

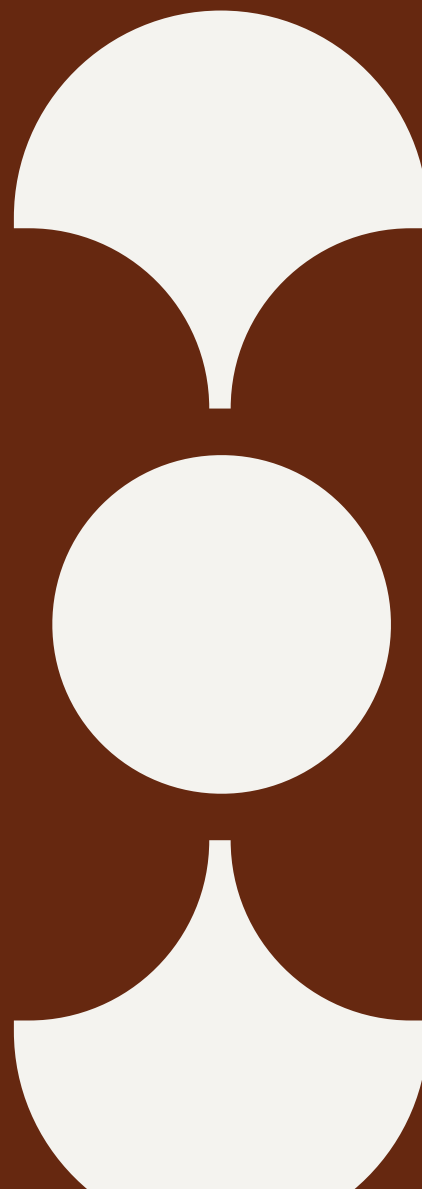
Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume I, parte 2

Filósofos, vida e obra

Tadeu M. Verza
Meline C. Sousa
(orgs.)

 Editora
PPGFIL
UFMG

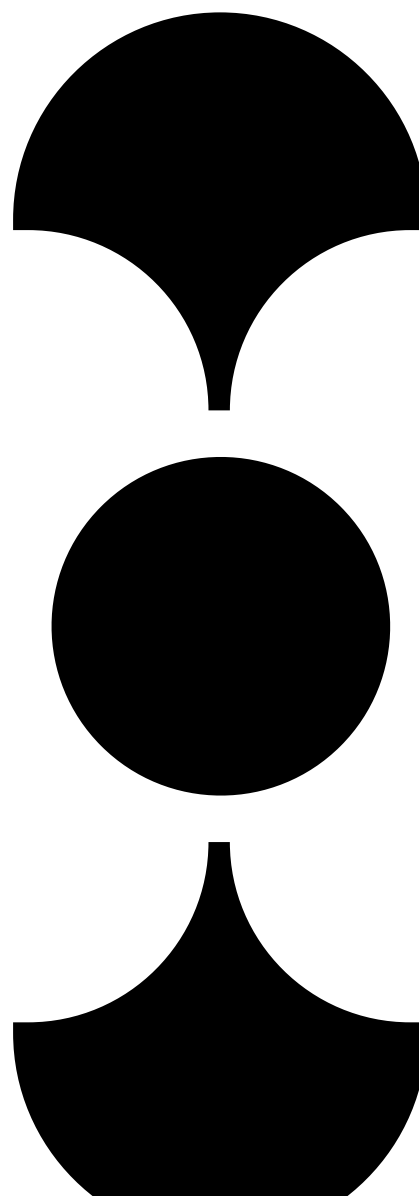


Estudos em história da filosofia árabe e islâmica

Volume I, parte 2

Filósofos, vida e obra

Tadeu M. Verza
Meline C. Sousa
(orgs.)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

Reitora: Sandra Regina Goulart Almeida

Vice-Reitor: Alessandro Fernandes Moreira

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Diretora: Thais Porlan de Oliveira

Vice-Diretor: Rogério Duarte do Pateo

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Coordenador: Helton Machado Adverse

Sub-Coordenador: Tadeu M. Verza

SELO EDITORIAL PPGFIL

Editor: Tadeu M. Verza

Editor de comunicação: André J. Abath

Editor de produção: Abílio A. Rodrigues Filho

Assistente editorial: Anna Luiza Coli

CONSELHO EDITORIAL

Rogério Lopes Gerim

Verlaine Freitas

Miriam Peixoto

Daniel Pucciarelli

CONSELHO CIENTÍFICO

Alessandro Pinzani (UFSC)

Anderson Bogéa da Silva (UFPR)

Andre Leclerc (UNB)

André Nascimento Pontes (UFAM)
Antônio Jorge Gomes Bento (Universidade da Beira Interior)
Beatriz Cecilia Bossi López (UCM)
Catarina Belo (Universidade Americana no Cairo)
Gisele Amaral dos Santos (UFRN)
Jacques Poulain (Université Paris VIII)
José Leonardo Annunziato Ruivo (UEMA)
Marco Antonio Caron Ruffino (UNICAMP)
Marcus Sacrini Ayres Ferraz (USP)
Maria Aparecida Paiva Montenegro (UFCE)
Maurício Pagotto Marsola (UNIFESP)
Sara Juliana Pozzer da Silveira (UFMT)
Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR)

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Avenida Presidente Antônio Carlos, 6627

FAFICH, sala 4047, 4º Piso

Pampulha, Belo Horizonte - MG.

CEP: 31270-901

Ficha catalográfica

E82	<p>Estudos em história da filosofia árabe e islâmica [recurso eletrônico] / Tadeu M. Verza, Meline C. Sousa (orgs.) - Belo Horizonte : PPGFIL-UFMG, 2024.</p> <p>1 recurso online (509 p.) : pdf Inclui bibliografias. ISBN: 978-65-01-05768-2 DOI: 10.5281/zenodo.12111325</p> <p>1. Filosofia árabe – História. 2. Filosofia islâmica - História. 3. Filósofos - Biografia I. Verza, Tadeu Mazzola. II. Sousa, Meline Costa.</p> <p>CDD: 181.92 CDU: 19 (55)</p>
-----	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Ficha catalográfica elaborada por Vilma Carvalho de Souza - Bibliotecária - CRB-6/1390

CRÉDITOS DO E-BOOK

© PPGFIL/UFMG, 2024.

