

Carlos Frederico Barboza de Souza

A mística do coração

*A senda cordial de
Ibn 'Arabī e João da Cruz*

A mística do coração

*Vencedor do prêmio
Soter-Paulinas 2009*



CAPÍTULO 1

A realidade cósmica como perpétua teofania: a essência incognoscível e os nomes divinos

A busca da Unidade (*Tawhīd*) – característica de todo muçulmano – também é uma característica do *Šayḥ al-akbar*. Esta Unidade está presente e se manifesta na diversidade que compõe o mundo e a vida experimentada do ser humano. Ao mesmo tempo, a diversidade experimentada, além de manifestar a Unidade nela presente, manifesta a riqueza infinita e plural de suas diversas expressões que impossibilitam aos seres humanos captá-las em sua integralidade.

Esta dialética Unidade/Pluralidade está presente em toda a obra akbari. E não poderia deixar de estar presente em sua concepção de coração, que é o órgão da experiência mística “capaz de acolher toda forma”. E a experiência mística em Ibn ‘Arabī propicia viver a capacidade de perceber, na diversidade dos seres, o Ser Absoluto que está presente em todos e a todos mantém na existência. Portanto, nessa visão, o coração é o instrumento que possibilita ao ser humano olhar para além de si e da experiência que seus sentidos fazem do mundo e enxergar em tudo as manifestações do Sagrado.

Para melhor adentrar nas concepções de Ibn ‘Arabī, é necessário discutir alguns de seus conceitos fundamentais, como o de Real (*al-Ḥaqq*), sua incognoscibilidade e contínuas e infinitas manifestações (*tajalliyāt*, pl. de *tajallī*), os nomes divinos, os níveis do ser e o *Waḥdat al-Wujūd*. Essa diversidade de conceitos e concepções que compõem a obra akbari, no que se refere ao Real e ao cosmo, abarca áreas como ontologia, epistemologia, cosmologia, teologia e psicologia, e devem ser lidas na inter-relação que possuem entre si. O próprio *Šayḥ* nos adverte ao escrever que “cada parte do nosso discurso está inter-relacionada com as outras partes, pois são uma entidade [...] Uma pessoa saberá o que estou dizendo se conhecer a interconexão dos versos do Corão”.¹

Aqui, tomar-se-á como ponto de partida de seu pensamento sua ontologia “descensional” e “ascensional”. Descensional porque aponta para seu centramento no “Ser

¹ FM II 548.15. Apud SPK, p. xxi.

Absoluto”, fonte da qual provêm todos os seres e que a todos mantém na existência. Ao mesmo tempo, o caráter “ascensional” de sua ontologia indica a possibilidade dos seres – sobretudo os seres humanos – de empreenderem o caminho ascensional de reencontro com sua matriz, buscando a união com a mesma.

O primeiro ponto a ser abordado por causa de sua importância em relação ao conceito de coração e sua função na vida mística é a concepção de Real e suas teofanias para Ibn ‘Arabī. O *qalb* pode ser espelho a refletir e projetar as teofanias divinas, receptáculo que as acolhe em suas múltiplas manifestações e órgão que propicia o conhecimento místico das mesmas. Constitui-se, assim, como evento receptivo do Real e intermediário entre o mundo sensível e o espiritual.

A base ontológica do *Šayḥ al-akbar* situa-se em sua concepção acerca do que ele denomina de *Ḥaqq* (Real ou Verdade). *Al-Ḥaqq*, por sua vez, pode ser pensado de duas maneiras distintas, embora inter-relacionadas entre si: 1) enquanto essência divina – que seria a realidade última e absoluta em si mesma sem referência a nenhuma relação com os seres criados; 2) e como divindade, que é esta mesma essência quando pensada em sua relação com a criação (*ḥalq*). *Al-Ḥaqq*, neste sentido, é sinônimo de *Allāh*, que é o Absoluto em sua totalidade, incluindo o Absoluto em si e todas suas teofanias.

Para Ibn ‘Arabī, o Absoluto em si é algo que não pode ser delimitado e está para além de toda possibilidade de conhecimento por parte do ser humano e de qualquer tipo de nomeação, pois

no que concerne a si mesma, a essência não tem nome, já que não é o lócus de efeitos, nem é conhecida por ninguém. Não existe nenhum nome para denotá-la sem relação, nem com qualquer segurança (*tamkīn*). Os nomes agem para fazer conhecido e para distinguir, mas esta porta [para o conhecimento da essência] é proibida a qualquer um além de Deus, pois “ninguém conhece Deus senão Deus”. Portanto, os nomes existem através de nós e para nós. Eles giram ao nosso redor e se tornam manifestos em nós. Suas propriedades estão conosco, seus objetivos se dirigem a nós, suas expressões são para nós, e seus começos partem de nós.

Se não fosse por eles,

Nós não seríamos.

Se não fosse por nós,

Eles não seriam.²

Do Absoluto só se pode afirmar algo em termos negativos, pois transcende todas as qualificações e relações concebíveis por uma mente humana e “a aparição de sua luz é tão intensa que supera nossas percepções, até o ponto de que a sua manifestação a chamamos mistério”.³ É o Mistério dos Mistérios ou o Mistério Absoluto (*Ġayb*

² FM II 69.34. Apud SPK, p. 62.

³ IBN ‘ARABĪ. *Viaje al Señor del poder*, p. 26.

Muṭlaq) que não pode ser objeto de conhecimento. É *ankar al-nakirāt*, ou seja, “o mais indeterminado de todos os indeterminados”. Nessa perspectiva, ele também é chamado de *Dāt* ou essência, significando, neste contexto, o Ser absoluto (*Wujūd Muṭlaq*) ou a Existência absoluta que existe em si mesma e que a partir de sua incondicionalidade “existencia” todos os seres.

Al-Ḥaqq, no entanto, como afirmado anteriormente, não se resume somente a sua incomensurabilidade e transcendentalidade e, portanto, à sua inacessibilidade ao ser humano. Caso assim o fosse, não seria possível nenhum tipo de afirmação a seu respeito. Não perdendo sua unidade, *al-Ḥaqq* é possuidor de duas dimensões: a primeira consiste na sua perspectiva transcendental (que é o Real em si); a segunda, tão importante quanto a primeira, na sua perspectiva imanente (que é o mesmo Real na sua relação com o cosmo). É neste sentido que Sachiko Murata afirma ser o Real habitado por uma dualidade que não implica separação entre suas diversas facetas ou dualismo, mas se traduz como “duas dimensões complementares de uma única realidade”.⁴

Ibn ‘Arabī, seguindo a tradição islâmica, utiliza-se de um par de conceitos para explicar e discutir esta questão: *tanzīh* e *tašbīh*. O primeiro termo, *tanzīh*, proveniente do verbo *nazzaha*, quer dizer, literalmente, “manter uma coisa afastada de algo impuro”. Em termos teológicos, quer dizer: afirmar ou considerar Deus como totalmente livre de imperfeição, entendendo por imperfeição, neste contexto, todas as qualidades semelhantes às das criaturas. Apoiado neste contexto teológico, Ibn ‘Arabī, com uma compreensão particular, adquire certa originalidade ao afirmar que o termo *tanzīh* faz referência a uma asserção acerca da essencial e absoluta incomparabilidade do Real com qualquer coisa criada, “cuja essência está grandemente além de qualquer semelhança com outras essências”.⁵ Neste sentido, ele retrata a dimensão de transcendentalidade já exposta acima e se refere à essência, *Dāt*, que não pode ser comparada, em termos ontológicos, com nada existente. Ele é, em seu ser, infinitamente distante de qualquer realidade e possuidor da qualificação de Absoluto (*Ḥlāq*), o que aponta para sua total independência em relação a qualquer ser visível ou invisível deste mundo ou de qualquer outra realidade. O cosmo é “não ele”, pois,

se eu desse poder sobre vós, de entre minhas criaturas, o mais débil e insignificante dos insetos de minha milícia, este vos faria perecer, vos faria em pedaços e vos destruiria. Sendo assim, como vos atreveis a pretender e proclamar que vós sois eu e eu sou vós? Haveis pretendido o impossível vivendo em vosso extravio.⁶

Nesse sentido, não seria correto entender simplesmente o pensamento akbari como panteísta.

⁴ MURATA, Sachiko. *The Tao of Islam*, p. 49.

⁵ IBN ‘ARABĪ. *On Majesty and Beauty*, p. 5.

⁶ Id. *Las contemplaciones de los misterios*, p. 66.

Tanzīh ainda aponta para uma outra perspectiva do Real já mencionada anteriormente e que diz respeito à sua incognoscibilidade, ou seja, *tanzīh* indica também uma dimensão apofática presente no processo de contato entre o Real e os seres humanos. “O uso da teologia apofática (*tanzīh* ou *via negationis*) consiste em excluir de Deus todo nome, conceito ou representação para afirmar sua transcendência e assim sua incognoscibilidade em relação às categorias do ser ‘instauradas e criadas’”.⁷ Isto, no entanto, não significa encaixar Deus numa esfera de abstração pura, na qual ele estaria instalado como o ser inacessível e imóvel em sua incomunicabilidade. Longe disso, Ibn ‘Arabī propõe, conforme será abordado mais detalhadamente em tópicos posteriores desta tese, o apoio na força da imaginação e a superação de uma concepção estática da realidade divina. O *tanzīh*,

longe de ser um reconhecimento passivo e resignado da transcendência, consiste em uma ação divina de purificação do intelecto que opera na intimidade da consciência humana um completo desapego. Para “revestir-se de Deus”, o homem deve primeiramente colocar-se nu.⁸

Somente a partir deste processo purificativo é que o ser humano estaria com seu coração polido, tornando-se capaz de se abrir ao desvelamento interior (*kašf*) e à contemplação (*mušāda*).

Ao mesmo tempo, *al-Ḥaqq* é *tašbīh*. Esta palavra é proveniente do verbo *šabbāha*, que quer dizer “fazer ou considerar alguma coisa similar a outra”, “fazer parecer”. Em termos teológicos, significa afirmar que Deus tem uma ligação com os seres criados e serve para explicar as expressões corânicas que afirmam ser ele possuidor de características humanas, como pés, olhos, mãos etc. Da mesma forma que com *tanzīh*, Ibn ‘Arabī compreende este termo de forma singular: faz referência ao aspecto de “determinação” (*taqayyud*) presente no Real. Ele não só é o Ser incomparável e indeterminado do qual nada se pode afirmar. Ele também é o Ser que ilimitadamente assume todas as determinações: “Ele possui todas as delimitações. Desta maneira, ele é a não delimitada delimitação”.⁹

Assim, *al-Ḥaqq* é um Ser que se situa em relação com os demais seres, o que indica sua similaridade com o cosmo e a possibilidade de afirmar algo sobre ele, ainda que mantendo a consciência acerca da incompletude de qualquer afirmação a seu respeito. O Real, em sua absoluta liberdade, assume, através de seus atributos, o cosmo: ele lhe dá a existência e nela o mantém. Por sua parte, o cosmo é a manifestação contínua e infinita de seus atributos. Conseqüentemente, há em toda realidade uma presença de *al-Ḥaqq* e, ao mesmo tempo, de alguma maneira, uma similaridade entre

⁷ RUSPOLI, Stéphane. *Le livre des théophanies d’Ibn Arabī*, p. 111, nota 1.

⁸ Ibid.

⁹ FM III 162.23. Apud SPK, p. 109.

aquela e os atributos da essência absoluta e “aqueles que negam toda semelhança em relação a Deus [...] manifestam tanto ignorância como falta de tato (*adab*)”.¹⁰

Nesse sentido, pode-se afirmar que, apoiando-se nas noções de *tanzīh* e *tašbīh*, o cosmo “é e não é” *al-Ḥaqq* ou é “ele/não ele” (*hwa la-hwa*). Não é o Real no sentido de sua essência, *Dāt*. É o Real na medida em que é uma manifestação (*tajallī*) sua somente existente porque mantida através desta realidade divina. O mundo é, assim, habitado por uma radical ambiguidade em que *é e não é* ao mesmo tempo o Real. Um dos textos corânicos mais citados pelo *Šayḥ al-akbar* se relaciona com a batalha de Badr, na qual os muçulmanos levavam desvantagem e, após Muḥammad pegar um punhado de areia e lançá-lo na direção do inimigo, esta tornou-se-lhes favorável. A esse respeito o Corão diz: “Você não lançou quando lançou, mas Deus lançou” (8:17). Esse versículo afirma a existência do Profeta, mas ao mesmo tempo a nega, dizendo que Deus é que lançou a areia: “Ele negou a existência engendrada (*kawn*) de Muḥammad e afirmou a si mesmo como idêntico (*‘ayn*) a Muḥammad”.¹¹ Ou, dito de outra maneira, “você não é você quando você é você, mas Deus é você”.¹² Assim, ele aponta para “o espaço da perplexidade (*ḥayra*): ele/não ele”.¹³

É importante frisar, no entanto, a total liberdade do Real em assumir tal condição de delimitação: é um “desejo” seu e, ao mesmo tempo, resultado de sua misericórdia para com seus servos, pois

o não delimitado delimita a si mesmo se quer e não delimita a si mesmo se o quer. Porque este é um de seus atributos de ser não delimitado: Sua vontade (*mašīa*) não é delimitada. Desta maneira, o Real se obrigou (*tjāb*) a si mesmo e concretizou a aliança (*al-‘ahd*) com seu servo. [...] Ninguém lhe obrigou, então ele não é delimitado por nada além de si. Portanto, ele delimitou-se a si mesmo para seus servos como uma misericórdia para eles e uma gentileza escondida.¹⁴

A união entre essas duas dimensões do Real é imprescindível para um verdadeiro conhecimento do mesmo. Isso é exposto por Ibn ‘Arabī quando aborda a questão de Noé, no capítulo III de sua obra *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Nesse capítulo, Noé é apresentado como o representante da atitude de *tanzīh*. No Corão, na sura de Noé (71), há uma descrição de como este profeta tentou convencer o seu povo a se arrepender e a deixar suas práticas idolátricas e politeístas e se voltar à unidade transcendente do verdadeiro Deus. Ibn ‘Arabī retoma essa situação e a interpreta na perspectiva da discussão acerca da incomparabilidade e similaridade divina, sendo que Noé representa *tanzīh*

¹⁰ IBN ‘ARABĪ. *The Wisdom of the Prophets*, p. 32. A palavra *adab* pode ser traduzida como cortesia (espiritual), educação, instrução, cultura, urbanidade e boas maneiras.

¹¹ FM II 216.12. Apud SPK, p. 114.

¹² FM II 501.4. Apud SPK, p. 115.

¹³ *Ibid.*, p. 114.

¹⁴ FM III 72.20. Apud SPK, p. 110.

e o povo de Noé, *tašbīh*. Segundo a visão do *Šayḥ al-akbar*, os dois lados estão certos, desde que estejam inter-relacionados, pois “a verdade é que o Real se manifesta em cada ser criado e em cada conceito, enquanto ele está [ao mesmo tempo] escondido de toda compreensão”,¹⁵ escreve.

A insistência em apenas um aspecto do Real é adjetivada por Ibn ‘Arabī de ignorância, pois, “se você insiste em sua transcendência, você o restringe, e se você insiste somente em sua imanência, você o limita. / Se você mantém ambos os aspectos está certo, / é um *imān* e um mestre nas ciências espirituais”.¹⁶ Uma religião que se detenha somente na dimensão transcendentalista é incompleta e imperfeita, segundo Ibn ‘Arabī, porque limita *al-Haqq* com sua não delimitação (*iṭlāq*), ou seja, ele se torna limitado apenas à sua dimensão de *tanzīh*, não sendo concebida sua expressão no cosmo. Da mesma forma, se uma religião se detém exclusivamente no aspecto imanente do Real, também o limita, pois não percebe sua dimensão de Ser não delimitado.

