminosos são decorrências de diferentes graus de sutileza e densidade, assim como os elementos, mas a raiz dos corpos naturais deriva da luz. Deste modo, para o Sheikh, a alma não se separa da luminosidade que fundamenta o corpo nem mesmo com a morte deste. De fato, formam uma unidade, numa aparente multiplicidade, tal qual o paradigma do criador-criado e criatura-criadora, pois existência é luz. Portanto, uma definição precisa entre corpo, alma e espírito não é estritamente necessária, já que estes elementos não existem enquanto delimitações específicas, mas são instrumentos da identidade em relação aos diversos níveis do Ser e constituem uma realidade única. Segundo Al-Qaysari:

A Alma Universal, da qual a alma racional é uma particularidade, não é distinta em essência do primeiro intelecto denominado espírito universal. A distinção entre as duas entidades depende, ao contrário, de se considerar a conexão ou a não conexão. Dois atributos extrínsecos à essência da coisa não comportam a alteridade e a diferença da natureza, tal qual a qualidade de macho ou fêmea no homem e nos outros animais não comportam que o macho tenha uma essência diferente daquela da fêmea.

Na doutrina esotérica¹²³ (*al-haqiqa*) o primeiro intelecto é o ‘Adão verdadeiro’ e a alma universal é a ‘Eva verdadeira’ e a inteligência e alma que derivam deste dois princípios são seus ‘filhos’ e nada mais. Adão, pai da humanidade e Eva são as duas formas daquilo que se encontra no mundo da inteligência e da alma incorpórea, chamado de o mundo da onipotência, dentro do mundo da Manifestação e do Testemunho¹²⁴ sensível absoluto. Isto

¹²² Alcorão, XXIV:24.

¹²³ O tradutor do texto árabe para o italiano, Giorgio Giurini preferiu chamar de doutrina esotérica a expressão ‘*fi al-haqiqa*’ que significa literalmente ‘em verdade’ ou ‘de acordo com sua verdade (no sentido quiddidade)’. Explica que preferiu o termo ‘doutrina esotérica’ porque este denota a realidade das coisas usando formas simbólicas.

¹²⁴ O mundo do testemunho refere-se ao mundo manifesto, *shahada* ou testemunho pela perceptibilidade dos sentidos e o manifesto pela racionalidade.

é análogo à presença no mundo sutil de uma forma para cada coisa contida nos mundos... disto se conclui que o espírito, o coração e a alma que reje o corpo humano, são uma coisa única cujas denominações variam conforme variam seus atributos.¹²⁵

Ainda citando o Alcorão, quando Deus afirma : “estamos mais próximos dele (o homem) que sua veia jugular”¹²⁶, Ibn ‘Arabi diz: “a proximidade divina é claramente atestada em Sua Revelação. Nenhuma proximidade é tão próxima quanto aquela em que Sua Identidade possa ser os próprios membros e faculdades do servo e que são o servo ele mesmo. Pois o servo é uma realidade comprovada numa criação ilusória”¹²⁷.

A permeabilidade divina no cosmos, devemos lembrar, dá-se pela Sua Identidade; estar mais próximo que a veia jugular constitui a vida ela mesma, a identidade que caracteriza, substancia e vivifica. Continua o Sheikh:

Para o gnóstico, a Realidade é sempre conhecida e nunca negada. Aqueles que conhecem neste mundo conhecerão no além. Por esta razão Ele diz, *pois aquele que possui um coração*¹²⁸, quer dizer, aquele que entende as transformações formais da Realidade, adaptando-se ele mesmo formalmente de modo que a partir de si mesmo, ou através de si mesmo ele conhece a si mesmo. De fato, seu si mesmo não é outro que a Identidade Divina Ela

¹²⁵ ‘L’Anima Univesale, della quale questo anime ragioneolli sono prticularità, non è distinta in essenza dal Primo Intelletto denominato Spirito universale. La distinzione tra le due entità dipende invece dal considerari la connessione o la non connessione. Due attributi estrinseci all’essenza della cosa non comportano l’alterità e la differenza di natura, come la qualità di maschio o di femmina nell’uomo e negli altri animali non comporta che il maschio abbia un’essenza diversa dalla femmina.

Nella dottrina esoterica (*al-haqiqa*) il Primo Intelletto è il ‘Vero Adamo’, l’Anima universale è la ‘Vera Eva’, e le intelligenze e anime che derivano da questi due principi sono i loro ‘figli’, e null’altro. Adamo, padre dell’umanità, ed Eva sono le due forme di ciò che si trova nel Mondo delle Intelligenze e Anime incorporate, detto Mondo dell’Onnipoenza, all’interno del Mondo del Reame e della Testimonianza sensibile assoluta. Questo è analogo alla presenza nel Mondo sottile d’una forma per ogni cosa contenuta nei mondi... da quanto detto si ricava che lo spirito, il cuore e l’anima che regge il corpo umano sono una cosa unica, le cui denominazioni variano col variare dei suoi attributi’. Al-Qaysari, *La Scienza Iniziatica*, p. 80-81.

¹²⁶ Alcorão, L:16

¹²⁷ ‘The divine proximity is clearly stated in His Revelation. No proximity is closer than His Identity should be the very limbs and faculties of the servant, which are the servant himself. For the servant is an attested reality in an illusory creation’. *Fusus al-Hikam*, The wisdom of unity in the word of Hud, tradução de Austin, p. 132.

¹²⁸ Alcorão, L:37

Mesma, assim como nenhum ser determinado, agora ou no futuro, é outro que Sua Identidade; Ele é a Identidade Ela Mesma.¹²⁹

Esta questão retorna ao problema da incomparabilidade e similaridade. O Sheikh critica os teólogos que negam a similaridade dos aspectos corporais em relação ao Divino dizendo que aqueles que negam a corporeidade (*tajsim*) não são nem homens de fé nem homens de conhecimento. Mas igualmente critica os filósofos que falam em “se tornar similar ao divino” através de *tashabbuh* (assumir os traços dos nomes divinos) já que não é possível para uma coisa ‘se tornar similar’:

Se um atributo subsiste em alguém, então lhe pertence e este alguém tem o preparo, a disposição (*isti'dád*) para que o atributo permaneça nele, já que o preparo, a pré-disposição de sua própria essência o requer. Assim, ninguém é similar a ninguém; além do mais, o atributo é encontrado em ambos do mesmo modo como é encontrado em outros. O que tem velado as pessoas aqui é a prioridade e posterioridade, e o fato de que a forma é única.¹³⁰

Deste modo, a identidade real é a identidade única; do ponto de vista da individualidade humana, a identidade é, como diz o Sheikh, a Identidade, *Al-Haqq*, a Verdade e a Presença do Sagrado; ao mesmo tempo, ela é singular em cada *tajalli* ou auto-exposição, ou seja, singular em cada indivíduo. E mais ainda, cada indivíduo pode experimentar a própria identidade em estados diferenciados, tendo em vista que Ibn ‘Arabi se reporta também ao movimento criativo contínuo ou recorrente a cada instante, através de *Nafs ar-Rahman*. Assim afirma no *Naqsh al-Fusus*¹³¹:

¹²⁹ ‘For the gnostic, the Reality is always known and not ever denied. Those who know in this world will know in the Hereafter. For this reason He says, *for the one who is possessed of a heart*, namely, one who understands the formal transformations of the Reality by adapting himself formally, so that from (or by) himself he knows the Self. In truth, his self is not other than the divine Identity Itself, as also no determined being, now or in the future, is other than His Identity; He is the Identity Itself’. *Fusus al-Hikam*, The wisdom of the heart in the word of Shu’aib. Tradução de Austin, p. 151.

¹³⁰ ‘If an attribute subsists in someone, then it belongs to him and he has the preparedness (*isti'dad*) for it to subsist in him. Hence the preparedness of his own essence required it. So no one is similar to anyone; rather, the attribute is found in both, just as it is found in others. What has veiled people here is priority and posteriority and the fact that the form is one’. *Futuhát al-Makkiya*, (II, 483.27); tradução de Chittick, em *Sufi Path of Knowledge*, p. 75.

¹³¹ *Naqsh al-Fusus*, O padrão ou marca do *Fusus*, livro escrito por Ibn Arabi resumindo as discussões principais do *Fusus al-Hikam*; segundo Osman Yahya, em seu *Le texte des textes*, p.35-6, o *Naqsh* pode ser, em fato, trabalho de um discípulo de Ibn Arabi, Isma’il ibn Sawdakin al-Nuri.

Você não vê que Deus está a ‘cada momento em um estado’ (Alcorão, LV:29)? Da mesma forma, o coração está constantemente passando por transformações de acordo com as transformações Dele nos estados de sua consciência. Portanto, Ele disse, ‘com certeza naquilo’ ou seja, o Alcorão, ‘há um lembrete para aquele que tem um coração’ (L: 37) o qual passa por transformação de acordo com diferentes formas e atributos. Ele não disse ‘aquele que possui razão’, porque a razão limita-se de acordo com crenças particulares, assim a Realidade Divina – que é infinita - torna-se restrita naquilo que a razão percebe, ao contrário do coração, pois como este é o *locus* de diversas teofanias dos níveis da divindade e senhorio e como ele passa por transformação de acordo com as formas destas teofanias, ele lembra de sua existência prévia antes de ter aparecido neste nível físico e elemental, e encontra aqui o que havia perdido.¹³²

3 Recorrência, Transformação e Si mesmo

A recorrência da criação e a alternância contínua dos estados do coração implicam no movimento do desdobrar de *tajalli*. Como diz Corbin,

O fundamento positivo destas metamorfoses é a perpétua ativação dos Nomes Divinos chamando pela concreta existencialização das hexeidades que, apesar de manifestarem o que os Nomes são, são em si mesmas puros possíveis, que neles mesmos não exigem existência concreta. Aqui, sem dúvida, temos uma imagem primordial que interpreta a natureza do Ser antes de qualquer percepção sensorial empírica, pois sucessão no instante não provê os sentidos com anterioridade ou posterioridade perceptível alguma.¹³³

¹³² ‘Do you not see that God ‘every moment is in a state’(Quran LV:29)? In the same way, the heart is constantly undergoing transformation in accordance with His transformations in the states of its consciousness. Therefore He said, ‘surely in that’, i.e. in the Quran, ‘there is a reminder to him who has a heart’(L: 37) which undergoes transformation according to different forms and attributes. He did not say, ‘who possesses a reason’, because the reason becomes limited according to particular beliefs, so the Divine Reality – Who is infinite - becomes restricted in that which it perceives, in contrast to the heart, for since it is a locus for diverse theophanies from the levels of Divinity and Lordship and since it undergoes transformation according to the forms of these theophanies, it remembers its forgotten existence before it appeared in this physical and elemental level, and it finds here what it had lost’. *Naqds al-Fusus*, The quintessence of wisdom of the heart in the logos of Shu’ayb. Tradução de W.Chittik, p.26.

¹³³ ‘The positive foundation of these metamorphoses is he perpetual activation of the divine names calling for the concrete existentialization of the hexeities which, though they manifest what the names are, are in themselves pure possibles, which in themselves do not demand concrete existence. Here, unquestionably, we have a primordial Image which interprets the nature of being in advance of all empirical sense perception, for succession in the instant provides the senses with no perceptible anteriority or posteriority’. Henry Corbin, *Alone with the Alone*, p. 202.

Desta forma, o que vemos está em uma área de permanente descontinuidade, pois não há estabilidade do mesmo, mas uma recorrência contínua. A continuidade existe tão somente em *Al-Haqq*, a nível dos nomes e das identidades (*a‘yan thábita*) e a recorrência dos fenômenos deve-se à recorrência das epifanias. Segue Corbin: “portanto, a identidade de um ser não é retida por qualquer continuidade empírica em sua pessoa; mas está completamente enraizada na atividade epifânica de sua hexeidade eterna” (*‘ayn thábita*).¹³⁴

Isto implica que a identidade a partir da pessoa do indivíduo não só não é possível num mundo físico de contínua mudança como também o estado de dependência da própria empiridade do indivíduo desabilita-o como sujeito. Ibn ‘Arabi afirma, no *Kitáb al-Wahadiyyah*:

...você é aquele que Ele desejou (mas você não precisa desaparecer) e você existe para sempre e não desaparecerá com o tempo, pois a passagem do tempo não existe. Seus atributos são os Dele. Sem dúvida, sua aparência é a aparência Dele. O que há em você há Nele; seu antes é o antes Dele; seu depois é o depois Dele; sua essência é a essência Dele – sem que Ele entre em você ou que você entre Nele, pois ‘ tudo perece, exceto Sua Face.’¹³⁵

Abd al-Karim al-Jili segue o mesmo pensamento: “saiba que a percepção¹³⁶ da Essência Suprema consiste naquilo que tu sabes, no caminho da intuição divina, que tu és Ele e Ele é tu, sem que haja fusão dos dois, o servo sendo servo e o Senhor sendo Senhor, sem que o servo se torne Senhor ou o Senhor se torne servo”¹³⁷.

Aqui duas outras questões entram em evidência: por um lado, a identidade daquilo que Ibn ‘Arabi chamou de ‘o deus advindo da crença’ e, por outro, *faná’* ou a

¹³⁴ ‘Thus the identity of a being does not stem from any empirical continuity of his person; it is wholly rooted in the epiphanic activity of his eternal hexeity’. Idem, p. 202.

¹³⁵ ‘You are the one whom He wished (but you need not disappear), and you are forever and will not disappear with time, for there is no passing of time. Your attributes are his. Without doubt, your appearance is his appearance. What is in you is in him. Your before is his before; your after is his after; your essence is his essence – without him entering in you or you entering in him, for ‘everything is perishing but His Face’. Ibn ‘Arabi, *Kitáb al-Wahadiyyah*, tradução de Sheik Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Haveti, p. 239.

¹³⁶ Percepção, do árabe *idrak*: o uso deste termo deixa claro que o autor não é escolástico.

¹³⁷ ‘Know that the perception (*idrak*) of the supreme essence consists in that which thou knowest, in the path of the divine intuition, that thou art him, and he is thee, without there being fusion of the two, the servant being servant and the lord being lord, nor that the servant becomes lord or the lord becomes servant’. Abd al-Karim al-Jili, *Universal Man*, p.14.

aniquilação do eu. Várias escolas místicas pregam a anulação do eu/ego como condição *sine qua non* para a realização da verdadeira identidade, seguindo os modelos teológicos que dizem que a realização de Deus passa pela extinção do eu. Para Ibn ‘Arabi isto não acontece. Em primeiro lugar porque há um único Ser ao qual nada se Lhe acrescenta ou foge. Em segundo, a ipseidade das coisas múltiplas funciona como o *locus* da manifestação divina, donde a mútua dependência.

Para o Sheikh, a realização da Identidade pessoal não implica em união com o divino, ou dissolução nele, ou tão pouco sua presença no mundo percebida como algo interiorizada no homem. Estes conceitos têm base em dualidade e, portanto, não são válidos para Ibn ‘Arabi. Deus não ‘está’ no homem, como também o homem não ‘está’ em Deus. Por outro lado, como diz no *Risalatul Ahadiyah*, as coisas não têm existência em si e, portanto, não podem ser extintas:

Atribuir gnosis à extinção (*faná’*) e à extinção da extinção (*fana’ el-fana’i*) é uma crença idólatra. Se atribuis gnosis a *faná’* e à *fana’ al-fana’i*, pretendes que algo distinto de Allah pode gozar de existência. Isto é negá-Lo...caso se afirme a existência de algo distinto não se deve falar de sua extinção porque não se pode falar da extinção daquilo que se tem que afirmar.¹³⁸

Desse modo, não existe uma ‘união’ com Deus, nem ‘realizamos’ Deus, mas O atualizamos na medida em que as forças criativas relacionadas aos Seus nomes constituem a individualidade - e que são Sua Presença ela própria - são expressas tais como em realidade são. A idéia de união ou de chegada implica dualidade, a existência de coisas diversas, mais ou menos análogas; para o Sheikh, se falamos em analogia falamos em semelhança, mas não há nada semelhante a *Alláh*; defende a noção de união sem unificação, aproximação sem proximidade, afastamento sem distância, já que o si mesmo é a própria Identidade Divina. E segue com o exemplo:

Suponhamos que não saibas que teu nome verdadeiro é Mahmud e que deves ser chamado Mahmud – porque o nome verdadeiro e aquele que o carrega são, em realidade, idênticos-. Imaginas que te chamas Muhammad, mas

¹³⁸ ‘Si atribuyes la gnosis a *fana’* y a *fana al-fana’i*, pretendes que algo distinto de Allah puede gozar de existencia. Esto es negarle...si se afirma la existencia de algo distinto no se debe hablar de su extinción, porque no se puede hablar de la extinción de aquello que hay que afirmar’. Ibn ‘Arabi, *Risalatul Ahadiyah (Tratado de la Unidad)*; tradução de Roberto Pla, ed. Sirio, Malaga, 1987. Há controvérsia quanto à atribuição deste tratado a Ibn ‘Arabi ou a Abu ‘Abdullah Balyani (1287/686).

depois de algum tempo de viver em erro, acabas por saber que és Mahmud e que jamais has sido Muhammad. Sua existência continua igual, sem ser afetada pelo fato de que o nome Muhammad foi tirado de ti. O que acontece é que soubeste que és Mahmud e que jamais fostes Muhammad. Mas tu não háas deixado de ser Muhammad pela extinção de ti mesmo, já que deixar de existir (*faná*) supõe a afirmação de uma existência anterior. Mas o que afirma existência fora Dele associa algo a Ele. Neste exemplo, Mahmud não perdeu nada. Muhammad jamais ‘respirou’ (*tanafasa*) em Mahmud, jamais entrou ou saiu dele. O mesmo ocorre com Mahmud em relação com Muhammad. Tão logo Mahmud entendeu que ele é Mahmud e não Muhammad, conheceu-se a si mesmo, quer dizer, conheceu ‘seu sí próprio’ e por si mesmo e não por Muhammad. Este último jamais existiu e como poderia, então, informar sobre algo? ‘Aquele que conhece’ e ‘o que é conhecido’ são idênticos e o mesmo se dá com ‘aquele que chega’ e ‘aquele ao qual se chega’; ‘o que vê’ e ‘o que é visto’. São idênticos. ‘O que sabe’ é Seu atributo. ‘O que é conhecido’ é Sua substância ou natureza íntima. ‘O que chega’ é Seu atributo e ‘aquele ao qual se chega’ é Sua substância. Porque a qualidade e o que a possui são idênticos.¹³⁹

É assim que, segundo o *hadith*, o Profeta teria dito: “quem conhece a si mesmo, conhece a seu Senhor”¹⁴⁰. Ibn ‘Arabi, entende, então, que o auto-conhecimento é condição para se conhecer a Deus e ressalta que aquilo que o Profeta chama de si mesmo não é o conteúdo psíquico de nossa existência particular, mas nossa identidade essencial - as forças criativas que compõem o núcleo de nossa ‘*ayin tábitha*’ particular - diferenciando, portanto, identidade de psiquê. Esta última participa da natureza tal qual o corpo e está sujeita a contínuas transformações, sendo recorrente, como já foi exposto a respeito da constante recorrência da ‘criação’, não permanecendo nunca a mesma e pertencendo ao mundo das *barzakh*. É por isso que o

¹³⁹ ‘Supongamos que no sabes que tu nombre es Mahmud y que debes ser llamado Mahmud – porque el verdadero nombre y el que lo lleva son, en realidad, idénticos-. Te imaginas que te llamas Muhammad, mas después de algun tiempo de vivir en el error, terminas por saber que eres Mahmud y que jamas has sido Muhammad. Tu existencia continua igual, sin verse afectada por el hecho de que el nombre Muhammad ha sido sacado de ti. Lo que ocurre es que has sabido que eres Mahmud y que jamas fuiste Muhammad. Pero tu no has dejado de ser Muhammad por la extinción di mismo, ya que dejar de existir (*fana*) supone la afirmación de una existencia anterior. Mas el que afirma una existencia fuera de el, le otorga un asociado. En este ejemplo, Mahmud no ha perdido jamas nada. Muhammad jamas ha ‘respirado’ (*nafasa*) em Mahmud, jamas ha entrado en el o salido de el. Igual ocurre con Mahmud, con relacion a Muhammad. Tan pronto como Mahmud ha conocido que el es Mahmud y no Muhammad, se ha conocido a si-mismo, es decir, ha conocido su ‘propium’ y esto por si mismo y no por Muhammad. Este ultimo no ha existido jamas y ¿como podria informar sobre alguna cosa?’ El que conoce’ y ‘el que es conocido’ son idénticos, y igual ocurre con ‘el que llega’ y ‘aquel al cual se llega’; ‘ el que ve’ y ‘lo que es visto’. Son idénticos, ‘el que sabe’ es Su atributo. ‘Lo que es sabido’ es Su sustancia o ‘naturaleza intima’. ‘el que llega’ es Su atributo y ‘aquel al cual se llega’ es Su sustancia. Porque la cualidad y el que la posee son idénticos’. Idem.

¹⁴⁰ *Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbuhu.*

Sheikh afirma que “as possibilidades são sem fim, em ambos os lados, tanto naquele do Ser Absoluto e naquele do Ser relativo”.¹⁴¹

Isto nos leva ao paradoxo do que Ibn ‘Arabi chama de obscuridade, já que a totalidade não se nos manifesta completamente e sob este aspecto, nossa essência permanece oculta a nós mesmos. Jili comenta:

Tu não aprendeste que Deus é tua essência em tua ipseidade (*huwiyah*)¹⁴²? Agora, tu não estás consciente daquilo que eminentemente é tua realidade: tu estás, portanto, com respeito a ti mesmo, na escuridão, ainda que, em relação à realidade divina tu não estejas velado a ti mesmo, pois o princípio desta realidade requer que Ele não seja inconsciente de si mesmo; segue-se que tu estás divinamente revelado a ti mesmo e ao mesmo tempo, por causa de tua natureza criada, inconsciente de tua realidade divina; tu estás, então, simultaneamente manifesto e oculto de ti mesmo.¹⁴³

Na medida em que nossa percepção de nós mesmos fica vinculada a fatores de identificação externos (raça, gênero, profissão, nacionalidade, condição genética, cultural, etc) também condicionamos nossa forma de compreender à própria psiquê a partir destes fatores externos, como educação, família, genética, religião, status sócio-cultural, etc: somos ‘assim’, do jeito que somos, em função de termos recebido tal e qual educação, de termos nascido nesta ou naquela família, marcados por estes ou aqueles fatos, com esta ou aquela condição genética, etc. Não percebemos a presença da identidade por detrás destes condicionamentos. Não que a identidade elabore estes fatos, mas estes fatos ‘necessitam’ de um aspecto da identidade em específico e é através da ‘falta’, carência ou necessidade que estas circunstâncias têm em si (tal como Ibn ‘Arabi diz que o mundo é dependente ou ‘pobre’ de Deus, o Ser

¹⁴¹ “The possibilities are without end on both sides, that of the Absolute and that of the relative being”. *Fusus al-Hikam*, The wisdom of the heart in the word of Shu’aib, tradução de Austin, p. 150.

¹⁴² *Huwiyah* – a ipseidade Divina em si; a palavra deriva de *huwa*” ele, portanto, com o sentido de ‘eleidade’, a capacidade de ser ‘dele’ enquanto aspecto do ‘senhorio’ de Deus, ou seja, a relação pessoal do Senhor com seu servo.

¹⁴³ ‘Hast thou not learned that God is thine essence in thine ipseity (*huwiyah*)? Now, thou art not conscious of that which eminently is thy reality; thou art then, with regard to thyself in the darkness, although, in relation to the divine reality, thou art not veiled from thyself, for the principle of this reality requires that It be not unconscious of Itself; it follows that thou art divinely revealed to thyself and at the same time, because of thy created nature, unconscious of thy divine reality; thou art, then, simultaneously manifested and hidden from thyself.’ ‘Abd al-Karim al-Jili, *Universal man*, p. 33.

Necessário¹⁴⁴) que uma determinada identidade ocupa seu lugar no mundo. Quando nos percebemos, vemos somente estes aspectos externos que buscam pela identidade, mas não são a identidade. Assim, por exemplo, a Generosidade ‘nasce’, aparece ou se manifesta (*tajali*) onde ela é necessária; a pessoa que é portadora desta potencialidade divina, a Generosidade, nasce necessariamente num lar ou circunstâncias onde predominam a falta da Generosidade; em sua alma (*nafs*) ou si mesmo, carrega dinamicamente toda a habilidade criadora que a Generosidade pode oferecer, ou seja, as possibilidades de manifestação deste atributo ou potência divinos; mas, como o ambiente externo é de falta de Generosidade, esta criança, ignorante de si mesma, desenvolve conflitos entre o si mesmo e o ambiente ao seu redor; no entanto, este mesmo ambiente, necessitando Generosidade, exige que ela doe e que exerça a Generosidade. Quando o indivíduo consegue vencer as dificuldades psíquicas advindas do conflito entre o si mesmo e o meio externo, ele é então visto como um ser ‘generoso’. Mal entende ele que esta Generosidade não é própria dele mas da Identidade Divina em si. E, ignorante disto, cresce numa série de conflitos consigo mesmo.

Como cada um de nós recebe identidade de diferentes aspectos das potencialidades divinas, reagimos inconscientemente a partir de diferentes núcleos geradores. A um tempo isto é extremamente positivo e extremamente complicado: positivo no sentido de que esta justaposição de elementos geradores diferentes ‘gera’ ou cria o mundo tal qual o vemos ao nosso redor e possibilita a individuação e expansão das possibilidades cósmicas; complicado porque geramos dor através da ignorância de nós mesmos em compreender a diversidade.