CAPA E PROJETO GRÁFICO

Amí Comunicação & Design

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO

Bruno Guimarães Martins

Daniel Melo Ribeiro

Esta obra foi selecionada pelo Conselho Editorial do Selo PPGFIL/UFMG após avaliação por pareceristas ad hoc.

O acesso e a leitura deste livro estão condicionados ao aceite dos termos de uso do Selo do PPGFIL/UFMG, disponíveis em:

<https://www.edppgfil.fafich.ufmg.br>

<https://www.editorappgfilufmg.com>

Sumário

Agradecimentos	9
Nota dos organizadores	11
Ibn Bajja [Avempace] Josep Puig Montada	13
Ibn Rushd [Averróis] Fouad Ben Ahmed, Robert Pasnau	105
Fakhr al-Din al-Razi Peter Adamson, Fedor Benevich	197
Suhrawardi Roxanne D. Marcotte	249
‘Abd al-Latif al-Baghdadi Cecilia Martini Bonadeo	321

Ibn 'Arabi	375
William Chittick	
Mulla Sadra	431
Sajjad Rizvi	

Ibn ‘Arabi¹

William Chittick

Ibn ‘Arabî (1165-1240) pode ser considerado o maior de todos os filósofos muçulmanos, desde que entendamos filosofia em seu sentido mais amplo e moderno, e não simplesmente como a disciplina da *falsafa* cujos representantes mais eminentes são Avicena e, segundo muitos, Mullâ Sadrâ. Salman Bashier (2012) chegou até mesmo a argumentar que a “história da filosofia islâmica” exhibe uma fase inicial racionalista e culmina em uma “fase iluminativa” mais bem representada por Ibn ‘Arabî. A maioria dos estudiosos ocidentais e a maior parte da tradição islâmica posterior

¹ Traduzido por Arthur Stigert Chirsto.

Este verbete foi publicado pela primeira vez em 5 de agosto de 2008; revisto com alterações substanciais em 2 de agosto de 2019. O texto a seguir é a tradução de um verbete da Prof. William Chittick sobre Ibn ‘Arabî na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. A tradução segue a versão do verbete nos arquivos da SEP em <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/ibn-arabi/>].

Essa versão traduzida pode ser diferente da versão atual do verbete, que pode ter sido atualizada desde o momento dessa tradução. A versão atual está localizada em <https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/>. Gostaríamos de agradecer ao autor e aos editores da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* pela permissão para traduzir e publicar esse verbete. À título de padronização dos títulos, retirou-se as marcações de vogal longa.

classificaram Ibn ‘Arabî como um “Sufi”, embora ele mesmo não o tenha feito; suas obras abrangem toda a gama das ciências islâmicas, mas, sobretudo, o comentário ao Alcorão, aos *hadiths* (ditos de Maomé), à jurisprudência, aos princípios de jurisprudência, à teologia, à filosofia e ao misticismo. Diferentemente de al-Ghazâlî, cuja abrangência da obra é similar à sua, ele não costumava escrever em gêneros específicos, mas preferia integrar e sintetizar as ciências no contexto de obras temáticas, as quais variam em tamanho de uma ou duas laudas a milhares de páginas. Tampouco se afastou do mais alto nível do discurso, nem repetia a si mesmo em diferentes obras. A tradição sufi posterior nomeou-lhe *al-Shaykh al-Akbar*, o Maior Mestre, um título que foi entendido como significando que nenhum outro foi ou será capaz de desvendar o significado das fontes da tradição islâmica com similar minúcia e profundidade.

Os escritos de Ibn ‘Arabî permaneceram desconhecidos no ocidente até os tempos modernos, mas se disseminaram no mundo islâmico um século após a morte dele. Os primeiros orientistas, com uma ou outra exceção, deram-lhe pouca atenção, pois não possuía uma influência perceptível na Europa. Além disso, suas obras são notoriamente difíceis, tornando fácil descartá-lo como “místico” ou “panteísta” sem tentar efetivamente lê-lo. Apenas após os livros de Henry Corbin (1958) e Toshihiko Izutsu (1966) que ele foi reconhecido como um pensador extremamente abrangente e original com muito a contribuir para o mundo da filosofia. Esses dois estudiosos, no entanto, limitaram sua atenção quase que inteiramente a apenas um de seus opúsculos, *Fusûs al-hikam* (“*Pedras do anel da sabedoria*”). Embora *Pedras do anel* tenha sido o foco de uma longa tradição de comentários, a obra representa apenas uma

pequena fração do que ele oferece no seu enorme *al-Futûhât al-makkiyya* (“As aberturas de Meca”). Mais recentemente, os acadêmicos começaram a se debruçar sobre esta obra (estima-se que preencherá 15.000 páginas na sua edição moderna), mas relativamente pouco foi traduzido para as línguas ocidentais e o que foi traduzido ainda precisa de mais explicação, interpretação e contextualização na história da filosofia (para uma tentativa de contextualização, ver Ebstein 2013).

Vários estudiosos apontaram paralelos entre Ibn ‘Arabî e figuras como Eckhart e Nicolau de Cusa (Sells 1994, Shah-Kazemi 2006, Smirnov 1993, Dobie 2009), e outros sugeriram que ele anteciparia tendências na física (Yousef 2007) ou na filosofia moderna (Almond 2004, Coates 2002, Dobie 2007). A tentativa mais séria de o enquadrar na história da filosofia ocidental argumenta que a sua noção de *barzakh* (ver seção 3.4) oferece uma solução viável para o problema da definição do indefinível que tem atormentado a epistemologia desde o tempo de Aristóteles e levado ao desespero filósofos modernos como Rorty (Bashier 2004). Outros estudiosos compararam-no a pensadores orientais como Shankara, Zhuangzi e Dôgen (Shah-Kazemi 2006, Izutsu 1966, Izutsu 1977). As semelhanças com o pensamento oriental também não passaram despercebidas aos estudiosos pré-modernos; durante os séculos XVIII e XIX, os muçulmanos da China criaram uma escola de língua chinesa (a Han Kitab) que se inspirava no legado de Ibn ‘Arabî e apresentava a visão do mundo islâmica em termos inspirados no pensamento confucionista (Murata *et al.* 2008). As implicações do seu pensamento para os problemas contemporâneos foram abordadas por um conjunto diversificado de acadêmicos e devotos no *Journal of*

the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, publicado desde 1983. Toda a atenção que vem recebendo, especificamente de acadêmicos e pensadores rotulados de “perennialistas”, tem levado alguns a questionar a validade das lentes modernas através das quais ele é frequentemente lido (Lipton 2018). O que se segue é um esboço de alguns dos tópicos que ele aborda.