A religião, na concepção akbari, é ela mesma um “nó” que delimita o Real, atando-o a uma concepção específica e limitada de seu Ser, uma vez que ela capta apenas o que Ibn ‘Arabī nomeia de o “Deus das Crenças”, ou seja, *al-Haqq*, conforme sua manifestação moldada e delimitada por um conjunto específico de crenças. Nesse aspecto, também, a união entre *tanzīh* e *tašbīh* é importante, sendo que permanecer somente em sua dimensão de *tanzīh* significa não ver nas religiões e em suas práticas alguma manifestação divina. Da mesma forma, atendo-se somente à dimensão de *tašbīh* significa ver a manifestação divina somente numa revelação particular: a do próprio credo, o que impediria de ver as teofanias do Real para além da própria religião, impossibilitando o seu reconhecimento em outras tradições religiosas, pois “se trata da teofania que advém sob outra forma que a forma de Deus na qual se crê. Os que ignoram os diferentes graus de teofanias e seus lugares de aparição a rejeitam”.¹⁷ Portanto, também neste terreno das opções religiosas é fundamental a junção dessas duas dimensões do Real sob pena de ele não ser reconhecido fora dos parâmetros estritos de uma confissão religiosa.

A questão da união entre *tanzīh* e *tašbīh* ainda é expressa no *Fuṣūṣ al-ḥikam*, no capítulo XXII, “A sabedoria da intimidade na palavra de Elias”.¹⁸ Nesse capítulo, Elias e Enoque (*Ilyās* e *Idrīs*) são considerados dois estados diferentes de uma mesma pessoa. Enoque era um profeta anterior a Noé e que foi elevado à suprema posição da esfera do Sol. Depois é enviado à terra com o nome de Elias para ser um apóstolo entre os sírios de Baalbek. Quando isso ocorre, Elias se converte em um ser

¹⁵ Ibid., p. 73.

¹⁶ Ibid., p. 75.

¹⁷ IBN ‘ARABĪ. In: RUSPOLI, *Le livre des théophanies d’Ibn Arabī*, p. 129.

¹⁸ IBN ‘ARABĪ. *The Bezels of Wisdom*, p. 229-240.

terreno e abandona-se completamente ao “estado elemental (*‘unsuri*) do ser”, tornando-se menos que um ser humano, vivendo a vida natural e animal. Nesse estado de animalidade,

Elias, que era *Iḍrīs*, teve uma visão na qual viu o monte Líbano [...] fendendo-se para revelar um ardente cavalo adornado de fogo. Quando o viu, o montou e sentiu todos os seus desejos irem embora. Ele se tornou um intelecto sem qualquer desejo, não retendo nenhuma ligação com os esforços da alma [inferior]. Nele Deus era transcendente, assim ele tinha metade da *gnose* de Deus. Isto porque o intelecto, por si mesmo, absorve o conhecimento da sua maneira, conhece somente de acordo com o transcendental e nada do imanente.¹⁹

Dessa maneira, nesse conhecimento de Deus (*ma’rifah bi-Allāh*), Elias não era perfeito, pois só tinha acesso à sua pura transcendência (*munazzah*). Todo conhecimento do Real é incompleto e parcial se não une *tanzīh* e *tašbīh*, porque este é transcendente e imanente. É justamente a união dessas duas dimensões de *al-Ḥaqq* que possibilita evitar as posições que se desviam da maior parte das formulações da crença islâmica. Segundo Sachiko Murata,

as visões de Deus encontradas no Corão, no *Hadīṭ* e nas maiores expressões do pensamento islâmico podem ser entendidas como um espectro que vai da incomparabilidade à similaridade e inclui toda sorte de posições intermediárias. Se a incomparabilidade é estendida muito além, o resultado será o *ta’ṭīl*, a herética ideia de que Deus é totalmente desconectado do mundo. Se a similaridade é estendida muito além, isto pode conduzir ao encarnacionismo (*ḥulūl*) ou unificacionismo (*ittiḥād*), a visão de que Deus e o ser humano são um. Ambos os extremos apareceram em diversas ocasiões e foram regularmente condenados pela comunidade em geral.²⁰

No entanto, concretamente, como se tem acesso a essas dimensões do Real sem se cair no risco dos extremos acima expostos e rejeitados pela comunidade islâmica? A resposta a tal questão se encontra na autocomunicação divina, o que aponta para duas outras temáticas fundamentais na obra akbari: a dos nomes divinos e suas manifestações ou teofanias (*tajalliyāt*).

1.1. Os nomes divinos, reflexos infinitos de *al-Ḥaqq* no cosmo

No pensamento akbari, os nomes divinos possuem um papel central. Segundo William Chittick, “são o conceito individual mais importante encontrado na obra de Ibn al-‘Arabī. Tudo mais, divino ou cósmico, está relacionado com eles. Nem mesmo

¹⁹ Ibid., p. 230.

²⁰ MURATA, *The Tao of Islam*, p. 53.

a divina essência ou a mais insignificante criatura no cosmo pode ser compreendida sem referência a eles”.²¹ Além disso, abrem espaço para a tarefa de ser receptivo à autocomunicação do Real, o que não é de pouca importância para o *Šayḥ*: “Apesar das centenas de volumes sobre ontologia que foram inspirados pelos trabalhos de Ibn ‘Arabī, sua preocupação principal não é com o conceito mental de ser, mas com a experiência do Ser de Deus, de saborear (*dawq*) o Ser.”²² Portanto, a experiência do Sagrado em sua concepção vem marcada pela possibilidade de abertura e de receptividade a esta onomatofania, a pluralidade teofânica dos atributos e nomes divinos que perpassam toda a realidade e nela se manifestam.

Os nomes divinos podem ser compreendidos de várias maneiras. Uma delas é concebê-los como presenças (*Hadarāt*) divinas, pois designam as formas através das quais o Real se revela na realidade. São, portanto, formas epifânicas (*maḏāhir*). Nesse sentido, são formas que manifestam sua realidade através de seus efeitos e propriedades no cosmo:

Todas as coisas são intimamente inter-relacionadas através de suas raízes comuns na Divina Realidade. O universo em sua infinita multiplicidade não é nada mais que a manifestação externa dos nomes de Deus, que são as faces de Deus voltadas para a criação. Os nomes revelados fornecem chaves que destrancam as portas do mundo invisível.²³

Os nomes divinos também podem ser compreendidos como relações entre o Real e o cosmo. Ibn ‘Arabī pensa a “Divina Presença” (*al-ḥaḍrat al-ilāhiyya*) como uma unidade entre a essência (*Dāt*), seus atributos (*Šifāt*) – também chamados de seus nomes (*Asmā*) – e seus atos (*Af‘āl*), que são todos os seres criados. O polo que origina tudo é a essência. A criação são os seres por ela gerados e mantidos na existência através de sua presença neles. E, entre esses dois polos, encontram-se os atributos divinos. Nesse sentido, eles não se caracterizam como entidades em si ou coisas existentes (*a’yān*) ontologicamente, pois os “nomes são atribuídos somente a Deus, porque ele é o objeto nomeado por eles, mas ele não se torna múltiplo (*takaththur*) através deles. Se eles fossem qualidades ontológicas (*umūr wujūdiyya*) subsistindo nele, eles o fariam múltiplo”.²⁴ Assim, os nomes se caracterizam principalmente como relações (*nisab, idāfāt*) que se estabelecem entre o Real e o cosmo, propiciando o acesso a *al-Ḥaqq* manifestado teofanicamente no cosmo por meio de seus atributos.

No entanto, os nomes divinos não são simplesmente palavras, pois as palavras são “os nomes dos nomes divinos”.²⁵ Ou seja, cada nome divino possui duas formas:

²¹ SPK, p. 10.

²² SPK, p. 3.

²³ CHITTICK, William. *Imaginal Worlds*, p. 123.

²⁴ FM III 397.8. Apud SPK, p. 36.

²⁵ FM II 56.33. Apud SPK, p. 34.

Uma forma que está em nosso hálito e nas letras que combinamos. Estes são os nomes através dos quais nós nos dirigimos a ele. [...] Através das formas destes nomes no nosso hálito nós expressamos os divinos nomes. Mas o divino nome tem outro tipo de forma no hálito do Todo Misericordioso [...] Por trás destas formas estão significados que são como espíritos destas formas.²⁶

A relação entre a essência e o cosmo torna-se realidade no ato da criação e se estende para o processo de revelação de *Dāt*, pois o mundo necessita dos nomes divinos porque estes possuem causalidade ('*illīyah* ou *sababīyah*). Assim, os nomes são a causa ('*illah* ou *sabab*) da existência do mundo, pois

não pode existir nenhuma dúvida de que o mundo possui essencialmente a necessidade de muitas causas. E a maior de todas as causas de que ele necessita é o Absoluto. Mas o Absoluto pode agir como a causa de que o mundo necessita somente pelos nomes divinos como sua causa.²⁷

Contudo, se a criação é um fator importante na relação essência/cosmo, esta relação não se reduz somente a este aspecto, mas se encontra para além do ato criador. Se os nomes divinos indicam a total dependência de tudo o que existe ao Real, apontam também para a possibilidade hermenêutico-teológica que representam, pois propiciam o conhecimento de si mesmo que *al-Ḥaqq* adquire mediante o espelho cósmico; permitem sua comunicação com toda a criação, especialmente os seres humanos, e geram um conhecimento acerca do cosmo, revelando-o como intimamente relacionado a *Dāt*.

No que tange ao conhecimento do cosmo, os nomes divinos, ao serem sua causalidade, representam a chave interpretativa do mesmo. Portanto, conhecê-los, bem como sua hierarquia e classificação em diversos níveis de subordinação, é fundamental para um entendimento adequado do macrocosmo e também do microcosmo (ser humano) em seus aspectos físicos e espirituais.

No tocante ao conhecimento que o Real pode ter de si através do cosmo, Ibn 'Arabī afirma que

o Real queria ver as essências de seus mais belos nomes ou, para falar de uma outra forma, queria ver sua própria essência, [...] que lhe revelaria seu próprio mistério. A visão de uma coisa, ela por ela mesma, não é o mesmo que a visão de si mesmo em um outro, como se fosse num espelho; aparece, então, para si mesmo na forma com que é investida pela localização da visão.²⁸

Nesse automanifestar-se o Real teria acessos diversos à sua própria essência, uma vez que se veria a partir de sua própria teofania (agora marcada pelo lócus em que se

²⁶ FM II 396.30. Apud SPK, p. 34.

²⁷ FH, p. 122/105-106. Apud ST, p. 102.

²⁸ IBN 'ARABĪ, *The Bezels of Wisdom*, p. 50.

revela e é espelhada) e, ao mesmo tempo, propiciaria uma nova visão de si a partir de “baixo”. Isto porque, para Ibn ‘Arabī, o coração das pessoas é habitado pelo “olho do coração”, que seria o olhar que o Real tem de si mesmo através do *ḥalq* (criação). “Assim, a [divina] Ordenança requer [por sua própria natureza] a característica reflexiva do espelho do cosmo.”²⁹

Como relações, os nomes divinos possibilitam a comunicação entre a essência e o cosmo. São, portanto, o *barzah*³⁰ entre ambos: atuam como intermediários e canais que possibilitam o contato com o Real espelhado nas criaturas. Além disso, é o único meio de se conhecer algo a respeito da essência divina e possibilitar ao Real conhecimento sobre o mundo, pois, “não fosse pelos nomes, Deus nada lembraria e nada iria lembrar Deus. Então, Deus se lembra somente por meio dos nomes e ele é lembrado e louvado somente através dos nomes”.³¹

Segundo um *ḥadīṭ qudsī*,³² “eu era um tesouro escondido e desejava ser conhecido, então, criei as criaturas para que eu pudesse ser conhecido”. Neste sentido, os nomes adquirem uma função de mediação e se tornam uma ponte que oferece a comunicação de *Dāt* com o ser humano e o cosmo. Isto, no entanto, não põe fim à sua incognoscibilidade:

Levanta os véus um a um. Levantei o primeiro e vi a inexistência (*‘adam*) [e segui levantando, sucessivamente, os seguintes véus]. [...] Quando acabei [de levantar os véus] me perguntou: “Que é que vistes?”. “Algo grandioso”, respondi-lhe. Então me disse: “Pois o que te ocultei é ainda muito mais grandioso”.³³

Assim, a essência, na quantidade de seus atributos (ou seja, na quantidade infinita dos mesmos) e em si mesma (na sua qualidade ontológica de ser que está para além de qualquer possibilidade de nomeação e delimitação), é incognoscível e inacessível. Assim, existem nomes que não são revelados a nenhum ser, sendo guardados para *Allāh*, e existem outros que indicam sua dimensão de incomparabilidade.

Ibn ‘Arabī faz, dessa maneira, uma distinção entre os nomes que podem ser conhecidos e os nomes que somente são conhecidos pelo Real. A estes não há nenhuma possibilidade de acesso ou apreensão. Por outro lado, dentre os atributos acessíveis

²⁹ Ibid., p. 51.

³⁰ A palavra *barzah* pode ser aplicada para qualquer realidade intermediária e é traduzida por istmo e intervalo. Segundo o próprio Ibn ‘Arabī, “é o universo observado entre os mundos de entidades sem forma (*ma‘ānī*) e o mundo dos corpos”. IBN ‘ARABĪ. *Guia espiritual: ... Terminología sufī*, p. 117. O *barzah*, portanto, constituiu-se como mediador entre duas dimensões: a humana e a divina, “sem jamais se converter em nenhuma delas, como a linha que separa a sombra da luz.” Id. FM IV, p. 406, na edição crítica de O. YAHYA, 1395/1975, apud James W. MORRIS, *La imaginación divina y el mundo intermédio: Ibn ‘Arabī y el Barzaj*, Postdata, XV, p. 45.

³¹ FM II 489.26. Apud CHITTICK, William. *Ibn ‘Arabi, Heir to the Prophets*, p. 62.

³² A expressão *ḥadīṭ qudsī*, que, traduzida, significa “tradição sagrada ou santa”, é distinta do *ḥadīṭ nabawī*, “tradição profética”. Na “tradição sagrada”, a palavra é proveniente de Deus e é ele quem fala no *ḥadīṭ*. Na “tradição profética”, é o Profeta.

³³ IBN ‘ARABĪ, *Las contemplaciones de los misterios*, p. 29-32.

aos seres humanos, existem os que permitem ter acesso às duas dimensões de *al-Haqq* já mencionadas anteriormente: à sua dimensão de *tašbīh* – através da qual ele se faz presente no cosmo –, bem como à sua dimensão de *tanzīh* – através de seus atributos que indicam sua incomensurabilidade e impossibilidade para qualquer ser criado de apreendê-lo em sua totalidade e essência, pois

os nomes do Verdadeiro (*al-Haqq*) – enaltecido seja – podem se classificar em duas categorias: (1) os nomes que nos ensinou e (2) aqueles que reservou para si em sua ciência do oculto e nenhuma de suas criaturas (*halq*) conhece.

Os nomes que nos ensinou podem ser classificados, por sua vez, em dois grupos: (1.1) os nomes que pertencem à categoria dos nomes próprios como seu nome “*Allāh*”, e (1.2) os nomes que correspondem à categoria dos epítetos (*un’ūt*).

Os nomes que pertencem à categoria dos epítetos se dividem, por sua vez, quanto a seu significado, em duas categorias, ou seja: (1.2.1) nomes que designam atributos de incomparabilidade (*šifāt tanzīh*), ou (1.2.2) nomes que designam atributos de atos (*šifāt af’āl*). Os nomes divinos (*asmā’ ilāhiyya*) se dividem, pois, nas duas categorias mencionadas.³⁴

Essas duas categorias de atributos divinos estão claramente expressas e exemplificadas no texto a seguir, uma vez que

os nomes que demandam incomparabilidade são os nomes que a essência demanda em si mesma, enquanto os nomes que demandam similaridade são os nomes que a essência demanda na medida em que é deus. Os nomes de incomparabilidade são aqueles tais como Independente (*al-ġanī*) e Uno (*al-aḥad*) e todos aqueles que só podem ser possuídos por ele, enquanto os nomes de similaridade são aqueles tais como Compassivo, o que perdoa e todos os demais através dos quais o servo pode verdadeiramente ser qualificado como um lócus de manifestação, não a partir de sua própria entidade.³⁵

Assim, os nomes divinos se apresentam como um repertório infinito acerca do que pode ser conhecido do Real, apesar de serem reduzidos a algumas listas de nomes, ou seja, a um conjunto arquetípico de atributos divinos denominado “As mães dos nomes” e que são utilizados prioritariamente, segundo a concepção akbari, por cortesia aos nomes revelados pelo Real, pois

os nomes de Deus são sem limites, porque eles se tornam conhecidos através do que provém deles e o que provém deles é sem limites. Entretanto, eles são redutíveis a um número limitado de nomes básicos (*uṣūl*, literalmente, “raiz”), que são as “mães” dos nomes ou, nós poderíamos dizer, as “presenças” de todos os nomes.³⁶

³⁴ IBN ‘ARABĪ. Develación del significado del secreto de los más bellos nombres de *Allāh*. In: *El secreto de los nombres de Dios*, p. 17-18.