Aqui é preciso esclarecer um pouco mais o que Ibn ‘Arabi chama de crenças; Michel Chodkiewicz, comentando a este respeito escreve: ‘...um dos temas fundamentais da doutrina de Ibn ‘Arabi: cada crença referente a Deus é uma representação limitada – e , portanto, inadequada naquilo que exclui outros ‘aspectos’ da infinidade divina – ainda que contenha uma parte da verdade total porque está, necessariamente, baseada numa teofania’¹⁴⁵. Segundo o Sheikh,

¹⁴⁴ Ser Necessário – o termo se deve a Ibn Sina (Avicena); ver detalhes em ‘A Origem e o Retorno’, p. 5, tradução do professor Jamil Ibrahim Iskandar, Martins Fontes, 2005: ‘O ser necessário é aquele que, quando suposto inexistente, decorre daí um absurdo’.

¹⁴⁵ ‘...one of the fundamental themes of Ibn ‘Arabi’s doctrine: each belief concerning God is a limited representation – and thus inadequate in that it excludes other ‘aspects’ of the divine infinity – yet it nevertheless contains a part of the total Truth because it is, of necessity, based on a theophany’. Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, p. 55.

Em geral, a maioria dos homens têm, necessariamente, um conceito individual (ou crença) de seu Senhor, que atribuem a Ele e no qual eles O buscam. Tanto quanto a Realidade lhes seja apresentada de acordo com aquela crença particular, eles O reconhecem e O afirmam, e, se apresentada em qualquer outra forma, eles O negam, fogem Dele e tratam-No inapropriadamente, enquanto imaginam estar agindo exatamente em Seu favor. Aquele que acredita (de forma ordinária) acredita somente numa deidade que ele criou em si mesmo, já que uma deidade 'das crenças' é uma construção mental. Eles vêem naquilo que acreditam tão somente a si mesmos (como seres relativos) e suas próprias construções dentro de si mesmos.¹⁴⁶

Ibn 'Arabi nos alerta, portanto, para dois aspectos: o primeiro implica na diversidade das religiões¹⁴⁷ e crenças de um modo geral e o segundo, para a singularidade da manifestação divina em cada um de nós. As religiões muitas vezes nos desviam daquele núcleo essencial divino em função de atribuírem uma uniformidade dogmática a todos os fiéis, negando a singularidade da expressão divina em cada um deles e distorcendo, deste modo, a própria habilidade do fiel em expressar sua divindade. A imposição dogmática encobre, assim, e até mesmo impede, a relação natural com o sagrado. O mesmo se dá com o Si mesmo, que fica confinado às categorias de ego, personalidade e individualidade, jamais chegando a integrar a sacralidade; ou ainda pior, quando os poderes ou potencialidades da identidade emergem do inconsciente, são vistos e tratados como desvios, doenças ou complexos os mais variados.

A relação com o sagrado é uma relação com o si mesmo e é exclusivamente pessoal, já que depende da forma que o sagrado se manifesta num indivíduo em particular tanto quanto do preparo do indivíduo em receber uma teofania específica. Ou seja, as formas do sagrado revelam a medida da capacidade de cada coração, já que as teofanias estão em contínua efusão recorrente enquanto as crenças religiosas

¹⁴⁶ 'In general, most men have, perforce, an individual concept (belief) of their Lord, which they ascribe to Him and in which they seek Him. So long as the Reality is presented to them according to it they recognise Him and affirm Him, whereas if presented in any other form, they deny Him, flee from Him and treat Him improperly, while at same time imagining that they are acting toward Him fittingly. One who believes (in the ordinary way) believes only in a deity he has created in himself, since a deity in 'beliefs' is a (mental) construction. They see (in what they believe) only themselves (as relative beings) and their own constructions within themselves'. *Fusus al-Hikam*, tradução de Austin, *The wisdom of unity in the word of Hud*, p. 137.

¹⁴⁷ Ibn 'Arabi, comenta, em várias passagens de sua obra, de forma até mesmo jocosa que a causa da diversidade das religiões é o Divino ele mesmo, já que se manifesta de forma única a cada indivíduo.

afirmam que seus dogmas são a única versão possível da Realidade Divina. O Sheikh alerta para este perigo:

Tenha cuidado ou você se prende a uma crença específica e rejeita outras, pois muito bem lhe escapará. De fato, o conhecimento da realidade tal qual ela é escapar-lhe-á. Seja, então, dentro de você mesmo, uma *hyle*¹⁴⁸ para as formas de todos os credos, pois Deus é por demais vasto e por demais grande para ser confinado em uma crença em exclusão de outras, pois Ele mesmo diz *para onde quer que se volte, lá está a face de Deus*¹⁴⁹. Ele não mencionou um lugar em detrimento de outro. Disse que *lá está a face de Deus* e a face de uma coisa é sua realidade.¹⁵⁰

A Face Divina (*al-Wajh al-Haqq*), onde a infinidade de formas, circunstâncias, aparições, determinações são existencializadas, confere a cada coisa sua realidade essencial. Se, por um lado, Ibn ‘Arabi nos previne da necessidade de perceber estas Faces nas contínuas metamorfoses das teofanias (*tahawwul al-haqq fi’l-suwar*), por outro nos fala da identidade peculiar que nos conduz ao ‘Senhor’ (*rabb*) de cada um de nós, na condição de um ‘Deus’ pessoal. Este se mostra ou epifaniza ao indivíduo na forma em que o indivíduo ele mesmo é conhecido por Aquele que invocou seu Ser, isto é, sua Identidade. Este Senhor, diz Henry Corbin, não é o si mesmo impessoal, abstrato e distante, nem o Deus das definições dogmáticas, que subsiste em si, sem a relação com a criatura, mas aquele que se conhece a si mesmo através da criatura, numa unidade ‘*mutasáwiya*’¹⁵¹, onde um não pode negar o outro, confundir-se com o outro ou ser substituído pelo outro. Este ‘par’, constitui-se no servo-senhor, amante-amado personificado em um de Seus nomes. Sem esta relação o homem fica à mercê de um ser indiferenciado do qual todos os homens são equidistantes, diz Corbin, perdido na coletividade social ou religiosa. Como consequência,

¹⁴⁸ *Hyle*: para Ibn ‘Arabi o termo significa substância (*jawhar*) como o princípio receptivo comum a todas as coisas. O termo grego *hylé* foi transcrito para o árabe como *hayúla* significando matéria primeira. Mantive aqui esta expressão em respeito à tradução inglesa de C. Dagli.

¹⁴⁹ Alcorão, II: 115

¹⁵⁰ *Fusus al-Hikam*, Ringstone of the wisdom of unity in the word of Hud, tradução de Caner K. Dagli, p. 115: ‘Beware lest you bind yourself with a specific belief and reject others, for much good will escape you. Indeed, the knowledge of reality as it is will escape you. Be then, within yourself, a *hyle* for the forms of all belief, for God is too vast and too great to be confined to one belief to the exclusion of another, for indeed He says, *Wheresoever ye turn, there is the Face of God*. He did not mention one ‘wheresoever’ as opposed to another. He said that, *there is the Face of God*, and the face of a thing is its reality’.

¹⁵¹ *Mutasáwiya* - emparelhados, ligados;

Cada ego fica exposto a uma hipertrofia que pode facilmente degenerar em imperialismo espiritual; este tipo de religião não mais almeja unir cada homem a seu Senhor, mas somente impor o ‘mesmo senhor’ a todos. Tal ‘imperialismo’ é prevenido pela *coincidentia oppositorum* expressa por Ibn ‘Arabi em inumeráveis formas, sendo que todas contribuem para preservar simultaneamente a unidade e pluralidade sem a qual a dimensão dupla de cada ser, ou seja, sua função teofânica, é inconcebível.¹⁵²

Quando Corbin fala aqui de *coincidentia oppositorum* ele se refere ao que Ibn ‘Arabi chama de ‘criador criado e criatura criadora’ síntese expressa na teofania. É nesta relação com o Senhor que a Identidade é estabelecida e ‘aprimorada’, no sentido da expressão contínua de suas possibilidades. Voltando ao exemplo da Generosidade já citado anteriormente - poderia ser qualquer outro, como o Perdão, a Justiça, a Tolerância, a Liberdade, etc – a disposição da entidade exige o chamamento do Nome de sua Identidade, no caso, a Generosidade, que, em sí é um atributo de *Alláh* que assume a condição de Senhor (*rabb*) na relação com a entidade e é através do Senhor que a entidade se plenifica.

4 Identidade Essencial

Ibn ‘Arabi, seguindo a tradição islâmica, chama o indivíduo de ‘servo’ (*‘abd*) no sentido de que este ‘serve’ à Realidade Divina com sua existência, ou seja, o indivíduo é portador do Divino e o Divino, por sua vez, expressa-se nele e através dele. A identidade então não somente é uma questão de identificação nominal, mas também existencializa, gera situações de vida, sendo que o Ser, em sua ipseidade própria, é, ou seja, vive.

¹⁵² ‘Each ego is exposed to a hypertrophy that can easily degenerate into a spiritual imperialism; this kind of religion no longer aims to unite each man with his lord, but solely to impose the ‘same lord’ upon all. Such ‘imperialism’ is forestalled by *the coincidentia oppositorum* expressed by Ibn ‘Arabi in innumerable forms, all of which concur in preserving simultaneously the unity and plurality without which the twofold dimension of each being, that is to say, his theophanic function, is inconceivable’. Henry Corbin, *Alone with the Alone*, p. 210.

O que normalmente acontece é que temos pouca consciência da presença desta identidade - que passo a chamar de identidade essencial¹⁵³ pois ela se refere à presença de um aspecto da essência divina (*dát*) - já a consciência de si é própria do ser e não da entidade. Desta forma, o ‘fluxo’ da identidade, no caso a Generosidade, assume, no indivíduo, um modo inconsciente e compulsivo, constitui-se em imperativo, gerando circunstâncias de vida próprias à Generosidade e o indivíduo atua generosamente.

Cabe também lembrar Ibn ‘Arabi quando ele fala que ‘somos pobres de Deus’ (*fuqar’a lahú Illáh*) ou seja, dependentes Dele, não só no sentido de que nossa existencialização assim como nossa individuação (singularidade) depende Dele, mas também a própria manifestação divina da Generosidade, isto é: a Generosidade só é manifesta onde ela é necessária, dependendo da ‘pobreza’ (necessidade ou dependência) do mundo em relação ao Ser. Assim, o indivíduo portador da Generosidade nasce numa situação ou circunstância de vida onde a Generosidade não existe e a situação a exige em função de sua pobreza, isto é, pela falta de Generosidade.

É nesta dialética da necessidade que o mundo ganha permanência, já que o Ser é sempre o Ser Necessário. A Generosidade no indivíduo, longe de ser um atributo ou qualificação deste indivíduo, constitui o indivíduo na necessidade que o mundo tem dela, sendo uma ‘misericórdia’ para o mundo, já que, de um modo mais genérico ou inclusivo, o mundo como um todo é existencializado pelo ‘respirar’ do todo misericordioso (*Nafs ar-Rahman*) que afirma: ‘minha Misericórdia encompassa a todas as coisas’¹⁵⁴. Através deste sopro ou respirar divino o universal ganha singularidade, bem como a unicidade, multiplicidade, sem, no entanto, deixar de ser o único.

É o Senhor que ‘conduz’ o servo e é o servo que igualmente ‘porta’ ou transporta o Senhor. O Sheikh, neste sentido, quando se refere, por exemplo, à oração, não somente explicita a oração ritual, realizada cinco vezes ao dia, mas a própria função

¹⁵³ Entendo aqui por identidade essencial o conceito akbariano de *‘ayn thabita* (identidade permanente ou estável) ou seja, o conjunto de atributos específicos que caracterizam ou determinam a singularidade de cada indivíduo. Deve-se levar em conta que, sendo uma forma de exposição do sagrado, a Identidade Essencial é também caracterizada pelos atributos da Essência ou seja, ser, conhecimento (consciência) e atos enquanto personificação dos Atributos Divinos. Dennis Grill em sua tradução do capítulo 420 do *Futuhát al-Makkiya* já usa a expressão: ‘Os gnósticos O vêem como a identidade essencial de todas as coisas (*‘ayn kulli shay*)’. Em inglês: “The gnostics see Him as the essential identity of all things”. *Meccan Revelations II*, p.226.

¹⁵⁴ Alcorão, VII: 156

do servo, que, com seu corpo, sua substância e existência, serve ao Senhor manifestando um nome específico da identidade, bem como à oração que o Real confere sobre o servo¹⁵⁵ na medida em que o existencializa com um aspecto de Sua própria ipseidade:

... é o Real ele mesmo que o servo cria em seu coração através da contemplação mental ou imitação. Esta é a divindade das crenças; varia de acordo com o preparo do *locus*, como no dizer de Junaid, quando perguntado sobre o conhecedor e o conhecimento de Deus, “a cor da água é aquela de seu recipiente”; a resposta (à oração) alcança seu objetivo e nos mostra o assunto tal qual ele é. É Deus quem oferece orações sobre nós...portanto, o que somos para Ele é uma função de nosso estado, e Ele olha para nós através de nada menos que a forma que trazemos até Ele.¹⁵⁶

A auto-exposição divina em cada um de nós, é então, não somente nossa identidade enquanto substancialidade e existencialização ela mesma, mas também enquanto o Senhor através do qual chegamos a ser, já que a potencialidade do nome, tal qual a água, é colorida pela forma que a contém, mas a forma ela mesma também é uma auto-exposição do Senhor. No *Naqsh al-Fusus* isto fica bem claro:

Assim, Deus tem duas teofanias: uma é a manifestação teofânica da Essência, a qual é a efusão dos arquétipos¹⁵⁷ em seu preparo original – e não há dúvida de que a amplitude e capacidade do *locus* da teofania está de acordo com a amplitude e capacidade do arquétipo. E a segunda é a teofania ontológica e visível que segue de acordo com o preparo, compasso e amplitude do *locus*..

E já que são várias as crenças e diferentes as disposições onde quer que Deus se manifeste, qualquer um que o tenha limitado na forma de uma descrição particular, nega-o em outra forma senão naquela. Ao passo que aquele que o tenha desvinculado da limitação de quaisquer formas – como o homem perfeito (*insan al-kámil*) e os gnósticos – não o nega em qualquer forma de

¹⁵⁵ O servo: *al-‘abd* – ou, ainda, metafóricamente, o devoto. Do ponto de vista de sua identidade, o servo é aquele que ‘carrega’ a identidade ela mesma; como o ‘portador do archote’, ele ilumina sem ser em si a luz que carrega.

¹⁵⁶ ‘...is the very real the slave creates in his heart through mental contemplation or through imitation. This is the divinity of beliefs. It is variegated in accordance with the preparedness of the locus, as in Junayd’s saying, when asked about the knower and knowledge of God, ‘the water’s color is that of its container’. The reply accomplishes its task and tells us of the affair as it is...thus, what we are for him is a function of our state, and he looks to us through none other than the form we bring to him’. *Fusus al-Hikam*, Ringstone of wisdom of uniqueness in the word of Muhammad, tradução de Caner Dagli, p. 293.

¹⁵⁷ Apesar da tradução aqui usar a expressão arquétipos, a palavra original é ‘*ayn thábita*, significando identidade permanente, conforme já discutido no primeiro capítulo sendo a palavra ‘identidade’ de melhor e mais completa significação. Enquanto a palavra ‘arquétipo’denota modelo, abstração, distância do objeto operacional de seu atributo, a realidade de ‘*ayn thabita* implica em vitalidade performática e continuidade e não-distinção entre sujeito e objeto.

teofania. Ao contrário, ele o glorifica como deve e realiza a adoração digna de Sua estação, pois as teofanias de Deus não têm um fim no qual os gnósticos e conhecedores de Deus possam parar.¹⁵⁸

Fica aqui portanto, um duplo conselho: o Senhor é o caminho pessoal da existência ao Real, a ‘face’ da identidade, mas esta identidade só é plena se incluir sua transcendência, onde todas as formas lhe são possíveis. O Senhor não deve se tornar uma deidade privada pois o Real exige unicidade.

Como escreve Ismail Haqqi Bursevi¹⁵⁹ em *Kernel of the Kernel*, seja qual for a forma epifanizada no coração do devoto, relativa ou absoluta, é limitada, definida e numerada e é uma das faces do Real. O Real em si possui Majestade (*jalal*) ‘e não há nada mais a ser encontrado exceto esta (Majestade) e que Ele não cabe em lugar algum, nem mesmo no coração. Como poderia ser assim já que Ele é o mesmo que todas as coisas? Não há outra ipseidade e Ele é até o mesmo que o coração. Não é permitido dizer que Ele caiba em seu próprio ser ou não¹⁶⁰. (Convém lembrar aqui que a expressão “não há mais nada a ser encontrado” refere-se ao significado de *wujúd* – ser -, mas também encontrar e ser encontrado, do ponto de vista de que algo possui ser).

O processo de identificação do indivíduo, portanto, também é paradoxal: a ipseidade exige alteridade, o outro não é eu, mas é minha própria identidade que não ‘cabe’ em minha forma. Mas, igualmente, quanto mais nos identificamos com o

¹⁵⁸ ‘So God has two theophanies: one is the unmanifest theophany of the Essence, which is the effusion of the immutable archetypes along with their general preparednesses - and there is no doubt that the scope and capacity belonging to the preparednesses of the locus of theophany is in accordance with the scope and capacity of the archetype. And the second is the ontological and visible theophany, which follows the preparedness, compass and cope of the locus.

And since beliefs are various, and preparednesses are different, whenever God manifests himself, anyone who has limited him to the form of a particular description denies him in other than that form. Whereas whoever has disengaged him from the limitation of one form than another – like the perfect man and the Gnostics – does not deny him in any form of theophany. Rather, he glorifies him as he should and performs the worship worthy of his station, for the theophanies of God possess no end at which the perfect Gnostic and the understanding knower of God might stop.’

¹⁵⁹ Ismail Hakki Bursevi – (1652-1728 DC) foi discípulo póstumo de Ibn ‘Arabi (1161-1238); através de um sonho, Ibn ‘Arabi comunicou-lhe sobre um panfleto que havia escrito, chamado *Lubbu-al-Lubb* (*Kernel of the Kernel*, metafóricamente, o núcleo do núcleo) ou *Sirru-as-Sirr* (o Mistério do Mistério) e pediu-lhe que o traduzisse; é a este texto que nos referimos aqui; Edição Beshara, p. 47. Londres.

¹⁶⁰ ‘The divinity which is absolute has majesty (*jalal*) and there is nothing else findable except that and he doesn’t fit into anywhere, not even into the heart. How could he fit, since he is the same as everything? There is no other ipseity and he is even the same as the heart. It is not even permitted to say whether He fits into His own being or whether He does not’. Ibn ‘Arabi, *Kernel of the Kernel*, p. 47.

mundo e as circunstâncias externas, mais nos distanciamos de nós mesmos, pois a singularidade do Senhor fica comprometida na multiplicidade. Há um só centro comum para todas as entidades, mas cada identidade tem seu núcleo essencial singular, que nunca se repete, ou conforme diz o Sheikh, “os caminhos que levam a Deus são tantos quantos o respirar das criaturas”.¹⁶¹

Por outro lado, a identidade não só confere a consciência de si mas também expressa as possibilidades de sua manifestação. Diz o Sheikh, no *Fusus*: “aquele que conhece sua disposição, sabe, a partir de si mesmo, o que receberá”¹⁶² ou seja, as qualidades essenciais que caracterizam a identidade atuam gerando as possibilidades de manifestação decorrentes da existencialização de sua identidade peculiar. Isto tem implicações tanto essenciais quanto existenciais, a partir da auto-exposição do Real, incluindo as nossas experiências mais simples do cotidiano. A identificação com padrões externos à nossa identidade essencial nos distancia desta realidade, levando-nos a vivenciar situações dispersivas que normalmente se reduzem a sofrimento.

O Sheikh então nos convida a deixar de lado todas as identificações distorcidas do ego para manifestar a identidade essencial em si¹⁶³ já que nossa permanência enquanto entidades, deve-se ao relacionamento de subsistência com o Real e não aos condicionamentos marcados pelo relacionamento com o mundo. Diz ele: “ninguém subsiste neste caminho exceto aquele que é aniquilado e ninguém é aniquilado exceto aquele que subsiste...no relacionamento de subsistência está o testemunho do Real, enquanto no relacionamento de aniquilação está o testemunho da criação”.¹⁶⁴

Aniquilação aqui não significa outra coisa senão romper o ciclo de identificações que recebemos do mundo a partir do nascimento e subsistência à vivência da Presença Essencial. A cada nível de aniquilação corresponde um de afirmação da auto-exposição do Ser e à realidade do modo humano de consciência que a auto-exposição traz consigo. Na medida em que níveis sucessivos de identificação externa são

¹⁶¹ ‘The roads that lead to God are as many as the breaths of the creatures’; *Kernel of The Kernel*, p. 41.

¹⁶² ‘He who knows his pré-disposition, knows from himself what he will receive’ *Fusus al-Hikam*, The Word of Seth, em *The wisdom of the Prophets*, tradução de Titus Burckhardt, p. 30.

¹⁶³ ‘Make your outer (transient) selves a protection for your Lord (your inner essential reality), and make your inner reality, which is your Lord, a protection for your outer selves’. *Fusus al-Hikam*, tradução de Austim, *The Wisdom of Divinity in the Word of Adam*, p.57. – ‘façam de seu eu (transitório) uma proteção para seu Senhor (sua realidade essencial interna) e façam de sua realidade interna, que é seu Senhor, uma proteção para seu eu externo’. - Preferí manter a tradução para o português da palavra *selves* em sua forma singular, *self*, o si mesmo.

¹⁶⁴ ‘None subsists in this path except him who is annihilated, and none is annihilated except him who subsists...in the relationship of subsistence is the witnessing of the real, while in the relationship of annihilation is the witnessing of creation’. *Futuhát al-Makkiya*, II, 515.24, tradução de William Chittick em *Imaginal Worlds*, p. 62.

orientados para a identidade essencial ocorre a aproximação ou integralização da identidade, o que conduz à unicidade, de modo que não há, de forma alguma, a aniquilação do indivíduo em sua identidade.

Isto necessariamente nos leva a um processo de metafísica do auto-conhecimento, onde o si mesmo humano não é tão somente o reflexo do divino ou uma ‘imagem do criador’, mas igualmente o espelho¹⁶⁵ onde o Divino se enxerga a si mesmo¹⁶⁶. No dizer de Peter Coates, “o si mesmo humano é intrinsecamente um local de visão e um plano de reflexão, um local através do qual Deus manifesta-se a si mesmo para si mesmo”.¹⁶⁷

Ainda que este contínuo processo de auto-atualização do sagrado se dê através do si mesmo, para Ibn ‘Arabi, este si mesmo não está centrado na mente. Aqui se abre um imenso diferencial de abordagem e se justifica a denominação ‘metafísica do auto-conhecimento’ de Peter Coates. A mente tem sua função nos níveis de raciocínio e memória, bem como no controle de várias funções biológicas, mas não implica, em si ou por si, no núcleo do si mesmo. Os processos consciente-inconscientes, tão caros

¹⁶⁵ Referindo-se ao espelho Ibn ‘Arabi afirma que o ser humano só visualiza a epifania divina de acordo com sua própria forma, pois o divino também funciona como um espelho para as entidades. Diz ele, no *Fusus al-Hikam*: ‘isto é completamente análogo com o que acontece num espelho físico: contemplando as formas (refletidas no espelho) tu não vês o espelho, ao mesmo tempo sabendo que tu vês as formas – ou tua própria forma – em função do espelho. Este fenômeno é um símbolo particularmente apropriado à Sua revelação essencial, de modo que aquele a quem Ele se mostra sabe que ele não O vê; não existe símbolo mais direto e em maior conformidade à revelação e contemplação em questão. Tenta, então, tu mesmo, ver o corpo do espelho bem como olhar para a forma que ele reflete; tu nunca os verás ao mesmo tempo. Isto é tão verdadeiro que algumas pessoas, observando esta lei das formas refletidas em espelhos (físicos ou espirituais), dizem que a forma refletida se interpõe entre a visão do contemplador e o espelho ele mesmo; e isto é tudo o que eles perceberam de mais elevado no domínio do conhecimento espiritual; mas em verdade é como já dissemos (sabendo-se que a forma refletida não esconde essencialmente o espelho, mas o espelho a manifesta)’. Segue o texto em inglês: ‘This is completely analogous to that which takes place in a corporal mirror: in contemplating the forms in it, thou dost not see the mirror, at the same time knowing that thou seest these forms – or thine own form – only by virtue of the mirror. This phenomenon God manifested as a symbol particularly appropriate to His essential revelation, so that he to whom He reveals Himself knows that he does not see Him; there exists no symbol more direct and more conforming to the contemplation and the revelation in question. Try, then, thyself, to see the body of the mirror as well as looking at the form that it reflects; thou will never see it at the same time. This is so true that certain people, observing this law of reflected forms in mirrors (physical or spiritual), have claimed that the reflected form interposes itself between the view of the contemplative and the mirror itself; and that is all they have grasped of the highest sense in the domain of spiritual knowledge; but in reality it is as we have just said (in knowing that the reflected form does not essentially hide the mirror, but that the mirror manifests it)’. *Fusus al-Hikam*, The Word of Seth, tradução de Titus Burckhardt, p. 24.

¹⁶⁶ Dante, na Divina Comédia, faz Adão explicar sua visão da natureza dos seres em Deus:

‘perch’io la veggio nel verace spoglio,

che fa di se pareglio all’altre cose,

e nulla face lui di se pareglio’ em tradução livre: por que eu a vejo num espelho verdadeiro/que se faz semelhante a outras coisas/mas que nunca se assemelha a nada.