Conteúdo: 1. Vida e obra | 2. Metodologia, 2.1 Discurso divino, 2.2 Deiformidade, 2.3 Nomes e relações | 3. Ontologia, 3.1 *Wahdat al-wujûd*, 3.2 Não delimitação, 3.3 Imaginação, 3.4 *Barzakh* | 4. Coisas e realidades, 4.1 Entidades fixas, 4.2 A realidade das realidades, 4.3 Entificação | 5. O Retorno, 5.1 O círculo da existência, 5.2 Estágios da ascensão, 5.3 Os dois comandos | 6. Perfeição humana, 6.1 A estação de nenhuma estação, 6.2 Homem perfeito, 6.3 Presenças divinas | 7. Bibliografia | 8. Ferramentas acadêmicas | 9. Outros recursos disponíveis online

1. Vida e obra

Ibn ‘Arabî referia-se a si próprio com versões mais completas do seu nome, como Abû ‘Abdallâh Muhammad ibn ‘Alî ibn al-‘Arabî al-Tâî al-Hâtimî (os três últimos nomes indicam a sua nobre linhagem árabe). Nasceu em Múrcia, em 1165, no seio da família de um oficial de baixa patente e recebeu a educação padrão de um literato sem qualquer atenção especial aos temas religiosos. No início da adolescência, sofreu uma conversão visionária “pelas mãos de Jesus” (embora o Jesus do Alcorão), o que resultou numa “abertura” (*futûh*) da sua alma para o reino divino. Pouco tempo depois, por volta de 1180, o seu pai o levou para conhecer o seu amigo Averróis. Ibn ‘Arabî

relata uma conversa cheia de elipses em que explicou ao filósofo os limites da percepção racional. Corbin considerou este acontecimento como uma ruptura simbólica entre o Islão e o ocidente: com a ajuda do averroísmo latino, os pensadores ocidentais não tardariam a seguir uma via exclusivamente racionalista que conduziria “ao conflito entre a teologia e a filosofia, entre a fé e o conhecimento, entre o símbolo e a história” (Corbin 1969, 13). Em contrapartida, os intelectuais muçulmanos tenderam a ignorar Averróis, embora Avicena, Suhrawardî e outros filósofos continuassem a ser lidos, comentados e aprimorados. Ao mesmo tempo, ninguém podia deixar de notar o desafio de Ibn ‘Arabî ao entendimento meramente racional e muitos filósofos muçulmanos seguiram caminhos que assumiam a harmonização da razão, da intuição mística e da revelação.

Ibn ‘Arabî estudou as ciências islâmicas com vários professores em Andalus e no norte da África. Em 1201, ele deixou o ocidente muçulmano para realizar a peregrinação a Meca e não retornou. Viajou muito pelo Iraque e pela Anatólia, estabelecendo-se finalmente em Damasco em 1223, onde treinou discípulos e escreveu prolificamente até a morte, em novembro de 1240.

Entre as suas várias centenas de livros e tratados, *Pedras do anel* e *Aberturas* são os mais famosos. *Pedras do anel* tornou-se o texto padrão para transmitir os seus ensinamentos e, durante os seis séculos seguintes, foi objeto de mais de uma centena de comentários. Entre os seus muitos e talentosos discípulos, o mais influente foi o seu enteado Sadr al-Dîn Qûnawî (1210-74), que iniciou o processo de sistematização dos seus ensinamentos e de elucidação de sua opinião em diálogo com a filosofia contemporânea a ele, iniciando até

mesmo uma correspondência com Nasîr al-Dîn al-Tûsî, o importante renovador de Avicena (Qûnawî, *al-Murâsalât*).

2. Metodologia

Qûnawî diferencia a posição de Ibn ‘Arabî da *falsafa* e da teologia escolástica (*kalam*) chamando-lhe *mashrab al-tahqîq*, “a escola da realização”. *Tahqîq* é, de fato, a pedra angular do vasto *corpus* de Ibn ‘Arabî, por isso é importante ter uma noção do que significa. A palavra deriva da mesma raiz que *haqq* e *haqîqa*, termos-chave em todas as ciências. *Haqq* significa verdadeiro, real, correto, digno e apropriado (nos tempos modernos, é utilizado para falar dos “direitos” humanos); *haqîqa* significa realidade e verdade. O Alcorão usa *haqq*, o oposto conceitual de *bâtil* (falso, vão, irreal, inapropriado), numa variedade de sentidos, não menos importante como nome divino, “o Real, o Verdadeiro”, e para designar o conteúdo da revelação (o Alcorão e as escrituras anteriores). *Haqîqa* não é um termo corânico, mas foi usado na literatura do hadith e recebeu uma atenção especial na filosofia. *Tahqîq* ou “realização” significa falar, afirmar, e atualizar a *haqq* e a *haqîqa* - verdade, realidade, retidão, adequação. Ibn ‘Arabî encontra o papel dela no devir humano encapsulado no dito do Profeta, “Tudo tem uma *haqq*, por isso dá a cada um que tem uma *haqq* a sua *haqq*”. Em outras palavras, tudo no universo, na sociedade e na alma tem uma justeza e uma adequação e a tarefa humana face a cada coisa é agir justa e adequadamente; ou, tudo tem direitos e as pessoas têm a

responsabilidade (isto é, a *haqq* “frente a eles”, *‘alayhim*) de observar esses direitos.