³⁵ FM II 57.30.

³⁶ FH, p. 38-39/65. Apud ST, p. 103-104.

A existência dos atributos divinos e sua infinitude, no entanto, não extingue a unicidade e unidade divinas, pois esta é uma forma de se pensar a pluralidade de facetas divinas em sua relação com o cosmo sem cair na afirmação inaceitável para a concepção islâmica de uma pluralidade de divindades. Eles “são muitos devido à pluralidade de relações”,³⁷ pois a multiplicidade que habita o mundo fenomênico tem sua causa única e exclusivamente nesta pluralidade de manifestações teofônicas dos nomes divinos: “Deus produziu muitos nomes divinos somente por causa da diversidade de traços manifestos na realidade do ser”.³⁸ Se Deus é visto como aquele que cria o universo, ele é o Criador (*al-Ḥāliq*). Se neste seu ato de criar ele atua com misericórdia, ele é o Todo-Misericordioso (*al-Raḥman*) e, se em sua criação é percebido em sua sabedoria e grandeza, ele é o Sábio (*al-‘alīm*) e o Supremo, Magnífico, o Grande (*al-Kabīr*). Da mesma forma, em sua atuação em relação aos seres humanos, ele é nomeado. Se atua guiando e iluminando através de sua revelação, ele é o guia (*al-Hadī*) e a luz (*al-Nur*) e assim por diante. Portanto, “os nomes divinos permutam indefinidamente em relação à manifestação, em vista da diversidade dos órgãos que os contemplam”,³⁹ ou seja, a partir das relações estabelecidas com os seres criados e da diversidade de percepções que tais seres possuem dessas relações.

Nesse sentido, os nomes divinos revelam possibilidades de se pensar teologicamente as diversas relações estabelecidas entre o Real e o cosmo, pois indicarão as infinitas formas através das quais *Dāt* se faz presente no mundo e na realidade. Assim, eles representam a essência e uma relação peculiar e específica desta para com o mundo. Segundo Sílvia Schwartz, “são formas do Absoluto, concretizadas de acordo com o requerimento dos nomes, são o Absoluto tal como ele aparece em imagens particulares, isto é, o Absoluto ‘imaginalizado’ sob a forma particular dos nomes”.⁴⁰

Portanto, na concepção akbari, *al-Ḥaqq* possui uma condição de uno/múltiplo, ou seja, uno quando se pensa em termos da essência e múltiplo quando se pensa em termos das manifestações de seus atributos. Da mesma forma, os nomes divinos podem ser concebidos a partir destas duas categorias, caso eles se refiram à unidade ou à multiplicidade do Real. Os nomes que pertencem à unidade são chamados de “misericórdia”, “suavidade” ou “beleza” e associados à dimensão de similaridade de *al-Ḥaqq*, indicando sua perspectiva de receptividade. Já os nomes que pertencem à multiplicidade são “ira”, “severidade” ou “majestade” e se associam à sua dimensão de incomparabilidade, indicando uma perspectiva ativa de domínio e controle da realidade.

A primeira categoria de nomes designa as relações das criaturas com a divina realidade que precisam de proximidade, harmonia, equilíbrio, inteireza, identidade e

³⁷ FM II 683.29. Apud SPK, p. 35.

³⁸ FM IV 36.19. Apud CHITTICK, *Ibn ‘Arabī, Heir to the Prophets*, p. 61.

³⁹ IBN ‘ARABĪ. *A alquimia da felicidade perfeita*, p. 116.

⁴⁰ SCHWARTZ, Sílvia. *A béguine e al-Shaykh*, p. 175.

consciência. A segunda categoria designa relações que requerem distância de Deus, discordância com o Real, desequilíbrio, parcialidade, diferença e ignorância.⁴¹

Essas duas categorias de nomes dão lugar às polaridades e complementaridades do universo e são essenciais à existência, de maneira que nenhuma delas pode ser completamente separada da outra, pois “são as ‘duas mãos’ com as quais Deus modelou o barro de Adão”.⁴² A beleza tem sua majestade, assim como a majestade é habitada pela beleza, “porque todo mundo sabe que somente pela junção destes dois princípios pode a vida continuar. Não existe vida sem a sístole e a diástole dos batimentos cardíacos, sem a inalação e exalação ou sem os dois polos entre os quais a corrente elétrica pode se mover”.

Nessa mesma direção, Rašīd al-Dīn Maybudī faz uma reflexão interessante ao comentar o verso corânico “E de tudo Nós criamos um par” (Corão 51:49). Em sua interpretação, toda a realidade é dual e a criação é impossível sem esta dualidade. Isto ocorre porque Deus objetiva distinguir a pluralidade de todo o criado de sua própria unidade.

Segundo Ibn ‘Arabī,

desde que *Allāh*, o Altíssimo, possui duas realidades e se descreve a si mesmo como tendo duas mãos [...] o todo da existência implica nesta regra: Não há nada na existência que não contenha seu oposto compensatório. [...] Nenhum dito divino relatado por meio dos transmissores de *Allāh*, o Altíssimo, contém algo indicativo da majestade sem ser acompanhado de algo da beleza para contê-lo. É da mesma maneira em todas as escrituras reveladas e em tudo.⁴³

No entanto, apesar de distintas e complementares, nenhuma dessas categorias opera de forma absoluta, pois, quando esses pares opostos e complementares de atributos divinos se encontram refletidos em um ser, eles o fazem de forma relativa. Assim, por exemplo, o par “conhecimento/ignorância” refletido no ser humano: este par funciona como dois polos extremos entre os quais existem diversos níveis ou graus de conhecimento ou desconhecimento sobre uma coisa ou coisas distintas. Assim, uma pessoa pode ter mais ou menos conhecimento sobre algo e mais ou menos conhecimento sobre outra coisa diferente. Com esta forma relativa com que o par de atributos “conhecimento/ignorância” se manifesta em um ser indica-se que o conhecimento (ou desconhecimento) vai de uma gradação maior a uma menor na posse do atributo e expressa que ninguém é absolutamente ignorante ou absolutamente conhecedor de algo. Este mesmo raciocínio pode ser aplicado a outros pares de atributos complementares, como misericórdia e ira, severidade e delicadeza, proximidade e distância etc.

⁴¹ Ibid., p. 56.

⁴² CHITTICK, *Ibn ‘Arabī; Heir to the Prophets*, p. 56.

⁴³ IBN ‘ARABĪ, *On Majesty and Beauty*, p. 8.

E é justamente no ser humano que estes pares de opostos se farão presentes de forma rica e intensa. Por isso, é interessante perceber tal conteúdo no pensamento akbari, principalmente para compreender, posteriormente, a situação de que o coração é o lócus no qual esses opostos contraditórios podem ser percebidos em sua unidade ao se referirem à essência.

Portanto, Ibn ‘Arabī concilia “imanência e transcendência em uma via intermédica, que consiste na reunião dos opostos”,⁴⁴ que se faz presente no próprio nome *Allāh*, pois

esse nome junta as realidades de todos os nomes divinos, portanto é impossível que ele seja dito num sentido delimitado... Com relação ao que o nome *Allāh* denota, isso não pode ser descrito, já que ele junta coisas contraditórias... Consequentemente, aquele que deseja uma resposta de *Allāh* nos assuntos deve solicitá-lo apenas nos termos do nome específico para aquela coisa.⁴⁵

Juntamente com o nome *Allāh*, outro nome significativo na concepção akbari é o nome Misericordioso (*al-Rahmān*). Para Ibn ‘Arabī, o mais abrangente de todos e o que unifica todos os demais nomes. Nesse sentido, ele é sinônimo de *Allāh* e está no topo da hierarquia dos nomes divinos.

Uma vez que os nomes divinos são um *barzah* entre o Real e o cosmo, eles apontam sempre para a essência – que é única e una – e, ao mesmo tempo, para a pluralidade e diversidade de manifestações da mesma no cosmo. Assim, todos são, ao mesmo tempo, iguais entre si, na medida em que refletem o único Real e a ele se referem, e diferentes, distintos (*tamayyuz*), na medida em que cada um reflete dimensões diversas e singulares deste mesmo Real. Possuem, portanto, uma “dupla estrutura”: cada um deles se refere à essência e ao mesmo tempo a uma realidade não compartilhada por outro nome, possuindo sua própria singularidade e autonomia em relação aos outros nomes. Segundo Ibn ‘Arabī,

isto é o que quer dizer Abū al-Qāsim b. Qasī quando diz em seu livro *Tirando as sandálias* que cada nome divino carrega em si todos os nomes divinos e todas as suas propriedades; isto porque cada nome indica ao mesmo tempo a essência e o significado particular de que ele é o nome e que é especialmente requerido pelo último. Assim, cada nome, à medida que aponta para a essência, contém todos os nomes, mas, à medida que aponta para o seu próprio significado, é diferente de todo o resto, como “Senhor”, “Criador” ou “O que dá as formas” etc. Em suma, o nome é o mesmo que o “objeto nomeado” quando se olha a essência, mas não é o mesmo que o “objeto nomeado” quando se olha seu significado particular.⁴⁶

⁴⁴ IBN ‘ARABĪ, *El secreto de los nombres de Dios*, introducción de Pablo Beneito, p. v.

⁴⁵ FM II 541.5. Apud SPK, p. 66.

⁴⁶ FH, p. 70/79-80. Apud ST, p. 100.

A essa singularidade na manifestação do Real através dos nomes divinos e seus significados específicos Ibn 'Arabī denominará “realidade ou raiz” dos nomes, a qual determinará seus “efeitos” ou “propriedades” sobre a realidade, pois

cada divina realidade (*Ḥaqīqa*) tem uma propriedade em relação ao cosmo que pertence somente a ela e a nenhuma outra. Tais realidades são relações. O gnóstico possui uma relação com a realidade do conhecimento diferente de sua relação com a realidade do poder. A propriedade do conhecimento possuída pelo gnóstico não tem inter-relação com o objeto de poder (*al-maḥdūr*); o gnóstico se relaciona apenas com o objeto do conhecimento (*al-ma'lūm*).⁴⁷

Entretanto, os nomes divinos, enquanto manifestações de *al-Ḥaqq*, são limitados pela própria realidade através da predisposição (*isti'dād*) encontrada em cada ser. Assim, o próprio Real tem sua manifestação condicionada por esta predisposição específica dos seres, pois “Deus se manifesta em uma forma e se transmuta em outra forma e assim ele é reconhecido e negado. Se você tem fé, não duvida disto nem duvida que ele explicou que a teofania nas formas ocorre de acordo com a medida do lócus da manifestação”.⁴⁸ Isto, no entanto, não delimita sua liberdade, uma vez que a predisposição dos seres é predeterminada pelo desejo e conhecimento divino dos mesmos já em seu estado de preexistência.

A partir dessa singularidade de manifestações da essência através dos nomes divinos, também se pode pensar na singularidade e diversidade de caminhos místicos. Os nomes também indicam arquétipos espirituais ou especificidades do processo espiritual, uma vez que são as chaves de acesso ao mundo sutil, pois “os nomes revelados fornecem chaves que destrancam as portas do mundo invisível”.⁴⁹ Nesse sentido, podem ser associados aos profetas e são chaves espirituais de leitura da realidade e dos caminhos espirituais do gnóstico.

Mas os nomes divinos indicam não somente a diversidade de relações e presenças de *al-Ḥaqq*. Também apontam para suas manifestações infinitas no cosmo. Isso significa que o Real, por meio de seus atributos, contínua e infinitamente, se desvela em toda criação. O que essa concepção supõe será tarefa do próximo subtópico.

1.2. A dinamicidade cósmica como perpétua teofania

No início deste capítulo tratamos do Real, sua condição dupla de *tašbīh* e *tanzīh*, indicando sua incomensurabilidade incognoscível e ao mesmo tempo sua presença em tudo que existe ou pode existir. A seguir, discorreremos sobre os nomes divinos, indicando a infinitude plural dos mesmos, bem como sua presença no cosmo

⁴⁷ FM II 665.23. Apud SPK, p. 37.

⁴⁸ FM II 665.23. Apud SDG, p. 53.

⁴⁹ CHITTICK, *Imaginal Worlds*, p. 123.

através de suas polaridades complementares. Neste tópico discutiremos o cosmo como lugar dinâmico e mutável das perpétuas teofanias de *al-Ḥaqq*, o que implicará desenvolver a noção de *tajallī*, da unidade dos níveis do Ser (*Waḥdat al-Wujūd*), juntamente com o mundo imaginal que opera como um *barzah* entre o mundo sensível e o mundo espiritual. Além disso, serão trabalhados os estados de *fanā'* e *baqā'* em sua relação com o cosmo, pois propiciam, em conjunto com o conceito de perpétua criação, a noção necessária de movimento presente na dinâmica do cosmo como lócus teofânico.

A palavra cosmo é uma das possíveis traduções para o termo árabe *'ālam*. Nesse sentido, aponta para a totalidade do universo e pode ser definido como “tudo o que é diferente de Deus, alto ou baixo, espírito ou corpo, coisa significativa ou sensória, manifesta ou não manifesta”.⁵⁰ Esta palavra também pode ser traduzida por mundo, que seria qualquer totalidade coerente presente no cosmo ou alguma outra esfera da existência, como, por exemplo, o mundo imaginal, o mundo sensível ou fenomênico e assim por diante.

O mais importante sinônimo de *'ālam* é a palavra criação (*ḥalq*), que é um nome de ação do verbo *ḥalaqa* e pode significar conjuntamente o ato de criar e o resultado deste ato, ou seja, a criação em si. Já *Ḥaliq* (Criador) só pode ser atribuído ao Real e é um de seus nomes.

Ḥalq, como ato de criar, ainda pode ter o significado de determinar (*taqdīr*) – no sentido de conferir ou de tirar uma medida (*qadar*) – ou dar existência a algo (*ījād*). Nas próprias palavras do *Ṣayḥ*: “‘Criador’ tem dois significados – aquele que determina e aquele que dá a existência. Aquele que foi criado ou foi determinado ou recebeu a existência”.⁵¹ Esta distinção é importante, pois permite compreender e diferenciar a ação criativa do ser humano, que cria conferindo determinação; e a divina, que cria dando o ser (*wujūd*). Apesar dessa distinção, Ibn 'Arabī entende que o ser humano, em algumas situações, também pode dar o ser (*wujūd*) a algum ser e assim participar da ação divina de engendrar a existência: isto é possível para alguns amigos de Deus que, através de sua aspiração (*himma*), são capazes de existenciar outros seres.

Este mesmo verbo, *ḥalaqa*, embora com outros *maṣdar* além de *ḥalq*, significa o substantivo “gasto”, cuja raiz árabe dá origem às palavras “liso”, “polido” e “sem rachaduras”. Nesse sentido, pode-se pensar a criação a partir da metáfora do espelho. O cosmo seria, portanto, um espelho necessitando de polimento para poder manifestar de uma forma mais plena os nomes divinos. De sua parte, sozinho ele não pode realizar esta tarefa e por isso demanda a presença do ser humano perfeito (*Insān al-Kāmil*): “O cosmo é como um espelho não polido. Com a finalidade de fazer o espelho refletir e propiciar aos divinos nomes sua atualização, o ser humano completo

⁵⁰ FM III 197.31. Apud SDG, p. 3.

⁵¹ FM II 430.9. Apud SDG, p. 47.

é necessário”.⁵² Isso porque o ser humano perfeito permite o reflexo de *al-Ḥaqq* de uma maneira melhor que o cosmo, uma vez que, como ser humano, é fruto da síntese da forma divina com a forma cósmica. Além disso, o ser humano perfeito possui o coração completamente polido, o que lhe permite atualizar os nomes divinos em toda sua mutabilidade e criatividade.