¹⁶⁷ ‘The human self is intrinsically a place of vision and a plane of reflection and a place whereby God manifests himself to himself’. Peter Coates, *Ibn ‘Arabi and The Modern Thought*, p. 125.

para a psicologia e psicanálise, não passam de mecanismos de suporte para a identidade, em nada superiores ao corpo em qualquer outro de seus aspectos. Em Ibn ‘Arabi, o coração é o núcleo do si mesmo e o núcleo da identidade essencial. Coração aqui não quer dizer tão somente o órgão físico responsável pelos batimentos cardíacos, nem se vincula exclusivamente a estados emocionais, mas implica na identidade essencial, na Presença Divina (*shekinah*) no ‘santo dos santos’, para lembrar a tradição judaica. Na linguagem do Sheikh o coração é precisamente aquele órgão sintetizador que simboliza a síntese da realidade em si mesma e em sua plenitude não-diferenciada.

Austin, um dos tradutores do *Fusus al-Hikam* para o inglês, comentando o capítulo sobre o Verbo de Isaac, escreve: ‘enquanto o homem, em seu intelecto e espírito, é um aspecto de Deus, em seu corpo e vida, um aspecto da criação cósmica, e, em sua alma, um aspecto do relacionamento entre Deus e o Cosmos, é em seu coração que o homem pode realizar plenamente sua inexorável unidade com a realidade, que é a *coincidentia oppositorum*’¹⁶⁸. É através do coração que o homem ingressa na Presença Divina (*Hadrat*) e assume sua realidade essencial pela participação (*ishtirák*) no ser do ‘amado’. É esta participação que o Alcorão reclama: “Ó, tu, alma serena, volta a teu Senhor, satisfeita e inspirando satisfação; toma teu lugar entre meus servos e entra em meu paraíso!” ((LXXXIX: 27/30) Ibn ‘Arabi comenta:

Os servos mencionados aqui são aqueles que conhecem seu Senhor, e reservando-se àquele Senhor, apesar da Unidade (essencial) de todos os Seres. *E entra em meu Paraíso (jannah)*¹⁶⁹, que é meu envoltório. Meu Paraíso não é outro senão tu mesmo, que Me escondes com teu si mesmo (individual), nem Sou conhecido senão através de ti, já que tu existes tão somente através de Mim. Aquele que te conhece, conhece a Mim; nem tão pouco Sou conhecido (por outro) como tu também não és conhecido. Quando tu penetras no Paraíso, penetras em ti mesmo. E então tu conhecerás a ti mesmo com uma gnose outra que aquela que tu conhecias teu Senhor conhecendo-te a ti mesmo. Então tu possuirás dois tipos de gnosia: a

¹⁶⁸ ‘While, in his intellect and spirit, man is an aspect of God, in his body and life, an aspect of cosmic creation, and, in his soul an aspect of the relationship between God and the Cosmos, it is in his Heart that man may fully realize his inexorable oneness with the reality, which is the *coincidentia oppositorum*’. Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 98.

¹⁶⁹ *Al-jannah* - o jardim, ou o paraíso, deriva da raiz *janna* que significa ‘estar escondido’, encoberto.

primeira, conhecendo-O através de ti mesmo e a segunda, conhecendo-O através de ti enquanto Ele, não como ti mesmo.¹⁷⁰

Sem este entendimento, diz o Sheikh, “os homens permanecerão dormindo”.¹⁷¹

¹⁷⁰ ‘The servants mentioned here are those who know their Lord, Most High, reserving themselves to Him and not to any other, despite the (essential) unity (of all Being). *And enter into my Paradise (jannah) which is my covering. My Paradise is none other than you, for it is you who hide Me with your (individual) self, nor am I known except by you, as you have being only through Me. Who knows you knows Me, nor am I known (by another) as you also are not known.* When you enter into His Paradise you enter into yourself. Then you will know yourself with a gnosis other than that by which you knew your Lord by knowing yourself. Thus, you will be possessed of two kinds of gnosis, first knowing Him as knowing yourself, second, knowing Him through you as Him, not as you”. Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam*, The wisdom of sublimity in the word of Ishmael. Tradução de Austin, p. 107. Outra versão, de Caner K. Dagli, é como se segue: ‘The slaves mentioned here are all those slaves who know their lord and restrict themselves to that lord. None look to the lord of another although the Identity is a unity; this must be so. ‘Enter my Garden which is my veil. My Garden is naught else but thee, and thou veilest Me with thine own essence. I am known only through thee, just as thou art only through Me. Whosoever knoweth thee, knoweth Me, but I am not known and so thou art not known’. When you enter His Garden, you enter yourself and know yourself with a knowledge other than the knowledge you had when you knew your lord through your knowledge of it (that is, your soul). You thus possess two kinds of knowledge. Knowledge of Him by virtue of you, and knowledge through Him of you by virtue of Him, not by virtue of you’.

¹⁷¹ *Fusus al-Hikam*, The word of Joseph, tradução de Caner Dagli, p. 97; Ibn Arabi parafraseia o Profeta, que teria dito: “A humanidade está adormecida”.

III MEU CORAÇÃO SE TORNOU CAPAZ DE ACOLHER TODA FORMA

1 O Coração do Si Mesmo

Mon coeur est devenu capable
d'accueillir toute forme.
Il est pasturage pour gazelles
Et abbaye pour moines!
Il est un temple pour idoles
Et la Kaaba pour qui en fait le tour,
Il est les tables de la Thora
Et aussi les feuillets du Coran!¹⁷²

“Meu coração se tornou capaz de acolher toda forma”: é assim que Ibn ‘Arabi se refere no *Tarjuman Al-Ashwáq*¹⁷³ ao estado de ‘acolhimento’ de Deus, para usar um de seus vocábulos. Como já foi visto no capítulo anterior, o coração é a um só tempo, o centro da identidade e seu *locus* de manifestação, o ‘olho’ através do qual *al-Haqq*, o Ser Verdadeiro, enxerga a si mesmo. O indivíduo, na singularidade de sua identidade permanente ou pré-disposição essencial, que passei aqui a chamar de ‘identidade essencial’, é o portador e a exposição de uma teofania igualmente singular. A Presença (*hadrat*) da identidade nele, constituindo sua essencialidade, dependente de Deus para com sua própria existência, condensa em si todos os potenciais dentro daquele Nome em específico.

De modo objetivo, por exemplo: *Al-Karim*, O Generoso, um dos nomes da Identidade Divina, atributo da essencialidade (*dát*) da Generosidade em si é aquele aspecto do Ser Verdadeiro (*Al-Haqq*) que dá sem estabelecer vínculos de retribuição ou gratidão. Em si é pura doação. Seu fluxo ou manifestação (*tajalli*) forma um indivíduo capaz de todas as potencialidades de expressão que a Generosidade lhe

¹⁷² Ibn ‘Arabi – *Tarjuman al-Ashwaq*- (literalmente O Intérprete dos Desejos Ardentes) na versão francesa de Maurice Gloton, *Traité de l’Amour*. Uma coletânea dos principais poemas pode ser encontrada em *L’Harmonie Parfait d’Ibn ‘Arabi* - versão de Hassan Massoudy (Albin Michel, Paris, 2001). O livro é um dos capítulos do imenso *Futuhát al-Makkiya*. Em tradução livre: ‘Meu coração se tornou capaz/de acolher todas as formas./É pastagem para as gazelas/e abadia para os monges!/É um templo para os ídolos/ e a Caaba para aquele que a circunda,/é a Tábua da Torá/ e também as folhas do Alcorão’.

¹⁷³ O Intérprete dos Desejos Ardentes, livro conhecido como o Tratado do Amor.

outorga. Este é o estado de seu coração, de sua essencialidade e constitui a verdadeira Identidade do Ser por ele constituído.

Como funcionaria então, transpondo o entendimento do Sheikh para nossa linguagem atual, a transmissão entre o coração, alma e ego, chegando à manifestação do mundo tal qual o vemos no nosso cotidiano? O mundo, com todas as suas contrariedades e suplementariedades, que lembra as equações da matemática, onde apesar de quaisquer operações que se passem o resultado é igual a zero, ou seja, a integração da unicidade? “Fusos mas não confusos”, como diria Mestre Eckhart.

Temos que estudar aqui alguns conceitos; entre eles o da faculdade da imaginação – *khayali* -, *mithal*, imagem, *mukhayyal*, o imaginalizado; bem como *hikma*, sabedoria, e *himma*, uma palavra cuja significação é difícil de sintetizar, mas que podemos entender como força de intenção, habilidade espiritual, desejo, projeção ou mediação; ou seja, podemos abordar estes conceitos verificando ‘os poderes criativos do coração’¹⁷⁴.

Diz um *hadith qudsi*¹⁷⁵ que ‘nem meus céus nem minha terra me contêm, mas o coração do meu devoto me contém’¹⁷⁶. Conteúdo e recipiente são um e o mesmo, o interior e o exterior, já que o coração, como o *santo dos santos*, é o *locus* da manifestação de ‘*a yin thábita*, que em si é a teofania; o *locus* da presença também já é em si a presença sendo a forma através da qual o Verdadeiro conhece a si mesmo, ou seja, sua Identidade, o olho através do qual se vê, pois o coração enquanto instrumento de relação do conhecimento divino, funde-se a este pela própria necessidade relacional da existência. A teofania em si é simbolizada pela luz e a luz em si é igualmente o espaço e tempo da manifestação. Constitui a imagem e o ser daquela identidade essencial que é singular em cada um de nós e nos vivifica, a imagem primordial no conhecimento que Deus tem de si mesmo através de cada singularidade; imagem que, uma vez contemplada, reflete o dito do Profeta Muhammad: “aquele que conhece a si mesmo conhece seu Senhor”. Este si mesmo é aquela Identidade manifesta pela teofania e é neste sentido que o coração encompassa a realidade; diz o Sheikh que o coração não pode conter mais do que a forma na qual a auto-manifestação ocorre, pois “o coração do homem perfeito (*insan al-kámil*) é como

¹⁷⁴ ‘Poderes criativos do coração’: refere-se às possibilidades teofânicas a partir dos aspectos essenciais da Identidade em cada um de nós.

¹⁷⁵ Dito sagrado; referem-se a falas atribuídas ao Divino segundo revelação do Profeta Muhammad mas que não constam no corpo do Alcorão.

¹⁷⁶ Ibn ‘Arabi, *Kernel of The Kernels*, p. 42.

o engaste da pedra preciosa em um anel, sendo circular ou quadrado ou de qualquer outra forma de acordo com o formato da pedra”¹⁷⁷. Ou seja, é a identidade, o conhecimento que Deus tem de si mesmo, que impregnando o coração, pelo próprio poder existenciador desta, faz surgir a auto-manifestação sensível de sua presença, o corpo físico. É assim que o Alcorão diz: Deus é a luz (*nur*) dos céus e da terra¹⁷⁸.

2 A Luz dos Céus e da Terra

O simbolismo da luz aparece em diferentes culturas de todas as épocas; em Ibn ‘Arabi, de modo geral, podemos dizer que a luz é o substrato universal no sentido da presença de *Al Haqq*, o Ser Verdadeiro. É a um tempo aquilo que vemos e aquilo que nos possibilita ver, até mesmo no mundo concreto. O potencial da identidade sendo puro conhecimento e puro poder gerador qualifica e existencializa através de padrões diferentes da mesma luz primordial, de acordo com cada singularidade. A luz constitui a imagem nos diferentes estágios de manifestação da teofania. No entanto, ainda que cada singularidade seja em si uma identidade específica, participa da totalidade da identidade em função não só de suas infinitas potencialidades de relacionamento e expressividade, mas também porque a identidade em seus diversos aspectos nomina sempre o mesmo ser e, portanto, implica na sua unicidade. O Sheikh costuma usar a imagem da água, que em diferentes copos coloridos assume cores diversas, sendo no entanto sempre água. O mesmo se passa com a identidade. A unicidade da identidade é de fato, bem como sua multiplicidade e singularidade, pois a Essência (*dát*)- Identidade Divina - é um evoluir contínuo de potenciais e fonte de existência. É deste ponto de vista que o Sheikh afirma que seu coração se tornou capaz de assumir todas as formas, pois entende que a singularidade de cada identidade não passa das inúmeras maneiras de se observar o mesmo sujeito, a ‘luz sobre luz’, conforme narra o Alcorão. Daí o coração, a alma ou ainda o mistério como

¹⁷⁷ *Fusus al-Hikam*, trad. Austin, *The Wisdom of The Heart in The Word of Shu‘aib*, p. 149: ‘The heart can comprise no more than the form in which the self-manifestation occurs; for the heart of the perfect man is as the setting of the stone of the ring, conforming to it in every way, being circular, square, or any other shape according to the stone itself’.

¹⁷⁸ Alcorão, XXIV: 34. ‘Deus é a luz dos céus e da terra. Sua luz assemelha-se a um nicho onde está uma lâmpada, a lâmpada está num lampadário; o lampadário brilha como um astro de grande esplendor. A luz tem sua origem numa árvore abençoada, a oliveira, que não é nem do leste nem do oeste e cujo azeite brilha ainda que não seja tocado pelo fogo. Luz sobre luz!’.

sinônimos do *campo de visão* do *olho* de Deus, sua perspectiva, o espelho onde a imagem aparece e a imagem ela mesma, onde O Verdadeiro se vê a si mesmo.

Este divino *ver-se* a si mesmo implica na luz, a luz na imagem, a imagem na imaginação e a imaginação no elo entre todas as formas (das imagens). Cada identidade “vê”, portanto, de acordo com a perspectiva que é própria à sua singularidade. O que vemos do Verdadeiro é dado pela especificidade desta singularidade, assim, não vemos senão nossa própria forma no espelho do Verdadeiro. Como diz o Sheikh, o observador vê sua imagem no espelho, mas não vê o espelho enquanto vê sua imagem, ainda que esteja consciente da presença do espelho. O divino também é o espelho onde nossa imagem se reflete, imagem que já deriva do divino e nele se forma. Uma via de duas mãos, recíproca, sem nunca implicar em dualidade, pois a imagem e o espelho não passam de inter-relações na existência do ser único.

Considerações sobre a identidade, a luz e a noção de polaridades enquanto *unio sympathetica* nos ajudam a compreender estas assertivas. Entendendo-se que as entidades permanentes são em si aspectos da identidade divina e que são potências geradoras, auto-conscientes e cognoscentes, pertencentes à extensão do *mundo do comando* (*‘alam al-amr*), isto é, o mundo espiritual ao nível da existência e do auto-conhecimento divino e que ‘substancialmente’ são potências luminosas, a luz em si é o condutor de todo conhecimento e o coração enquanto *locus* da identidade por um lado e núcleo desta por outro passa a ser o *órgão* do conhecimento¹⁷⁹.

A luz fundamenta todos os níveis ou planos da existência, sendo a aparência do Real nas auto-exposições das identidades divinas; isto implica também em todos os níveis da natureza manifesta; poderíamos então dizer que a luz é o substrato, princípio vivificante e doador de consciência, auto-revelador do sagrado e permeia tanto a identidade em si quanto sua quiddidade ou aquilo que ela identifica, sintetizando a *coincidentia oppositorum*.

Assim, identidade e corporeidade, manifesto e imanifesto não se contrapõem e não podem ser separados um do outro. Tomemos por exemplo, a noção de espaço e

¹⁷⁹ Diz Al-Qaysari no seu comentário ao *Fusus al-Hikam* que o conhecimento não é possível sem que o Ser o preceda e portanto a estrutura inteligível do mundo não pode ser atribuída à mente humana. A condição primária do conhecimento está enraizada no Ser e em suas ‘aberturas’ (*futuhāt*) multifásicas. Pela sua luminosidade torna as coisas visíveis e inteligíveis: nós somos capazes de saber porque as coisas são feitas visíveis pelo Ser que em si é luminoso. Daí que todo conhecimento é revelação, iluminação, êxtase (*wajd*), experiência metafísica baseada no ‘desvelamento’ (*kashf*). Este entendimento retorna ao conceito de *wujūd*: existir é encontrar a verdade.

tempo. Na cosmologia de Ibn ‘Arabi espaço e tempo não existem separadamente, seja no mundo material ou em qualquer outra esfera de existência. Para ele o espaço é a relação modal da existência que implica em aqui e acolá e o tempo é a relação modal da existência que implica em antes e depois. Assim, por exemplo, o espaço implica na relacionalidade entre as diversas formas singulares num mesmo continuum, o mesmo acontecendo com o tempo. Não podemos considerar tão somente o espaço separadamente do tempo, pois as coisas não se alinhariam com uma existência de antes ou depois, nem tão pouco pensar o tempo desconectado do espaço, já que as relações de antes ou depois não teriam onde ocorrer. Esta relacionalidade ocorre como uma perspectiva da alma universal, ou seja, da existência simbolizada pela luz já que O Verdadeiro se manifesta como o constante e o mutável em ambos os modos da relação, tanto na noção de identidade e corporeidade quanto na de espaço e tempo.

Como diz Caner Dagi¹⁸⁰, a luz divina em seu modo estático é o espaço e a luz divina em seu modo dinâmico é o tempo; domínios interdependentes, assim como a identidade essencial é sempre a mesma, permanente, mas contém em si infinitas potencialidades de desdobramento, onde o constante e o mutável estão em contínuo relacionamento, tal qual a visão de um objeto único através de diferentes perspectivas. Olhando para nós mesmos, podemos dizer que ontem estávamos em determinado lugar e hoje estamos aqui e que isto nos modificou; ontem éramos de um jeito e hoje somos de outro, mas no entanto também podemos dizer que embora estivéssemos em lugares diferentes, e em épocas diferentes, há algo constante em nossa identidade. Esta constância media o contínuo evoluir das potencialidades da identidade, tal como ocorre a nível cósmico na recorrência da criação, conforme já discutido no primeiro capítulo. A identidade é a realidade significada pela palavra ‘eu’¹⁸¹.

A luz é o receptáculo, tanto em seu modo estático quanto dinâmico, desta identidade, expondo a potencialidade das identidades com sua ação formativa e cognoscente. O Sheikh diz que, independente dos mundos ou planos de existência, a luz é sempre este substrato de manifestação e ao mesmo tempo, é aquilo que compreende e o que é compreendido. Assim, por exemplo, o plano da consciência com todas as suas faculdades, sejam elas percepção, intelecção, imaginação, racionalidade, sensibilidade, intuição, etc, corresponde igualmente a um substrato espiritual com a mesma relação espaço-tempo vinculando-se a um suporte ou corpo

¹⁸⁰ Conforme artigo publicado no *Journal of The Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 41, p. 75, 2007.

¹⁸¹ Ibn ‘Arabi: *Risalah fi Ma’na an-Nafs war-Ruh*.

luminoso adequado a sua manifestação ao passo que constitui inclusive a habilidade destas faculdades em intelegir; como a luminosidade deste nível é maior que a presente no mundo físico, onde os corpos são ‘opacos’, ou seja, compactos, a interação entre as formas também é maior assim como a habilidade perceptiva. Deste modo, os sentidos apreendem através da luz transmitindo esta apreensão ao coração físico que a transmite ao cérebro que as identifica como percepções sensoriais e as envia à imaginação que por sua vez as reporta ao entendimento que as assimila, analisa e discrimina; então o coração espiritual ou a identidade a retém como memória¹⁸². No entanto, o coração, enquanto identidade, pode também apreender diretamente pois vê a realidade em si, já que contém o princípio do que é visto exteriormente enquanto potencialidade de sua própria identidade na medida em que as circunstâncias externas são decorrências do desdobramento potencial de sua própria essência¹⁸³. Recebendo diretamente da identidade essencial e sendo ele mesmo o *locus* e a operacionalidade desta, o coração tem a habilidade de receber conhecimento diretamente do conhecimento divino, já que as identidades são formas potenciais do e no conhecimento do Verdadeiro.

3 Mundus Imaginalis

Da mesma forma que estamos todos presentes num plano de existência física, também pertencemos ao plano de existência que o Sheikh chama de imaginacional. É este mundo que constitui o *locus* onde se manifestam as realidades espirituais, as experiências visionárias e eventos escatológicos cujos significados permitem o aparecimento de formas concretas no mundo material. Refere-se na sua extensão ao plano ou nível que Henry Corbin¹⁸⁴ denominou de *mundus imaginalis*, com um status ontológico independente. Apesar de mais ‘sutil’ que o mundo físico, não é menos real que este.

Edward Casey¹⁸⁵, no seu ‘Espírito e Alma – ensaios em psicologia filosófica’, falando da imaginação arquetípica¹⁸⁶ afirma:

¹⁸² Ibn ‘Arabi em *Mahiyatu'l Qalb*, op. cit foll.35 conforme citação de A. E. Affifi em *Mystical Philosophy*.

¹⁸³ É o que Ibn Arabi chama de conhecimento conceitual (*al'ilm al-tasawuri*).

¹⁸⁴ *Alone with the Alone – Creative Imagination in The Sufism of Ibn ‘Arabi* - Princeton University, 1969.

¹⁸⁵ Edward S. Casey – membro do Departamento de Filosofia da Unversidade de Nova Iorque (Stony Brook), estudioso no campo da Psicologia Filosófica.

Há um sentido de mudança radical dos modos de consciência na medida em que a mente migra da natureza inominada e não-fixa do imaginar consciente através dos conteúdos singularmente nominados e potencialmente personificados do imaginar ativo e passivo, para os Nomes coletivamente nominados – os arquétipos, os deuses – da imaginação luminosamente visionária... este é o nosso esforço para atualizar, do modo mais completo possível aquilo que Jung chamou de ‘a capacidade de realização imaginativa’ que nos coloca num mundo que não é de natureza nem perceptual nem conceitual –nem meramente imaginário no sentido de irreal. Este mundo intermediário é o mundo imaginal, elaborado por substâncias transmutadas, formas sensuais sutilizadas e legiões de figuras, cada qual com um lugar apropriado dentro da variada e interminável topografia do *mundus imaginalis*. Este não é um mundo tão somente humano – ou pelo menos primária e exclusivamente humano. É *outro* mundo, com *outro* tipo de realidade, ao qual temos acesso através da imaginação ativa, mas que podemos explorar pela imaginação arquetípica.¹⁸⁷

Na cosmologia de Ibn ‘Arabi este ‘outro mundo’, o *mundus imaginalis*, está associado a ‘*barzakh*’, literalmente ‘istmo’, um ‘entre’ duas realidades, aquilo que separa o conhecido do desconhecido, o existente do não-existente, a afirmação da negação, o presente entre o eterno sem começo (o passado) e o eterno sem fim (o futuro); em si mesmo é inteligível mas experienciado basicamente pela imaginação: o paradoxo da coisa afirmada como ontologicamente existente, mas negada em sua coisitude no estado mesmo em que é afirmada, ou seja, é presenciada em contínua transmutação. *Barzakh* é o domínio das potencialidades entre o estado de pura identificação e o estado de quididade.

Assim, por exemplo, uma pessoa vê sua forma no espelho; ela sabe com certeza que, por um lado, presencia sua imagem e que, por outro, não a presença. Ela não pode negar que viu sua forma e ao mesmo tempo sabe que sua forma não está no

¹⁸⁶ Casey define Imaginação Arquetípica como a forma de consciência que reconhece os arquétipos ou os deuses da mitologia ou ainda os nomes divinos como Presenças pela sua ‘numinosidade’.

¹⁸⁷ ‘There is a sense of radically shifting modes of awareness as the mind migrates from the nameless and nonfixed nature of conscious imagining, through the imagining, through the singularly and named and potentially personified contents of passive and active imagining, to the collectively named Names – to the archetypes, to the gods – of a luminously visionary imagination...this is our very efforts to actualize, in the fullest possible way, what Jung called ‘the psyche’s capacity for imaginative realization’ lands us in a world which is neither perceptual nor conceptual in nature – nor, for that matter, merely imaginary in the derogatory sense of unreal. This intermediate world is an imaginal world, teeming with transmuted substances, subtilized sensuous forms, and legions of figures each with a proper place within the endlessly variegated topography of the *mundus imaginalis*. It is a world no longer human – or at least not exclusively or primarily human. It is *another* world, with *another* kind of reality, to which we have access through active imagination but which we explore by the exercise of an archetypal imagination’. Edward S. Casey, *Spirit and Soul - Essays in Philosophical Psychology* -, p. 24.

espelho, nem está entre o espelho e a concretude de seu corpo físico. A forma surge no espelho e, no entanto, nada acontece com o espelho, que apenas reflete a luz emitida pelo corpo. Ainda assim, entre o espelho e a imagem por ele refletida há a presença da identidade daquela imagem, que, em si, não é nem a imagem, nem o espelho, nem a coisa refletida. Ibn ‘Arabi chega aqui ao paradoxo ele não ele, *hualahua*, o silêncio do que não se pode negar e não se pode afirmar.

Ao istmo pertence a contraparte dos dois lados através da sua própria essência, nem isto nem aquilo, mas, de certo modo, ambos. *Barzakh* é idêntico com aquilo que encontra, o uno em contato consigo mesmo. Suas inúmeras teofanias apresentam estados diferenciados de manifestação, onde o mundo físico é um destes níveis e o *mundo imaginalis* outro, diversos em densidade mas vinculados pela mesma realidade e identidade.

Diz o Sheikh que entre as coisas há 3 níveis verificáveis: aquele ao qual pertencem os significados separados de seus substratos: são percebidos pelas faculdades racionais; aquele cuja característica é ser percebido pelos sentidos, as coisas sensoriais; e um terceiro que tanto pode ser percebido pelos sentidos quanto pelas faculdades racionais; estes são as coisas imaginais, que se moldam em formas sensoriais.

A natureza do mundo imaginal é ser receptiva ao significados que surgem do mundo espiritual. Assim como podemos admitir uma geografia cósmica, o mesmo acontece com o *mundo imaginalis*; dessa afirmativa decorre outras circunstâncias, como por exemplo, a constituição e participação humanas no sagrado. O papel da imaginação e da imagem está intrinsecamente relacionado com a unicidade do Ser, que é por um lado presencial e transcendente e, por outro, a única realidade, donde não admitir nem presença nem transcendência.