Outro hadith explica que a *haqq* primária, sobre a qual se baseiam todas as outras *haqq*, é que “Não há deus senão Deus”, o que equivale a dizer que não há nada verdadeiramente real senão o Real, não há nada verdadeiramente correto senão o Correto. Na teologia islâmica, a compreensão desta noção é chamada *tawhîd* ou “o reconhecimento da unidade [divina]” e é considerada o primeiro dos três princípios da fé; *tawhîd* também está subjacente aos pontos de vista dos filósofos, mesmo que alguns deles raramente falem de Deus *per se*, preferindo termos como o Primeiro, o Bom e o Necessário. Este *hadith* em particular diz-nos que a *haqq* de Deus frente às pessoas (isto é, a responsabilidade delas para com ele) é que reconheçam o *tawhîd* e, se o fizerem, o direito delas frente a Deus (a responsabilidade dele para com elas) é que recebam a felicidade eterna, *sa’âda* - o termo que os filósofos usavam para traduzir *eudaimonia*.

Desde os tempos mais remotos, os filósofos muçulmanos reconheceram que a *haqq* - verdade, realidade, retidão - era fundamental para a busca da sabedoria e da felicidade da alma. Já al-Kindî, no início da sua obra mais famosa, *A filosofia primeira*²², escreve que o objetivo do filósofo é alcançar a *haqq* e praticar a *haqq*. Os estudiosos traduzem a palavra, aqui e em contextos semelhantes, como “verdade”, mas ao fazê-lo sugerem que a questão era lógica e epistemológica quando, na verdade, era ontológica e existencial; para

²² NdO: Cf. o artigo de Peter Adamson sobre Al-Kindi na primeira parte deste volume.

os filósofos, o objetivo da busca da sabedoria era a transformação da alma e isso não podia ser alcançado simplesmente pela lógica e pela argumentação. A afirmação de Al-Kindî é, de fato, uma definição inicial de *tahqîq*, e o próprio termo tornou-se comum em textos filosóficos, embora raramente tenha a mesma urgência que tem nas obras de Ibn ‘Arabî. Para ele, este é o princípio orientador de todo o conhecimento e atividade e o objetivo mais elevado a que uma alma humana pode aspirar. Significa conhecer a verdade e a realidade do cosmos, da alma e dos assuntos humanos com base na Realidade Suprema, *al-Haqq*; conhecer a Realidade Suprema na medida em que ela se revela nas *haqq* de todas as coisas; e agir de acordo com estas *haqq* em cada momento e em cada situação. Em suma, os “realizadores” (*muhaqqiqûn*) são aqueles que atualizam plenamente o potencial espiritual, cósmico e divino da alma (Chittick 2005, cap. 5).

Algumas das implicações do *tahqîq* podem ser compreendidas quando ele é contrastado com o seu oposto conceitual, *taqlîd*, que significa imitação ou seguir a autoridade. O conhecimento pode ser dividido em dois tipos, os quais, em árabe, eram frequentemente designados por *naqlî* (transmitido) e *‘aqlî* (intelectual); ou *husûlî* (adquirido) e *hudûrî* (presencial). O conhecimento transmitido é tudo o que só se pode aprender imitando os outros, como a língua, a cultura, as escrituras, a história, o direito e a ciência. O conhecimento intelectual é o que se chega a conhecer por meio da realização de sua verdade dentro de si próprio, como a matemática e a metafísica, mesmo que estas sejam inicialmente aprendidas por imitação. Mullâ Sadrâ chama o conhecimento intelectual de “não-instrumental” (*al-ghayr al-âlî*) porque chega à alma não pelos instrumentos da

percepção sensorial, da imaginação e da argumentação racional, mas pela conformidade da alma com a razão ou inteligência (*'aql*) que, em sua realidade mais plena, não é senão a luz brilhante do Real. Em suma, Ibn 'Arabî, como muitos dos filósofos islâmicos, sustenta que o conhecimento real não pode vir da imitação de outros, mas deve ser descoberto pela realização, que é a atualização do potencial da alma. Ibn 'Arabî difere da maioria dos filósofos ao sustentar que a realização plena só pode ser alcançada seguindo os passos dos profetas.

2.1 O discurso divino

É difícil superestimar a importância do Alcorão como fonte de inspiração para Ibn 'Arabî (Chodkiewicz 1993a). Muito mais do que os teólogos ou os filósofos, ele dedicou os seus esforços a absorver a palavra de Deus e a ser absorvido por ela, e os seus escritos estão repletos de citações e terminologias do texto. Enquanto discurso divino (*kalâm*), o Alcorão é entendido como não manifesto e indistinto da Essência Divina, embora torne-se manifesto na recitação e na escrita. O discurso de Deus revela-se não só nas escrituras, mas também no universo e na alma. As homologias entre o cosmos, a alma e a escritura seguem facilmente o imaginário do Alcorão. Em vários versículos, o Alcorão fala do ato criador de Deus como sua ordem, "Sê!", e alude às criaturas individuais como as suas palavras (*kalimât*). A identidade da fala e da atividade de criar é também visível no uso frequente que o Alcorão faz do termo "sinal" (*âya*) para designar os fenômenos do universo, os acontecimentos

interiores da alma e os seus próprios versos. De fato, quando Deus fala - e fala porque o Real Infinito não pode deixar de manifestar as suas qualidades e características -, ele dá voz a três livros, cada um dos quais é constituído por sinais/versos. Como Ibn ‘Arabî diz do cosmos, “Tudo são letras, palavras, capítulos e versos, assim como é o Grande Alcorão” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 4:167.22).

Em uma de suas explicações mais conhecidas sobre a natureza das coisas, Ibn al-‘Arabî olha para a atividade criadora de Deus como um análogo da fala humana. Assim como criamos palavras e frases no substrato da respiração, Deus cria o universo articulando palavras no Sopro do Todo-Misericordioso (*nafas al-rahmân*), que é o desdobramento da existência (*inbisât al-wujûd*); de fato, a própria existência é um sinônimo da misericórdia (*rahma*). Seu esquema cosmológico mais elaborado (entre vários) descreve os níveis básicos da implementação do cosmos como correspondendo às vinte e oito letras do alfabeto árabe, cada uma representando uma modalidade específica de existência articulada (Burckhardt 1977, Chittick 1998).