Entretanto, se o cosmo inteiro é um espelho no qual se torna possível a manifestação (*tajallī*) de *al-Ḥaqq*, isto significa que ele assume a condição de lócus através do qual o Real se faz presente e se apresenta a si mesmo e às suas criaturas. Segundo Ibn ‘Arabī, o cosmo (*ḥalq*) é “*maẓhar*, que é gramaticalmente um ‘nome de lugar’ derivado de *ẓuhūr*, que significa ‘manifestação, exterioridade, aparência’”⁵³ e pode ser traduzido como “lugar de manifestação”, conforme indica William Chittick na continuação da citação anterior.

Essas afirmações iniciais sugerem duas conclusões: a primeira, é que o mundo fenomênico se situa na condição de mundo aparente, revelando sua condição de “sinal” e “véu” de algo que está para além de si; a segunda conclusão indica que a única existência absoluta é o Ser e tudo mais é, a partir deste referencial, inexistente ou não ser. Todos os demais seres são, nesse sentido, desprovidos de autonomia em termos ontológicos, uma vez que só existem na medida em que são mantidos na existência pelo Real que neles se manifesta.

1.2.1. O cosmo como “sinal” de *al-Ḥaqq*

Compreender o cosmo como “sinal” de *al-Ḥaqq* significa compreendê-lo como resultado das manifestações divinas (*tajallyiāt*) e possuidor de um caráter especular, pois é o espelho no qual o Real se manifesta. O primeiro a utilizar o vocábulo *tajallī* na tradição islâmica foi o iraquiano Rabāḥ Ibn ‘Amr al-Qaysī (m. 180/796), conferindo-lhe o sentido da manifestação divina ao fiel, no dia do julgamento. Mais tarde, Sahlal Tustarī (m. 283/896) introduziu no Sufismo este conceito com o significado de desvelamento, indicando que a divina luz irradiava no coração do crente para o iluminar e livrar das trevas de sua natureza. Este é um dos sentidos de *tajallī* utilizado por Ibn ‘Arabī: “O que é revelado aos corações a partir das luzes divinas”.⁵⁴

Contudo o *Šayḥ* concebe este conceito ainda de outra maneira: com um significado metafísico e cosmogônico. Nesse sentido, para Ibn ‘Arabī, *tajallī* diz respeito a uma “emanação” compreendida como uma “irradiação” do Real, que se reflete sobre as entidades cósmicas.

A emanação akbari pode ser classificada em dois grandes grupos de *tajallī*: “a mais santa emanação” (*al-fayḍ al-aqdas*) e a “santa emanação” (*al-fayḍ al-muqadas*).

⁵² SELLS, Michael. *Mystical Languages of Unsayng*, p. 66.

⁵³ SPK, p. 88.

⁵⁴ IBN ‘ARABĪ, *Guia espiritual;... Terminología sufi*, p. 98.

O primeiro tipo de *tajallī* representa o passo inicial na automanifestação do Real: é o momento em que *al-Ḥaqq* manifesta-se para si mesmo e desenvolve sua autoconsciência. Dentro deste primeiro tipo de *tajallī* ainda é possível enxergar uma subdivisão: a manifestação do Real para si mesmo em sua solidão (momento este em que assume a configuração de uma “nuvem” ou “poeira” – *al-habā* – indiferenciada, informe, mas capaz de gerar e receber formas) e sua manifestação para si mesmo através de seus nomes. Este tipo de *tajallī* afirma a existência primeira de toda criatura na mente divina como seres possíveis de adquirir a existência no mundo fenomênico: esses serão os receptáculos ou *loci* que receberão a existência concreta.

O segundo tipo de *tajallī* representa as infinitas manifestações do Real nas mais variadas formas cósmicas. É esta manifestação que propicia a passagem da esfera apofática, escondida (*Ġayb*) da essência ao plano criatural. Na realidade, esta segunda forma de *tajallī* é uma atualização da “mais santa emanção”, uma vez que

ele nos conhece através de seu conhecimento de si mesmo e nos traz à existência de acordo com o seu conhecimento de nós; assim, nós estamos sob a forma de ente (*al-šakl al-mu'ayyam*) em seu conhecimento. [...] Portanto, a forma só pode ser a forma que emerge de dentro de si mesmo.⁵⁵

Através da segunda forma de “irradiação” de *Dāt*, as criaturas deixam sua não existência e adquirem a existência ou passam de uma existência virtual ou potencial para um efetivo existir. E o fazem segundo um modelo já preexistente na “mais santa emanção”. É a partir deste modelo que se pode falar na “predisposição” ontológica original (*fiṭra*) que todos os seres possuem e que determinará o processo da criação. Portanto, tudo no cosmo é “um lócus teofânico, um receptáculo (*qabīl*) que recebe esta ‘irradiação’ de acordo com suas predisposições (*isti'dad*)”.

Sendo o cosmo um lócus de manifestação do Real, isto significa que “o mundo é uma ilusão: ele não tem existência real”,⁵⁶ uma vez que sua existência não acontece por si mesmo, mas à medida que é depositário da tarefa de refletir *al-Ḥaqq*. Entretanto, denominar o mundo de ilusão precisa ser bem compreendido a partir do ponto de vista akbari. Esta afirmação não só não quer desmerecer a realidade cósmica ou a matéria em detrimento do espírito – o que seria completamente incoerente com a lógica do *Šayḥ* – como não quer afirmar a falta de caráter ôntico ou a insignificância das realidades cósmicas. Quer, antes, afirmar a inexistência de qualquer realidade autônoma e independente de *al-Ḥaqq*: O cosmo é uma ilusão porque não subsiste por si mesmo e sua existência depende do Real que o mantém existindo virtual ou concretamente. Como afirma Toshihiko Izutsu sobre os pensadores que seguem a escola akbari, eles

⁵⁵ Id. *The Meccan Revelations*, v. I, p. 35.

⁵⁶ FH, p. 117/103. Apud ST, p. 7.

recorrem frequentemente a expressões como *wujūd-ī tibārī*, ou seja, “existência fic-tícia”, e *wujūd majāzī*, isto é, “existência metafórica ou transferida”. Este tipo de expressão significa simplesmente que os objetos do mundo empírico não são nada se considerados fora da unidade subjacente da “existência”, mas que na realidade existem se considerados na sua relação com essa.⁵⁷

Para Ibn ‘Arabī, o mundo fenomênico deve ser compreendido a partir de uma firme base ontológica que se fundamenta na concepção dos “cinco planos do Ser” (*ḥaḍarāt*) ou cinco formas de o Ser se fazer presente. Como afirma Qāšānī, em seu comentário ao *Fuṣūṣ al-ḥikam*, “cada um destes planos representa uma presença ou uma maneira ontológica da realidade absoluta em sua automanifestação”.⁵⁸ Esses planos são resumidos por Qāšānī da seguinte forma:

- 1) O plano da essência (*Dāt*), o mundo da absoluta não manifestação (*al-ḡayb al-mutlaq*) ou Mistério dos Mistérios.
- 2) O plano dos atributos e dos nomes, a presença da divindade (*uluhiyah*).
- 3) O plano das ações, a presença do Senhorio (*rububiyah*).
- 4) O plano das imagens (*amṭal*) e da imaginação (*ḥayal*).
- 5) O plano dos sentidos e da experiência sensível (*muṣahadah*).

Esses cinco planos são uma totalidade orgânica e não há dualismo entre eles, pois todos estão unidos numa profunda conexão, de modo que os planos inferiores servem como símbolos dos planos mais elevados. Além disso, esses planos têm de ser compreendidos em sua unidade, pois o Real não é, isoladamente, apenas um dos planos, mas se configura como seu conjunto, pois é *tašbīh* e *tanzīh* simultaneamente.

O primeiro plano é inacessível aos seres humanos e a qualquer outra criatura. Ele é o plano da essência absoluta, totalmente outra e incognoscível. Aqui, Ibn ‘Arabī resguarda a absoluta transcendência do Real e sua dimensão não delimitada (*tanzīh*).

Os dois planos seguintes, o plano dos atributos e dos nomes e o plano das ações, representam *Dāt*, que, em sua automanifestação, começa a se delimitar em dois sentidos: na forma de atributos divinos que propiciam autoconhecimento e manifestam as relações que a essência estabelece com o cosmo; e na forma de atos divinos – isto é, como criação (*ḥalq*) – que manifestam as determinações e as predisposições preestabelecidas para as criaturas no ato divino de criar por meio da “mais santa emanção” (*al-fayḍ al-aqdas*).

Esses dois planos, que são manifestações na forma puramente espiritual, são acessíveis aos seres humanos, porém mediados pelo quarto plano, o das imagens

⁵⁷ IZUTSU, Toshihiko. *L'unicità dell'esistenza*, p. 43.

⁵⁸ ‘Abd al-Razzāq AL-QĀŠĀNĪ, Šarḥ al-Qāšānī ‘alā *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Apud ST, p. 11.

(*amṭal*) e imaginação (*ḥayal*), que exerce uma função mediadora entre o mundo fenomênico (quinto plano) e os outros três planos puramente espirituais. Nesse sentido, as teofanias a que os seres humanos têm acesso supõem este universo intermediário que se concretiza no plano das imagens e da imaginação, pois

o mundo não seria teofania se não fosse imaginação. Entender isto é dar às coisas e aos seres seu verdadeiro valor, sua pura “função teofânica”, que não é apreendida pela crença dogmática na realidade material do objeto. Reconhecer a Imaginação é ser libertado da ficção de se conceber o mundo como algo autônomo.⁵⁹

Ao se localizar entre os atributos puramente espirituais e os atributos que se manifestam efetivamente no mundo sensível, o mundo imaginal ou *‘alam al-miṭāl* mescla elementos destas duas dimensões. Portanto, nesta concepção dos “planos do Ser”, o mundo das imagens é o que exerce a função de *barzah*, de intermediação entre os planos puramente espirituais e o plano sensível, sendo esta estrutura pensada de forma tripartite. É o mundo no qual os seres espirituais e as ideias “sem forma” dos planos superiores do Ser adquirem uma configuração imaginal e as coisas materiais do mundo fenomênico aparecem como “corpos sutis” (*laṭīf*). Ibn ‘Arabī os diferencia dos “corpos sensíveis”, afirmando que

os corpos sensíveis são os que conhecem os homens normais e correntes, sejam finos e transparentes ou sejam densos, sejam visíveis ou invisíveis; os corpos sutis (*ajsād*) são os que tomam os espíritos para aparecer, no estado de vigília, quando se lhes vê sob a forma de corpos sensíveis (*ajsām*); e são igualmente as formas que percebe no sono o que dorme; são parecidos aos corpos sensíveis, porém não formam parte dessa categoria.⁶⁰

Assim, as realidades invisíveis são “imaginalizadas”, adquirindo certa visibilidade, e, por sua vez, o que é visível e material adquire uma fisionomia espiritual. Consequentemente, as imagens deste plano do Ser são metade sensíveis e metade inteligíveis.

Entretanto, para se compreender bem o que o mundo imaginal significa para o *Šayḥ*, faz-se mister diferenciá-lo da concepção contemporânea de imaginação, fruto de uma produção da subjetividade humana, subsistente apenas na interioridade de quem a produz e, portanto, algo da esfera da criatividade pessoal ou, na pior das hipóteses, do imaginário, fictício ou ilusório. Para Ibn ‘Arabī, o imaginal caracteriza-se como uma dimensão ontológica e objetiva do cosmo, não podendo ser compreendido a partir da aceção que o termo imaginação possui na moderna psicologia. Segundo Henry Corbin, é o

⁵⁹ CORBIN, Henry. *Alone with the Alone*, p. 358.

⁶⁰ FM III, p. 186. Apud ADDAS, Claude. *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, p. 145.

mundus imaginalis: um mundo tão ontologicamente real como o mundo dos sentidos e o mundo do intelecto, um mundo que requer uma faculdade de percepção que pertença a ele, uma faculdade que é uma função cognitiva, um valor noético, tão completamente real como as faculdades da percepção sensorial ou da intuição intelectual. Essa faculdade é o poder imaginativo, que devemos evitar confundir com a imaginação que o homem moderno identifica com “fantasia”, e que, de acordo com ele, só produz o *imaginário*.⁶¹

O quinto plano é o nível fenomênico, no sentido etimológico deste termo, já que se configura como uma manifestação dos demais planos e mantém uma unidade com eles na medida em que todos são um reflexo do plano da essência (*Dat*). Tudo se constitui, portanto, como uma forma (*ṣūrah*) na qual um estado de coisas é revelado imaginalmente, apontando para a realidade última, o absoluto Mistério. Nesse sentido, esta condição que *ḥalq* possui de ser o quinto plano lhe confere uma característica metafórico-simbólica. Ele sempre aponta para algo além de si, assumindo uma perspectiva comunicativa e inserida no mundo da linguagem, pois o cosmo é

o Grande Livro no qual o Real (*al-Haqq*) nos declamou uma recitação através da constituição cósmica, assim como o *Qur'an* é uma recitação em discurso para nós. O cosmo são letras, inscritas e numeradas no pergaminho da existência pública, na qual o escrito continua para sempre e nunca termina.⁶²

Portanto, as realidades cósmicas do mundo fenomênico têm valor mediante a percepção de que possuem este “sentido simbólico”. São seres que se configuram como uma representação simbólica do Real, já que são seu reflexo. Olhar o mundo sensível e não parar nele, mas, através dele, ver além, perceber o último nível do Ser, é o que Ibn ‘Arabī chama de “desvelamento” (*kaṣf*) ou intuição mística. Desvelamento, assim, significa ver cada coisa do mundo sensível como um locus no qual o Real se manifesta, sendo que a maior iluminação é ver a Deus e o cosmo numa única visão, pois

a terceira classe de iluminação é a iluminação do desvelamento que procura o conhecimento de Deus nas coisas. Hás de saber primeiramente que Deus é demasiado grande, demasiado sublime para que lhe conheça nele mesmo. Contudo, alguém pode, por sua vez, conhecê-lo nas coisas [...] O que consegue o desvelamento vê a Deus nas coisas, da mesma forma que o Profeta via o que sucedia às suas costas [...] Eu mesmo experimentei esta estação (*maqām*), louvado seja Deus por isto! Por outro lado, não se pode conhecer a Deus nas coisas nada mais que mediante a manifestação das coisas e a desapareição de seu estatuto. Os olhos do homem corrente se detêm no estatuto das coisas, enquanto aqueles que têm a iluminação do desvelamento não veem nas coisas nada mais que a Deus. Entre estes, existem aqueles que veem a Deus

⁶¹ CORBIN, Henry. Swenderborg and Esoteric Islam, p. 1. Apud SCHWARTZ, Sílvia. *O suspiro do Compassivo*, p. 94.

⁶² FM I 101. Apud SHAMASH, Layla. *The Cosmology of Compassion*, p. 28.

nas coisas e outros que veem as coisas e a Deus nelas [...] A maior iluminação neste campo é que a visão de Deus seja a visão mesma do mundo [...] Não vi ninguém dentre os homens de Deus que tenha tratado o tema desta iluminação antes que eu, que tenha revelado este ponto preciso.⁶³

Assim, na perspectiva akbari, a realidade se transforma numa “floresta de símbolos”, um sistema de correspondências ontológicas que se autorremetem, pois “toda realidade do mundo é um sinal que nos orienta a uma realidade divina, a qual é o ponto de apoio de sua existência e o lugar de seu regresso enquanto ela chega ao seu termo”.⁶⁴ Nesse sistema, tudo se encontra dentro da esfera hermenêutica e pede uma interpretação (*ta’wil*), pois, “neste mundo, o ser humano habita em um sonho. Isto é assim porque lhe foi ordenado a interpretar”.⁶⁵ O valor essencial da criação é decorrente do cumprimento de sua função de promover o conhecimento dos outros planos da existência de forma eficaz.