O paradoxo aqui não é simplesmente uma união de opostos mas um estado de ambiguidade ontológica numa *coincidência* de opostos que replicam a afirmação e negação em si mesmos; é o que o Sheikh chama de similaridade e incomparabilidade do uno-múltiplo. Uma espécie de dialética da afirmação e da negação que estende a toda a natureza uma ambiguidade radical. No istmo entre a afirmação e a negação está a identidade essencial: entre o manifesto e o *locus* de manifestação está o fato de que o sagrado é idêntico a ambos, mesmo quando o *locus* de manifestação possua inúmeras formas. Tomando como exemplo o corpo humano,

as partes não são a pessoa, mas ainda o são enquanto se referem a ela. Assim, o outro é ‘afirmado não afirmado’, ‘ele não ele’.

Esta percepção é facilitada pela imaginação enquanto uma função do coração, ou seja, do núcleo espiritual do homem. Não confundir aqui a imaginação¹⁸⁸ enquanto faculdade psicológica associada ao devaneio, ilusões e fantasias com a imaginação metafísica (*khayál*) que se constitui como uma forma de linguagem mística que revela os signos da presença essencial (*al hadrá al-dhátíyyah*), portadora dos significados (*ma‘áni*), entidades, sonhos verdadeiros (*al-ru’yá al-sádiqa*) e todos os outros fenômenos intermediários entre a consciência e os planos físico e sutis. Henry Corbin, pela necessidade de traduzir corretamente o termo, cunhou a expressão função imaginal, derivada de *mundus imaginallis*, em contraponto com a função imaginativa da mente.

A função imaginal, portanto, pertence ao mundo das imagens e é dotada da habilidade de interceder epistemologicamente. Segundo Marc Fonda¹⁸⁹ uma característica da imaginação é que ela oferece um modo ontológico de localizar os arquétipos da psiquê e que seu valor intrínseco está relacionado à sua natureza teofânica e à sua virtualidade ou potencialidade que é sempre ontologicamente mais que sua atualidade e seus limites. A imagem não é mera representação ou emanção abstrata de uma realidade anterior a ela, mas a quiddidade aparente do ser em seu estado intermediário de identidade e manifestação. Em outras palavras, quando afirmamos a realidade de uma coisa, estamos falando da realidade do sagrado, mas ao mesmo tempo negamos que a coisa seja o sagrado em si. A coisa somente é o divino quanto à sua existência e atributos mas não em sua coisitude, onde mais precisamente se encontram seus aspectos formais. Como a única realidade é a realidade de Deus, tudo o mais que se apresenta distinto Dele é imagem de Sua Identidade. A faculdade imaginal permite a experiência deste fato e, assim como em si ela está entre o corpo físico e o núcleo espiritual, também a existência está entre o

¹⁸⁸ O Sheikh, tal qual Ibn Sina, distingue dois tipos de imaginação: a articulada, ligada ao sujeito (*al-khayal al-muttasil*) e a dissociada deste ou a autônoma (*al-khayal al-munfasil*). A primeira é responsável pelo devaneio e fantasia, enquanto a segunda subsiste em função do mundo imaginal (*‘alam al-mithal*); quando uma imagem do mundo das imagens se apresenta ao indivíduo é sua representação que emerge na faculdade imaginativa do sujeito, permitindo que o significado advindo do mundo das imagens seja percebido pelo sujeito. A representação da imagem depende, segundo Corbin, do coração (*qalb*), ‘órgão da fisiologia mística’, e de sua *himma*, vigor, energia espiritual, ou, ainda, sua potência criativa imaginal.

¹⁸⁹ Marc Fonda, do Centre for the Study of Religion, University of Ottawa, em sua tese defendida em 1995: *Examining the New Polytheism: A Critical Assessment of the Concepts of Self and Gender in Archetypal Psychology*.

Ser e a impossibilidade. Ou seja, ambos, existência e imaginalidade são um istmo, um *barzakh*, uma imagem e potencialidade ontológicas. E, assim como acontece nos sonhos, todas estas imagens e potencialidades são passíveis de interpretação para se chegar a sua realidade mais básica, signos que se remetem à identidade essencial.

Considerando-se este ponto de vista, o próprio universo concreto não passa de ‘sonho’, no sentido de que não tem realidade em si, mas precisa ser interpretado e reflete o nível da imagem, sem, contudo, ser ilusão. Em outras palavras, é um símbolo de representação da Realidade (*Al-Haqq*, a Verdade) que se esconde através do véu fenomênico das formas, aparências da auto-exposição (*tajalli*) do sagrado. ‘É por isso’, diz Ibn ‘Arabi, que:

a Presença da Imaginação é a mais vasta das presenças: combina os dois mundos, o Mundo Invisível e o Mundo Visível. Pois a Presença do Invisível não abraça o Mundo do Visível, já que nenhum espaço vazio permanece no primeiro; e o mesmo vale para a Presença do Visível. Portanto você sabe, sem dúvida, que a Presença da Imaginação é a mais vasta de todas.¹⁹⁰

O ser humano segue os mesmos paradigmas. Diz a tradição do Profeta Muhammad que “todos os homens estão adormecidos. Somente quando morrem é que despertam”. A referência aqui não é a um evento biológico e sim espiritual, o despertar do coração, ou seja, da visão interior que atravessa os confins do fenomênico e atinge os significados. Ibn ‘Arabi chama este movimento de desvelamento ou aberturas, no sentido de revelação. As experiências sensoriais adquirem o mesmo status das formas vistas em sonho, num sistema de correspondências ontológicas. Do mesmo modo, todos os seres ou formas vistas em sonho pertencem igualmente ao domínio dos símbolos, mas podem se constituir em eventos de experiência sensorial. Aquilo que se manifeste à percepção sensorial, não importa se através do substrato físico ou do substrato da imagem, tem a mesma dimensão simbólica e comunicativa. A relação de correspondência ontológica entre os vários níveis do ser permite a interpretação dos signos do mundo.

¹⁹⁰ ‘This is why the Presence of Imagination is the vastest of presences: it combines the two worlds, the World of the Unseen and the World of the Visible. For the Presence of the Unseen does not embrace the World of the Visible, since no empty space (*khala'*) remains in the former; and the same goes for the Presence of the Visible. Hence you know that the Presence of Imagination is the vastest, without doubt’. *The Meccan Revelations*, vol.1, p. 172, tradução de Willian Chittick. Deve-se ter em mente que o Mundo do Invisível, para o Sheikh, é a totalidade que preenche cada dimensão da existência de modo que não há espaço vazio a ser preenchido; o mesmo se aplica ao mundo visível.

O mundo das imagens está constantemente em contato com o sensorial e atua sobre a consciência humana. Poucos são os que o percebem em estado de vigília, mas durante o sono as faculdades imaginativas têm acesso direto ao mundo das imagens. Cabe ressaltar que imagem aqui não se refere aos puramente inteligíveis; imagens também são formas sensoriais, ainda que de um efeito plástico mais sutil que o material. Ibn ‘Arabi diz que o que normalmente é entendido como imaginação não passa da reflexão das formas sensoriais na consciência humana e, portanto, são alucinações sem nenhum fundamento ontológico.

No entanto, a imaginação enquanto veículo próprio do *mundo imaginalis* tem a mesma função neste substrato que os sentidos para o mundo físico. Diz Edward Casey: “lugar-coração-memória: aqui está um *mysterium coniunctionis* genuíno que clama o coração como o lugar da memória, a memória como o lugar onde o coração está, lugar como a memória onde o coração fica e coração como aquilo que resta do lugar lembrado”¹⁹¹.

De fato, Ibn ‘Arabi vai ainda mais longe e afirma que qualquer forma de compreensão, seja sensorial, perceptiva, sensações ou sentimentos, raciocínio, intuição ou dedução lógica são geradas primeiramente pelo coração enquanto centro da identidade e transferidas aos órgãos de articulação respectivos. O mesmo se dá com os sonhos e com a consciência daquele que sonha: significados são transferidos de seus substratos, sejam eles sensoriais ou não e corporificados em formas a eles relacionadas, da mesma maneira que acontece com as teofanias divinas nos diversos níveis da exposição do ser. Assim, por exemplo, conhecimento pode assumir a forma de leite, ou o amor a forma do vinho, ou seres espirituais assumirem aparências distintas.

Tal qual a interpretação das teofanias se remete à Presença do sagrado enquanto possuidor de infinitas formas e estados, as formas vistas nos sonhos correspondem aos estados daquele que sonha. O *locus* do sonho é o plano elemental, ou seja, o *locus* de manifestação das teofanias, da transmutação do conhecimento divino em formas de auto-exposição. O sagrado transformado em aparências torna transparente o significado transcendente manifesto na teofania. Sem a presença imaginativa não haveria existência ou seja, não haveria teofania, em outras palavras, manifestação.

¹⁹¹ ‘Place-heart-memory: here is a genuine *mysterium coniunctionis* which yields heart as the place of memory, memory as the place where heart is, place as the memory where heart is left, heart as what is left of remembered place’. Edward Casey, *Spirit and Soul*, p. 295.

Assim, o sagrado não se expõe em sua totalidade ou essência, mas tão somente nas imagens refletidas por suas identidades. Estas identidades constituem, em cada criatura, a singularidade de sua existência, de acordo com a imagem metamorfoseada do Ser naquela singularidade. As múltiplas Faces do Real continuamente se revelam e renovam sem nunca se repetirem.

A interpretação e o reconhecimento destas imagens exige, segundo o Sheikh, uma hermenêutica espiritual (*ta'wil*). O papel da imaginação aqui é tipificar, gerar exemplaridades (*mithál*) para transmutar tudo em imagens-símbolo pela correspondência entre o oculto e o visível. Esta tipificação de realidades imateriais em formas visíveis que as manifestam constitui a eterna renovação ou recorrência das similitudes no mundo, instante após instante. Do mesmo modo, a exegese simbólica que estabelece tipificações é igualmente criativa, já que transfere coisas em símbolos e em imagens exemplarizadas, o que as faz existir em outro plano do ser, *barzakh*. Não há dualidade mas uma forma de reciprocidade orgânica dada pelos diversos aspectos da identidade.

O istmo, a exemplo do espelho, pertence assim a dois domínios: ao do ser e ao da imagem ainda que ele próprio seja, num certo sentido, imagem. A mesma correspondência que se estabelece no domínio cósmico ocorre na consciência daquele que sonha ou interage com uma forma típica de *barzakh*. É fato notório no Islã, o encontro do Profeta Muhammad com o anjo Gabriel que assume uma forma humana diante dele e de seus companheiros. A forma não tem permanência física como a dos corpos concretos, mas manifesta-se como tal pelo poder criativo do coração (*himma*)¹⁹² que aplica sua função geradora sobre a substância plástica da luz e assim ‘corporifica’ a presença do interlocutor. No entanto, somente o Profeta percebeu a realidade espiritual daquela forma enquanto seus companheiros viram tão somente um belo jovem¹⁹³. É através desta consciência visionária que o Profeta torna-se capaz de conversar com a forma tal e qual esta participasse igualmente do plano físico. Na verdade, a participação ou não no mundo físico passa a ser um detalhe sem importância já que a interação com a realidade do interlocutor é o que importava naquele momento. Assim, todas as formas, quer estejam em presença física ou

¹⁹² *Himma* – literalmente ‘vigor’; implica na capacidade do coração em sustentar uma realidade sutil, seja uma aparição, meditação ou o fluxo interno da manifestação do sagrado através de um dos seus nomes no coração humano.

¹⁹³ Ver Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam*, Ringstone of the wisdom of light in the word of Joseph, tradução de Caner Dagli, 2004, p. 95/6.

imaginal são símbolos e signos da Identidade Divina e a Ela nos remetem, do mesmo modo que a linguagem comunica significados. Ibn ‘Arabi lembra que a hermenêutica espiritual tinha tamanha importância para o Profeta que este costumava perguntar, logo de manhã: “alguém teve algum sonho?” Através da linguagem das formas vistas durante o sono, a função imaginal torna-se capaz de entender as aparências das teofanias.

Assim, por exemplo, voltando ao aspecto da identidade nominado por Al-Karim, o Generoso, o indivíduo por ela imbuído vivencia as percepções do mundo sob o prisma e a necessidade da Generosidade. Suas percepções, sensações, intelecções, intuições, etc, são marcadas pela Presença da Generosidade que é o núcleo de sua identidade essencial. Por um lado a identidade *molda* este indivíduo determinado constituindo sua história de vida e existencialização. Por outro, o indivíduo denota a identidade das formas por ele assumidas ou seja, das circunstâncias externas em que a Generosidade atua com sua função doadora. A *relacionalidade* entre a identidade e o a ela idêntico é a *imagem* formada na manifestação de suas inúmeras potencialidades que implicam na história daquele indivíduo específico ou seja, no conhecimento que Deus tem dele.

As experiências com os vários planos da existência incluindo o imaginal têm sido objeto do relato de místicos de todos os tempos e de todas as culturas e deu origem a um sistema de ‘fisiologia sutil’ cujas informações Mircea Eliade¹⁹⁴ pacientemente compilou. No sufismo e em particular na obra de Ibn ‘Arabi, o coração tanto em sua qualidade de órgão físico e seu contraponto sutil quanto na função metafísica de sede da identidade é substância da luz. O poder do coração é dado pela própria presença da identidade em sua substancialização que, em relação aos aspectos interiores e exteriores da manifestação apresenta a força ou energia (*quwwat kháfiya*) que percebe estas realidades sutis de forma imediata, daí sua analogia com o espelho polido.

O poder especificamente designado por *himma* (meditar, conceber, imaginar, intencionar profundamente) apresenta, segundo Ibn ‘Arabi, dois aspectos. O primeiro é aquele normalmente associado com aspectos que se ocupa a parapsicologia moderna, tais como telepatia, visões de sincronicidade, percepções extra-sensoriais, etc. O segundo é o que os místicos chamam de ‘saborear’, experimentar intimamente

¹⁹⁴ Mircea Eliade - (1907-1986) - historiador e filósofo romeno, foi professor da Universidade de Chicago.

(*dhawq*) ou tocar, significando um contato direto com a realidade espiritual, de modo que se constitui numa forma de epifania do coração e seu poder criativo. “Graças a esta faculdade representacional (*wahm*)”, diz o Sheikh, “todo homem cria em sua imaginação ativa coisas que têm existência somente nesta faculdade. Esta é a norma geral. Mas através da *himma* o gnóstico cria algo que existe fora do assento desta faculdade”¹⁹⁵. Note-se que em ambos os casos o Sheikh usa a palavra ‘criar’. Como diz Corbin, no primeiro caso a operação é pura representação, sendo inseparável do sujeito. No caso do gnóstico, ela não implica em ilusão, mas pode ocorrer de fato no mundo exterior; a ilusão estaria em confundir seus modos de funcionamento. “O coração do gnóstico projeta aquilo que está refletido nele (aquilo que o coração espelha); e o objeto no qual concentra seu poder criativo, sua meditação imaginativa, torna-se aparente na realidade externa, extra-psíquica”¹⁹⁶.

‘Abd al-Karim Jili resume:

Saiba que quando a Imaginação Ativa configura uma forma em pensamento, esta configuração e esta imaginação são criadas. Mas o criador existe em toda criação. Esta imaginação existe em você e você é o criador (*al-khāliq*) com relação à existência desta em você. Portanto a operação imaginativa relativa a Deus deve ser sua, mas simultaneamente Deus existe nela. Neste ponto eu gostaria de chamar sua atenção para um segredo sublime pelo qual um sem número de outros segredos podem ser apreendidos, como por exemplo, o segredo do destino e o segredo do conhecimento divino e o fato de que estes são um e a mesma ciência pela qual o Criador e a Criatura são conhecidos.¹⁹⁷

Ibn ‘Arabi ele mesmo testemunha esta atividade: no *Risalat al-Quds*, onde descreve seus mestres e aprendizado, nos dá exemplos de vários encontros espirituais. Seu discípulo, Sadruddin Qunyawi também comenta esta habilidade, dizendo que o Sheikh podia conversar com qualquer santo ou profeta já falecido, seja através das

¹⁹⁵ *Fusus al-Hikam*, tradução Affifi, p. 88. Cairo, 1946. ‘Thanks to his representational faculty (*wahm*) every man creates in his active imagination things having existence only in this faculty. This is the general rule. But by his *himma* the Gnostic creates something which exists outside the seat of this faculty’.

¹⁹⁶ ‘The Gnostic’s heart projects what is reflected on it (that which it mirrors); and the object on which he thus concentrates his creative power, his imaginative meditation, becomes the *apparition* of an outward, extra-psychic reality’. Henry Corbin, *Alone with The Alone*, p. 223.

¹⁹⁷ ‘Know that when the active imagination configures a form in thought, this configuration and this imagination are created. But the creator exists in every creation. This imagination and this figure exist in you and you are the creator (*al-khāliq*) in respect of their existence in you. Thus the imaginative operation concerning God must be yours, but simultaneously God exists in it. On this point I awaken you to a sublime secret, from which a number of divine secrets are to be learned, for example, the secret of destiny and the secret of divine knowledge, and the fact that these are one and the same science by which the Creator and the Creature are known’. Jili, *Kitab al-Insan al-Kamil*, I, p. 31. Cairo, 1886.

formas aparicionais (*suwar mithalíya*) destes, seja através de sonhos ou ainda elevando-se a si mesmo ao plano de realidade daqueles.

Para o Sheikh isto demonstra o já comentado no capítulo anterior, os níveis do ser, *hadrat* ou Presenças e a conjugação entre seus modos de realidade. Por Presença normalmente quer-se significar o domínio ou a esfera de influência. Ele afirma que existem cinco níveis distintos que são determinações ou condições da Ipseidade Divina nas formas de seus nomes. No entanto o que estas Presenças manifestam não é a Ipseidade Divina em si, mas as propriedades dos seus ‘mais belos nomes’ e a manifestação das propriedades de nossa identidade no ser (*wujúd*) do Real-Verdadeiro.

A primeira destas Presenças é a teofania (*tajalli*) da essência (*dát*) correlata aos Nomes; chama este plano de o mundo do Mistério Absoluto (*‘alam al-ghayb al-mutlaq, hadrat al dát*) ou o Plano da Essência; o segundo e terceiro planos são respectivamente o mundo das determinações ou plano espiritual (*ta‘ayyunát ruhiya*) e o mundo das individuações que constitui as almas (*ta‘ayyunát nafsíya*). O quarto *hadrat* é o da tipificação das imagens (*‘alam al-mithal*), individuações com formas imateriais no estado de matéria sutil. O quinto *hadrat* é o mundo que pode ser verificado sensorialmente (*‘alam al-shahada*). Assim, neste esquema de correspondências, toda forma vista no mundo é um signo ou tipificação de sua contraparte interior. Quando o Sheikh então fala no poder criativo do coração ele não se refere à criação *ex-nihilo*, mas à habilidade da Identidade em fazer-se ‘aparecer’ em diferentes planos através do coração.

Henry Corbin comenta este processo do seguinte modo:

Quando você cria, não é você quem cria e é por isto que sua criação é verdadeira. Isto é assim porque cada criatura tem dois lados de uma mesma dimensão: o Criador criatura tipifica a *coincidentia oppositorum*. Esta *coincidentia* está presente na criação como tal pois a criação não é *ex nihilo* mas uma teofania. Como tal é imaginação. A imaginação criativa é a imaginação teofânica e o Criador é um com a criatura imaginadora porque cada imaginação criativa é uma teofania, uma recorrência da criação. A psicologia é indistinguível da cosmologia; a imaginação teofânica une-as numa psico-cosmologia. Tendo isto em vista podemos investigar o órgão

humano das visões, das transferências e da transmutação de todas as coisas em símbolos.¹⁹⁸

Este órgão é o coração em sua identidade essencial que permeia todos os níveis do ser, na transposição dos signos das Presenças. Daí a mesma importância dada aos diferentes níveis de manifestação e a afirmativa de que o mundo das coisas concretas também deve ser interpretado, à maneira que se interpretam os sonhos e símbolos, pois se referem à Identidade em algum modo específico de sua manifestação. Assim, a noção de ‘interpretação’ implica de fato em fazer retornar o signo ao seu significado, ou seja, relacionar o nível em que a Presença ocorre com sua identidade.

Isto não é possível sem auto-conhecimento. O Sheikh diz no *Futuhát*: ‘o eu é um oceano sem praia alguma. Contemplá-lo não tem fim, nem neste mundo nem no próximo’¹⁹⁹. É uma articulação única do *sopro divino* consciente de si e do cosmo. A habilidade humana de articular esta consciência dentro das formas imaginais da linguagem ou dentro de *barzakh*, que é o si mesmo, permite a diferenciação e o evoluir da vida. No entanto, como diz Willian Chittick²⁰⁰, o eu tende a perder de vista sua própria vastidão e confinar-se em configurações específicas, ou seja a padrões de identificação externos e o conhecimento de que é capaz fica limitado a estas mesmas delimitações.

3 O Espelho do Coração

Um dos aspectos centrais da mística mulçumana é o que se chama de ‘polir o espelho do coração’ ou seja, voltar ao núcleo da Identidade. Considera-se que o coração expõe as Presenças de acordo primeiramente com seu preparo ou pré-disposição e, segundo, a partir da pureza de sua habilidade teofânica. Isto quer dizer: o coração precisa estar completamente ‘alinhado’ com estes níveis de Presença para

¹⁹⁸ ‘When you create, it is not you who create and that is why your creation is true. It is true because each creature has a twofold dimension: the Creator-creature typifies the *coincidentia oppositorum*. From the first this coincidentia is present to Creation, because Creation is not *ex-nihilo* but a theophany. As such, it is Imagination. The Creative Imagination is theophanic Imagination and the Creator is one with the imagining Creature because each Creative Imagination is a theophany, a recurrence of the Creation. Psychology is indistinguishable from cosmology. Bearing this in mind, we can now investigate the human organ of visions, of transferences and of the transmutation of all things into symbols’. *Alone with the Alone*, p.215.

¹⁹⁹ ‘The self is an ocean without shore. Gazing upon it has no end in this world and the next’. *Futuhát al-Makkiya*, IV, 68.9, conforme tradução de Willian Chittick em *Self Disclosure of God*, p. xiii.

²⁰⁰ Ver Chittick, *Imaginal Worlds*, p.62.

então expor a identidade tal qual ela é. Os níveis de identificação com aspectos externos à sua própria natureza geram impurezas que, tal e qual as impurezas sobre a superfície de um espelho físico, distorcem a reflexão da imagem. Disto resulta infelicidade e tendência à não-existência, já que o afastamento da identidade essencial implica no afastamento do si mesmo e o afastamento do si mesmo implica na falta de fluxo vital do ser. Isto quer dizer que o indivíduo na sua distorção do si mesmo secciona o vínculo com a Presença da identidade essencial que é a manifestação do sagrado e deste modo ele mesmo tende à falta de ser.

A identificação com aspectos externos é ainda mais séria quando se tem em mente que não existem dois indivíduos com a mesma pré-disposição ou identidade essencial. Sem conhecer a si mesmo não se pode compreender as implicações daquilo que se sabe e a idéia de se possuir conhecimento objetivo é, segundo o Sheikh, um dos véus mais obscuros. Diz ele que o erro mais paradoxal do ser humano é imitar sua razão, pois “Deus criou esta faculdade para servir ao intelecto, mas ao invés disto, o intelecto serve à razão”²⁰¹. Intelecto para o Sheikh é sinônimo da intelecção da identidade essencial que é a luz enquanto função de manifestação e conhecimento divino. Como o coração é o arcabouço da função cognitiva é ele quem se transpõe em formas intelectualmente comunicantes quer estas formas cheguem através dos sentidos, da mente racional, da imaginação, da intuição, percepção, memória, sonhos ou ainda de formas com as quais mantêm uma relação de articulação e representação mental tais como os silogismos, teorias matemáticas e simbolismos culturais, sociais, religiosos, etc.

Dando sequência ao exemplo da Generosidade: digamos que numa circunstância dada o sujeito que é portador deste atributo sente a pressão externa para dar mais e mais, conforme o padrão ilimitado de *Al-Karim*. Sua estrutura psíquica e emocional chegam a um ponto de tensão no qual não mais suportam a intensidade da exigência que estas circunstâncias lhe apresentam. Tenta de todas as formas retirar de si mesmo mais e mais energia para fazer frente a esta necessidade, desenvolvendo vários sentimentos e reações psicológicas que lhe trazem sofrimento, até que acaba por entrar em colapso, pois a fonte da Generosidade não está nele. Assim, torna-se

²⁰¹ *Muhiddin Ibn 'Arabi: a commemorative volume*, ed. Hirtenstein and Tiernan, Element Books, 1993, p. 269. A razão para o Sheikh restringe-se à função unicamente mental do raciocínio enquanto o intelecto é próprio da habilidade auto-consciente da identidade. Diz ele que é só através de Deus que podemos tomar conhecimento do que quer que seja, o que implica no preparo de cada um de acordo com a identidade permanente.

absolutamente mesquinho; quando isto acontece sua vida como que paraliza pois não recebe o influxo da Essência, doadora de vida. É através da identidade essencial, no caso a Generosidade, que sua vida se estabelece e gera circunstâncias de generosidade que por sua vez trazem felicidade ao sujeito, felicidade esta da própria natureza da Essência, estado conhecido como ‘bem-aventurança’ ou plenitude. O homem comum permanece numa espécie de dualidade onde as forças criativas do coração se tensionam de modo bipolar, ora a extrema generosidade ora a absoluta falta dela em função de limitar a compreensão da realidade (ou a leitura dos signos sagrados) ao mecanismo egóico da razão.