A importância fulcral do Alcorão escrito reside no fato de exprimir os nomes divinos e os sinais/versos em linguagem humana, fornecendo assim a chave para decifrar os dois outros livros. Ao interpretarmos o Alcorão, interpretamos também o cosmos e a nós próprios. Ibn ‘Arabî habitualmente começa qualquer discussão com um ou dois versos e, na sequência, começa a extrair significados que têm relação com qualquer que seja o contexto. Ele insiste que as leituras devem estar em conformidade com a língua árabe tal como falada pelos destinatários originais do Livro, mas, na maior parte das vezes, oferece interpretações surpreendentes e altamente originais. Se as examinarmos de perto, verificamos que são consistentes com a

língua, mesmo quando vão contra o senso comum. Foi precisamente sua capacidade de se ater às fontes transmitidas e de, ao mesmo tempo, fazer emergir novos significados - que, uma vez expressos, parecem quase evidentes - que ele convenceu a tradição posterior da sua excepcional maestria. Ele nos diz que o autor do Alcorão pretende que cada um dos significados seja compreendido por todos os leitores e nos lembra que os autores humanos não podem ter a mesma intenção. Além disso, diz-nos que se alguém reler um versículo do Alcorão e encontrar exatamente o mesmo significado que encontrou da vez anterior não o leu “corretamente” - isto é, de acordo com a *haqq* do discurso divino - pois os significados revelados nos Três Livros nunca se repetem.

As palavras de Deus, tal como as nossas palavras faladas, dissipam-se rapidamente, então Ele as renova constantemente, “a cada sopro” (*ma’ al-anfâs*). Isto significa que “tudo o que não é Deus” (a definição padrão do cosmos) é recriado a cada instante (*tajdîd al-khalq fi’l-ânât*) e que todas as coisas estão em constante mudança. A noção de que “Não há repetição na autorrevelação [de Deus]” (*lâ takrâr fi’l-tajallî*) é um princípio básico do pensamento de Ibn ‘Arabî. Ele o vê como uma aplicação direta do *tawhîd*. Ao reconhecer a unidade do Real, reconhecemos que ele é uno e único em todos os seus atos, o que significa que cada coisa criada e cada momento de cada coisa é uno e único; nada pode ser repetido precisamente devido à singularidade de cada coisa e à infinidade divina.

2.2 Deiformidade

O projeto básico de Ibn ‘Arabî é mapear as possibilidades do devir humano, clarificar a distinção entre *haqq* e *bâtil* - verdade e falsidade, realidade e irrealidade, certo e errado - e dirigir seus leitores em direção à perfeição, isto é, à realização do Real “na medida da capacidade humana” (*‘alâ qadr tâqat al-bashar*), como os filósofos gostavam de dizer. Isto, por sua vez, requer se tornar caracterizado pelos nomes divinos (*al-takhalluq bi asmâ’ Allâh*), um processo discutido por al-Ghazâlî, dentre outros, e chamado por Avicena *al-ta’alluh* (ser semelhante a Deus, ou deiformidade). Deus criou os seres humanos sob a forma do próprio nome Alá, que é chamado “o nome que tudo abrange” (*al-ism al-jâmi’*) porque é o referente de todos os outros nomes divinos. Assim, a realização é o processo de atualização do conhecimento dos Três Livros e da harmonização perfeita da alma com o Real, uma harmonia que se manifesta na transformação do caráter e no florescimento da virtude. A ciência da “ética” (*akhlâq*, pl. de *khuluq*, caráter) não diz respeito simplesmente ao conhecimento do comportamento correto, mas, antes, visa compreender o enraizamento da alma nos nomes divinos e traçar o caminho para se tornar caracterizada por eles. O Alcorão apresenta Maomé como o modelo perfeito aqui com as palavras que dirige a ele: “Tens um caráter magnífico [*khuluq ‘azîm*]” (68:4). Isto não pode ser senão a plena realização do discurso divino, “o magnífico Alcorão” (*al-qur’ân al-‘azîm*, 15:87). De acordo com Ibn ‘Arabî, é por isso que a mulher de Maomé, Aisha, disse sobre ele, “Seu caráter era o Alcorão.”

2.3 Nomes e relações

O Alcorão fala frequentemente dos “nomes” (*asmâ*) de Deus e menciona um bom número deles - não “noventa e nove”, como é tradicionalmente dito, mas algo entre setenta e o dobro disso, dependendo do critério utilizado na contagem. Os nomes, os quais são frequentemente designados por “atributos” (*sifât*), fornecem os pontos de referência para a teologia islâmica. Ibn ‘Arabî distingue entre “os nomes dos nomes” (*asmâ’ al-asmâ*), que são os nomes expressos na linguagem humana, e os nomes em si, que são as realidades *in divinis*. Os teólogos escreveram muitos livros listando os nomes e explicando o significado deles para Deus, para o cosmos e para a alma humana. Ibn ‘Arabî dedicou um extenso capítulo das *Aberturas* especificamente a eles e compôs um tratado independente resumindo o papel deles no devir humano (Ibn ‘Arabî, *Kitâb kashf al-ma’nâ*).

Os nomes são fundamentais para a procura da deiformidade porque o Real em si mesmo, em sua própria Essência (*dhât*), só é conhecido por si mesmo. Os “outros” (*ghayr*), que são os sinais/versos escritos nos Três Livros, conhecem a Essência apenas na medida em que esta se revela a eles. Em outras palavras, embora tudo seja uma “face” (*wajh*) de Deus - “Para onde quer que te vires, aí está a face de Deus” (Alcorão 2:115) - para fazer distinções entre as faces onipresentes, precisamos saber os seus nomes e reconhecer as suas *haqq*.

A palavra utilizada para designar a Essência, *al-dhât*, é um pronome que significa “possuidor de”. Originalmente, era uma

abreviatura de *dhât al-asmâ'*, “o possuidor dos nomes”; daí o termo sinônimo, *al-musammâ*, “o Nomeado”. O Alcorão refere-se à Essência como “Ele [He]” (*huwa*), o que apenas nos alerta para o fato de que algo está lá. A palavra também pode ser traduzida como “Ele [It]”, claro, porque a Essência está para além do gênero, mas a gramática árabe classifica todos os substantivos e pronomes como masculinos ou femininos (de fato, ao falar da Essência, Ibn ‘Arabî e outros usam o pronome *hiya*, “Ela”, porque *dhât* é feminino, e eles as vezes explicam por que a Essência é mais propriamente feminina do que masculina; Murata 1992, 196-99). O que sabemos pelos nomes é que “Ele/Ela” é misericordioso/a, conhecedor/a, vivo/a etc., mas a Essência em si mesma permanece desconhecida. Cada nome designa uma qualidade específica que se manifesta no momento em que se fala do Real (*al-haqq*) e da criação (*al-khalq*). Por isso, Ibn ‘Arabî diz que os nomes divinos podem propriamente ser chamados de relações (*nisab*).