Tal concepção está de acordo com a palavra árabe para cosmo, *‘ālam*, que deriva da mesma raiz que *‘alāma* (marca/sinal), *‘alam* (placas ou marcos indicadores de um caminho ou trajeto) e *‘ilm* (conhecimento). Como afirma William Chittick, essa “derivação sugere que o cosmo é ao mesmo tempo uma fonte de conhecimento e uma marca ou um indicador de algo além de si mesmo”.⁶⁶

Nesse sentido, cosmologia, para Ibn ‘Arabī, quer significar o conhecimento das marcas e sinais divinos e a compreensão do que significam como teofanias. É uma “ciência dos sinais, um relato e uma narração da significância das marcas”.⁶⁷ Assim, “mencionamos ‘cosmo’ com esta palavra [marca] para dar conhecimento de que através dela queremos significar que ele o fez uma marca”.⁶⁸ Por isso ele se utiliza da palavra *dalīl* para expressar a condição do cosmo como aquele que aponta para Deus, pois este termo possui o sentido de guia, direção, indicação, significado, evidência, prova, denotação. Ele é, assim, uma “Palavra que veio com um significado e seu significado é Deus, de modo que ele possa fazer suas propriedades manifestas nele”.⁶⁹

É o cosmo concebido, então, como linguagem a comunicar sempre algo do Real para aqueles que podem compreender, pois

nesta estação é encontrado o conhecimento das mensagens espalhadas através do cosmo. Nada caminha no cosmo sem caminhar como um mensageiro com uma

⁶³ FM II, p. 507-508. Apud ADDAS, *Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo*, p. 144.

⁶⁴ IBN ‘ARABĪ. *Kitāb al-Abādila*. Apud CHODKIEWICZ, Michel. *Un océan sans rivage*, p. 56.

⁶⁵ FM IV 434.24. Apud CHITTICK, *Imaginal Worlds*, p. 27.

⁶⁶ SDG, p. 3. Cf. também DAE.

⁶⁷ SDG, p. 3.

⁶⁸ FM II 473.33. Apud SDG, p. 3.

⁶⁹ FM III 148.10. Apud SDG, p. 3 e 5.

mensagem. Este é um conhecimento eminente. Mesmo as minhocas em seus movimentos caminham apressadamente com a mensagem para aqueles que a compreendem.⁷⁰

1.2.2. O cosmo como “véu” de al-Ḥaqq

Entretanto, fazendo jus à condição de *tanzīh* de al-Ḥaqq, o cosmo também significa um véu para o Real, pois, como nos afirma Ibn ‘Arabī: “Deus fez as criaturas como véus (*hujub*, *hijāb*). Quem as conhece como tais é conduzido a ele, mas quem as toma como reais não alcança sua presença”.⁷¹ Em outra parte ele repete esta afirmação: “As coisas são com relação a Deus como véus; quando desaparecem, fica a descoberto o que existe detrás”.⁷² Também em sua obra traduzida como *Terminologia sufi*, ele afirma sobre a palavra *sitr* (véu, cortina): “Tudo o que se oculta daquilo que faria com que te desvanecesses. Chama-se assim à envoltura do universo”.⁷³

O conceito de “véu” é bastante importante na mística em geral, bem como na cosmologia e mística muçulmanas, pois se associa a certa forma de se compreender o Real e sua presença no cosmo e manifesta traços de sua relação com os seres humanos. Revela o seu “escondimento” de tudo e em tudo, bem como a sutileza de sua presença, apontando para a dimensão apofática de sua realidade.

Em árabe, a palavra *hijāb* significa algo que separa duas coisas e é proveniente do verbo *hajaba*, esconder da vista, ocultar. Na tradição corânica, este vocábulo também possui o significado de separação, pois o véu vela realidades, encobre-as, dividindo dois mundos. E qual é o sentido profundo deste encobrir?

Um primeiro significado se relaciona com a separação, conforme afirmado anteriormente, pois o véu aponta para o impedimento de que se veja a face de alguém ou do que se encontra do outro lado dele. Portanto, ele possui a função de vedar a visão e de impedir o contato.

A utilização deste termo pode manifestar uma situação que impede a proximidade de Deus ou o encontro com ele, como nesta afirmação de Hallaj: “Seu véu são suas paixões”.⁷⁴ Ao mesmo tempo, pode indicar uma “separação do mundo” ou *fuga mundis*, como no caso das mulheres pertencentes aos institutos de vida consagrada na Tradição cristã, que se cobrem com um véu para manifestar sua consagração a Deus, resguardando a vivência de uma relação íntima com ele como seu maior amor.

⁷⁰ FM III 210.02. Apud SDG, p. 4.

⁷¹ FM II, p. 460. Apud CHITTICK, William. Ibn ‘Arabī and His School. In: NARS, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality: Manifestations*, p. 61.

⁷² FM II, p. 507-508. Apud ADDAS, Ibn ‘Arabī o la búsqueda del azufre rojo, p. 144.

⁷³ IBN ‘ARABĪ, *Terminología sufi*, p. 97.

⁷⁴ MASSIGNON, Louis. *Hallāj*, p. 699. Apud CHELHOLD, J. EI, v. III, p. 352b.

Essa consagração implicará a fuga do pecado e do afastamento de Deus, procurando criar um espaço interior de disponibilidade a Deus, numa organização da vida que priorize a prática religiosa (estabelecimento de horários para orações, meditações, rituais, estudos, práticas caritativas). Além disso, supõe, em muitos casos, a inserção em uma coletividade que se autocompreende como uma família fundada num ideal carismático que nasce com um líder religioso ou um místico inspirador. Também no caso do véu das muçulmanas, ele significa a separação da própria intimidade do olhar alheio, reservando-a especialmente para o marido.

Nesse sentido, o silêncio ou a linguagem simbólica na tradição apofática também é um véu que guarda uma vivência íntima e singular. O místico tem acessos únicos e especiais a uma intimidade não manifestada a todas as pessoas, ou ao menos não manifestada da mesma forma a todas as pessoas.

No caso do primeiro sentido descrito, o cosmo, entendido como véu, visa a manter a compreensão de que ele possui uma relação íntima com *al-Haqq*, sendo seu espelho e expressão de seus nomes. Ele está separado de qualquer concepção profanadora ou que o desvincule de sua raiz, uma vez que é essencialmente teofania e guarda expressões singulares dos nomes divinos. Ao mesmo tempo, ele também não pode ser divinizado, pois somente o Real é em si mesmo.

Entretanto, qual é a função dessa separação? Um primeiro sentido é evitar a exibição demasiada ou desnecessária que possa expor a intimidade ou banalizar o encoberto, dessacralizá-lo. Nesse caso, o véu impede comportamentos não pautados pela cortesia que a relação com *al-Haqq* exige, da mesma forma que propicia um ambiente resguardado, reservado e seguro para as relações íntimas.

Mas o véu também tem a função de proteger o sujeito que vê, para o caso de suas vistas não suportarem os efeitos de conhecer ou experimentar o que lhe está vedado. Assim, Deus revestiu as criaturas “com o véu de seu nome, pois, se lhes mostrasse as ciências de seu poder, desmaiariam, e, se lhes revelasse a realidade, morreriam”.⁷⁵ É como o efeito da luz solar que pode cegar. Portanto, o véu protege e resguarda.

Um segundo significado do encobrir realizado pelo véu se encontra em sua função mediadora: ele é um *barzah*, uma vez que *hijāb* significa também tela (como a tela de um computador, ou de uma televisão ou de uma pintura). Nesse sentido, ele propiciaria ou proporcionaria um contato entre duas realidades distintas. Assim, se por um lado o véu impede a visão, por outro é uma possibilidade de se perceber a manifestação de algo, mesmo que sob sua cobertura ou delimitação. É como um rosto encoberto pelo véu: em sua inteireza não é visto, mas seus contornos e algumas de suas partes, como os olhos, podem ser percebidos. Nessa perspectiva, o véu obriga a utilização de faculdades humanas, como a imaginação e a memória, e exige o desenvolvimento de uma percepção mais elaborada, aguçada e sutil. Além do mais,

⁷⁵ MASSIGNON, Louis. *La passion d'Al-Hallaj*, p. 699-700.

pede humildade, pois, quando se sabe da sua existência que vela o conhecimento e a manifestação plena do que está por detrás, sabe-se também da existência de imagens projetivas sobre o que está vedado à vista. Tal consciência, por sua vez, abre espaço para uma relativização de qualquer imagem, pois insere a percepção na sua condição projetiva em face do véu e o reconhecimento de que a realidade escondida é mais ampla do que é visto. O cosmo também é este tipo de véu que realiza a mediação entre o Real e os seres humanos. Ele é um *barzah* que, como teofania, manifesta os nomes divinos e funciona como um espelho a refletir seus atributos.

Por outro lado, se o véu é usado ou tirado, ele produz efeitos distintos. Se usado, pode significar que exige um conhecimento oculto, um segredo escondido à maior parte das pessoas, mas acessível a quem conhece os mistérios do que ele oculta: é o conhecimento esotérico que demanda uma percepção peculiar pertencente aos iniciados.

Se o véu é tirado, pelo menos em parte, possibilita a revelação, olhar sem véus o que estava impossibilitado de ser visto. Nessa perspectiva, o conceito de véu como algo que vela também sugere uma reflexão sobre o conceito de revelação. O prefixo “re” significa, aqui, tirar o véu para possibilitar a visão de algo oculto, escondido. Na concepção akbari, tal conceito pode ser pensado a partir de uma outra concepção do prefixo “re”, que aponta para a noção de uma repetição, como nas palavras refazer, recolocar, retomar, reiniciar etc. Nesse sentido, a palavra revelação indicaria a existência de um “duplo véu” (algo que *re-vela/vela* de novo), algo que é encoberto duplamente na medida em que se manifesta.

Pensando a partir do modelo da revelação de um negativo fotográfico, este manifesta, ao ser revelado, uma cena ou imagem que estava escondida nele e somente apareceu após um processo químico que possibilitou a sua tradução em formas visíveis para o olhar. No entanto, essa mesma cena não é capaz de manifestar a vida, que em si é dinâmica, cheia de inovações e acontecimentos inesperados, que podem ser percebidos e experimentados a partir de diversos ângulos etc. Nesse sentido, a cena que a foto revela, além de mostrar algo acontecido, exerce uma ação “congeladora” no que está mostrando, promovendo uma situação dupla: ao mesmo tempo que gera uma proximidade da vida na medida em que a retrata, gera também uma distância dela, pois esta sempre se concretiza dinamicamente, possuindo uma mutabilidade que lhe é inerente. Assim, a foto não manifesta situações anteriores, esconde dimensões do contexto em que foi tirada, não revela acontecimentos posteriores, além de esconder o fotógrafo, bem como, em parte, sua subjetividade, que optou por mostrar algo e não mostrar outra coisa. É um mostrar escondendo e um esconder mostrando.

Para Ibn ‘Arabī, o *hijāb* é “tudo o que esconde de tua vista o objeto de tua busca”.⁷⁶ Mesmo os mensageiros e as escrituras sagradas das religiões, que costumam ter

⁷⁶ IBN ‘ARABĪ, *Terminologia sufi*, p. 109.

um valor absoluto para os seus seguidores, são véus, muitas vezes véus espessos se tomados como o único caminho de manifestação do Real, impedindo, portanto, a percepção de sua presença sob outras formas.

Também é véu cada ser criado, incluindo neste rol os seres humanos, pois “ele fala com você através de você, uma vez que você vela a si mesmo para você, e você é seu véu sobre você [...] Não há escapatória dos véus, porque não há escapatória de você. Então, entenda! E Deus fala o *haqq* e ele guia no caminho [Corão 33:4]”.⁷⁷

Portanto, não há como deles fugir: “Nós lhe demos o conhecimento de que as ocasiões são véus divinos que não podem ser levantados, salvo através deles mesmos. Levantá-los é idêntico a abaixá-los e a realidade de obliterá-los é a mesma que afirmá-los”.⁷⁸

Mesmo após a morte, os véus permanecem. Ibn ‘Arabī afirma que ouviu

um dos *ṣayḥs* (*sic*) dizendo: “Enquanto ele tem sua natureza mortal, o discurso pertence a ele *proveniente de detrás do véu*, mas, quando ele se afasta desta natureza mortal, o véu será levantado”. Este *ṣayḥ* era ‘Abd al-‘Azīz ibn Abī Bakr al-Mahdawī, conhecido como Ibn al-Karih. Eu ouvi isto dele em sua casa em Tunis. Nisto, ele estava correto e errado.

Ele estava correto em sua afirmação e estipulação de que o discurso vem *de detrás do véu* e este discurso não pode ser trazido *junto com o testemunho*. Ele errou ao dizer, sem qualificação, que o véu será levantado. Alguém deve dizer antes que o véu da natureza mortal do servo será levantado, porque, sem dúvida, existem outros véus por trás do véu da natureza mortal. Assim, este véu da natureza mortal pode ser levantado por ele, mas depois Deus lhe falará por detrás de um outro véu.⁷⁹

Mas, se *al-Haqq* cria tudo por misericórdia, os véus, mais que uma negação de possibilidades, representam a manifestação desta misericórdia. Todo o cosmo é um véu do Real que lhe dá o ser e indica a própria essência ornada por um manto misericordioso e compassivo, que é a possibilidade de existência do mundo. Por isso, “nunca cesse de contemplá-lo, em cada forma que percebes, pois de verdade o véu teofânico é supremamente revelador”.⁸⁰ Revelador da face do Real e de sua misericórdia criadora. Face que se faz presente nos véus, embora esses não sejam sua face, pois

ele não pode ser visto, exceto por detrás de um véu, da mesma maneira como ele não fala, exceto por detrás de um véu. Se o espectador deve vê-lo diretamente, ele não irá vê-lo até que o Real seja sua vista. É ele quem vê a si mesmo através de sua vista na forma de seu servo.⁸¹

⁷⁷ FM II 553.26. Apud SDG, p. 109.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ FM II 601.31. Apud SDG, p. 108.

⁸⁰ IBN ‘ARABĪ, *A alquimia da felicidade perfeita*, p. 141.

⁸¹ FM IV 19.12. Apud SDG, p. 107.

E *al-Ḥaqq* fala escondido sob um véu de diversas maneiras. É esta diversidade que explica a diversidade de reações que o gnóstico pode ter diante das experiências de desvelamento, pois, quando o Real se descobre através de formas familiares, há um tipo de reação. No entanto, quando ele se desvela em formas não familiares e sem precedentes, tal experiência pode “esmagar o recipiente”.⁸²

Portanto, há ainda outra dimensão da misericórdia presente nos véus: eles não permitem a aniquilação diante de *Dāt*. Ibn ‘Arabī resume esta sua visão no capítulo 254 do *Futūḥāt al-Makkiyya*, cujo título é “Sobre o verdadeiro conhecimento do véu, que é o que vela você do que lhe aniquila”. No final desse capítulo, ele comenta a partir do *hadīṭ* do véu: “Deus tem setenta véus de luz e escuridão; se ele os tirasse, a glória de sua face iria queimar tudo o que a vista de suas criaturas percebessem”.⁸³ Ele mesmo afirma:

Quanto à misericórdia, isto é porque ele sabe que as coisas recentemente chegadas [criadas] não podem subsistir diante da glória de sua face. Ao contrário, elas seriam queimadas por ela; então, através de sua misericórdia para com elas, ele as cobre com a finalidade de que seus seres [entidades] possam subsistir.⁸⁴

E como a misericórdia de *Allāh* a tudo envolve, os véus a tudo envolvem e respondem por uma função pedagógica e dinamizadora na vida interior do gnóstico, pois, “se não fosse por esta cortina, você não cresceria na busca de conhecê-lo”.⁸⁵

A atitude compatível do gnóstico diante da percepção da misericórdia divina deve ser marcada pela cortesia: “E observa sempre a cortesia (*adab*) apropriada diante dele quando rezas, já que do contrário estás sendo descortês e desconsiderado”. A definição de Rudolf Otto acerca do Sagrado enfatiza duas dimensões do mesmo: “*Mysterium tremendum et fascinans*”. O *fascinans* é a face compassiva do Real que atrai o gnóstico. Ao mesmo tempo, o *tremendum* é sua face majestosa, esplendorosa, que amedronta o gnóstico diante de sua grandiosidade aniquiladora. Assim, ter cortesia com *al-Ḥaqq* implica reconhecer essas suas duas dimensões, o que implica no reconhecimento de várias de suas dualidades que se integram em sua unidade – beleza/majestade; misericórdia/severidade; *tašbīh/tanzīh* – e também o reconhecimento do véu que impossibilita o completo acesso ao “Totalmente Outro”, que é o Real devido à barreira (*barzāḥ*) que há entre a criação e o Criador (*Ḥaliq*).