Por outro lado, Ibn ‘Arabi denomina de *al-insán al-kámil*, o Homem Perfeito, aquele cujo coração reflete a Essência sem bloqueios, ou ainda aquele consciente de que o observador, o observado, a visão e o espelho coincidem. Segundo Kashani: “a ipseidade (*huwiya*) do devoto é a *haqiqa* de Deus, injetada no Nome Deste. O devoto é o Nome de Deus, e sua ipseidade, investida com este nome, é Deus”²⁰². O Homem Perfeito instancializa assim a Consciência divina. O Sheikh cita um *hadith* para corroborar sua afirmativa: “meu servo não deixa de se aproximar de Mim através de atos supererrogatórios até que Eu o ame. E quando Eu o amo, Eu sou sua audição com a qual ele ouve, sua visão com a qual ele vê, sua mão com a qual ele segura, seus pés com os quais ele caminha”²⁰³.

No *Fusus al-Hikam*, no Verbo de Adão, o Sheikh escreve:

Este ser (Adâmico) foi chamado Homem (*insán*) e Representante (*califa*) de Deus. Quanto à sua qualidade de homem ela designa sua natureza sintetizadora (contendo virtualmente todas as outras naturezas criadas) e sua aptidão para englobar as Verdades essenciais. O homem está para Deus como a pupila do olho está para o olho (a pupila se chama em árabe ‘o homem dentro do olho’), a pupila sendo aquela através da qual a visão se efetua; pois através dele (quer dizer o homem universal) Deus contempla sua criação e dispensa Sua Misericórdia. Então o homem é a uma só vez efêmero e eterno, um ser criado perpétuo e imortal, um verbo discriminador (pelo seu

²⁰² ‘The ipseity (*huwiya*) of the faithful is the *haqiqa* of God, injected into His Name. The faithful is the Name of God, and his ipseity, invested with this name, is God’. ‘Abd al-Razzaq Kashani, *Commentary of the Fusus*. Cairo, 1903.

²⁰³ ‘And my servant does not cease to approach Me through supererogatory acts until I love him. And when I love him, I become his hearing with which he hears, his sight with which he sees, his hand with which he grasps and his foot with which he walks’. Ibn ‘Arabi, *The Mishkat al-Anwar (Divine Sayings)*, p. 88.

conhecimento distinto) e unificador (pela sua Essência Divina). Pela sua existência o mundo foi completado.²⁰⁴

Ismail Haqqi Bursevi diz em seu comentário ao *Fusus* que o homem é o elo de ligação e o istmo que separa as predicções do eterno das possibilidades. É a alma do cosmos já que em sua formação carrega todas as imagens que o mundo possa conter e sem ele o mundo não se completaria²⁰⁵. Podemos compará-lo a uma ponte entre os aspectos interiores e exteriores da unicidade do ser. Neste contexto os aspectos transcendente e imanente ou presencial do verdadeiro denotam os aspectos macro e microcósmino do si mesmo.

Peter Coates²⁰⁶, em seu trabalho comparativo entre o pensamento moderno e a metafísica do *Sheikh al-Akbar (Ibn 'Arabi and the modern thought)* escreve:

No sentido macrocósmino o si mesmo não tem dimensões e no sentido microcósmino é configurado em determinados modos ou imagens. A dimensão microcósmino abrange uma infinidade de processos do mundo incluindo a nós mesmos como formas determinadas do Real. Tal metafísica, unificadora, reconhece a individualidade humana e a singularidade e sacralidade do indivíduo mas não, e logicamente nem poderia, implicar em qualquer forma de individualismo que veja a vida humana como não mais que uma coletânia de eus individuais separados. Não há nenhuma metafísica do individualismo em Ibn 'Arabi. Nos ensinamentos metafísicos de Ibn 'Arabi o si mesmo humano, individual e microcósmino é em essência feito à imagem do todo e assim espelha a irredutibilidade ontológica do todo e contém o potencial para refletir o todo no todo como um todo: deste modo é em si mesmo *sui generis*.²⁰⁷

²⁰⁴ 'Ainsi cet être (*adamique*) fut appelé Homme (*insane*) e Representant (*khalifah*) de Dieu. Quant à sa qualité d'homme, elle designe sa nature synthétique (contenant virtuellement toutes les autres natures créées) et son aptitude à embrasser toutes les Vérités essentielles. L'homme est à Dieu (al-haqq) ce qu'est la pupille à l'oeil (la pupille s'appelle en arabe 'l'homme dans l'oeil), la pupille étant de par quoi le regard s'effectue; car par lui (c'est-à-dire par l'Homme universel) Dieu contemple Sa création et lui dispense Sa miséricorde. Tel est h'homme à la fois éphémère et éternel, être créé perpétuel et immortel, Verbe discriminant (par sa connaissance distinctive) e unissant (par son essence divine). Par son existence, le monde fut achevé'. *Fusus al-Hikam (La Sagesse des Prophètes)* trad. Titus Burckhardt, p.25.

²⁰⁵ Ver Ismail Hakki Bursevi – *Translation and Commentary on Fusus al-Hikam*, p.118.

²⁰⁶ Peter Coates, professor do Departamento de Psicologia da Universidade de Lincoln, Inglaterra, atualmente aposentado.

²⁰⁷ 'In the macrocosmic sense the Self is dimensionless, and in the microcosmic sense the Self is configured in determinate modes or images. The microcosmic dimension embraces the infinity of the world process, including ourselves as determinate forms of the Real. Such a unitive metaphysics recognizes human individuality and uniqueness and the sacredness of the individual but does not, logically can not, imply any form of individualism that regards human life as no more than a collection of individual separate selves. There is no metaphysics of individualism in Ibn 'Arabi. In Ibn 'Arabi's metaphysical teachings the individual human microcosmic self is, in essence, made in the image of the whole and thereby images the ontological irreducibility of the whole and contains the potential to reflect the whole as a whole: in this respect it is itself *sui generis*'. Peter Coates, *Ibn 'Arabi and the Modern Thought*, p. 171.

Assim, o ‘eu’ não pode ser reduzido a processos racionais, a aspectos psicobiológicos ou à cultura. É a identidade essencial a fonte da Generosidade, da Paciência, do Amor, de todos os demais potenciais criativos e reconhece o corpo como parte inseparável de seu campo fenomenológico que inclui a atualização e a consciência de suas potencialidades. No dizer de A.H. Almaas, a identidade essencial, a presença do Absoluto, “é ao mesmo tempo minha natureza e minha identidade. É a natureza da alma e sua identidade. Constitui suas manifestações mas é também sua mais profunda essência. Alternativamente, podemos dizer que o absoluto é nosso verdadeiro eu, nosso si mesmo objetivamente real”.²⁰⁸

No entanto convém não esquecer que o eu replica a especificidade do Real ou seja, também transcende sua própria presença e identidade, pois a consciência de si em seu domínio metafísico não é nada mais que a consciência da unicidade do ser. Todas as dimensões do eu que possamos categorizar são modos através dos quais o sagrado se manifesta a si mesmo num ‘objeto global’. Neste sentido o Sheikh abre o *Fusus al-Hikam* dizendo:

Al-Haqq quis ver as essências (*a’yán*)²⁰⁹ de seus nomes mais perfeitos (*al-asma’ al-husna*) e se tu quizeres podes igualmente dizer: Deus quiz ver Sua própria Essência (*‘ayn*)²¹⁰ em um objeto global (*kawn*) que, dotado de existência (*al-wujúd*)²¹¹ resumisse toda a ordem divina (*al-amr*)²¹², a fim de manifestar-se, por seu mistério (*sirr*), a si mesmo. Porque a visão (*ru’ya*)²¹³ que um ser²¹⁴ tem de si mesmo em si mesmo não é como aquela que lhe proporciona uma outra realidade tal como acontece com o espelho: ele se

²⁰⁸ ‘The absolute is both my nature and my identity. Is the nature of the soul and her very identity. It constitutes her manifestations but it is also her depth and deepest essence. Alternatively, we can say the absolute is our true self, our objectively actual self. But it is also the nature of the soul’. *Inner Journey Home*, pg 407. A.H.Almaas é pesquisador na area de psicoterapia e sufismo.

²⁰⁹ Identidades; a nota consta também na tradução francesa como se segue: ‘nous traduissons ici ‘ayn par ‘essences’, puisqu’il s’agit des essences des Noms par opposition avec leurs formes verbales ou idéelles. L’objet de la ‘vision’divine réside dans les possibilités essentielles qui correspondent aux ‘noms très parfaits’, a savoir les ‘aspects’universels et permanents de l’Être. Quand on parle de l’essence une et seule de tous les noms ou qualités divines, on emploie le term *adh-dát*.’

²¹⁰ Nota da tradução francesa: ‘le mot *al-‘ayn* (singulier de *a’yan*) comporte le significations de ‘determination essentielle’, ‘essence personnelle’, archetype, oeil, source. Cette phrase signifie donc que Dieu voulut Se voir Lui-même, avec cette restriction que Sa vision ne se rapporte pas à Son Essence absolue (*adh-dhat*), qui transcende toute determination, meme principielle, mais à Sa determination immediate (*‘aynah*)., Son aspect personnel, qui est précisément caractérisé par les Qualités parfaits don’t les Noms sont l’expression’.

²¹¹ ‘Ou de l’Être, le term *al-wujud* ayant les deux sens. – quelques manuscrits présentent la variante: “...étant doué de faces (*al-wujuh*)..”, c’est-à-dire de multiples ‘plans de réflexion’ différenciant l’irradiation (*al-tajalli*) divine’.

²¹² ‘ L’Ordre divin est symbolize par la parole sois! (*kun*); il s’identifie donc au principe de l’Existence’.

²¹³ ‘ L’acte visual est ici pris comme le symbole de la Connaissance dans sa nature universelle.

²¹⁴ Literalmente, ‘uma coisa’ – *ash-shay*’.

manifesta a si mesmo sob a forma que resulta do local da visão; esta não existiria sem o plano de reflexão e o raio refletido.²¹⁵

O objeto global aqui se refere ao cosmos, cuja alma é Adão, “sua imagem sendo não outra senão a Presença divina. Nesta epítome, que é o homem perfeito, Ele criou todos os nomes e realidades divinos que surgem dele para o macrocosmo fora dele”²¹⁶. É como se comparássemos os aspectos externos da identidade aos raios refletidos pelo espelho. Segue o Sheikh:

Deus se manifesta de duas maneiras: uma manifestação oculta e uma manifestação sensível. É por meio da primeira que a pré-disposição do coração é outorgada, sendo a auto-manifestação essencial, a própria natureza do oculto. Esta é Identidade Divina de acordo com o que Ele se auto-denomina (no Alcorão)²¹⁷ como Ele. Esta identidade é só Dele em tudo e por toda eternidade. Quando a pré-disposição vem ao Coração manifesta-se a este a auto-manifestação sensível no mundo sensível de modo que Ele se vê manifesto na forma pela qual ele se manifesta ao coração...então ele levanta o véu dentre ele e o servo e este o vê na forma de seu credo; de fato, ele é o próprio conteúdo deste credo. Portanto, nem o coração nem o olho do coração nada vê senão a forma de sua crença relativa à Realidade. É a Realidade contida no coração a forma que o coração encompassa. É esta Realidade que se manifesta ao coração e que este reconhece. Portanto, o olho vê tão somente a realidade da crença e existem um grande número delas.²¹⁸

²¹⁵ *Fusus al-Hikam*, Le Verbe Adamique, p. 19. Tradução francesa de Titus Burckhardt: ‘Dieu (*Al-Haqq*) voulut voir les essences (*a’yan*) de Ses noms très parfaits (*al-asma al-husna*) - et si tu veux, tu peux également dire: Dieu voulut voir Sa propre essence (*’ayn*) – en un objet (*kawn*) global qui, étant doué de l’existence (*al-wujud*) résume tout l’ordre divine (*al-amr*), a fin de manifester par là Son mystère (*sirr*) à Lui-même. Car la vision (*ru’ya*) qu’a l’être de lui même en lui-même n’est pas pareille à celle que lui procure une autre réalité dont il se sert comme d’un miroir: il s’y manifest à lui même sous la forme qui résulte du ‘lieu’ de la vision; celle-ci n’existerait pas sans ce ‘plan de réflexion’ et le rayon qui s’y reflète.’

²¹⁶ *Fusus al-Hikam*, The Wisdom of Eminence in the Word of Moses - trad. Austin, p.253: ‘His image being nothing other than the divine Presence. In this noble epitome, which is he Perfect Man, He created all the divine Names and realities, which issue forth from him into the macrocosm outside him’.

²¹⁷ Alcorão, XX:50.

²¹⁸ *Fusus al-Hikam*, ‘The wisdom of the heart in the word of Shu’aib. Trad. Austin, p. 149: ‘God manifests Himself in two ways: an unseen manifestation and a sensible manifestation. It is from the former type that the predisposition of the Heart is bestowed, being the essential Self-manifestation, the very nature of which is to be unseen. This is the divine identity in accordance with he calls himself (in the Qur’an) He. This identity is His alone in all and from all eternity. When the predisposition comes to the Heart there is then manifest to it the sensible Self-manifestation in the sensible world, so that it sees Him manifest in the form in which He manifests Himself to it...then he raises the veil between himself and the servant and the servant sees him in the form of his belief; indeed, he is the very content of he belief. This, neither the heart nor he eye of the heart sees anything but the form of its belief concerning the Reality. It is he reality contained in the belief who’s form the heart encompasses. It is this reality that manifests itself to the heart so that it recognizes it. Thus the eye sees only the creedal Reality, and there are a great many beliefs’.

O conhecer-se a si próprio passa pelo conhecimento do nome da Identidade que nos caracteriza, ou seja, da identidade essencial peculiar a cada um de nós, a partir da qual se desdobram todas as suas infinitas potencialidades. Este é também o conhecer-se de Deus através de outro, ou seja, através da singularidade do coração do devoto. No entanto, o conhecer-se divino através do si mesmo implica na sua transcendência e, para o Homem Perfeito, na globalidade de sua significabilidade do sagrado. O Sheikh comenta que “no espelho do universo Ele olha Seu reflexo e no espelho de Adão Ele olha-se exatamente a si mesmo e se vê a si mesmo. Aqui Adão significa ‘homem’. O que se quer dizer por Ele criou o universo e Adão e o fêz espelhos de seu próprio ser é: Ele se manifestou a si mesmo como um espelho”²¹⁹. À medida em que os nomes são atualizados através do homem, O Real se vê a Si mesmo: aquele que vê e aquilo que é visto são simultâneamente constituídos.

Assim, é ‘experimentando’ ou ‘testando’ seus servos que o Verdadeiro se conhece a si mesmo pois a alma humana reflete a identidade em todos os estados que o coração possa assumir. Ibn ‘Arabi cita o verso alcorânico: “Na verdade, haveremos de experimentar-vos até conhecermos.”²²⁰. Este conhecimento buscado aqui, segundo o Sheikh, é diferente do conhecimento absoluto que o Divino possui sobre todas as coisas. O conhecimento absoluto é o conhecimento das identidades e o conhecimento adquirido é aquele que provém da experiência sensorial do servo:

Ele disse que é os próprios poderes de seu servo quando afirmou: ‘Eu sou sua audição’, que é uma das faculdades do servo, bem como ‘Eu sou sua visão’ e sua língua, pé e mão, que são seus membros. Assim, a essência do que se chama servo é Deus o que não significa dizer que o servo seja o mesmo que o Mestre. Isto é porque as atribuições da essência são diferenciadas, o que não é verdade para aquilo a que elas se referem. De fato não há nada além de sua essência em todas as atribuições, pois ele é a essência única dotada de relacionamentos e atributos.²²¹

²¹⁹ ‘In the mirror of the universe He sees His reflection and in the mirror of Adam He looks upon Himself exactly and sees Himself. Here what is meant by Adam is Man. What is meant by saying He created the universe and Adam and made them mirrors for His Being is: He manifested Himself as a mirror’. Ibn ‘Arabi - *Kernel of The Kernel*, trad. de Ismail Haqqi Bursevi, p. 46.

²²⁰ Alcorão, XLVII: 31.

²²¹ ‘He has said of Himself that He is the very powers of his servant in His saying ‘I am his hearing’, which is one of he servant’s faculties, as also ‘his sight’ and his tongue, foot, and hand, which are his members. It together constitutes the servant. Thus the essence of that which is called servant is God, which is not to say that he servant himself is (the same as) the master. That is because the attributions of the essence are differentiated, which is not true of that to which they refer. In fact there is nothing but His Essence in all attributions, for He is the One Essence endowed with relationships, ascriptions and attributes’. *Fusus al-Hikam*, The Wisdom of Virtue in The Word of Lukman. Trad. Austin, p. 238.

Se o Homem Perfeito simboliza a síntese de todos os aspectos do ser, é seu coração que particulariza esta síntese pois engloba não somente os processos criativos de sua resolução mas também aquele aspecto inalienável e inalterável da realidade que é sua identidade. Esta síntese permanece latente na maioria dos seres humanos que desconhecem sua própria pré-disposição específica, o que equivale a dizer que para a maioria de nós a função do Coração permanece confinada ao contexto da polaridade criativa. Isto se deve basicamente à ignorância de nossa própria identidade encoberta sob diversos níveis de identificação externos. ‘Cada criança nasce com sua disposição original, mas seus pais a transformam num cristão, num judeu ou num zoroastriano’, diz o *hadith*. Assim com todos os processos do mundo e com todos os aspectos tidos como ‘formadores’ da personalidade; estes, na verdade, não passam de circunstâncias onde a identidade se afirma ou seja, espelhos cuja função é refletir a Identidade Essencial. No entanto, a maioria de nós se identifica com as diversas formas que estes espelhos possam assumir e ignora a identidade ela mesma.

Diz o Sheikh: “aquele que não está consciente da Face de Deus²²² (*Wajh al-Haqq*) em todas as coisas está tomado por pretensões. E essa pretensão egóica é a essência mesma da doença espiritual (*‘ayn al-marad*)”²²³. A expressão ‘doença espiritual’ consiste de emoções, atitudes, vivências fundamentadas nas ilusões e distorções do ‘eu’ separado do Verdadeiro, *Al-Haqq*, ou seja, na ignorância do si mesmo e, portanto, divergentes da realidade da identidade. O ego, como um conjunto de sistemas operacionais da identidade deve se alinhar ou submeter a esta e, poderíamos dizer de forma um tanto poética mas metafisicamente correta, prostrar-se no *masjid* (mesquita) do coração. Caner Dagli lembra que o significado da palavra

²²² Henry Corbin no seu *Face de Dieu, Face de l’homme* apresenta um estudo bastante abrangente do tema da face; a Face de Deus é Sua Presença Teofânica como ser de cada indivíduo; deste modo, a face através da qual Deus conhece o homem é a mesma pela qual o homem conhece a Deus, ou seja, sua disposição ou preparamento essencial. ‘Le sujet ‘je’, c’est la dimension, ou la Face du moi d’abord solitaire, et se déliant de cette solitude en dressant sa Face vers la Face de Lumière. Cette Face de lumière, ta religion, l’Iman de ton être, ‘ton Ange’ est simultanément toi-même autre que toi, tout en étant toi...chacune de ces deux Faces est donc le miroir de l’autre. L’une ne peut se contempler dans l’autre, sans que l’autre ne se contemple en elle. L’une ne peut cesser d’apparaître à l’autre, sans que l’autre ne cesse de lui apparaître’. P. 251, ed. Flammarion, Paris, 1983.

²²³ ‘Whoever is unaware of the Face of God (*Wajh al-Haqq*) in all things is overcome and mastered by (unconscious) pretensions. And that ego-pretentiousness is the very essence of spiritual sickness (*‘ayn al-marad*).’ *Futuhát al-Makkiya*, cap. 54 (IV, 263) citado por James Winston Morris no seu *The Reflective Heart*, p. 139. Convém assinalar que o uso da palavra ego não consta do vocabulário do Sheikh; aqui ele está se referindo à noção de eu enquanto entidade separada do Verdadeiro (*Al-Haqq*) e, portanto, em si inexistente. Mantive o termo em respeito ao texto traduzido para o inglês.

masjid é ‘local de prostração ou submissão’ e comenta que o coração é este local onde a personalidade se submete à Identidade. Esta submissão, no entanto, é sinônimo de auto-conhecimento e não de humilhação ou servitude, já que sendo a Identidade Essencial o núcleo do coração e sua verdade ou natureza real (*haqiqa*), o ego, ao se prostrar, tão somente segue o movimento da luz que o ilumina e essencializa, deixando de lado as sombras da ignorância. Faz-se aqui o que o Profeta se refere ao dizer: “aquele que conhece a si mesmo conhece seu Senhor”.

O Sheikh chama o processo de auto-conhecimento ou de realização da Identidade Essencial de ‘viagem’. Usando a terminologia sufi, esta viagem tem vários estados e estações e explica a polaridade criativa do coração:

Qual é a meta do *salik* (viajante espiritual, buscador)? Para aquele que viaja num estado de pecado (ou de desobediência, *ma’siya*) ele só pode estar determinado a ser desobediente se ao mesmo tempo tiver fé...! Pois ele é aquele que mistura bons e maus atos e que é um viajante (*musáfir*). Aqueles que falham em ver como este viajante é fervoroso pelo próprio fato de que é desobediente não percebem que ele ainda permanece num estado de obediência voluntária (*ta’a*) no qual ele agradou a Deus pelo fato de que ele tem fé que aquilo que ele fez era desobediência. Assim a fé do viajante, com respeito a seu estado, é mais forte que aquele feito em particular que é chamado de ‘pecado’.²²⁴

Em outras palavras, a polaridade se estabelece no ego como um conflito entre o que o mundo exterior toma por certo e o potencial da identidade; deste modo, por exemplo, o indivíduo generoso pode manifestar as potencialidades da Generosidade ou expressar extrema mesquinhez. Entre estes dois pontos estão inumeráveis estados e estações que trazem ao viajante maior ou menor felicidade. Quanto mais ele for capaz de expressar sua identidade essencial mais feliz será. No entanto, só pode ser mesquinho aquele que tem em si igualmente a Generosidade. No ato de mesquinhez está imbutida a potencialidade da Generosidade e cabe ao ego aquele ‘prostrar-se’ em seu *masjid*, conectar-se ao fluxo vital de sua essência e portar a identidade que o fundamenta. Este caminho é único para cada um de nós, conforme o *Futuhát al-*

²²⁴ ‘Now, what is the goal of the *salik*, the spiritual voyager? As for the voyager who travels in a state of sin (or a disobedient act, *ma’siya*), he can only be determined to be ‘disobedient’ if at same time he also has faith...! For he is someone who mixes good deeds together with bad, and that is a traveler (*musafir*). Those who fail to see this traveler is faithful by the very fact that he is disobedient don’t realize that he is still in a state of willing obedience (*ta’a*) in that he has pleased God by the fact that he does have faith that what he has done was disobedient. So the traveler’s faith, in regard to his state, is stronger than that particular deed which is called a ‘sin’. *Futuhát al-Makkiya*, cap. 69, citado por James Morris no seu *The Reflective Heart*, p. 31.

Makkiya: “cada pessoa tem um caminho que ninguém mais, exceto ela, viaja”²²⁵. Este caminho se faz caminhando: os caminhos vêm a ser através do viajar²²⁶ ou seja, a própria existência da *‘ayn thábita* de cada um de nós já é, em si, uma viagem, um ‘oceano sem fim’, que leva o Sheikh a afirmar: “minha viagem foi tão sómente em mim mesmo”.²²⁷

Neste estágio do conhecimento de si mesmo Ibn ‘Arabi testemunha: “eu vi no conhecimento da interpenetração e da circularidade indissolúvel (*dawr*, circularidade entre Deus e o Homem) que Deus (*al-Haqq*) somente pode existir na realidade externa (*fi al-fi‘l*) através da forma da criatura (*al-khalq*) e que a criatura somente pode existir (de fato) através da forma de Deus. Assim esta circularidade...é aquilo que realmente existe (*al-waqi‘*) e o modo como as coisas são”.²²⁸ Eu vi.²²⁹

²²⁵ ‘Each person has a path, that no one else but he travels’. *Futuhát al- Makkiya*, cap. 367; o capítulo tem o título de: ‘Concerning The Inner Knowledge of the Stage (*manzil*) of The Fifth Twakkul, Which None of The People of Realization (*muhaqqiqin*) Has Discovered, Because of The Rarity of Those Apt to Receive it and The Inadequacy of (Men’s) Understandings to Grasp It’. Em tradução livre: A respeito do conhecimento interior dos estágios (*manzil*, moradas) do quinto tawakkul que ninguém do povo da realização (*muhaqqiqin*) ainda descobriu por causa da raridade daqueles aptos a recebê-lo e da inadequação do entendimento humano para captá-lo’. Conforme tradução de James W. Morris em *The Meccan Revelations*, vol. I, p. 207 e 223. - O ‘*tawakkul*’ aqui se refere a um estágio espiritual relativo à completa submissão do ego à identidade essencial.

²²⁶ ‘They come to be through the traveling itself’. *Meccan Revelations*, p. 207. trad. James W. Morris.

²²⁷ ‘My voyage was only in myself’, *Futuhát al-Makkiya*, cap. 367, conforme *Meccan Revelations I*, p. 208.

²²⁸ ‘I saw in it the knowledge of the interpenetration and indissoluble circularity (*dawr*: of God and Man) which is that God (*Al-Haqq*) can only be in external reality (*fi al-fi‘l*) through the form of he creature (*al-khalq*), and that the creature can only be there in reality through the form of God. So this circularity...is what actually exists (*al-waqi*) and is the way things are...’ *Futuhát a –Makkiya*, cap. 367, conforme . tradução de James W. Morris in *Meccan Revelations*, vol. I, p. 230.

²²⁹ Ibn ‘Arabi relata 69 formas de entendimento ou de testemunhos no capítulo 367 já citado, todas com a mesma afirmativa: ‘eu vi’, indicando sua própria vivência a respeito.