As características únicas dos seres humanos derivam da sua capacidade de dar nome às coisas, o que, por sua vez, resulta do fato de só eles terem sido criados sob a forma de um nome que a tudo abrange. Um texto que serve como prova é o verso “Deus ensinou os nomes a Adão, todos eles” (Alcorão 2:30). Isto significa não só os nomes dos particulares - os sinais de Deus nos Três Livros - mas também os nomes dos universais, aos quais o Alcorão chama os “mais belos nomes” de Deus (*al-asmâ' al-husnâ*). Em todo o caso, os seres humanos têm o potencial de conhecer todos os nomes, mas não a Essência designada pelos nomes. Sobre esta só se pode saber “que é” (o fato da sua existência), não “o que é” (a sua quiddidade). Na medida em que os nomes correspondem à Essência, os seus significados permanecem desconhecidos na medida em que são

simplesmente marcadores de transcendência ou “incomparabilidade” (*tanzîh*). Na medida em que denotam uma qualidade acrescentada, como a misericórdia, o conhecimento, a vida, o perdão ou a vingança, indicam a imanência ou a “semelhança” de Deus (*tashbîh*). Em suma, a visão teológica de Ibn ‘Arabî combina as abordagens apofática e catafática.

3. Ontologia

O mais importante dentre os termos técnicos da filosofia empregados por Ibn ‘Arabî é *wujûd*, existência ou ser, uma palavra que tinha chegado ao centro do discurso filosófico com Avicena. No seu sentido corânico e do árabe quotidiano, *wujûd* significa encontrar, deparar-se com, tomar consciência de, desfrutar, ficar extasiado. Era utilizado para designar a existência porque o que existe é o que é encontrado e experienciado. Para Ibn ‘Arabî, o ato de encontrar - isto é, a percepção, a consciência e o conhecimento - nunca está ausente do fato de ser encontrado. Se, por um lado, ele fala de *wujûd* na linguagem tradicional aviceniana da necessidade e da possibilidade, fala simultaneamente - em termos há muito estabelecidos pela tradição sufi - da plenitude da presença divina e da consciência humana que é alcançada na realização (Dobie 2007).

Dentre os nomes divinos corânicos, está “Luz” (*al-nûr*), pois Deus é “a luz dos céus e da terra” (24:35). Nomear Deus “Luz” equivale a nomeá-lo Ser, pois, como explica Qûnawî, “a verdadeira Luz traz a percepção, mas não é percebida”, tal como o verdadeiro Ser traz a manifestação e o encontro mas não é nem manifestado nem

encontrado. Qûnawî continua dizendo que a Verdadeira Luz é “idêntica à Essência do Real no que diz respeito à Sua desvinculação de relações e atribuições” (Qûnawî, *al-Fukûk*, 225). Em outras palavras, a Luz Verdadeira é o Ser Não Delimitado (*al-wujûd al-mutlaq*) e revela-se como ser delimitado (*al-wujûd al-muqayyad*). É precisamente esta Luz que permite a descoberta, a consciência e a percepção. Assim como não há verdadeiro ser senão Deus, também não há verdadeiro descobridor senão Deus e nada verdadeiramente encontrado senão Deus. Como Ibn ‘Arabî explica:

Se não fosse pela luz, nada seria percebido [*idrâk*], nem o conhecido, nem o sentido, nem o imaginado. Os nomes da luz são diversos, de acordo com os nomes das faculdades [...]. Olfato, paladar, imaginação, memória, razão, reflexão, conceitualização e tudo aquilo por meio do qual se dá a percepção são luz. Quanto aos objetos da percepção [...] eles primeiro possuem manifestação para quem os percebe, depois são percebidos; e a manifestação é luz [...]. Assim, todas as coisas conhecidas têm uma relação com o Real, pois o Real é Luz. Segue-se que nada é conhecido senão Deus. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:276-77)

3.1 *Wahdat al-wujûd*

Ibn ‘Arabî tem sido tipicamente chamado de o fundador da doutrina do *wahdat al-wujûd*, a Unidade do Ser ou a Unidade da Existência, mas isto é enganador, pois ele nunca usa a expressão. As passagens dos seus escritos que se aproximam dela não têm qualquer

significado especial, nem estão deslocadas da tendência geral da filosofia e da teologia contemporâneas a ele que afirmavam a unidade do Ser Necessário. Porque *wahdat al-wujûd* foi escolhido para tipificar a posição de Ibn ‘Arabî não é claro. Parte da razão é que ele destaca o *tawhîd* como princípio orientador e dá ao *wujûd* uma proeminência especial no seu vocabulário. Era absolutamente óbvio, para ele, que não há Ser Real senão Deus e que tudo o que não seja Deus é um ser irreal; esta é outra forma de dizer o que Avicena diz, que todas as coisas são possíveis ou contingentes exceto o Ser Necessário. Em suma, Ibn ‘Arabî, e mais ainda seus seguidores, como Qûnawî, focaram no *Wujûd* Real como a única realidade da qual todas as outras realidades derivam. Nas raras ocasiões em que seus seguidores diretos usaram a expressão *wahdat al-wujûd*, não lhe deram um sentido técnico. O primeiro autor a dizer que Ibn ‘Arabî acreditava no *wahdat al-wujûd* parece ter sido o polemista hanbalita Ibn Taymiyya (m. 1328) que classificou a posição como pior que a incredulidade. Segundo ele, isso significa que não se pode fazer nenhuma distinção entre Deus e o mundo. O ataque dele deu início a uma longa controvérsia sobre o termo, muitas vezes com pouca ou nenhuma tentativa de o definir. Pelo menos sete significados diferentes foram-lhe atribuídos na literatura posterior e os orientistas seguiram o exemplo, declarando que Ibn ‘Arabî inventou a doutrina que, depois, foi interpretada negativamente (*à la* Ibn Taymiyya) ou, menos comumente, positivamente (*à la* ‘Abd al-Rahmân Jâmî [m. 1492], o primeiro dos defensores de Ibn ‘Arabî a adotar a expressão) (Chittick, 1994b).