Entretanto, os véus não são exclusivamente a criação. Para além dela, em última instância, o véu é o próprio Real, o “Totalmente Outro” de Otto, pois “nada o esconde, salvo sua manifestação”.⁸⁶ E o que faz dele um escondido é, deste ponto de vista, a incapacidade humana que falha em reconhecer as manifestações de *Dāt*, pois

⁸² SDG, p. 107.

⁸³ *Hadīṭ* encontrado em Muslim, Īmān 293; Ibn Māja, Muqaddima, 13. Cf. SPK, p. 401, nota 19.

⁸⁴ FM II 553.26. Apud SDG, p. 109.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ FM IV 407.21. Apud SDG, p. 104.

ele diz: nada é não manifesto. A falta de conhecimento é que o faz não manifesto. Não há nada de não manifesto no caso do Real, pois ele se dirigiu a nós dizendo que ele é o manifesto e o não manifesto, e o primeiro e o último [Corão 57:3]. Em outras palavras, o que você procura no não manifesto é manifesto, então, não se canse.⁸⁷

Essa incapacidade humana deve ser suprida pelo desenvolvimento de uma capacidade de abertura (*fath*) que propicie a percepção das manifestações do Real, pois

é o mundo empírico que constitui um mistério, algo de eternamente escondido e invisível, enquanto o Absoluto é o aparente eterno que não é nunca escondido. As pessoas normais se enganam completamente a este respeito. Creem que o mundo é aquele que aparece e o Absoluto, um mistério escondido.⁸⁸

1.2.3. O cosmo e a dinamicidade infinita da nova criação

A palavra *halq* (criação) pode significar conjuntamente o ato de criar e o resultado deste ato, ou seja, a criação em si. Como ato de criar, a palavra *halq* pode ser concebida como a produção de algo novo, inédito, a partir de um modelo nunca antes utilizado. Este modelo são as formas de todos os seres existentes na mente divina e originados na “mais santa emanção”.

O ato divino de criar é descrito por Ibn ‘Arabī com várias nuances diferentes. Segundo essas narrativas, há uma reunião dos nomes divinos – que pode ser uma conferência ou um debate, dependendo do relato utilizado –, na qual estes manifestam a *Dāt* sua curiosidade a respeito da existência de algo além deles, ou sua tristeza por não gerarem uma existência real no cosmo ou o seu desejo de se tornarem conhecidos através de sua manifestação no espelho cósmico, ou seu desejo de realizarem concretamente suas potencialidades, pois

ele trouxe o mundo à existência para fazer manifesta a autoridade (*sultān*) dos nomes, uma vez que poder sem um objeto, generosidade sem alguém que a receba, um providente sem alguém provido, um ajudante sem alguém para ajudar, e um compassivo sem um objeto de compaixão seriam realidades cujos efeitos são nulos.⁸⁹

Portanto, o foco dessas narrativas cosmogônicas insiste na motivação criacional que, por um lado, visa a atender aos nomes divinos em seu desejo de ser conhecidos ou se realizar em suas potencialidades; acabar com sua tristeza ou satisfazer sua curiosidade. Assim, relaciona o ato de criar com a libertação dos seres da nuvem indeterminada em que se encontravam. Este processo gerará uma determinação e possibilitará à criação perceber-se em unidade com o Criador, uma vez que os

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ IBN ‘ARABĪ. Obra não citada. Apud IZUTSU, *L’unicità dell’esistenza*, p. 47.

⁸⁹ IBN ‘ARABĪ, *The Meccan Revelations*, v. I, p. 37.

nomes não possuem existência ontológica, mas são relações entre o Real e o cosmo: “Por que veio à existência?” Para fazer manifestas as realidades divinas (*al-ḥaqā’iq al-ilāhiyya*). ‘Qual é seu objetivo?’ Libertação da mistura (*mazja*), assim cada mundo (*‘ālam*) pode conhecer sua participação (*ḥazz*) no seu produtor (*munši*’).⁹⁰

Por outro lado, uma perspectiva interessante de ser abordada no processo da criação é a que enfatiza o desejo do Real. Esse desejo pode ser o de ser conhecido ou o desejo nascido de sua misericórdia, que procura atender e responder ao sofrimento dos nomes que anseiam ser em ato o que já são potencialmente. Inspirado no *ḥadīṭ qūdsi* do tesouro escondido,⁹¹ Ibn ‘Arabī vai creditar ao Amor a existência de todo movimento (*ḥarakah*) no cosmo. Este, embora menos utilizado, é um dos conceitos-chave do *Šayḥ*, juntamente com a Misericórdia, para explicar a motivação da criação.

Henry Corbin associará este amor ao conceito de *sympathea* ou *com*-paixão, enfatizando a recíproca e simultânea atração entre o Real que quer ser conhecido e o cosmo que quer adquirir por meio dos nomes uma existência concreta e conhecer *al-Ḥaqq*. Segundo tal concepção, *al-Ḥaqq*, portanto, é habitado por um *pathos* que lhe confere o caráter de uma divindade apaixonada e que sofre pelo ser amado. É um Ser que sente e é afetado de uma maneira singular pela realidade cósmica e pela realidade dos seres humanos. A partir desta sua condição, o Real se move criando os seres e empreende, segundo denominação de Corbin, uma verdadeira “conversão de Deus” em direção à humanidade, assumindo a iniciativa da ação amorosa e criativa.

Essa associação entre amar (*ḥabb* ou *maḥabbah*) e desejar (*aḥabb*) também está presente na língua árabe, pois ambos os termos pertencem ao mesmo radical trilítero: ḥ-b-b. Assim, o seu amor, por ser conhecido, faz nascer o movimento que leva à existência o que não existia e conduz *al-Ḥaqq* para um aperfeiçoamento que não ocorreria se ele se mantivesse em seu isolamento. Um amor que parte do Real, mas que também se encontra na realidade gerada. No dizer de Ibn ‘Arabī,

o mais básico e primário movimento foi o movimento do mundo que passa do estado de não existência, no qual ele estava em repouso, para o estado de existência. [...] E o movimento que gera a existência do mundo é um movimento de Amor. Isto é claramente indicado pelo Apóstolo quando diz: “Eu era um tesouro escondido e *amava* ser conhecido”. [...] E o mundo, por sua parte, *ama* testemunhar a si mesmo na existência como costumava se testemunhar no estado arquetípico de repouso. Assim, do ângulo que se considerar, o movimento do mundo de um estado arquetípico de não existência para uma concreta existência foi um movimento de Amor de ambas as partes: do Absoluto e do mundo em si mesmo.⁹²

⁹⁰ Ibid., p. 30.

⁹¹ “Eu era um tesouro escondido e desejava (*aḥabbtu*) ser conhecido, então criei as criaturas para que eu pudesse ser conhecido.”

⁹² FH, p. 256/203. Apud ST, p. 137.

Uma outra forma utilizada pelo *Šayḥ al-akbar* para pensar o processo criativo tem um cunho mais filosófico e se realiza através da metáfora do “suspiro do Compassivo” ou do “hálito do Misericordioso” (*Nafas al-Raḥmān*). Nessa perspectiva, a criação do cosmo surge a partir de uma sobrecarga (*karb*), de uma tensão ou excesso de pressão interna existente no Real, pois os nomes divinos encontram-se intensamente comprimidos em seu interior, desejando, portanto, sua manifestação. Devido

a este excesso [de pressão interna] o Absoluto expira. Esta expiração é atribuída ao Misericordioso porque ele mostra misericórdia por meio deste expirar em direção às divinas relações e responde à sua demanda de que as formas do mundo sejam trazidas à existência.⁹³

Assim, de seu peito, como através de uma explosão, surge o cosmo.

Seja qual for a ênfase dada pelo *Šayḥ*, em sua perspectiva, o processo criativo não se relaciona com a concepção de uma *creatio ex nihilo*, segundo a qual se afirma a existência de uma criação “antiga”, ocorrida no princípio de tudo, diante da qual surge uma “nova”. Antes, representa um processo de renovação a cada instante que ocorre no cosmo a partir de um sempre novo ato criativo de *al-Ḥaqq*. É um processo sucessivo de manifestações teofânicas, que começa quando *al-Ḥaqq* deseja se manifestar a si mesmo através de sua “mais santa emanação”. É um contínuo fluir que indica o surgimento de um novo universo, semelhante, em parte, ao anterior, mas que guarda em si aspectos diferentes marcados pela novidade que é originada em cada autodesvelamento do Real, pois

ele criou através deste movimento, de modo que partes dele [do cosmo] seriam transmutadas em outras partes e as formas seriam diversas através destas transmutações [...] O cosmo nunca cessa de sofrer transmutação perpetuamente. Esta é a nova criação acerca da qual a maior parte das pessoas está *incerta* (Corão 50:15) e em dúvida.

A partir daí, os seres já existem na mente divina e possuem eficiência (*fa' ilīyah*), ou seja, não são passivos no processo criativo, mas são habitados por uma capacidade intrínseca de responderem ativamente à ordem do Real: “Sê!”.

Beatriz Machado,⁹⁴ ao analisar a estrutura simbólica do cosmo e sua relação com o Corão e o Real, apoiando-se na concepção estruturalista nos moldes lacanianos, chega a conclusões que confirmam tal dinamicidade do mundo. Segundo ela, citando Eduardo Prado Coelho, “a palavra estrutura designa não a realidade concreta, mas a lei ou o conjunto de leis que delimitam as modificações possíveis dos elementos do sistema. Neste caso, a estrutura é um sistema de relações, é a sintaxe das

⁹³ FH, p. 133/112. Apud ST, p. 132.

⁹⁴ Cf. MACHADO, Beatriz. *Sentidos do caleidoscópio*, p. 49-88.

transformações possíveis”.⁹⁵ Como num jogo combinatório, a estrutura aponta para a possibilidade de infinitas combinações que podem realizar-se a partir dos elementos que a compõem.

Com base nessa concepção de estrutura, o cosmo “não é, portanto, uma coisa, uma forma estável, um conjunto de acontecimentos numa sucessão linear de causa e efeito, uma repetição de leis naturais, uma organização fixa. Ao contrário, [...] é uma combinatoria interminável de possibilidades de arranjo e rearranjo”.⁹⁶

Assim, todos os elementos cósmicos se encontram interligados, podendo estabelecer novas e inusitadas ligações que lhe conferirão novas perspectivas e feições.

Fundado neste contexto da nova criação, Ibn ‘Arabī se utiliza com frequência da referência ao cosmo como imaginação, pois esta é capaz de gerar uma flutuação sem fim, propiciando novas e infinitas imagens de *al-Ḥaqq*. O cosmo é, portanto, “o sonho do Real”,⁹⁷ que aponta para a impossibilidade de suas formas serem fixas, uma vez que estão continuamente fluindo.

Portanto, esse processo criativo não é um acontecimento encerrado num passado distante, mas faz parte da dinâmica interna de *al-Ḥaqq*. A cada momento e incessantemente o Real vive a pressão dos nomes e realiza a libertação dos mesmos através de sua misericórdia, que gera a criação, pois, na concepção akbari, ele se manifesta sem cessar em tudo o que existe concreta ou virtualmente: “Bendito seja Deus, que se torna manifesto incessantemente em cada forma que aparece, porque ele as configura constantemente em cada coisa que se torna manifesta ou é manifestada”.⁹⁸

Assim, outro conceito de fundamental importância no pensamento de Ibn ‘Arabī precisa ser abordado: o de “perpétua criação”. Sua realidade está presente no pensamento teológico-cosmológico islâmico e visa a dar conta da percepção da mutabilidade encontrada no cosmo, que afirma que a cada instante Deus continua a criá-lo. Portanto, mais que uma opção intelectual ou resultado de um procedimento filosófico, esse conceito se relaciona com a experiência diante do cosmo e da vida.

Muitos autores associam esta contínua recriação do universo à dinâmica interativa existente entre os nomes divinos, pois a cada momento a misericórdia e a generosidade criam o cosmo e sua cólera o destrói, na medida em que “a cada instante Deus reafirma sua similaridade com as coisas e sua presença no cosmo. Mas Deus é também incomparável e outro. Assim, da mesma forma que sua misericórdia cria, sua cólera destrói”⁹⁹ e provoca a necessidade de uma “nova criação” (*al-ḥalq*

⁹⁵ PRADO COELHO, Eduardo. *O estruturalismo*, p. XXVI. Apud MACHADO, *Sentidos do caleidoscópio*, p. 51-52.

⁹⁶ MACHADO, *Sentidos do caleidoscópio*, p. 53.

⁹⁷ FM II 380.17. Apud SDG, p. 60.

⁹⁸ FM III 375.29. Apud SDG, p. 55.

⁹⁹ MURATA, *The Tao of Islam*, p. 11.

al-jadīd), indicando o perpétuo fluir, a “perpétua flutuação” de toda a realidade. O *Šayḥ* se baseia, nessa sua concepção, em versos corânicos, especialmente: “Porventura nos cansamos na primeira criação? Pois eles duvidam de uma nova criação (*ḥalq jadīd*)” (Corão 50:15) e “A cada dia ele sempre está ocupado com alguma tarefa (*ša’n*)” (Corão 55:29).

Diferentemente de algumas concepções filosófico-religiosas – como o “motor imóvel” aristotélico –, a divindade aqui é compreendida a partir de uma dinamicidade intrínseca rica, altamente mutável e criativa, não redutível a nenhuma de suas determinações. Essa dinâmica que o *Šayḥ* percebe em *al-Ḥaqq* está presente em sua concepção das manifestações infinitas do Real, que ocorre tanto na “mais santa emanção” quanto na “santa emanção”; também se encontra em sua concepção dos nomes divinos que se articulam em pares de opostos complementares; por fim, possui relação com o processo de aniquilação e recriação presentes no cosmo (*fanā’* e *baqā’*).

O conceito de perpétua criação descreve o fato de que, na perspectiva akbari, a cada momento uma infinidade de seres e propriedades presentes nos mesmos vêm à existência e, no momento seguinte, são aniquilados e substituídos por outra infinidade de seres e propriedades, pois,

para aqueles a quem os altíssimos mundos são desvelados, eles veem que Deus é manifesto em cada respiro e que nenhuma [particular] automanifestação é repetida. Eles também veem que cada automanifestação por sua vez propicia uma [nova] criação e aniquila outra. Sua aniquilação é extinção na [nova] automanifestação, sendo a subsistência o que é dado pela seguinte automanifestação.¹⁰⁰

Portanto, “saiba que não há inércia no cosmo. Ele flutua interminável e perpetuamente de estado a estado, neste mundo e no último mundo, externa e internamente”.¹⁰¹ Assim, de maneira semelhante ao famoso dito de Heráclito, no que diz respeito à característica mutável da realidade, não se pode experimentar a mesma realidade duas vezes e em momentos diversos, pois tudo está em movimento, em aniquilação e recriação, em perpétuo fluir. Nada é estático e “não há nenhuma forma no cosmo que sofra uma corrupção sem que esta corrupção seja a manifestação de uma outra forma”.¹⁰²

Segundo Toshihiko Izutsu, o que ocorre é que

a existência do mundo enquanto *continuum* temporal é, na realidade, uma sucessão de existências, cada uma das quais aparece e desaparece em cada instante. Portanto, entre duas existências consecutivas se encontra sempre uma fratura, um abismo

¹⁰⁰ IBN ‘ARABĪ, *The Bezels of Wisdom*, p. 155.

¹⁰¹ FM III 303.19. Apud SDG, p. 59.