IV COLOQUE SEU PÉ DIREITO SOBRE SEU PÉ ESQUERDO

1 A Pérola Inestimável

Esta é a estória de um jovem príncipe enviado por seus pais do Oriente, sua terra natal, simbolizada como o país dos Partianos, ao Ocidente, simbolizado pelo Egito, para resgatar a pérola inestimável (gnose). O jovem deixa o Oriente, remove suas vestimentas de luz e chega no Ocidente, no Egito. Ele é solitário, um estranho desconhecido. Para não levantar suspeitas usa as mesmas roupas que os Egípcios. O alimento que lhe é ofertado apaga sua memória e ele esquece que é o filho do rei. O tempo passa e ele recebe uma mensagem enviada por seu pai, sua mãe, a rainha do Oriente e seu irmão (seu subalterno divino) e assinada por todos os nobres Partianos. O jovem príncipe finalmente se lembra de sua origem real e da busca pela pérola, razão pela qual ele havia sido enviado ao Egito. Ele se põe a caminho levando-a consigo, deixa para trás suas vestimentas impuras e pega a estrada do Oriente. Quando chega a suas fronteiras, veste-se novamente com seu próprio manto, o manto de luz, que é um dos mais belos símbolos gnósticos do si mesmo celestial.²³⁰

O ‘Hino à Pérola’, originalmente citado nos Atos de Tomás²³¹ é uma das muitas estórias que surgiram através dos tempos falando da busca da alma pela própria identidade. Muitos estudiosos interpretam a pérola como o resultado de um trabalho psicológico, ou, no dizer da alquimía, ‘a pedra filosofal’, referindo-se ao processo de individuação e integração da psiquê, desconhecendo seu funcionamento enquanto essência pessoal do Ser.

Grande parte do trabalho do Sheikh é relatar a maneira pela qual o ser humano pode atualizar a potencialidade inerente à sua própria natureza, isto é, expor os

²³⁰ Henry Corbin, *The Voyage and The Messenger*, p. 159: ‘This is the story of a young prince sent by his parents from the East, his homeland, symbolized as the country of the Parthians, to the West, symbolized as Egypt, in order to attain the unique pearl (gnosis). The youth leaves the east, removes his garment of light, and arrives in the West, in Egypt. He is solitary, an unknown Stranger. He wears the same garment as the Egyptians, so as not to be suspected. He is given food to eat, which erases his memory, so that he forgets that he is the ‘son of a king’. But it comes to pass that he receive a message, sent by his father, his mother, the Queen of the East, and his brother (his divine Subaltern), and signed by all the Parthian nobles as well. The young prince finally remembers his royal origins, and the quest of the pearl, for which he had been sent to Egypt. He makes away with it, leaving behind his impure garment, and takes to the road towards the east. When he arrives at his border, he dresses again in his proper raiment, the Robe of Light, which is one of the most beautiful Gnostic symbols of the heavenly self’.

²³¹ The Acts of Thomas, escritura gnóstica cristã rejeitada pela Igreja de Roma; o texto completo do Hino à Pérola pode ser encontrado no *The King’s Son*, de Robert Cecil e outros, Londres, Octagon Press, 1981.

atributos ou Nomes divinos que nos identificam. No *Futuhát al-Makkiya* prescreve a constante observação de como os movimentos do sagrado fundamentam as motivações centrais de nossas atitudes ativas e passivas. Não é sem razão que o ensinamento é tão claramente descrito no capítulo ‘Segredos internos da purificação’, onde comenta a sequência do ritual islâmico de ablução que precede a prece: lavar a face, para Ibn ‘Arabi implica em lavar o coração, ou ainda ‘polir o espelho do coração’, isto é, purificar a auto-expressão do indivíduo de modo que este possa agir no mundo a partir do núcleo da Identidade Essencial, atualizando a auto-expressão do sagrado. Diz o Sheikh:

...o ser humano deve prestar muita atenção em suas ações e inações, interna e exteriormente e deve observar atentamente a influência de seu Senhor em seu coração. Porque aqui o essencial é a face de seu *coração*. Pois a ‘face’ do ser humano – ou de qualquer outra coisa – é sua verdadeira realidade, sua essência e sua individualidade única (*‘ayn*). Pois quando alguém fala de *wajh* (face, ou aspecto essencial) de uma coisa ou de uma questão ou de um julgamento jurídico, quer significar a realidade intrínseca, a essência ou a especificidade concreta da coisa à qual se refere.²³²

Inúmeras vezes e em diversas de suas obras, Ibn ‘Arabi cita o *hadith* do Tesouro Escondido²³³ onde *Al-Haqq* revela ‘a si mesmo, através de si mesmo e para si mesmo, seu próprio mistério’²³⁴ e Adão, enquanto alma universal, é o próprio ‘polir’ do espelho e cataliza ou induz as possibilidades de manifestação divinas²³⁵. Polir o espelho do coração exige o alinhamento dos aspectos subjetivos e objetivos da identidade, considerando inclusive seu sinal de existência física, o corpo, à verdadeira natureza (*haqiqah*) de sua identidade essencial:

²³² ‘...the human being should pay close attention to his actions and inactions, both outwardly and inwardly, and should attentively observe the influences of his Lord in his heart. Because the face of his heart is what is essential here. For the ‘face’ of the human being – or of anything else – is its true reality and its essence and its unique individuality (*‘ayn*). Hence when someone speaks of the *wajd* (‘face’ or ‘essential aspect’) of a thing or a question or a legal judgment, they mean the intrinsic reality or essence or concrete specificity of the thing to which they’re referring’. Ibn ‘Arabi, *Futuhát al-Makkiya*, capítulo 69 (Os Segredos da Purificação, V.188); tradução inglesa de James W. Morris para o seu *The Reflective Heart*, p. 128.

²³³ De acordo com o dito sagrado que é válido com base no desvelamento mas não está registrado pela via da transmissão (*naql*), Deus disse: “Eu era um tesouro escondido e amava ser conhecido. Criei as criaturas e me fiz conhecido por elas. Então elas me conheceram”. *Futuhát al-Makkiya*, III 429.4, conforme citado por William Chittick em *Sufi Path of Knowledge*, p. 131.

²³⁴ *Fusus al-Hikam*, abertura do capítulo do Verbo de Adão: *wa yuzhira bihi sirrahu ilayhi*.

²³⁵ Hoje já temos uma observação mais ‘objetiva’ do papel do ser humano neste movimento: nossas atitudes repercutem nos ritmos não só das sociedades humanas, mas da Terra como um todo e de suas inúmeras formas de vida, tal como diz James Hillman “Any alteration in the human psyche resonates with a change in the psyche of the world” em *The thought of the heart and the soul of the world*, p. 105, Spring Publications, Canadá, 2004.

Tu és o receptáculo (*anta al-ina'*) e Eu sou Eu (*wa ana ana*). Então, não Me procures em ti a menos que queiras sofrer e labutar; e não me procures fora de ti, pois não terás prazer algum. Nunca deixes de me procurar ou serás atormentado. Procura-Me até encontrar-Me e ascende! Mas em tua busca, sigas o *adab* correto e estejas sempre-presente (Comigo) em tua jornada (para Mim).²³⁶

A observação contínua de nossas próprias atividades, internas e externas, lembra de certo modo dois caminhos: as tradições místicas de vários povos na busca pelo sagrado e a moderna análise psicológica, na busca pelo si mesmo. Dois contextos aparentemente diferentes mas que em Ibn 'Arabi se assemelham: o Sheikh prescrevia retiros espirituais, orações, o silêncio contemplativo, o jejum, a leitura do Alcorão, a recordação contínua dos nomes de Deus, especialmente o nome mais abrangente, *Alláh*. Por outro lado, as abluções, especialmente a do coração, são parte fundamental do seu método, o que implica em observar nossas ações e reações diante da vida cotidiana. Conta o Sheikh:

De fato, tivemos uma vez um mestre que anotava todas as suas ações em um caderno e à noite prestava contas ao seu Senhor conforme o que havia anotado. Eu acrescentei à prática de meu mestre o registro de meus pensamentos e impulsos. Ter consciência contínua da correspondência entre os pensamentos e impulsos internos e as demandas de cada Momento está entre as práticas indispensáveis para o buscador...esteja sempre presente com Deus em todas as suas ações e em seu descanso... esforce-se para realizar as qualidades da Misericórdia e Compaixão, já que elas fazem surgir o amor e a afeição no coração das pessoas. O Profeta nos ordenou a prática da afeição mútua e amar uns aos outros. Abster-se da raiva é uma das formas mais elevadas de efetivar o Amor.²³⁷

²³⁶ 'You are the receptacle (*anta al-ina'*) and I am I (*wa ana ana*). So do not seek Me in yourself, lest you suffer and toil: and do not seek Me outside yourself, or you will have no pleasure. Never stop seeking Me, or you will have no pleasure. Never stop seeking Me until you find Me, and then ascend! But follow the right *adab* in your seeking, and be ever-present (with Me) as you set out on your way of going (towards Me)'. *Futuhát al-Makkiya*, cap. I, 215, conforme tradução de James W. Morris em *The Reflective Heart*, p. 56.

²³⁷ 'Indeed once we had a master who would record his actions in a notebook and then when night came he would set them out before his Lord according to what was noted there. And I added to my master's practice by recording my inner thoughts and impulses as well. Among what is indispensable for the seeker is continually being aware of the correspondence between one's inner thoughts and impulses and the spiritual demands of every Moment...Always be present with God in all of your actions and all your states of rest...Struggle to realize the qualities of Mercifulness and Compassion since they give rise to Love and affection in people's hearts. Thus the Prophet already ordered us to practice mutual affection and to love one another. Restraining one's anger is one of the highest of the causes helping to realize Love'. Ibn 'Arabi, *The Book of Quintessence*, tradução de James Morris. O livro contém uma síntese das prescrições do Sheikh. Para uma leitura completa ver o artigo publicado sob o título *Ibn 'Arabi and the Spirituality of Everyday Life*, no site da MIAS www.ibnarabisociety.org

Estar presente com Deus, ter consciência das correspondências entre o ‘Momento’ e os impulsos do coração significa observar os movimentos da identidade essencial velada sob os véus do ego. ‘Não Me procures em ti ou sofrerás e não Me procures fora de ti ou não terás prazer algum’... se confinarmos o si mesmo ao ego²³⁸ o sofrimento é inevitável; buscar pelo si mesmo em categorias outras que a essencialidade nos fragmenta.

A Presença divina na Identidade Essencial nos faz experienciar seus efeitos na forma de comportamento e construção da vida. Observando os padrões do movimento da identidade chegamos à sua realidade essencial: enquanto o ego não existe em sua forma potencial, a essência é inerente ao Ser e precede e qualifica as funções do ego. Falando de outro modo: a identidade essencial é a pessoa real, a verdadeira individualidade, tem o caráter de Presença²³⁹ do sagrado. Ainda que passível de ser observada psicologicamente, não se constrói cognitivamente, mas é um dom presencial²⁴⁰; não se restringe à psiquê nem é determinada pelos movimentos desta, ao contrário, é o Ser que se torna pessoa, ou seja, que fundamenta a experiência humana. Seus vários aspectos (dons) são comumente confundidos com traços de caráter. Willian Chittick faz um comentário bastante interessante a respeito quando fala da palavra árabe *akhláq*, normalmente traduzida por ‘ética’. Diz ele:

A palavra árabe *akhláq* é o plural de *khuluq* que significa ‘caráter’ e ‘traços de caráter’. A palavra *khuluq* é usada duas vezes no Alcorão e repetidamente no Hadith (frequentemente no plural). É separada do termo *khalq*, tipicamente traduzido por ‘criação’ somente pela forma como é pronunciada e não pelo modo como é escrita. Portanto a palavra *khuluq* está relacionada a *khalq*, o que significa que o caráter está enraizado na criação ou na natureza real das

²³⁸ A palavra *ego* diretamente do latim expressa a primeira pessoa singular, eu; passou a ser usada para traduzir o termo alemão ‘Das Ich’ na psicálise freudiana, onde, a princípio, tinha o sentido de si mesmo; mais tarde Freud revisou o termo considerando-o como um conjunto de funções psíquicas tais como controle, planejamento, síntese de informação, funcionamento intelectual e memória. No diagrama dos modelos estrutural e topográfico da mente, a palavra ego responde por cinquenta por cento da consciência cabendo a outra metade ao pré-consciente e inconsciente. Atualmente tem vários outros sentidos dependendo do contexto em que é usada ou da linha psicológica que a emprega. Neste trabalho uso a palavra conforme seu significado latim, de ‘eu’ enquanto consciência parcial de si, ou seja, o ‘eu’ ainda não consciente de sua identidade essencial enquanto a palavra ‘si mesmo’ denota o contato com a identidade essencial.

²³⁹ ‘Presença’ (*hadrat*) aqui refere-se à forma em que o divino se apresenta; é análoga a *wujúd*, Ser. Cada Presença é determinada por um nome divino.

²⁴⁰ O ‘dom’ Presencial implica em uma força de impulso vital numa direção determinada de acordo com a qualidade essencial que define um dos atributos divinos e sua Presença.

coisas. Para o Sheikh o aspecto ontológico dos traços de caráter é fundamental'.²⁴¹

Um dos usos mais famosos da expressão 'traços de caráter' nos textos sufis está no dito do Profeta quando este adverte; 'assuma os traços de caráter de Deus!'. No entanto faz-se muita confusão entre aqueles aspectos que são próprios do indivíduo em sua predisposição ou identidade essencial e aqueles apregoados pela cultura e religião. É fato que duas crianças, ainda que gêmeas idênticas, nascidas, criadas e educadas sob as mesmas condições físicas, emocionais, culturais, sociais, etc, são únicas em sua forma de ser. Cada uma delas reage de forma peculiar aos mesmos estímulos e circunstâncias externos. Diz o Sheikh :

Você pode efetivamente saber a respeito de grãos de trigo e coisas afins que cada baga de trigo contém em si o mesmo que está contido em qualquer uma de suas contrapartes, do mesmo modo você pode saber que cada grão de trigo não é idêntico a outro grão, ainda que abracem Realidades homogêneas (*haqá'iq mutamathiah* – realidades ou essências universais ou comuns à mesma espécie), pois são homogenéticas (*mithlan*) [umas em relação à outras]. Mas examine a Realidade que faz com que você distinga entre dois grãos e então você dirá: 'de fato, este não é o mesmo que aquele'. Isto é válido no caso de todas as coisas que são homogêneas em relação àquilo que as faz assim. Cada Um abrange todas as Realidades que os outros Nomes compreendem. No entanto você pode efetivamente saber que este Nome não é idêntico Àquele Outro – da mesma forma que você distinguiu entre os grãos de trigo e com todas as demais coisas que são parecidas entre si.²⁴²

A diferença entre o impulso da identidade essencial na alma e aqueles de sua 'sombra' ou condicionamentos e representações do ego pode ser observada pela ausência da instância histórica: o sentido de pura identidade manifesta-se como uma

²⁴¹ 'The Arabic word *akhlaq* is the plural of *khuluq*, which means both 'character' and 'character trait'. The word *khuluq* is used twice in the Koran and repeatedly in the Hadith (often in the plural). It is separated only by pronunciation (not in the way it is written) from the term *khalq*, which is typically translated as 'creation'. Hence the very word *khuluq* is connected with *khalq*, which is to say that character is rooted in creation, or in the actual nature of things. For the Sheikh, the ontological side of character traits is fundamental'. Willian Chittick, *Imaginal Worlds*, p. 40.

²⁴² '...you can positively know regarding grains of wheat and such things that each wheat-berry has in it what is contained in any one of its counterparts, just as you can know, also, that that particular grain is not identical to the other grain, even though they both do embrace homogeneous Realities (*haqa'iq mutamathilah*) for they are homogenetic (*mithlan*) [to each other]. But examine the Reality which causes you to distinguish between the two grains and you will say: 'indeed, this one is not the same as that'. This is valid in the case of all things which are homogeneous as regards what makes them so. Similarly with the Divine Names: Each One is comprehensive (*jami*) of all the Realities that the other Names comprehend. Moreover, you can know positively that this Name is not identical to that Other – by virtue of that same subtle point by means of which you distinguished between the grains of wheat and all such things which are like each other'. Ibn 'Arabi, *Futuhát al-Makkiya* I, 99.26-101.21 – The Divine Names and the existential realities corresponding to Them – trad. Gerald Elmore, publicado no *Journal of the Muhiyydin Ibn 'Arabi Society*, volume XXIX, 2001.

presença não vinculada a quaisquer experiências anteriores, sem quaisquer representações do ego, mas ao mesmo tempo imbuída de um propósito e intensidade tais que se mostram imperativas para este. O impulso à Generosidade, o impulso à Tolerância, o impulso da Liberdade, do Amor, do Perdão, da Criação, da Paz. Sua apreensão é direta. Chega-se aqui a um profundo paradoxo: o reconhecimento do si mesmo é anterior à noção de eu enquanto ego ou unidade de sujeito; a experiência do si mesmo se dá através da Identidade e não através da reflexão, ou seja, não somos conceitual ou racionalmente conscientes de sua presença e, no entanto, a identidade é reconhecida. Como isto acontece?

O Sheikh responde esta questão lembrando-nos que O Real (*al-Haqq*) em si é consciência e conhecimento e, portanto, os aspectos essenciais que caracterizam a identidade são ‘poderes’ ou forças criativas conscientemente cognitivas mas não vinculadas a um ego específico. São performáticas por natureza, como expressão dos Atos Divinos. Michael Sells contribui para elucidar este entendimento referindo-se à união do sujeito-objeto que ocorre na conjunção mística. Esta é vista não como uma ocorrência que pressupõe um objeto gramatical de experiência, mediação e construção, mas como um evento significativo onde ‘o significado se tornou idêntico ou fusionado com o ato de predicação. “Em termos metafísicos”, diz ele, “essência e existência são idênticas, mas esta identidade não é somente afirmada, mas executada”²⁴³. É o que chamamos no capítulo anterior de ‘fluxo’ da essência, onde aspectos da identidade essencial originam as circunstâncias de sua manifestação, ou seja, a Paz, por exemplo, necessita de uma zona de conflito para se manifestar, o Perdão, do ressentimento. Diz o Sheikh:

Não há nada mais angustiante (*hamman*) que um Poderoso (*‘Aziz*) para o qual nenhuma sujeição exista sob a Sua Autoridade de modo que seu Poder possa ser legitimado - ou Aquele-que-é- Rico (*Ghani*) para o qual não haja quem precise de Suas riquezas! Do mesmo modo com todos os outros nomes.²⁴⁴

²⁴³ Michael A. Sells, *Mystical Languages of the Unsayings*, pg. 9: ‘In metaphysical terms, essence is identical with existence, but such identity is not only asserted, it is performed’.

²⁴⁴ ‘For there is nothing more tremendous in distress (*hamman*) than a Mighty One (*‘Aziz*) for Whom nothing ‘mighty’ (*‘aziz*) exists which He can subjugate under His subjection so that the authority of His might is legitimated – or One-Who-is- Rich (*Ghani*) for Whom none can be found who needs His riches! And it is thus with all of the other Names’. *Futuhát al-Makkiya*, cap. IV (The Divine Names and the existential realities corresponding to them), tradução de Gerald Elmore publicada no *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* (MIAS), vol. XXIX, 2001.

Sendo a identidade, em termos humanos de reconhecimento, muito mais performática e a priori do que decorrência da reflexão subjetiva, tem um caráter inconsciente que poderíamos chamar de compulsivo ou imperativo, pois o indivíduo não possui nenhum controle ativo sobre esta, ainda que, se treinado na sua observação, possa optar por sua afirmação ou negação às custas da própria felicidade. Pode, a partir de suas experiências egóicas e de seus condicionamentos adquiridos em sociedade, comportar-se de modo a negar sua Generosidade Essencial, ferindo sua própria alma. Daí o conselho do Sheikh: “Não Me procures em ti ou sofrerás e não Me procures fora de ti ou não terás prazer algum” isto é, o sagrado expressa a si mesmo através da subjetividade do indivíduo, mas não é constituído pelas distorções de percepção próprias do ego. À medida em que o indivíduo caracterizado pela Generosidade expressa este potencial ele é necessariamente feliz e integrado à sua Identidade Essencial. Ele descobre que quanto mais dá, isto é, quanto mais generoso é, mais recebe, pois a Generosidade divina não tem limites e quanto mais o indivíduo for capaz de deixá-la fluir através de si mesmo, maior é sua própria recepção desta. Em outras palavras, quem mais recebe é o generoso ele mesmo. Interessante lembrar aqui o conselho do Profeta que nos diz para agradecer aos mais carentes pela oportunidade que nos oferecem para doar. Eles são a circunstância onde a necessidade chama pela Generosidade. Deste modo, aquele que dá é, de fato, aquele que mais recebe.

Como o relacionamento entre a manifestação dos aspectos e a circunstância que pede por sua manifestação é interdependente, novas observações surgem daí. Por exemplo, teorias do desenvolvimento afirmam que a noção do si mesmo é desenvolvida e estruturada à medida em que o indivíduo interage com o mundo, a partir das próprias relações com a mãe, a princípio, a família e as instituições sociais. O Sheikh afirma o oposto: o indivíduo sempre foi e sempre será em sua identidade essencial. Ele simplesmente plenifica aquilo que é em si mesmo através das inúmeras possibilidades de expressão teofânica de sua própria natureza. A mãe, bem como os ambientes culturais, sociais, genéticos, etc às quais responde são circunstâncias que o instrumentalizam a expressar seu núcleo essencial. A questão fundamental retorna sempre ao ‘quem conhece a si mesmo conhece seu Senhor’, isto é, a consciência de si, o conhecimento da própria identidade é fundamental para a atualização do Ser. A ignorância do si mesmo nos leva a níveis de contínua identificação com aspectos outros que o si mesmo. Segundo o Sheikh isto constitui *shirk* (associacionismo) pois

equivale a associar outros a Deus e estas associações só nos levam ao sofrimento: “não há castigo ou sofrimento mais intenso para o espírito humano do que a ignorância”.²⁴⁵

Estamos então diante de uma interface de duas realidades: a natureza ontológica da identidade e as auto-representações como conteúdos da mente. Como diz o Sheikh, tudo o que não é Ele é um véu, ainda que, paradoxalmente, o próprio véu não seja outro senão Ele. Então, a natureza ontológica da identidade estabelece-se como presença e como transcendência nos próprios conteúdos da mente. Presença e transcendência porque impulsiona as atitudes, as formas de conhecimento, a interação e a vida como um todo, seja o cotidiano seja o atemporal da experiência humana com sua remissão à unicidade pessoal²⁴⁶. ‘Portanto’, diz o Sheikh, “conheça verdadeiramente seu si mesmo, quem você é, qual é sua identidade e qual seu relacionamento com a Realidade”²⁴⁷ e comenta:

Saiba que o coração é um espelho polido. Seu todo é uma face que nunca enferruja. Assim se alguém disser que ele enferruja, como no dito do Profeta: ‘certamente os corações ficam embaçados como o ferro’ – é porque o coração se tornou preocupado em conhecer as causas secundárias (*al-asbáb*), o funcionamento aparente deste mundo ao invés de conhecer a Deus. Assim seu apego àquilo que é outro senão Deus enferrujou a face do coração e deste modo bloqueia a auto-manifestação (*tajalli*) do Verdadeiramente Real naquele coração.²⁴⁸

A identidade que o coração traduz fica ‘embaçada’, opaca como o ferro pela falta de consciência de seu movimento; as diversas associações que fazemos a ela, nossas auto-imagens, distorcem sua presença. Ensina o Sheikh:

A Presença divina está perpetuamente manifestando a si mesma e não se poderia imaginar que Se auto-velasse de nós. Assim, quando este coração falha em receber aquela (auto-manifestação divina) que nos é direcionada

²⁴⁵ So there is no chastisement/suffering more intense, for human spirits, than ignorance. *Futuhát al-Makkiya* (17:62-64) conforme tradução de James Morris em *The Reflective Heart*, p. 301.

²⁴⁶ O termo unicidade pessoal se refere aqui à singularidade de cada indivíduo enquanto sua ‘pessoalidade’ a priori qualquer condicionamento.

²⁴⁷ ‘Therefore know truly your own self, who you are, what your identity is and what your relationship with the Reality’. *Fusus al-Hikam*, trad. Austin, p. 124.

²⁴⁸ ‘So know that the heart is a polished mirror – all of it is a face – that does not (itself) ever rust. So if someone should say about it that it rusts – as in the Prophet’s saying: ‘certainly hearts tarnish like iron’- that is because the heart has become preoccupied with knowing the secondary causes (*al-aasbab*), the apparent workings of this world, instead of knowing God. So its attachment to what is other than God has rusted over the face of the heart, in that it blocks the self-manifestation (*tajalli*) of the Truly Real in that heart’. *Futuhát al-Makkiya*, cap. II (82-83), conforme tradução de James W. Morris para o seu *The Reflective Heart*.

pelo louvável e revelatório ‘endereçamento’ divino, porque recebeu outra coisa em seu lugar, então o ato de receber esta outra coisa (outro senão Deus) é o que as escrituras se referem por ‘embaçamento’, ‘véus’, ‘trancamento’, ‘cegueira’, ‘ferrugem’ e por aí afora. Pois de fato o Verdadeiramente Real Ele mesmo está (perpetuamente) outorgando este conhecimento sobre você no coração, a menos que seu coração esteja ocupado em conhecer outro senão Deus – ainda que os que conhecem a Deus por-e-atraves de Deus (al-‘ulama’ bi-llah) sabem que de fato (aquele coração perturbado) também está conhecendo por-e-atraves de Deus.²⁴⁹

Em termos de experiência diária isto significa que a identidade essencial está sempre sustentando nosso coração com suas expressões ou seu fluxo essencial. Quando, por exemplo, a pessoa cujo aspecto essencial seja a Generosidade percebe o padrão repetitivo das situações em que só ela é quem dá, começa a se sentir vítima do mundo e decide não ser mais tão doadora, fechando-se à sua própria Realidade essencial: um ‘coração enferrujado’, como diz o Profeta. Aparentemente isto é visto como positivo, pois estas pessoas sentem que têm de colocar limites em sua própria Generosidade ou serão exploradas pelos demais. O grande problema é que quando tomam esta atitude começam também a se sentir angustiadas sem saber exatamente por quê. Vêm surgir várias dificuldades em suas vidas, bloqueios de realização pessoal, ‘perdem’ oportunidades e seus projetos deixam de se realizar. Este movimento é consequência de restringirem o fluxo essencial. Na medida em que voltam a ser genuinamente generosas voltam ao centro da identidade e, deste modo, ao fluxo vital que lhes é correspondente.