3.2 Não-delimitação

Chamar o Ser Real de “uno” é falar da unidade da Essência. Em outros termos, é dizer que o Ser - a Luz em si mesma - não é delimitado (*mutlaq*), isto é, infinito e absoluto, indefinido e indefinível, indistinto e indistinguível. Em contraste, tudo o que não é o Ser - toda coisa existente (*mawjûd*) - é distinta, definida e limitada. O Real é incomparável e transcendente, mas revela-se (*tajallî*) em todas as coisas, sendo assim também semelhante e imanente. Ele possui uma não-delimitação tão completa que não é delimitado pela não-delimitação. “Deus possui o Ser Não-Delimitado, mas nenhuma delimitação O impede de delimitação. Pelo contrário, Ele possui todas as delimitações, por isso Ele é a delimitação não-delimitada” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:162.23).

3.3 Imaginação

A imaginação (*khayâl*), como Corbin mostrou, desempenha um papel importante nos escritos de Ibn ‘Arabî. Nas *Aberturas*, por exemplo, ele diz sobre ela: “Depois do conhecimento dos nomes divinos, da autorrevelação e da sua onipresença, nenhum pilar do conhecimento é mais completo” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:309.17). Ele critica frequentemente os filósofos e os teólogos por falharem em reconhecer seu significado cognitivo. Na sua opinião, *‘aql* ou razão, uma palavra que deriva da mesma raiz que

'iqâl, amarrilho³, só pode delimitar, definir e analisar. Ela percebe diferença e distinção e apreende rapidamente a transcendência e a incomparabilidade divinas. Em contraste, a imaginação devidamente disciplinada tem a capacidade de perceber a autorrevelação de Deus em todos os Três Livros. A linguagem simbólica e mítica das Escrituras, tal como a em constante mudança e nunca repetida autorrevelação que são o cosmos e a alma, não pode ser interpretada com as restrições da razão. Aquilo a que Corbin chama “imaginação criativa” (um termo que não tem um equivalente exato no vocabulário de Ibn ‘Arabî) deve complementar a percepção racional.

Em termos corânicos, o local da percepção e da consciência é o coração (*qalb*), uma palavra que tem o sentido verbal de flutuação e transmutação (*taqallub*). Segundo Ibn ‘Arabî, o coração tem dois olhos, a razão e a imaginação, e a dominância exercida por um deles distorce a percepção e a consciência. O caminho racional dos filósofos e teólogos precisa ser complementado pela intuição mística dos sufis, o “desvelamento” (*kashf*) que permite a visão imaginal - não “imaginária”. O coração que, em si mesmo, é uma consciência unitária, deve sintonizar-se com a sua própria flutuação, vendo em um momento a incomparabilidade de Deus com o olho da razão e no outro a semelhança Dele com o olho da imaginação. As suas duas visões estão prefiguradas nos dois nomes primários da Escritura, *al-qur’ân*, “aquilo que reúne”, e *al-furqân*, “aquilo que diferencia”. Estes dois demarcam os contornos da ontologia e da epistemologia. O primeiro alude à unicidade unificadora do Ser (percebida pela

³ NdO: mais especificamente, corda usada para imobilizar as pernas de um camelo.

imaginação) e o segundo à multiplicidade diferenciadora do conhecimento e do discernimento (percebida pela razão). O Real, como Ibn ‘Arabî diz frequentemente, é o Um/os Muitos (*al-wâhid al-kathîr*), isto é, Uno em Essência e múltiplo em nomes, sendo os nomes os princípios de toda a multiplicidade, limitação e definição. De fato, com o olho da imaginação, o coração vê o Ser presente em todas as coisas e, com o olho da razão, discerne a transcendência Dele e a diversidade das faces divinas.

Quem se detém no Alcorão enquanto *qur’ân* tem apenas um olho que unifica e reúne. Para aqueles que se detêm no Alcorão enquanto totalidade de coisas reunidas, é um *furqân* [...]. Quando provei este último [...], disse: “Isto é lícito, aquilo é ilícito e isto é indiferente. As escolas tornaram-se várias e as religiões diversas. Os níveis foram distinguidos, os nomes divinos e os traços gerados tornaram-se manifestos, e os nomes e os deuses tornaram-se muitos no mundo”. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:94.16)

Quando Ibn ‘Arabî fala da imaginação como um dos dois olhos do coração, está utilizando a linguagem que os filósofos estabeleceram para falar das faculdades da alma. Contudo, ele está mais preocupado com o estatuto ontológico da imaginação, sobre o qual os primeiros filósofos tinham pouco a dizer. Aqui, o uso feito de *khayâl* está de acordo com o significado quotidiano que está mais próximo da imagem do que da imaginação. Ele era utilizado para designar imagens no espelho, sombras, espantalhos e tudo o que aparece em sonhos e visões; neste sentido, é sinônimo do termo

mithâl, frequentemente preferido por autores posteriores. Ibn ‘Arabî sublinha que uma imagem reúne dois lados e une-os num só; é ao mesmo tempo igual e diferente dos dois. A imagem de um espelho é ao mesmo tempo o espelho e o objeto que ele reflete, ou não é nem o espelho nem o objeto. Um sonho é simultaneamente a alma e o que é visto, ou não é nem a alma nem o que é visto. Por natureza, as imagens são/não são. Aos olhos da razão, uma noção é verdadeira ou falsa. A imaginação percebe as noções como imagens e reconhece que elas são simultaneamente verdadeiras e falsas ou nem verdadeiras nem falsas. As implicações para a ontologia tornam-se claras quando olhamos para os três “mundos da imaginação”.

No sentido mais abrangente do termo, a imaginação/imagem designa tudo o que não é Deus, todo o cosmos na medida em que é contingente e evanescente. É a isto que Ibn ‘Arabî chama “Imaginação não-delimitada” (*al-khayâl al-mutlaq*). Cada uma das palavras infinitas articuladas no Sopro Todo-Misericordioso revela o Ser numa forma limitada. Tudo, sem exceção, é simultaneamente o rosto de Deus (*wajh*), revelando certos nomes divinos, e o véu de Deus (*hijâb*), ocultando outros nomes. Na medida em que uma coisa existe, não pode ser outra coisa senão aquilo que é, o Ser Real; na medida em que não existe, deve ser outra coisa que não o Real. Cada coisa, na expressão mais sucinta de Ibn ‘Arabî, é Ele/não Ele (*huwa/lâ huwa*) - Real/irreal, Ser/inexistência, Rosto/véu. “Na realidade, o ‘outro’ é afirmado/não afirmado, Ele/não Ele” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:501.4).