¹⁰² FM II 682.20. Apud SDG, p. 58.

ontológico de não existência, independentemente da brevidade e da imperceptibilidade que tal discrepância pode assumir diante dos olhos normais. [...] Isto significa que não existe substância estável no mundo. O que se acredita comumente como uma substância estável, por exemplo: uma pedra, que o nosso senso comum considera existente em modo contínuo por um lapso de tempo mais ou menos longo, é, na realidade, uma série de pedras exatamente similares que são recriadas uma depois da outra.¹⁰³

Para confirmar esta concepção, Ibn ‘Arabī apoia-se numa narrativa corânica (27:38-40). Nesse relato, Salomão, diante de seu séquito composto por seres humanos e gênios (*jinn*), pergunta se alguém poderia lhe trazer o trono da rainha de Sabá, Belquis. Um dos gênios afirma: “Eu o trarei a ti antes que ela tenha tido tempo de se levantar de seu assento”. Segundo o *Šayh*, esta transferência do trono da rainha de um lugar para o outro ocorrido num “pisar de olhos” só seria possível se este fosse aniquilado e recriado em seguida, embora não no mesmo lugar em que se encontrava: “Ocorreu simplesmente uma simultânea aniquilação e re-criação de tal maneira que ninguém pode percebê-la, exceto aqueles a quem foi dado o verdadeiro conhecimento”.¹⁰⁴

Na concepção akbari, esta simultaneidade marca o processo de aniquilação/re-criação, pois tudo cessa de existir e logo em seguida (*tumma*) volta à existência de uma nova maneira. A partícula *tumma*, entretanto, não aponta para uma marcação temporal, indicando a existência de um lapso de tempo entre esses dois momentos: “Não se deve pensar que através da palavra *tumma* eu quero dizer um intervalo temporal. Isto não é correto. [...] Neste processo de ‘nova criação através de cada respiro’, o tempo da não existência de algo coincide com o tempo da existência de algo similar a ele”.

Por causa da simultaneidade desses dois estados, a dinamicidade cósmica normalmente não é percebida pelas pessoas que a observam de forma superficial, mesmo porque “existe um movimento oculto e um movimento que é testemunhado [...] Glória a ele que se oculta em sua manifestação e se manifesta em sua ocultação”.¹⁰⁵ A percepção dessa mutabilidade da realidade somente é possível para quem possui uma grande autoconsciência capaz de perceber em si tal dinamicidade, reconhecendo em sua própria vida e na realidade na qual se insere essas incessantes mudanças. Além disso, tal percepção é condicionada à gratuidade divina (*imtinān*), pois, como ele é eterna novidade e nunca se repete, torna-se impossível conhecê-lo, bem como conhecer esse dinamismo criativo. Isso só é facultado aos seres humanos através de uma visão que é da ordem do gratuito, e não fruto do esforço do gnóstico, pois,

¹⁰³ IZUTSU, *L'unicità dell'esistenza*, p. 81.

¹⁰⁴ FH, p. 195-196/155. Apud ST, p. 211.

¹⁰⁵ FM III 303.19. Apud SDG, p. 59.

quando se atinge algo através do esforço, não há nada de gratuidade nisto. Buscar é um esforço, enquanto a visão é um favor gratuito, portanto não pode ser buscada. Quando uma visão ocorre como resultado de uma busca, na realidade esta visão não foi conseguida através da busca.¹⁰⁶

O sentido desta perpétua criação aponta igualmente para a possibilidade de encontro entre *al-Haqq* e o cosmo. O cosmo desenvolve um processo de ascensão enquanto o Real desce em direção ao cosmo. Assim, a perpétua criação pode ser pensada também como perpétua ascensão (*taraqqī dā'im*), que equivale ao perpétuo descendimento do Real. Como todo o universo é reflexo do ontológico descendimento (*muzul*) do Real, em sua condição de perpétua mudança ele caminha ascendendo para a unidade de *al-Haqq*.

1.2.4. O *Waḥdat al-Wujūd*: a unidade na dinamicidade teofânica

Se até aqui, através do percurso feito, se enfatizou a pluralidade que constitui as manifestações de *al-Haqq* e a dinamicidade presente em seu Ser e no cosmo, que é seu reflexo, neste tópico será enfatizada a unidade do Real e de toda a criação. Essa unidade não é abolida em meio ao processo dinâmico de aniquilação e recriação cósmica. Ao contrário, esse dinamismo exige, na concepção akbari, a presença e a existência da unidade, que, além de propiciar o vir a ser do mundo fenomênico, demanda tal processo recriativo para se manifestar em toda a sua riqueza. Portanto, torna-se essencial discutir a doutrina do *Waḥdat al-Wujūd*, ou da unidade/unicidade da existência, ressaltando-se que, embora seja uma concepção importante e singular na obra akbari,

nós não podemos afirmar que a “unicidade da existência” seja uma descrição suficiente de sua ontologia, pois ele afirma a “multiplicidade da realidade” com igual vigor. Assim, encontramos que ele frequentemente se refere ao *wujūd* em sua plenitude como um/muitos (*al-wāḥid al-kaṭīr*).¹⁰⁷

Essa concepção é posterior ao *Šayḥ al-akbar*, mesmo já se encontrando retratada na perspectiva por ele inaugurada. No entanto, seus textos muito se aproximam dela, que se desenvolverá principalmente a partir dos discípulos do *Šayḥ al-akbar*, dentre eles Qūnawī (m. 1274), Farḡānī (m. 1296) e Qāṣānī (m. 1330), os quais tentaram harmonizar a doutrina espiritual do Sufismo com a tradição filosófica existente. Isto é claro no próprio nome desta doutrina: *waḥdat* (unidade), proveniente da tradição mística, e *wujūd* (existência), herdada da tradição filosófica. Portanto, “estamos lidando

¹⁰⁶ FM III 464.27. Apud SDG, p. 57.

¹⁰⁷ CHITTICK, *Imaginal Worlds*, p. 15.

com uma síntese das tradições religiosa e filosófica”.¹⁰⁸ Qūnawī, que possuía um grande conhecimento do pensamento de Ibn Sīnā, a utiliza ao menos duas vezes e Fargānī a utiliza em muitas ocasiões, porém ainda sem a conotação técnica que a expressão adquirirá mais tarde. Alguns de seus discípulos mais distantes, como Sa’bīn (m. 1270) – que parece ter sido o primeiro a utilizar esta expressão como um termo técnico – e Nasafī (m. antes de 1300), empregaram-na aludindo a sábios sufis. Nasafī terá uma grande influência na divulgação da obra akbari, pois, diferentemente de Ibn ‘Arabī e Qūnawī, não escreverá para os *‘ulamā’* ou para a elite intelectual e espiritual de sua época, mas terá como público, sobretudo, uma audiência menos culta. Mais tarde, o jurista Hanbalita Ibn Taymiyya (m. 1328) condena o *Waḥdat al-Wujūd* como uma concepção herética eivada de *ittiḥād* (unificacionismo) e *ḥulūl* (encarnacionismo). A partir dessa condenação de Ibn Taymiyya é que a expressão passa a ser associada como uma perspectiva de Ibn ‘Arabī e de seus seguidores. E embora Taymiyya a tenha colocado no rol das heresias, muitos outros filósofos muçulmanos e sufis a consideraram coerente com o *Tawḥīd*, uma vez que teve uma significativa influência sobre os pensadores árabes e, principalmente, sobre os pensadores iranianos dos séculos XII-XVII, como Mullā Ṣadrā (Ṣadr al-Din Šīrāzī/1571-1640), fazendo-se presente ainda no pensamento iraniano atual.

Entretanto, é na filosofia que se encontra sua origem. Nesse sentido, é fundamental ressaltar que nem sempre conceitos basilares da tradição filosófica do Ocidente, embora utilizados no mundo árabe/islâmico, significaram as mesmas coisas que na filosofia grega. E isto serve para Ibn ‘Arabī, pois “o que ele chama a metafísica (literalmente: a ciência divina, *‘ilm ilahī*) não é outra coisa que a preciosa gnose, a ciência inata (*‘lm ladunī*) que a tradição atribui ao *Ḥadir*, o guia espiritual invisível que personifica o Espírito Santo e inspira os santos e os profetas”.¹⁰⁹

Faz-se necessário, sob este aspecto, compreender que a filosofia produzida em terras islâmicas possuiu um caráter singular, uma vez que, ao buscar articular conceitos do mundo grego com a crença corânica, ao mesmo tempo que se baseou em muitos textos apócrifos platônico-aristotélicos e numa leitura platonizante/neoplatonizante de Aristóteles proveniente desses apócrifos, resultou “em sistemas e abordagens que mesclaram de modo harmônico teses que a nós poderiam parecer excludentes”¹¹⁰ e conferiu significados distintos aos conceitos, muitas vezes comprometendo os significados originais dos mesmos na língua grega. Não perder de vista que tal singularidade da abordagem filosófica árabe/islâmica tem sua importância na discussão da doutrina do *Waḥdat al-Wujūd*, pois seu surgimento possui antecedentes em vários autores da filosofia e mística e se situa na discussão da problemática da existência, que é a questão fundamental herdada da filosofia grega.

¹⁰⁸ Ibid., p. 178.

¹⁰⁹ RUSPOLI, *Le livre des théophanies d’Ibn Arabī*, p. 72.

¹¹⁰ ATTIE FILHO, Miguel. *Falsafa*, p. 161.

Inicialmente, com Al-Kīndī (796-873/185-260), Al-Fārābī (872-950/259-339), Ibn Sīnā (Avicena – 980-1037/370-428) e Ibn Rušd (Averróis – 1126-1198/520-595), uma problemática filosófica forte centrava-se no existente – *mawjūd*, isto é, naquilo que existe, no ente. O conceito de ente se relaciona, portanto, com o de existente, o que torna necessária a definição e distinção entre ente, existência e essência, assim como a introdução da problemática medieval da distinção entre essência e existência.

Por essência se compreende a resposta dada à pergunta: “o quê?”. Essa resposta aponta para duas concepções: 1) a essência de algo se caracteriza por qualquer coisa que responda à pergunta “o quê?”, podendo variar entre coisas que indicam uma qualidade do objeto (é branco, por exemplo), ou coisas que indicam uma quantidade (altura, peso etc.), ou mesmo o caráter de algo (este ser humano é músico); 2) por outra parte, pode-se responder à pergunta citada indicando algo mais que a qualidade de um objeto ou alguma característica sua. Nesse sentido, a essência seria compreendida como se referindo a uma essência necessária ou substancial, “que enuncia o que a coisa não pode não ser e que é *o porquê* da própria coisa; como quando se diz que o homem é um animal racional e se entende dizer que o homem é homem porque é racional”.¹¹¹ Essa forma de compreender tal conceito foi estabelecida por Aristóteles, que não identificava necessariamente essência com substância. Contudo, essa identificação já se encontra em Plotino. Mais tarde, Tomás de Aquino, embora não sustentando firmemente na *Suma teológica* esse posicionamento, ainda introduz uma diferenciação sutil entre essência e quiddidade: “O nome de quiddidade se assume por aquilo que é significado pela definição; o nome de essência significa que por ela e nela a coisa tem o ser”.¹¹²

No âmbito da filosofia produzida em terras islâmicas, mesmo o Absoluto sendo concebido como estando além de qualquer afirmação a seu respeito e de qualquer categorização, a discussão envolvendo os conceitos acima expostos será central. Eles dominarão a discussão filosófica e serão traduzidos como *wujūd* (ser ou existência) e *māhiyyah* (quiddidade ou essência).

Quanto à questão da relação entre essência e existência, esta problemática surge na filosofia produzida em terras islâmicas, principalmente de filósofos muçulmanos nos séculos X e XI, e vai se tornar importante na doutrina escolástica tradicional. A introdução desta temática peculiar se deveu principalmente para se justificar a doutrina aviceniana da necessidade universal, segundo a qual Deus é o único ser necessário em si mesmo, porque “nele a essência implica a existência; as coisas finitas são necessárias ‘por outra coisa’, porque, não implicando a sua essência na existência, elas existem somente em virtude da necessidade divina”.¹¹³ Existem, portanto,

¹¹¹ Cf. ABBAGNANO, Nicola. Essência. In: *Dicionário de filosofia*.

¹¹² TOMÁS DE AQUINO. *De ente et essentia*, l. Apud ABBAGNANO, *Essência*, p. 343.

¹¹³ ABBAGNANO, *Dicionário de filosofia*, p. 344.

duas classes de seres: o necessário e os seres possíveis. Na verdade, Ibn Sīnā está retomando e desenvolvendo o pensamento de Al-Fārābī a esse respeito, que se baseou na observação lógica realizada por Aristóteles ao afirmar que a noção do que uma coisa é não implica que a coisa seja. Portanto, para o surgimento da doutrina da unidade da existência houve uma passagem da problemática do existente para uma problematização da existência em si.

Ibn Sīnā confere um passo a mais a esta problematização ao dar um impulso determinante à sua elaboração filosófica, afirmando a tese que no Ocidente ficou conhecida como “acidentalidade da existência”. Segundo essa tese, a existência é um acidente (*arad*) da quiddidade (*māhiyyah*) ou atributo dos seres. Mas esse acidente não é da mesma ordem dos acidentes que indicam uma qualidade de um objeto, como na frase “a flor é branca”. Nesse exemplo, o sujeito é um nome que denota uma substância: a flor; e a brancura, em termos gramaticais, predicado que qualifica um sujeito, ou seja, é um adjetivo que designa uma propriedade desta substância “flor”.

Gramaticalmente, a existência na frase “a flor é existente” comporta-se como um predicado. Assim, embora gramaticalmente as frases “a flor é branca” e “a flor é existente” correspondam como predicados, elas são diferentes, pois não são predicados da mesma forma. Na afirmação a “flor é branca”, há uma correspondência estrutural entre norma gramatical e lógica e a realidade externa, pois a flor é o sujeito e a brancura, seu predicado. Além do mais, é evidente que não existe uma “flor sem cor alguma” e o atributo branco somente se realiza a partir do momento que a flor exista: a ausência ou mudança nesta sua qualidade de cor não altera a flor em sua substância, que continuará flor, mesmo assumindo outras cores. Na afirmação a “flor é existente”, o atributo determina sua substância, pois determina que o sujeito venha a existir, manifestando um outro tipo de relação sujeito/predicado.

Segundo os pensadores da doutrina do *Wahdat al-Wujūd*, dando um passo a mais, se em termos gramaticais e lógicos a existência é um atributo/acidente, em termos metafísicos e ontológicos ela será o Sujeito que determina o objeto flor. Ou seja, a flor se torna um “modo variável” de o “Sujeito último, eterno, se realizar”. Nesse sentido, tal concepção indica a existência de duas visões metafísicas opostas da realidade: uma que se foca na essência e a outra na existência.

A concepção centrada na essência é a visão que caracteriza a vida cotidiana, segundo a qual se lida com entes concretos, não com uma “existência em estado puro”, ou seja, no dia a dia as pessoas se relacionam com coisas que possuem uma quiddidade e o atributo da existência. Já para a outra concepção, a base de tudo é a “existência”, que é a única realidade, e a essência é apenas um qualificativo e uma delimitação da existência. Além do mais, a existência de que se fala não é a existência ordinária e empírica, compreendida a partir da constatação de que os seres existem. Trata-se, antes, da existência que surge numa consciência transcendental, que é a consciência que transcende “a dimensão da consciência ordinária na qual o mundo da realidade

vem concebido como realidade de coisas sólidas e subsistentes, cuja base ontológica é a assim chamada essência”.¹¹⁴ Ou seja, esta percepção exige uma consciência aberta ao desvelamento (*kašf*): “É a ‘existência’ tal qual a percebe um homem que transcende a dimensão empírica da cognição na dimensão *trans*-empírica da consciência”.¹¹⁵

Portanto, nessa perspectiva, pode-se perceber que a doutrina da “unidade da existência” possui “um amplo sistema metafísico que se apoia sobre uma visão particular da realidade. [...] a filosofia do *Waḥdat Al-Wujūd* não é outra coisa que uma reconstrução teórica ou racional de uma visão metafísica concebida como intuição da realidade da existência (*wujūd*)”.¹¹⁶ Nesse sentido, ela é uma concepção que une filosofia e mística. Ou seja, ela não é apenas fruto de uma concepção racional baseada em argumentos filosóficos acerca da realidade. Ela é também fruto da experiência interior e, por sua natureza, uma “experiência esotérica reservada para uma elite espiritual e intelectual”, portanto resultado de “um conhecimento presencial (*al-‘ilm al-ḥuḍūrī*), do divino desvelamento (*kašf*) e da iluminação (*išrāq*)”.¹¹⁷

A base da doutrina do *Waḥdat al-Wujūd* é o primeiro pilar da fé islâmica, o *Šahāda* que afirma: “Professo que não há deus senão Deus e Muḥammad é o seu Profeta”. É a *kalimat al-tawḥīd*, a afirmação através da qual se declara a unidade divina. É o testemunho de sua transcendência, de sua dimensão de *tanzīh*, de seu mistério inacessível à humanidade – mistério este que é revelado, em parte, através do Profeta Muḥammad, mencionado na segunda parte do *Šahāda*, e que representa sua dimensão de *tašbīh*.