A questão aqui não é meramente o ‘equilíbrio quantitativo’ do ‘nem tanto ao mar nem tanto à terra’. Em termos essenciais isto não é equilíbrio, mas uma força inerte que provoca a estagnação da essência. Por um lado, o equilíbrio está em doar de acordo com a carência ou necessidade que a circunstância demanda. Do mesmo modo que somos dependentes do Ser, a circunstância que demanda pela Generosidade é dependente desta, ao mesmo tempo em que A Generosidade só se expressa (ou vem a

²⁴⁹ ‘For the divine Presence is perpetually manifesting Itself, and one could never imagine Its ever veiling Itself from us. So when this heart fails to receive that (divine self-manifestation) from the direction of the praiseworthy and revelatory divine ‘addressing’ (speaking to us), because it has received something else instead, then its act of receiving that something other (than God) is what is referred to (in the scriptures) as ‘tarnishing’, ‘veils’, ‘locking’, ‘blindness’, ‘rust’ and the like. For in fact the Truly Real Himself is (perpetually) bestowing this knowing on you in the heart, except that (your heart) is (preoccupied with) knowing something other than God – although the Knowers of-and-through God know that in reality (that distracted heart) too is actually knowing of and through God.’ *Futuhât al-Makkiya*, cap. II (82-83), conforme tradução de James W. Morris para o seu *The Reflective Heart*, p.130.

existir) em função do chamamento que recebe. Por outro lado, outros aspectos da identidade podem ser simultaneamente chamados, o que torna o relacionamento entre os nomes mais complexo. Assim, é a vida ela mesma, no seu cotidiano, que nos oferece a melhor oportunidade para o auto-conhecimento, já que é na vida que ocorrem as interações entre os diversos aspectos da identidade essencial e as flutuações do coração. Diz o Sheikh:

O Conhecedor encontra em um de seus estados espirituais uma contração ou expansão cuja causa imediata desconhece. (Para o povo do caminho²⁵⁰ isto é sempre um assunto significativo.) Pois ele sabe que esta incerteza quanto ao significado de sua experiência se deve à sua falta de consciência ou ao desleixo em observar seu coração e sua intenção espiritual – e à sua falta de inspiração espiritual em perceber a correspondência interna daquele estado com o Atributo Divino que lhe causou a experiência. Neste caso, o dever do Conhecedor é sujeitar-se internamente aos eventuais efeitos do Decreto Divino, até que ele veja o que o futuro trará em função disto.

Mas se o Conhecedor reconhecer a razão interna para aquela experiência, então ele deve purificar-se ficando completamente presente com Deus em seu conhecimento daquelas correspondências, de modo que não fique inconsciente do que chegou de Deus até ele através daquelas experiências espirituais santificantes – assim ele não está inconsciente de qual Nome divino torna-se Real para ele através daquela experiência e qual Nome vem a ser através dele e qual Nome está de fato influenciando-o naquele Momento, fazendo-o chamar por aquela experiência.

Portanto estas (dimensões espiritualmente educativas de nossa experiência realizada pelo Conhecedor, cedo ou tarde) são três: o Nome que o está chamando, o Nome que é chamado (a ser) através dele e o Nome que está sobre ele neste momento. Com certeza não existe uma correspondência possível através de Deus em Sua Essência que possa estar circunscrita a nós ou por nós. Mas através de Seus Nomes estamos conectados a Ele e através

²⁵⁰ Povo do Caminho: aqueles que estão em busca espiritual; normalmente uma forma de se referir aos Sufis.

destes Nomes participamos de Suas qualidades e através delas nos realizamos (ou realizamos aquilo que é Real: *natahaqqaq*).²⁵¹

Este processo exige consciência de si, consciência do ‘Senhor’, abertura para a multiplicidade dos nomes divinos. Dependendo da interação entre os nomes as decorrências são distintas. Deste modo a Generosidade exige de seu ‘recipiente’, do indivíduo que a instrumentaliza, que este veja as Faces de Deus ao seu redor. Isto não é tarefa assim tão simples, ao menos enquanto a sede do si mesmo se fundamentar sobre o ego.

A alternativa então é voltar-se para o si mesmo através do coração e da sensibilidade da identidade essencial, prestando atenção nas diversas imagens da alma e suas raízes teofânicas. Para isto podemos contar com nossos próprios sentimentos. Como diz o Sheikh, sempre que experienciamos uma sensação de contração ou de expansão interior, este fato denota a presença da ação essencial de modo mais acentuado. Observar os desdobramentos desta sensibilidade nos conduz ao nome que nos chama naquele momento em particular. Estas relações ou correspondências são imediatas pois ocorrem como movimentos da alma.

E é exatamente no intermediário, no istmo, na alma, no mundo imaginalis, que se estabelece a ponte, o relacionamento entre os nomes e, portanto, é em *barzakh* que o conhecimento se dá, o local do ‘testemunho’, da ‘observação ativa’ que identifica. Conhecimento este que o Sheikh denomina de ‘desvelamento’ ou ‘aberturas’, a visão direta do mundo espiritual. Segundo Al-Qaysari:

²⁵¹ ‘The Knower finds in one of his spiritual states a contraction or expansion whose immediate cause he does not know. And for the people of the path this is always a significant matter. For he knows that this uncertainty as to the meaning of this experience is due to his unconsciousness or heedlessness with regard to carefully observing his heart and his spiritual intention – and to his lack of inspired spiritual insight in grasping the inner correspondence of that state with the matter which that divine Attribute caused him to experience. In that case, what is incumbent on the knower is to inwardly surrender to the eventual effects of the divine Decree, until he sees what that gives rise to in the future. But if the Knower recognises the inner reason for that particular experience, then he should purify himself through being completely present with God in his knowledge of those correspondences, so that he does not become unaware of what has come to him from God through these ‘sanctifying spiritual experiences’ – so that he is not unaware of which divine Name become real to him through that experience, and which Name came to be through him, and which Name is actually influencing him at that instant, causing him to call out for that experience. Thus these (spiritually educational dimensions of our experience realized by the Knower, sooner or later) are three: the Name that is calling to the Knower, the Name that is called into being through him, and the Name that is at this instant coming over him. Of course there is no possible correspondence of this sort through which God, in His Essence, might be ultimately circumscribed to us or through us...But through His Names we are connected with Him, and through them we become realized (or ‘come to realize what is Real’: *natahaqqaq*). *Futuhát al-Makkiya*, cap. 359-60), tradução de James Morris para o seu *The Reflexive Heart*, p. 93.

Todos os homens participam daquele mundo²⁵² e esta participação se dá pela faculdade imaginativa na qual se percebem os sonhos, chamada ‘imaginação condicionada’ (*al-khayal al-muqayyad*, específica do indivíduo). A imaginação condicionada e a absoluta estão em relação análoga àquela que ocorre entre uma casa e o ambiente que lhe é externo. A primeira coisa que aparece ao homem quando se retrai do mundo corpóreo presente é este modo de representação sutil. Neste se pode contemplar os estados dos servos em geral, mas isto depende da pureza interior e da força inscrita na pré-disposição: quem sucede ver um evento um ano antes possui uma predisposição mais forte do que aquele que o vê a uma distância temporal menor.²⁵³

Novamente a necessidade da pureza interior, alinhar o modo de ser, sentimentos, pensamentos e atos com a identidade essencial de modo que o ‘espelho’ reflita a imagem correta da teofania. No entanto, o Sheikh deixa claro em várias ocasiões, que não existe uma ‘receita pronta’: cada um de nós, em função da singularidade de nossa identidade essencial experiencia o Real de uma forma única. Em outras palavras, nosso preparo essencial é em si nossa habilidade de perceber e vivenciar a Verdade. Mas, por outro lado, como o coração está em contínua ‘flutuação’ a partir do influxo da essência, a percepção da Verdade nunca é estática. Diz o Sheikh que ‘todo conhecimento espiritual (*ma'rifa*) que não varie constantemente em suas formas não merece crédito’.²⁵⁴

2 As múltiplas faces do Si Mesmo

Surge aqui uma importante peculiaridade no entendimento da identidade essencial: assim como o Uno se mostra Múltiplo, a singularidade de cada um de nós também se mostra multifacetada. Somos únicos a cada pessoa que encontramos, sendo, portanto, múltiplos. E somos igualmente múltiplos em cada único relacionamento que estabelecemos, pois cada aspecto da identidade em nós vai

²⁵² O mundo da percepção sutil (*mukashafa*).

²⁵³ ‘Ogni uomo partecipa di tale mondo, e questa partecipazione è data dalla facoltà imaginativa, nella quale si percepiscono i sogni, chiamata ‘imaginação condicionada’ (*al-khayal al-muqayyad*, específica del individuo). La condicionada e l’assoluta sono tra loro in una relazione analoga a quella che intercorre tra la casa e l’ambiente ad esse esterno. La prima cosa che si apre all’uomo quando si ritrae dal presente mondo corporeo è questo mondo di rappresentazioni sottili. In esso so possono contemplare gli stati in genere dei servi, ma ciò dipende dalla purezza interiore e dalla forza insita nella predisposizione: chi riesce a vedere un evento un anno prima ha infatti predisposizione più forte di chi vede lo vede a una distanza temporale minore’. Dawud al-Qaysari, *La Scienza Iniziatica (risalat fi ‘ilm al-tasawwuf)*, p. 83.

²⁵⁴ ‘Every spiritual knowing (*ma'rifa*) that is not constantly varying in its forms can’t be relied upon’. *The Book of Spiritual Advice*, tradução de James Morris, publicação do Jornal da MIAS, vol. XXVIII, 2000, p. 1-18.

interagir com diferentes aspectos da identidade no outro, onde múltiplos si mesmos se manifestam. No *Futuhát al-Makkiya* o Sheikh diz: ‘o coração é chamado coração (*qalb*) por causa de sua perpétua transformação ou ‘flutuação’ (*taqallub*) em estações e ordens de acordo com as respirações’²⁵⁵. A cada momento a identidade essencial está não exatamente em mudança no sentido do que ela é em si, mas sim nas suas manifestações e relacionamentos entre os diversos nomes que denotam sua essencialidade.

Caner Dagli, na sua introdução ao *Fusus al-Hikam* escreve sobre o alcance multi-dimensional da alma humana:

Cada parte desta gama de possibilidades expressa, conforme ditado pela própria natureza de seu domínio, alguns aspectos da realidade humana. No entanto, as relações entre estas várias manifestações ecoam o entrelaçamento das qualidades²⁵⁶ dentro da alma do homem. É como se o homem fosse um círculo e todas as realidades do mundo desdobrassem a realidade do homem de modo que os vários polígonos e ovais que são formados pelos pontos num círculo manifestam as possibilidades do círculo atualizando os limites de um todo perfeito.²⁵⁷

Chegamos ao paradoxo que espelha a unicidade em Ibn ‘Arabi: o múltiplo contém a unidade do Uno sem perder as possibilidades do múltiplo.²⁵⁸

Para a maioria de nós este si mesmo multifacetado e ao mesmo tempo singular tem seu ‘coração’ profundamente escondido em suas entranhas, mostrando-se vagamente através de suas expressões nos estados e qualidades que fazem a maior parte da experiência humana. De fato, esta multiplicidade característica do si mesmo só não leva a uma completa dissociação ou dissolução de identidade a nível de psiquê porque os nomes divinos, apesar de sua singularidade, nominam todos o mesmo Ser sob potências diversas. Assim, por exemplo, a Justiça, a Tolerância, o

²⁵⁵ ‘The heart is named ‘heart’ (*qalb*) because of its perpetual transformation (*taqallub*) in stations and orders in accordance with the breaths’, *Futuhát al-Makkiya*, cap. 4: 76-77, ed. Bulaq: Dar al-kutub al-Arabiyya al-Kubra, 1911.

²⁵⁶ Qualidade denota aqui atributos segundo o nome que lhes são característicos, ou seja, a Presença de um aspecto determinado da identidade essencial.

²⁵⁷ ‘Each part of this range of possibilities expresses, as dictated by the very nature of its domain, some aspects of the human reality. Moreover, the relationships between these various manifestations echo the interweaving of the qualities within the soul of the man. It is as though man were the circle and all the realities of the world unfolded the reality of man the way the various polygons and ovals which can be formed by the points on a circle manifest the possibilities of the circle by actualizing limitations of the perfect whole’. *Fusus al-Hikam*, trad. e introdução de Caner Dagli, p. xxix.

²⁵⁸ Se observado pelo lado da divindade o Uno contém a multiplicidade sem perder sua unicidade.

Contentamento, o Perdão, etc, expressando-se num mesmo indivíduo, só não se conflitam²⁵⁹ e destroem o indivíduo completamente - já que cada um destes aspectos se manifesta e qualifica suas manifestações de um modo específico - porque estão integrados na mesma realidade que os identifica e produz. Diz o Sheikh:

De fato cada nome divino, em si, é nominado pela totalidade dos nomes divinos, todos eles'. Quando você lembra de um deles (*dhikr*), você o qualifica com todos os nomes; isto é assim porque eles indicam uma Identidade única; mesmo que os nomes sejam múltiplos e suas realidades variadas, isto é, as realidades destes nomes.²⁶⁰

Quando um indivíduo caracterizado pela Generosidade se defronta com a necessidade de ser generoso, esta mesma circunstância aciona não só a Generosidade enquanto aspecto singular, mas a totalidade do seu si mesmo em seus vários atributos. A resultante desta dinâmica é uma Generosidade permeada pela unicidade característica do indivíduo. A ênfase em um ou outro destes aspectos pode gerar conflitos subjetivos na experiência psíquica do si mesmo. Assim, como diz Caner Dagli:

A relação verdadeira do homem com o mundo é aquela da síntese ao desdobramento, de uma totalidade a uma providencial fragmentação. Quando o homem for completo os seres do mundo encontrarão seu centro no homem e o homem encontrará a si próprio em todos os lugares do mundo. Quando o homem se identifica com seus estados 'meramente humanos', estando velado de seu próprio centro, ele mesmo se fragmenta e a complementariedade e harmonia entre a síntese e seu desdobramento é destruída..²⁶¹

²⁵⁹ Ver o livro *The book of the Fabulous Gryphon*, capítulo 'an Eternal Conference on an Everlasting Figure (*muhadarah azaliyah 'ala nash'ah abadiyah*) onde Ibn 'Arabi descreve uma conferência alegórica entre os nomes divinos: cada nome, conhecendo tão somente a própria Realidade e apaixonado por ela, busca sua expressão. *Islamic Sainthood in the fullness of time: Ibn 'Arabi's book of the Fabulous Gryphon*, org. Gerald Elmore, Leiden, Brill Academic Publishers, 1999, 757p.

²⁶⁰ Ibn 'Arabi, citando Abu'l-Qasim ibn al-Qasi: 'Indeed each divine Name, standing alone, is named by the totality of the divine Name, all of them'. When you offer it in remembrance, you qualify it with all the Names, and this is because they indicate a single Identity, even if the Names are multiple, and their realities variegated – that is, the realities of these Names'. *Fusus al-Hikam*, trad. de Caner Dagli, p.225.

²⁶¹ 'The true relationship of man to the world is that of a synthesis to an unfolding, of wholeness to a providential fragmentation. When a man is whole the beings in the world will find their centre in man and man will find himself everywhere in the world. When man identifies himself with his 'merely human' states and is veiled from his centre, man himself is fragmented and the complementariness and harmony between the synthesis and its unfolding is destroyed'. Introdução ao *Fusus al-Hikam*, p. xxx.

O indivíduo deixa de ver a si mesmo no mundo e o mundo em si mesmo.

Os estados ‘meramente humanos’ aqui se referem aos conteúdos do ego enquanto representações, reações diante do impulso dos diversos aspectos do si mesmo em relação às circunstâncias do mundo, normalmente vistas como contrárias ao si mesmo. Deste modo o ego causa uma polarização em suas atitudes: a Generosidade aparece como extrema mesquinharia. O paradoxo é que isto não muda a Realidade mas tão somente faz o indivíduo sofrer, já que a Generosidade está presente de um modo ou de outro. A consciência dos próprios atributos a nível da identidade essencial traz maior integração da expressão do si mesmo, já que não se pode igualmente esquecer que as circunstâncias de manifestação de quaisquer aspectos da identidade essencial não estão dissociadas do si mesmo.

Convém aqui salientar que o mundo, segundo o Sheikh, não é um tipo de recipiente pré-existente onde a Identidade se manifesta. Ao contrário, é o que se forma pela atualização conjunta dos diversos aspectos da identidade bem como aquele Nome ou aspecto que determina a atualização. Quando a presença do homem no mundo reflete sua própria identidade, o mundo - ‘o vale de fazer alma’ como quer o poeta John Keats - encontra seu centro no homem e o homem percebe a si mesmo em todas as presenças do mundo. “Pode-se ver então que a realidade mais profunda e transcendente no homem é em si o princípio pelo qual todas as coisas no mundo, incluindo ele mesmo, são levadas a existir”.²⁶²

Este princípio organizador²⁶³ que marca a interação dos diversos aspectos da identidade, não como um atributo específico ou além destes, mas como parte intrínseca destes, é o mesmo princípio organizador que propicia a manifestação (física ou sutil) de cada criatura. Em outras palavras, a identidade divina atualizando-se através de seus vários atributos estabelece uma presença ou modo de realidade. Assim, a presença da identidade na subjetividade humana e as circunstâncias que decorrem desta presença são parte da mesma realidade. Ensina o Sheikh:

²⁶² ‘It can be seen, than, that men’s most inward or transcendent reality is itself the principle by which all things in the world, including himself, are made to exist’. Caner Dagli, Introdução ao *Fusus al-Hikam*, pg. xxx.

²⁶³ Este princípio organizador é entendido como auto-consciência ou auto-conhecimento a nível de identidade na ordem divina: *kun!* (sê!) sendo Adão, ‘o objeto global’ resultante desta ordem. Interessante observar a relação entre este princípio e um dos paradigmas da física quântica onde o observador ou o agente consciente (a ‘identidade’) define o evento a partir de sua presença diante de infinitas possibilidades.

Portanto, somos para Ele como somos para nós mesmos. Isto foi provado por nossos argumentos. (Portanto, nós, o mundo, somos ‘alimento’ para Deus porque somos nós que O sustentamos enquanto existência concreta, do mesmo modo que somos ‘alimento’ para nós próprios, isto é, nos sustentamos em existência sendo nós próprios). Ele não tem Ser exceto meu Ser. E nós devemos a Ele nossa existência enquanto subsistimos por nós mesmos. (Eu, o mundo, existimos somente enquanto habilidade de *locus* para Sua auto-manifestação, mas, por outro lado, somos seres independentes existindo por nós mesmos enquanto coisas determinadas).

Portanto tenho duas faces, Ele e Eu. Mas Ele não possui Eu através de mim. (Eu, como um ser individual concreto, sou possuidor de duas faces opostas entre si. Uma delas é o Absoluto tal qual minha essência interior, isto é, minha ‘eleidade’²⁶⁴. A outra face está voltada ao mundo e é meu ‘eu’ exterior, através do qual sou uma criatura diferente do Absoluto. Portanto cada criatura obtém do Absoluto sua eleidade e sua noção de eu, enquanto o Absoluto não obtém a noção de eu do mundo porque a noção de eu de cada criatura individual não constitui em si o Eu do Absoluto). Mas Ele encontra em mim um *locus* no qual Se manifesta e somos para Ele como um recipiente. (Manifestando a Si mesmo em meu eu, Ele estabelece Seu Eu Nele próprio).²⁶⁵

A atualização desta identidade no homem²⁶⁶, segundo o Sheikh, em relação ao Real, é como a pupila do olho em relação ao olho, através da qual a visão acontece. A ‘visão’ implica em consciência de si e a consciência de si na consciência da

²⁶⁴ A palavra forja o sentido de qualificação do “Ele” ou da presença Dele em nós.

²⁶⁵ ‘Thus we are to Him, as we are to ourselves. This has been proved by our profs. (Thus we, the world, are ‘food’ for God because it is we who sustain Him in concrete existence, as we are ‘food’ to ourselves, i.e., we sustain ourselves in existence by being ourselves). He has no Being except my Being. And we owe Him our existence as we subsist by ourselves (I, the world, exist only in the capacity of a locus for His self-manifestation, but, on the other hand, we are independent beings existing by ourselves as determinate things).

Thus I have two faces, He and I. But He does not have I through my I. (I, as a concrete individual being, am possessed of two faces opposed to each other. One of them is the Absolute *qua* my innermost essence, i.e., my He-ness. The other face is turned toward the world, and is my outer I-ness by which I am a creature different from the Absolute. Thus every creature obtains through the Absolute both He-ness and I-ness, while the Absolute does not obtain I-ness from the world, because the I-ness of any individual creature does not constitute by itself the I of the Absolute). But He finds in me a locus in which to manifest Himself, and we are to Him like a vessel. (By manifesting Himself in my I-ness, He establishes His I-ness in Himself)’.²⁶⁶

²⁶⁶ A palavra homem é traduzida pela árabe *insán* que também denota a pupila do olho. No *Fusus al-Hikam*, no capítulo referente ao Verbo de Adão, o Sheikh diz: ‘em relação ao Real o homem é como a pupila do olho em relação ao olho, aquela através da qual a visão ocorre...por esta razão ele foi chamado homem e através dele o Real olha para sua criação e mostra piedade para com eles’. A tradução de Caner Dagli diz: ‘In relation to the Real man is like the pupil of the eye in relation to the eye, through which vision occurs...For this reason he was called Man, and through him the Real looks upon His creation and shows mercy upon them’. P. 6.

divindade: “Ele não é até que nós sejamos”²⁶⁷. Convém salientar que, para Ibn ‘Arabi, a palavra ‘ele’ é um pronome de ausência, ou seja, é a consciência que o Real tem de si a partir de sua auto-exposição, sem que isto afete a noção de ‘eu’.

Do mesmo modo a multiplicidade na subjetividade humana advém dos diversos nomes divinos que compõem sua identidade e que constituem igualmente a multiplicidade divina (na condição de Senhor), pois ‘as definições da essência são propriamente o objeto definido e seu si mesmo’²⁶⁸; já a essencialidade do Real é a Identidade como um todo e não somente seus aspectos, sendo, portanto, singular: ‘o homem é múltiplo em relação à essência e não singular, enquanto *Al-Haqq* é singular em relação à Essência mas múltiplo em relação aos nomes divinos’.²⁶⁹

Assim, os diversos aspectos da identidade ou os diversos nomes que compõem a singularidade de cada indivíduo são seus instrumentos de relacionamento com o sagrado e a constituição do divino neste relacionamento é aquela do Senhor. Por outro lado, diz o Sheikh, a Realidade (*Al-Haqq*) só reconhece do homem aquilo que ele é na sua identidade essencial. É tão somente por este aspecto particular do sagrado que devemos recorrer em oração. O Sheikh exemplifica comentando o episódio bíblico-alcorânico de Jó, onde este é afligido com os mais diferentes males e não implora pelo alívio. Na medida em que é tolerante e pede por Tolerância, estes males desaparecem. “Ele especificou um aspecto particular, o aspecto da Identidade através do qual você deve chamar por Ele para aliviar suas dificuldades”.²⁷⁰

Esta distinção entre os nomes específicos que compõem a Identidade nos mostra que cada situação de vida pede por um nome igualmente distinto e que o relacionamento entre as pessoas se dá a partir das múltiplas possibilidades de interação oferecidas pelos diversos aspectos diferenciados que sintetizam cada um destes indivíduos em mútuo relacionamento. É assim que as experiências de vida são

²⁶⁷ ‘Se a Essência fosse dependente destes relacionamentos (dos Nomes), não seria uma divindade. Nossas identidades trazem à tona os relacionamentos. Nós A tornamos Divina por sermos objetos da divindade. Portanto Ele não é conhecido até que nós o sejamos’. *Fusus al-Hikam*, conforme tradução de Caner Dagli, p. 60: ‘if the Essence were bereft of these relationships, It would not be a divinity. Our identities bring about the relationships. We make It divine through our being objects of divinity. Thus He is not known until we are known’.

²⁶⁸ ‘...the definitions of the essence are the very defined object and its selfhood’. *Fusus al-Hikam*, trad. C. Dagli, *The Ringstone of the Wisdom of the Heart in the Word of Shu‘ayb*, p. 137.

²⁶⁹ ‘Man is multiple and not single of essence, while God is single of Essence, but multiple with respect to the divine Names’. *Fusus al-Hikam*, tradução de Austin, *The wisdom of breath in the word of Jonah*, p. 210.

²⁷⁰ ‘He has specified a particular aspect, the aspect of the Identity, by which you should call on Him to relieve your distress’, *Fusus al-Hikam*, *The wisdom of the unseen in the word of Job*, trad. Austin, p.217.

sempre únicas e que a vivência de um mesmo fato se dá através de nomes diferentes para indivíduos diferentes. Até mesmo a convivência entre dois indivíduos não se dá sempre através dos mesmos aspectos já que as diversas forças que denotam a identidade estão em contínuo movimento ou seja, os nomes se polarizam constantemente. Daí a importância do alinhamento do indivíduo com os diversos aspectos de sua identidade, pois quando um conteúdo do ego, desligado de seu aspecto essencial, ou quando um aspecto da identidade ela mesma predomina sobre outro, o aspecto dominante atua como um ‘véu’ que esconde a realidade de outro, impedindo a visão do Real.