Também o *Šahāda* professa a unicidade divina, sendo o muçulmano o cavaleiro desta unicidade. É a afirmação do monoteísmo, empregada com uma formulação negativa (não existe divindade afora Deus), visando enfatizar com clareza essa concepção. Ele é o Absoluto e somente ele é. Todo o relativo a ele está ligado, por isso tudo deve ser visto nele. Tudo depende dele quanto à origem e finalidade. Com essa afirmação, não se nega apenas a existência de uma outra divindade, mas também se afirma que tudo que afasta o ser humano de Deus vai contra o *Šahāda*.

A consequência da prática do *Šahāda* é o *Tawḥīd*, ou seja, o ato de acreditar e afirmar que Deus é um e único (*waḥīd*), conforme a sura 112 declara: “Diga: Ele é Deus, Uno, Deus, o Eterno. Não engendrou, nem foi engendrado. Não tem par”.

Segundo Al Ġazzālī (1059-1111/450-505), existem quatro graus do *Tawḥīd*, que representam estágios na apreensão da unicidade divina: o primeiro é quando se diz com os lábios o *Šahāda*; o segundo, atinge-se quando o coração de quem pronuncia o *Šahāda* nele crê; o terceiro é quando o ser humano vê a unicidade de Deus por via

¹¹⁴ Ibid., p. 6.

¹¹⁵ Ibid., p. 35.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ NARS, Seyyed Hossein. *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*, p. 73 e 76.

de revelação mediante a luz do Verdadeiro; e o quarto é alcançado a partir de quando o ser humano não vê no que existe a não ser um Único. A partir daí, abre-se para o crente o caminho da meditação dos belos nomes de Deus e da superação da multiplicidade aparente da realidade.

Baseada no *Tawhīd*, a doutrina do *Waḥdat al-Wujūd* consiste em reafirmar a unicidade divina. Entretanto, essa afirmação precisa ser mais explicitada e situada no contexto do pensamento akbari. Portanto, torna-se necessário discutir o conceito de *Wujūd*.

Essa palavra não é mencionada no Corão e sua associação a Deus ou ao Ser Necessário parece ter sua origem não na tradição teológica islâmica ou sufi, mas em textos filosóficos dos quais Ibn ‘Arabī também absorve conceitos relacionados à sua discussão. *Wujūd* é um dos principais termos árabes para designar o “ser” ao traduzir as concepções ontológicas gregas e teve uma grande importância no desenvolvimento da *falsafa* ou filosofia, que se caracteriza como seu estudo.

Pode-se dizer que *wujūd* denota “ser”, “existência” e “o que é encontrado”. Mas, apesar da comum tradução de “ser” e “existência” e de sua plausibilidade, o sentido mais literal do termo é o último dos três: *wujūd* como aquilo que é encontrado. O árabe, como outras línguas semíticas, não possui o verbo “ser” na forma que as línguas ocidentais o possuem. Portanto, a forma de traduzir o conceito de “ser” da filosofia grega foi realizada dessa maneira. Contudo, não está muito distante do sentido de “encontrar” presente no termo *wujūd*, pois perguntar pelo “ser” de algo aponta para a pergunta sobre sua essência ou quididade. E a palavra quididade é uma tradução latina do árabe *māhiyya*, proveniente da pergunta *mā hiya*, ou seja, “o que é isto?”. Quando se pergunta por algo, é porque este algo, de alguma maneira, foi problematizado, não é da ordem da obviedade. E isso, para ocorrer, supõe que, de alguma maneira, alguma coisa foi encontrada. Entretanto, na perspectiva de se perguntar pelo que é encontrado, o questionamento vem marcado pela subjetividade de quem faz a pergunta. Ou seja, vem marcado por um olhar que se depara com algo em sua concretude e a partir de uma situação particular, de um ponto de vista situado. Diferentemente da pergunta pelo “ser” de alguma coisa que supõe um processo de abstração para se descobrir sua essência.

Tal forma de compreender o *wujūd* é muito presente na concepção akbari, a ponto de William Chittick afirmar que a expressão unidade da existência pode ser também traduzida como a “unidade do que se encontra ou é encontrado”. Annemarie Schimmel afirma que esta expressão não significa apenas “unidade do ser”, mas também, associando-a com o verbo “encontrar”, significa “unidade da existencialização e a percepção deste ato”.¹¹⁸ Nessa linha, Annemarie Schimmel o compara com o termo *Waḥdat al-Šuhūd*, ou “unidade da contemplação/testemunho”. Ambos teriam, para

¹¹⁸ Cf. SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*, p. 267.

ela, certa sinonímia, pois apontariam para a concepção de que uma unidade é testemunhada, contemplada, ou seja, encontrada.

O que é encontrado pode ser compreendido de algumas formas: os seres que são encontrados na existência; o Real, que também pode ser encontrado em toda a criação; o cosmo, que, na medida em que recebe *wujūd*, a existência, o recebe, porque foi “encontrado” por *al-Haqq*, isto é, foi por ele conhecido e percebido. Daí a dificuldade de tradução deste termo, ainda mais que na tradição ocidental “ser” e “existência” são conceitos carregados de uma longa história, na qual são compreendidos muitas vezes de formas diversas.

Wujūd, na obra do *Šayḥ al-akbar*, é utilizado de várias formas. A diversidade de formas em sua utilização se relaciona com as diferentes modalidades de expressão desta realidade singular. Como Ser Absoluto (*al-Wujūd al-Muṭlaq*), este vocábulo é atribuído unicamente a Deus: o único ser cuja existência é necessária. Embora muitas vezes, nesta condição de nomear *al-Haqq*, *Wujūd* tenha sido traduzido como Ser, não se deve esquecer que esta nomeação não possui o caráter abstrato existente na tradição filosófica ocidental. Sempre faz alusão à experiência e percepção humana que se encontra diante do mundo tanto exterior quanto interior e neles “encontra” o Real. Essa alusão, no caso de se utilizar *Wujūd* no sentido de encontrar o Real no cosmo, se refere a um desvelamento (*kašf*), ou a um testemunho direto (*šuhūd*, *mušāhada*), ou ao experimentar gozoso (*dawq*), ou seja, às formas místicas de conhecimento não resultantes de um processo reflexivo intelectual/abstrato.

Seguindo o caminho de Ma’rūf al-Karḥī (m. 200/815-816), que foi um dos primeiros a expressar o *šahāda* na perspectiva do *wujūd* ao afirmar “não há nada no *wujūd*, mas Deus”,¹¹⁹ Ibn ‘Arabī afirma a identidade entre *wujūd* e o Real: “Na verdade, *wujūd* é idêntico ao Real, não diferente dele”.¹²⁰ Entretanto, as criaturas também manifestam *wujūd*, e o próprio Ibn ‘Arabī se utiliza deste termo ao se referir a elas e ao designar sua existência, pois são encontradas no cosmo e existem porque foram encontradas por *al-Haqq*.

A partir daí, se tudo é constituído pelo *Wujūd*, torna-se necessário colocar a questão sobre como compreender esta “unidade da existência”, propugnada pelo *Šayḥ al-akbar*, na relação entre o Ser Absoluto e a criação. Ainda mais que é notória a percepção de alguns orientistas que consideram seu pensamento monista e panteísta e de outros autores da tradição islâmica que consideram seu pensamento eivado de “unificacionismo” (*ittiḥād*) e “encarnacionismo” (*hulūl*).

Se Deus e as criaturas são *wujūd*, o que os diferencia? Ou são dois tipos distintos de *wujūd*? Mas, se fossem dois ou mais tipos de *wujūd*, como se poderia articular a concepção da “unidade da existência”? A resposta que o *Šayḥ al-akbar* dará é que

¹¹⁹ CHITICK, William. Rūmī and *waḥdat al-wujūd*. In: BANANI, Amin; HOVANNISIAN, Richard; SABAGH, Georges. *Poetry and Mysticism in Islam*, p. 71.

¹²⁰ FM III 566.30. Apud SDG, p. 12.

Deus somente é Ser e a “existência” das coisas é idêntica ao Ser, embora as quiddidades das coisas como quiddidades não são Ser; nelas mesmas as coisas são não existentes. Em outras palavras, ele responde à questão “são as coisas o mesmo que Deus?” dizendo “sim e não”. Elas são “ele/não ele”. As criaturas habitam em um ambíguo território intermediário ou *barzakh* (*sic*), no qual sua real situação é extremamente difícil de ser expressa em palavras.¹²¹

Portanto, seu pensamento, longe de um panteísmo ou monismo, aponta para uma concepção de que uma ambiguidade habita o cosmo, que possui, sem exceção, dois aspectos complementares e não excludentes: o aspecto divino e o aspecto da criatura, pois

a realidade do ser é una na sua substância e essência, plural nos seus atributos e nomes. Não há pluralidade nela senão na ordem de suas considerações, relações e especificações [...] se tu a consideras segundo sua essência, chame-a *Ḥaqq* [a Realidade criadora]; se tu a consideras segundo os seus atributos e nomes, isto é, segundo o seu aparecer em essência possível, chame-a *ḥalq* [mundo criado] ou universo [criado]; essa é a Realidade criadora (*Ḥaqq*) e criada (*ḥalq*), o Uno e os muitos, o Eterno e o temporal, o Primeiro e o Último, o Escondido e o Manifesto e assim por diante.¹²²

A partir do aspecto divino, a criação é vista e contemplada como sendo a Realidade Absoluta e, a partir do aspecto da criatura, ela possui uma dimensão de relatividade, sendo contemplada como algo de “outro” em relação a *al-Ḥaqq*. Ou seja, a criação ao mesmo tempo que possui uma identidade com o Real, também possui uma alteridade em relação a ele, pois,

mesmo que nos descrevêssemos como ele se descreve em todos os aspectos possíveis, ainda permaneceria um inevitável fator de distinção [entre ele e nós]. Este [fator] é nossa dependência dele na existência, que, em nosso caso, deriva inteiramente dele porque nós somos originados, enquanto ele é absolutamente livre de qualquer dependência.¹²³

Portanto, a realidade é uma “*coincidentia oppositorum* no sentido que a unidade é multiplicidade e a multiplicidade é unidade. Essa se baseia sob a visão da unidade no seio da multiplicidade e da multiplicidade no seio da unidade”.¹²⁴

Além do mais, como criatura, o cosmo não

possui em si um núcleo ontológico real. [...] Neste sentido, o ponto de vista filosófico da escola da “unicidade da existência” (*Waḥdat al-Wujūd*) é claramente antiessencialista. [...] O sumo grau da existência que lhe vem reconhecido é aquele da

¹²¹ SPK, p. 81.

¹²² IBN 'ARABĪ, *The Bezels of Wisdom*.

¹²³ Ibid., p. 55.

¹²⁴ IZUTSU, *L'unicità dell'esistenza*, p. 17.

“existência derivada”. Isto significa que as “quididades” existem enquanto correspondem às modificações intrínsecas e às determinações do Absoluto, único ser de quem se pode proclamar uma existência na plena acepção do termo.¹²⁵

Nessa perspectiva, a afirmação de Ibn ‘Arabī: “As coisas não existentes se tornam manifestas na forma de coisa existente, mas esta é distinta em *wujūd* do verdadeiro *wujūd*”,¹²⁶ indica o fato de que em sua concepção não há continuidade substancial entre Deus e o cosmo.¹²⁷ Mesmo porque, na concepção akbari, “o Real, em sua essência, está além da necessidade do cosmo”¹²⁸ e, em sua dimensão de *tanzīh*, ultrapassa qualquer nomeação e construção categorial, mesmo a categoria de substância é por ele transcendida, pois “Deus está acima de todas as qualidades – elas não são ele nem não ele – e ele manifesta a si mesmo somente através de seus nomes, não através de sua essência. No plano da essência, ele é inconcebível (transcendendo conceitos) e não experiencial (transcendendo mesmo o conhecimento não racional). Isso significa que em sua real existência as criaturas são não idênticas a Deus, mas somente reflexos de seus atributos”.¹²⁹

William Chittick faz uma leitura interessante dessa metafísica akbari a partir da distinção entre *tanzīh* e *tašbīh*. Segundo ele,

os críticos de Ibn ‘Arabī, notavelmente Ibn Taymiyyah (m. 1328/728), afirmavam que ele não faz distinção entre o *wujūd* de Deus e o *wujūd* do cosmo. De fato, é fácil pinçar passagens do *Futūḥāt* que dão suporte a essa afirmação. Mas a partir do que já foi dito sobre a natureza central da dialética entre *tanzīh* e *tašbīh* nos escritos de Ibn ‘Arabī, deveria estar claro que passagens identificando o *wujūd* de Deus com o do cosmo representam a perspectiva de *tašbīh*. Elas sempre foram compensadas, nos próprios escritos de Ibn ‘Arabī, pela discussão do *tanzīh*, na qual a distinção entre Deus e o mundo é vigorosamente afirmada. Em muitas passagens Ibn ‘Arabī resume sua posição com a afirmação “ele/não ele” (*huwa lā huwa*). A natureza do mundo do *wujūd* só pode ser compreendida através da afirmação e negação de sua identidade com o *wujūd* de Deus. Precisa-se olhar sobre esta questão com dois olhos. Nem a razão, que afirma a alteridade de Deus, nem o desvelamento, que afirma a semelhança de Deus, permitem uma compreensão global da natureza das coisas.¹³⁰

Uma forma de abordar essas questões acerca da “unidade da existência” é a utilização de metáforas. Apesar de todo arcabouço teórico/filosófico/teológico para se

¹²⁵ Ibid., p. 26.

¹²⁶ FM III 307.29. Apud SDG, p. 12.

¹²⁷ SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 267-268.

¹²⁸ IBN ‘ARABĪ, *The Bezels of Wisdom*, p. 148.

¹²⁹ SCHIMMEL, *Mystical Dimensions of Islam*, p. 267-268.

¹³⁰ CHITTICK, William. Ibn ‘Arabī. In: NARS, Seyyed Hossein; LEAMAN, Oliver. *History of Islamic Philosophy*, p. 504-505.

falar do “*Wahdat al-Wujūd*”, a linguagem metafórica permitiria o acesso a contornos da estrutura metafísica do Real, propiciando a compreensão da relação aparentemente contraditória entre unidade/multiplicidade, Real/mundo fenomênico.

Annemarie Schimmel sintetiza bem uma dessas metáforas ao afirmar que “pode-se comparar essas existências a pedaços de vidro incolores que só se tornam visíveis quando a luz os atinge”.¹³¹ Outra metáfora, comum às tradições budista e confucionista, afirma que a lua conserva sua unidade original, mesmo aparecendo como diversas luas, ao se refletir nos diversos lagos, rios e mares. Há ainda uma metáfora que ilustra de forma interessante a relação entre a unidade e a multiplicidade: a da tinta de caneta e a letra escrita. As letras escritas com a tinta não existem realmente, pois o que existe é a tinta. As letras seriam, assim, formas variadas e convencionais de a tinta se delimitar e poder se manifestar.

Finalizando, como diz Ibn ‘Arabī,

não misture as coisas. Coloque cada coisa onde a realidade a pôs. Não diga “não existe nada além de Deus”, mesmo que seja o caso – e é o caso. Os níveis inteligíveis não distinguiram entre “ele é como isto” e “ele é como aquilo”? A entidade é uma, como se diz, mas, em respeito a uma coisa, ele é isto, e, em respeito a outra coisa, ele é algo diferente.¹³²

¹³¹ SCHIMMEL, Annemarie. O Islã e sua unidade. In: LUCCHESI, Marco. *Caminhos do Islã*, p. 28.

¹³² IBN ‘ARABĪ. FM III 231.3. Apud SDG, p. 195.