Ibn ‘Arabi afirma que na medida em que passamos sucessivamente por diferentes níveis de identificação, deixamos para traz aquela parte com a qual já não nos identificamos mais e mantemos a consciência daquilo que permanece ‘até que eventualmente o devoto permanece sozinho com o Mistério Divino que é o aspecto individual que passa de Deus para ele. Assim, quando só Ele permanece (sem quaisquer outras ligações com o mundo), Deus remove dele as barreiras do véu e ele permanece com Deus, assim como todo o resto permaneceu com o mundo correspondente. Portanto, ao longo desta viagem, o servo permanece Deus e não-Deus (*Huwa la-Huwa*).²⁷¹

No entanto, como diz Austin na sua introdução ao *Fusus al-Hikam*, quer nos atiremos no oceano da ‘ilusão’ cósmica ou nos dissolvamos no absoluto da identidade essencial, na verdade não seremos outros senão o Real. O sofrimento cotidiano, a ilusão da separação do divino e o esforço em buscá-Lo (o que em si é uma forma de ignorância, já que o Divino mesmo afirma que está mais próximo de nós que nossa veia jugular), segundo Ibn ‘Arabi, tem um motivo: ‘faz parte da perfeição do Ser que haja alguma imperfeição nele’²⁷², já que ‘Ele é a Circunferência de todas as coisas’ (Alcorão, LI:54). Continua o Sheikh:

Tudo surge Dele e termina Nele, aparece Nele e retorna a Ele. Assim Sua Circunferência é Seus Nomes enquanto Seu Centro é Sua Essência. Por isto Ele é o Um-Número (*al-wahid al-‘adad*) e o Um-Muitos (*al-wahid al-kathir*). Nenhum olho o enxerga exceto o olho do homem (*‘ayn al-insán*) e não fosse

²⁷¹ ‘...until eventually he remains alone with the Divine Mystery which is the particular individual aspect extending from God to him. So when He alone remains (without any of those attachments to the world), then God removes from him the barrier of the veil and he remains with God, just as everything else in him remained with the world corresponding to it. Hence throughout this journey the servant remains God and not-God (*Huwa la-Huwa*)’. *Futuhát al-Makkiya*, capítulo 367, tradução de James Morris para o seu *The reflective heart*, p. 367.

²⁷² ‘It is part of the perfection of Being that there is imperfection on it’. *Futuhát al-Makkiya*, II, p.307 (Cairo, A.H. 1329, 4 vols).

pelo homem do olho (*insan al-‘ayn*, em Árabe, literalmente, a pupila do olho), o olho do homem não veria. Assim o homem enxerga através do homem e Deus se manifesta através de Deus.²⁷³

Como o homem, em sua identidade essencial é a medida de si mesmo e de todas as coisas, vale a pena reler um outro texto do Sheikh, citado no seu *Shajarat al-Kawn* (A Árvore do Ser²⁷⁴), em que comenta a ascensão espiritual do Profeta Muhammad quando este se aproxima do Divino a uma distância de duas inclinações:²⁷⁵

‘Se ele tivesse alcançado somente a distância de duas inclinações poder-se-ia atribuir uma posição fixa ao Senhor. Mas ele teve de se aproximar ainda mais, o que nega todo lugar. Então ele estava com seu Senhor onde lugar algum, espaço ou tempo algum existiam. E novamente uma voz sem palavras disse:

Oh, Muhammad, aproxime-se²⁷⁶!

e ele falou:

Oh, meu Senhor, não vejo lugar algum para dar um passo; onde devo colocar meu pé?

A voz respondeu:

Coloque seu pé direito sobre seu pé esquerdo, pois aí está tudo o que você é capaz de ver. Para que todo seu ser saiba que Eu Sou além do espaço e do tempo, do dia e da noite, das distâncias e limites, da terra e dos céus, de tudo o que você sabe e jamais saberá.²⁷⁷

²⁷³ ‘Everything arises from Him e ends up on Him, appears from Him and returns to Him. So His Circumference is His Names, while His Center is His Essence. That is why He is the One/Number (*al-wahid al-‘adad*) and the One/Many (*al-wahid al-kathir*). No eye looks upon Him except the eye of the man (*‘ayn al-insan*), and were it not for the man of the eye (*insan al-‘ayn*, i.e, the pupil), they eye of the man would not gaze. So man looks through man, and God becomes manifest through God’. *Meccan Revelations*, v. 1, tradução de Willian Chittick, p. 188.

²⁷⁴ A tradução literal do nome *Shajarat al-kawn* é árvore do universo; o tradutor preferiu chamar de ‘Árvore do Ser’, pois um dos significados da palavra *kawn* é tornar-se, vir a ser no sentido de existência. Diz o tradutor que esta é uma tradução com base na linguagem coloquial, mas o sentido místico do termo árvore aqui implica no Homem Perfeito e a palavra *kawn* como uma expressão da Existência. Logo, um subtítulo poderia ser acrescentado: ‘Uma Ode al Homem Perfeito’, ou seja, o Profeta Muhammad. Ver *Shajarat al-Kawn*, p.85, tradução do Sheikh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti.

²⁷⁵ A palavra ‘inclinações’ refere-se à inclinação reverencial conforme o ritual da prece islâmica.

²⁷⁶ Difícil aqui a tradução do inglês ‘step in!’; qualquer palavra que carregue a noção de espaço não é adequada; até mesmo a opção ‘aproxime-se!’, apesar de um pouco mais coerente, ainda não é exata; o importante é reconhecer a resolução da dualidade criador-criatura em relação à identidade-consciência.

²⁷⁷ ‘If he had reached only the distance of the two bows length, one could attribute a fixed position to the Lord. But he had to approach closer still: this negates all places. So he was with his Lord where no place, space, or time existed.

And again a soundless wordless voice said:

Oh Muhammad, step in!

And he said:

Oh my Lord, I see no place to take a step, where should I put my foot?

The voice answered:

Put your right foot over your left foot, for that is all you are able to see exists. So that all of you know that I am beyond place and time, day and night, distances and limits, earth and skies, all that you know and will ever know’. Ibn ‘Arabi, *Shajarat al-Kawn*, p. 170.

V CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este estudo buscou elaborar a fundamentação filosófica do problema da identidade essencial de acordo com a experiência de Ibn ‘Arabi. Para isto foi necessário abordar, num primeiro momento, as linhas gerais de seu pensamento pois quaisquer de seus conceitos está intrinsecamente relacionado com o todo de sua obra. A seguir vimos a noção de identidade permanente, *‘ayn thábita*, e sua aplicabilidade numa possível metafísica do auto-conhecimento.

Como o centro das preocupações do Sheikh é seguir o exemplo do Profeta Muhammad em sua experiência da proximidade Divina e a subjetividade humana é o *locus* da consciência, transformação e vivência desta proximidade, os conceitos de *wujúd* (ser, encontrar ou ser encontrado), coração, imaginação, consciência, si mesmo, *nafs* ou alma são interdependentes daquele de identidade.

Para o Sheikh esta questão não foi tão somente um exercício filosófico do pensar, já que, apesar de ter escrito efusivamente, nunca se importou em sistematizar suas idéias. Transcreveu, a priori, aquilo que experimentou em si mesmo a partir de ‘aberturas’ ou vivências místicas e que interpretou espiritualmente de acordo com uma abordagem própria do Alcorão e dos ditos do Profeta Muhammad. Como diz Michel Chodkiewicz:

Seus ensinamentos derivam inteiramente da substância do Alcorão e sua obra pode ser lida como uma imensa e penetrante exegese cuja interpretação permanece escrupulosamente fiel ao Livro Revelado. Pela palavra exegese, neste caso em particular, não estou me referindo ao uso comum da palavra como *tafsir*²⁷⁸, comentário. Ibn ‘Arabi é bastante claro sobre isto: “quando falo sobre a viagem, estou falando tão somente enquanto se refere à minha própria essência ; não faço aqui qualquer tentativa de comentar o que quer que tenha acontecido aos profetas’ (*Futuhát al-Makkiya*, cap. 45). O que Ibn ‘Arabi quer dizer nesta passagem não deve ser tomado como uma porta aberta à livre interpretação usando o Alcorão como pretexto. Ao contrário. Pode-se notar em cada caso que é com uma análise dos versículos em

²⁷⁸ *Tafsir*-comentário do Alcorão feito por teólogos.

questão, aderindo à sua peculiaridade gramatical, que ele consegue trazer à tona o sentido da viagem.²⁷⁹

Como resultado de sua experiência temos um dos maiores e mais profundos legados do pensamento filosófico místico muçulmano que vem fundamentando a prática espiritual Sufi nos últimos oitocentos anos além de influenciar outros pensadores como Al-Qaysari, Al-Qunawi, Haydar Amoli e Mulla Sadr e, mais recentemente, até mesmo Ayatolláh Khomeini e Henry Corbin.

Tal qual diz Austin na sua Introdução ao *Fusus al-Hikam*, estou consciente de que não explorei os muitos paralelos e similaridades de outras tradições ou até mesmo não relacionei o trabalho de Ibn 'Arabi aos mestres sufis que o precederam:

A omissão é, de fato, deliberada, já que considero que seu sistema de pensamento é original o suficiente para merecer uma apresentação sem as complicações de comparações religiosas, filosóficas e místicas detalhadas que, apesar do grande interesse para a história do pensamento Islâmico, são, na maior parte, de pouca assistência para a compreensão do modo que Ibn 'Arabi entendeu a natureza da realidade²⁸⁰.

É dentro deste contexto que esta pesquisa foi desenvolvida. A noção de Ser, em Ibn 'Arabi, é impensável sem as constantes de vida e consciência, o que imediatamente implica na noção de identidade deste Ser, *Al-Haqq*, o Verdadeiro, o Real, com seus inúmeros nomes ou atributos. A multiplicidade surge em decorrência da manifestação dos diversos aspectos da identidade deste ser único: os indivíduos e tudo o que há no cosmos são manifestações desta identidade única em seus vários

²⁷⁹ 'His teaching is drawn entirely from the substance of the Qur'an, and his entire work can actually be read as an immense, penetrating exegesis whose boldest interpretations always remain scrupulously attentive to the letter of the revealed Book. By the word 'exegesis' in this particular case, I am not referring, however, to *tafsir* in the usual sense of the word, that of commentary'. [8] Ibn 'Arabi is quite clear about this: 'When I speak about a voyage, I am speaking only as my own essence is concerned; I make no attempt here to comment on any events that happened to the prophets.' (§45) What Ibn 'Arabi means in this passage should not be taken as opening the door to free interpretations, using the Qur'an as a pretext. Quite the contrary. It can be seen that in each case it is in analysing the vocabulary of the verses in question, in sticking to their grammatical peculiarities that he manages to bring out the meaning of the voyages'. Michel Chodkiewicz, *The Endless Voyage*; artigo publicado no Volume XIX do *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (1996).

²⁸⁰ 'I am conscious of the fact that I have not explored the many parallels and similarities in other traditions, nor related his ideas specifically to earlier Sufi writers. The omission is deliberate, since I consider that his system of thought is original enough to merit presentation without the further complication of detailed religious, philosophical, and mystical comparisons that, while of great interest of the wider history of Islamic thought, are for the most part of relatively little assistance in understanding the way in which Ibn 'Arabi himself saw the nature of reality'. R.W.J. Austin, *Bezels of Wisdom*, p. 41.

aspectos, de acordo com o auto-conhecimento ou auto-consciência inerentes a si própria. Isto equivale a dizer que cada indivíduo presente no mundo é existencializado segundo o conhecimento que Deus tem de si mesmo nos inúmeros aspectos de Sua identidade. A atualização destes aspectos, a partir da interação entre eles como parte intrínseca do mesmo ser, manifesta o mundo tal qual o experienciamos. Daí o conceito de *'ayn thábita*, identidade permanente, do qual derivei a noção de identidade essencial.

O auto-conhecimento divino ou seja, o que o Ser é em si mesmo, constitui a realidade do si mesmo ou das identidades permanentes que nos designam de modo que podemos falar da identidade tão somente a partir da singularidade de cada um de nós: a mesma unicidade que permeia o mundo como um todo, também permeia cada indivíduo enquanto aspecto singular da identidade única. É assim que disse o Profeta: 'quem conhece a si mesmo conhece seu Senhor'.

O processo do auto-conhecimento é chamado pelo Sheikh de 'viagem', o percorrer o si mesmo em busca da própria identidade. Aqui a teoria encontra a prática, a filosofia encontra a mística e o cotidiano encontra a espiritualidade. Apesar de ter escrito efusivamente sobre a importância da ascese espiritual, especialmente o jejum, as orações, e a purificação do coração, é na vida cotidiana que podemos experimentar grande parte de seus ensinamentos. O Sheikh aconselha a observação do comportamento humano e a sincronicidade dos estados do coração como método de chegarmos à compreensão da Presença dos nomes ou atributos divinos que fundamentam a experiência do si mesmo. A singularidade de cada um de nós, os aspectos compulsivos do comportamento, as situações que se repetem e se comprometem como 'destino', os chamados 'traços de caráter', as experiências de contração ou expansão interiores, constituem processos que nos conduzem ao 'desvelamento' (para usar uma das palavras preferidas do Sheikh) da identidade essencial. E, como nada existe fora de Deus, do mesmo modo, nada existe além do si mesmo, onde a unicidade da experiência da identidade engloba a multiplicidade e a alteridade do outro. De fato, continua o Sheikh, o uno ou o múltiplo, a identidade ou a alteridade, a incomparabilidade ou a similaridade, são pares que se resolvem mutuamente, cuja existência depende necessariamente da reciprocidade.

Devemos também lembrar que cada virtude, atributo ou poder que compõem a alma humana não são realidades que pertencem somente a um indivíduo, mas suas presenças podem se estabelecer em diferentes entidades em relacionamento mútuo

diferenciado. Entende-se daí que, apesar da singularidade ser sempre a marca de identidades únicas em diferentes indivíduos, aspectos desta singularidade também estão presentes na alteridade do outro, alteridade que está, portanto, incluída no si mesmo. Assim, a própria singularidade do si mesmo implica em multidimensionalidade onde cada aspecto da multiplicidade expressa uma gama de possibilidades conforme o domínio ou amplitude de sua própria realidade.

Por outro lado, o indivíduo em si mesmo se mostra como um ser que responde ética, emocional e cognitivamente de acordo com suas próprias raízes ontológicas e a introjeção de valores outros que sua identidade essencial necessariamente o conduz ao sofrimento e ao distanciamento de si mesmo. Voltamos aqui à busca da proximidade do sagrado, que, segundo o Sheikh, além de ser a busca ou a viagem pelo si mesmo também implica no mesmo princípio pelo qual o mundo é feito existir através deste si mesmo. Assim, o ponto de partida desta viagem e o ponto de chegada são coincidentemente o mesmo, como no conselho divino: coloque seu pé direito sobre seu pé esquerdo porque aí está tudo o que podemos compreender.

Este trabalho acredita que o pensamento e a vivência de Ibn 'Arabi podem contribuir para o entendimento da subjetividade humana nos dias de hoje ainda mais do que contribuíram oitocentos anos atrás. É com esta perspectiva que deixa em aberto várias outras questões que podem dar sequência a esta compreensão, como por exemplo, o estudo pormenorizado dos aspectos da identidade, ou, em outra linguagem, dos nomes divinos como Presenças constituintes da alma humana e os relacionamentos que estabelecem enquanto identidade e alteridade. Como disse o Sheikh, entre o *yah* e o *ney* as cabeças podem rolar de seus pescoços.

VI REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADDAS, Claude. **Quest for the Red Sulphur – The life of Ibn ‘Arabi**. Lahore, Paquistão: Suhail Academy, 2000, 347p.

AFFIFI, A. E. **The mystical philosophy of Muhyd Din Ibnul ‘Arabi**. Lahore, Paquistão: Kashmiri Bazar, 1964, 213p.

AL-JILI, al-Karim. **Universal Man (Al-Insan Al-Kamil)**. Tradução de Titus Burckhardt. Lahore: Suhail Academy, 2000, 73p.

AL-QAYSARI, Dawwud. **Scienza iniciatica (Risalat fi ‘Ilm al-Tasawwuf)**. Tradução e notas de Giorgio Giurini. Torino, Italia: Il Leone Verde, 2003, 143p.

‘ARABI, Ibn. **Fusus al-Hikam – The Bezels of wisdom**. Tradução de R. W. J. Austin. 2.ed. Lahore: Suhail Academy, 1999, 303p.

_____. **Fusus al Hikam – The Ringstones of wisdom**. Tradução e notas de Caner K. Dagli. Edição de Seyyed Hossein Nasr. Chicago: Kazi Publications, 2004, 314p.

_____. **Fusus al Hikam – La Sagesse des Prophetes**. Tradução de Titus Burckhardt. Paris: Albin Michel, 1955, 223p.

_____. **Fusus al-Hikam – Ismail Hakki Bursevi’s translation of and commentary on Fusus al-Hikam, 1700**. Tradução para o inglês de Bulent Rauf. 4 volumes. Oxford & Istanbul: Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1986-91, 1114p.

_____. **Al Futuhat al-Makkiya – The Meccan revelations**. Edição de Michel Chodkiewicz. Tradução de Willian C. Chittick e James W. Morris. Vol.I. New York: Pir Press, 2002, 374p.

_____. **Al Futuhat al-Makkiya – The Meccan revelations**. Edição de Michel Chodkiewicz. Tradução de Cyrille Chodkiewicz e Denis Gril. Vol.II. New York: Pir Press, 2004, 270p.

_____. **Al Futuhat al-Makkiya – Les Illuminations de la Mecque**. Edição de Michel Chodkiewicz. Tradução de Cyrille Chodkiewicz e Denis Gril. 2.ed. Paris: Albin Michel, 1997, 352p.

_____. **Awrad al-Usbus – The seven days of the heart**. Tradução de Pablo Benito e Stephen Hirtenstein. 2.ed. Oxford: Anqa Publications, 2003, 182p.

_____. **Tarjuman al-Ashwáq. Tratado del amor.** Tradução de Maurice Gloton, 2.ed. Madrid: Arca de Sabiduría, 2002, 285p.

_____. **Lubbu-l-Lubb – Kernel of the kernel.** Tradução de Ismail Haqqi Bursevi. 2.ed. Scotland: Beshara Publications, 1997, 48p.

_____. **At-tadbirat al-ilahiyyah fi islah al-manlakat al-insaniyyah – Divine governance of the human kingdom.** Tradução de Shaikh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. Louisville, Canadá: Fons Vitae, 1997, 299p.

_____. **Kitab al-Tajalliyat – Le livre des theophanies.** Tradução de Stéphane Ruspoli. Paris: Les éditions du CERF, 2000, 392p.

_____. **Ruh al-quds & al-Durrat al-fakhirah – Sufis of Andalusia.** Tradução de R. W. J. Austin. 2.ed. Lahore: Suhail Academy, 1999, 172p.

_____. **Shajarat al- kawn – The tree of being.** Tradução de Sheikh Tosun Bayrak al-Jerrahi al-Halveti. Cambridge: Arche Type, 2005, 254p.

_____. **Miskkat al-anwar – Divine sayings.** 1.ed. Tradução de Stephen Hirstenstein e Martin Notcutt. Oxford: Anqa Publications, 2004, 147p.

_____. **Kitab manzil al-qutb wa maqamu-hu wa lahu-hu – Il mistero del custodi del mondo.** Tradução de Chiara Casseler. Turin: Il Leone Verde, 2001, 102p.

_____. **A Alquimia da felicidade perfeita.** Tradução de Roberto Ahmad Cattani. São Paulo: Landy Editora, 2002, 204p.

_____. **Journey to the Lord of Power. Risalat-ul-anwar fima yumnah sahib al-khalwa min al-asrar.** Tradução de Sheikh Manzaffer Ozak al-Jerrahi. New York: Inner Traditions International, 1981, 116p.

_____. **The Mysteries of bearing witness to the oneness of God and prophethood of Muhammad.** Tradução de Aisha Bewley. Chicago: Kazi Publications, 2002, 328p.

_____. **Risalatul Ahadiyah - El Tratado de la unidad.** Tradução de Abdul-Hadi. Barcelona: Los Pequeños Libros de la Sabiduría, 2004, 137p.

_____. **Las Contemplaciones de los Misterios. Masahid al-asrar wa-matali al-anwar.** Tradução de Suad Hakim e Pablo Benito. Edição bilingüe, Árabe-Espanhol. 3.ed. Murcia, Espanha: Editora Regional de Murcia, 2003, 137p.

ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa – a filosofia entre os árabes – uma herança esquecida.** São Paulo: Palas Athena, 2002

BAKTHIAR, Laleth – **Traditional psychoethics and personality paradigm**. Chicago: Kazi Publications, 1993, 160p.

CASEY, Edward S. **Spirit and Soul – Essays in philosophical psychology**. Dallas: Spring Publications, 1991, 310p.

CHITTICK, Willian C. **The Self disclosure of God**. Lahore: Suhail Academy, 2000, 483p.

_____. **Sufi path of knowledge**. Lahore: Suhail Academy, 2000, 478p.

_____. **Imaginal worlds**. Lahore: Suhail Academy, 2001, 208p.

CHODKIEWICZ, Michel. **An Ocean without shore**. Tradução para o inglês de David Streight. Lahore: Suhail Academy, 2001, 182p.

_____. **Seal of the Saints**. Tradução para o inglês de Liadain Sherrard. Lahore: Suhail Academy, 2001, 192p.

COATES, Peter. **Ibn ‘Arabi and the modern thought**. Lahore: Suhail Academy, 2004, 201p.

CORBIN, Henry. **Alone with the Alone – Creative imagination in the sufism of Ibn ‘Arabi**. 6.ed. New Jersey: Princeton University, 1998, 407p.

_____. **Face de Dieu, Face de l’Homme**. Paris: Flammarion, 1983, 382p.

_____. **The Voyage and the Messenger – Iran and Philosophy**. Tradução para o inglês de Joseph Rowe..Berkeley: North Atlantic Books, 1990, 236p.

_____. **Spiritual Body and Celestial Earth**. 2.ed. Tradução para o inglês de Nancy Pearson. New Jersey: Princeton University, 1997, 351p.

_____. **Temple and contemplation**. Tradução para o inglês de Philip e Liadain Sherrard. 2.ed. London: Islamic Publications, 1986, 413p.

FAKHRY, Majid. **A Short introduction to Islamic philosophy, theology and mysticism**. 2.ed. Oxford: One World, 1998, 151p.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. Tradução de Eduardo Brandão. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 949p.

GUÉNON, René. **The Multiple states of being**. Tradução de Joscelyn Godwin. 2.ed. Lahore: Suhail Academy, 1999, 140p.

_____. **Fundamental symbols**. Tradução de Alvin Moor Jnr. Lahore: Suhail Academy, 2001, 325p.

HOURANI, Albert. **La Historia de los Arabes**. Buenos Aires: Ediciones B S.A. para Ediciones Verjera, Madrid, 2003, 671p.

HUSAINI, S. A. Q. **The Pantheistic monism of Ibn ‘Arabi**. 2.ed. Lahore: Ashraf Publications, 1992, 250p.

ISKANDAR, Jamil Ibrahim. **Avicena, a origem e o retorno**. São Paulo, Martins Fontes, 2005, 286p.

IZUTSU, Toshihiko. **Sufism and Taoism – A comparative study of key philosophical concepts**. Berkeley: University of California Press, 1984, 493p.

MERCER, John (org.). **The Journey of the heart**. Oxford: Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1996, 100p.

NETTLER, Ronald L. **Sufi metaphysics and Qur’anic Prophets – Ibn ‘Arabi’s method in the Fusus al-Hikam**. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2003, 219p.

MORRIS, James Wiston. **The Reflective Heart**. Louisville, Canadá: Fons Vitae, 2005, 420p.

NASR, Seyyed Hossein. **Three Muslim Sages – Avicena, Suhrawardi, Ibn ‘Arabi**. 2.ed. Lahore: Suhail Academy, 1999, 185p.

_____. **Sufismo vivo**. 2.ed. Barcelona: Editorial Herder, 1985, 238p.

_____. (org). **History of Islamic philosophy**. 5.ed. New York/London: Routledge, 2003. 1211p.

SCHIMMEL, Annemarie. **Deciphering the signs of God – A phenomenological approach to Islam**. New York: State University of New York Press, 1994, 302p.

_____. **Mystical dimensions of Islam**. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1975, 510p.

SELLS, Michel A. **Mystical languages of unsaying**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994, 316p.

SCHUON, Fritjof. **Compreender o Islão**. Tradução de Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1989, 210p.

_____. **Stations of wisdom**. Tradução para o inglês de G.E.H. Palmer. Lahore: Suhail Academy, 2001, 157p.

WEHR, Hans. **Arabic-English Dictionary**. 3^a.ed. Spoken Language Services Inc. New York. 1976.

ALCORÃO. Árabe/Inglês. **Tradução de At-Tabari, Al-Qurtubi e Ibn Kathir**. Riyadh, Saudi Arabia, Darussalam Publishers, 1996.

ALCORÃO. Português. **Tradução de Mansour Challita**. Rio de Janeiro, Associação Cultural Internacional Gibran.

JOURNAL OF THE MUHYIDDIN IBN 'ARABI SOCIETY. Oxford, volumes II, 1984; XX, 1996; XXVII, 2000; XXVIII, 2000; XXXVI, 2004; XXXVII, 2005; XXXIX, 2006; XL, 2006; XLI, 2007.