Em um sentido mais restrito da palavra, a imaginação denota aquilo a que Corbin chama *mundus imaginalis* (*‘âlam al-khayâl*). Como a maioria das tradições, o Islã concebe o cosmos como uma

hierarquia de mundos, geralmente dois ou três; o Alcorão contrasta o Invisível (*ghayb*) com o Visível (*shahâda*), e estes são tipicamente designados por mundo dos espíritos e mundo dos corpos, ou, em termos filosóficos, os reinos inteligível e sensível. O Alcorão também fala do “céu, da terra e de tudo o que está no meio”, e uma das contribuições de Ibn ‘Arabî foi trazer à luz todas as implicações do reino entre reinos que, em um aspecto, é invisível, espiritual e inteligível e, em outro aspecto, é visível, corpóreo e sensível. Este é precisamente o *mundus imaginalis*, onde os seres espirituais são corporificados, como quando Gabriel apareceu em forma humana à Virgem Maria; e onde os seres corpóreos são espiritualizados, como quando o prazer ou a dor corporal são experimentados nos reinos póstumos. O *mundus imaginalis* é um reino real e externo no Livro Cósmico, mais real do que o reino visível, sensível e físico, mas menos real do que o reino invisível, inteligível e espiritual. Somente a sua existência real pode explicar as aparições angélicas e demoníacas, a ressurreição dos corpos, a experiência visionária e outros fenômenos não físicos, mas sensoriais, que os filósofos normalmente explicam. O fato de Ibn ‘Arabî colocar em primeiro plano o reino entre reinos foi um dos vários fatores que impediram a filosofia islâmica de cair na armadilha de uma dicotomia mente/corpo ou de uma visão de mundo dualista.

O terceiro mundo da imaginação pertence ao livro humano microcósmico, no qual ele é idêntico à alma ou ao eu (*nafs*), que é o ponto de encontro do espírito (*rûh*) e do corpo (*jism*). A experiência humana é sempre imaginal ou anímica (*nafsânî*), o que quer dizer que é simultaneamente espiritual e corporal. O devir humano oscila entre o espírito e o corpo, a luz e as trevas, a vigília e o sono, o

conhecimento e a ignorância, a virtude e o vício. Apenas porque a alma habita um reino intermédio é que pode escolher lutar pela transformação e realização. Apenas como realidade imaginal pode viajar “para cima” em direção à luminosidade do espírito ou “para baixo” em direção à escuridão da matéria.

3.4 O barzakh

Ao discutir o papel ontológico da imagem/imaginação, Ibn ‘Arabî utiliza frequentemente o termo *barzakh* (istmo, barreira, limite) que, no Alcorão, é aquilo que se localiza entre os mares doce e salgado (25:53, 55:20) e impede a alma falecida de regressar ao mundo (23:100). Geralmente, os teólogos entendem-no como a “localização” da alma após a morte e antes do Dia da Ressurreição. Ibn ‘Arabî emprega o termo para designar qualquer coisa que simultaneamente divide e junta duas coisas, sem que ela própria tenha dois lados, como a “linha” que separa a luz do sol da sombra. Ele usa o termo Barzakh Supremo (*al-barzakh al-a‘lâ*) como sinônimo de Imaginação não-delimitada. É, em outras palavras, o cosmos, o reino das coisas possíveis que, em si mesmas, não são nem necessárias nem impossíveis, nem infinitas nem finitas. Ou, é o Sopro do Todo-Misericordioso, que não é nem o Ser não-delimitado nem as palavras articuladas.

O Real é pura Luz e o impossível é pura escuridão. As trevas nunca se transformam em Luz, e a Luz nunca se transforma em trevas. O reino criado é o *barzakh* entre a Luz e as trevas. Em sua essência, não é qualificado nem

pelas trevas nem pela Luz, pois é o *barzakh* e o meio, tendo uma propriedade de cada um dos seus dois lados. É por isso que Ele “designou” para o homem “dois olhos e guiou-o pelas duas estradas” (Alcorão 90:8-10), pois o homem existe entre os dois caminhos. Por meio de um olho e de um caminho, ele aceita a Luz e olha para ela na medida de sua predisposição. Por meio do outro olho e do outro caminho, olha para as trevas e volta-se para elas. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:274.28)

4. Coisas e realidades

Os nomes divinos designam as qualidades universais que impregnam a existência, tais como a vida, o conhecimento, o desejo, o poder, a palavra, a generosidade e a justiça (sendo estes frequentemente chamados dentre os nomes “os sete líderes”). Estas qualidades encontram-se em tudo porque pertencem à própria Essência do Real e acompanham a sua autorrevelação. No entanto, permanecem em grande parte não manifestas porque cada coisa tem sua predisposição (*isti’dâd*) ou receptividade (*qâbiliyya*) e nenhuma pode mostrar o Real *per se*. Embora cada coisa seja um rosto, cada uma é também um véu; Ele/não Ele.

Deus diz: “A dádiva do vosso Senhor jamais poderá ser cercada” (Alcorão 17:20). Em outras palavras, nunca pode ser retida. Deus está dizendo que dá constantemente, enquanto os *loci* recebem, na medida das realidades da predisposição deles. Do mesmo modo, dizeis que o sol

espalha os raios sobre as coisas existentes. Ele não é avarento com a sua luz em relação a nada. Os *loci* recebem a luz na medida de sua predisposição. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 1:287.10)

O que é que determina, então, a medida da predisposição? Isso remete à “realidade” (*haqîqa*) de uma coisa, ao seu “quê” ou “quididade” (*mâhiyya*). Isto é determinado não pelas nossas definições, mas pelo conhecimento de Deus porque Ele conhece a coisa sempre e para sempre, quer ela exista ou não no cosmos. Ibn ‘Arabî refere-se habitualmente às realidades simplesmente como “coisas” (*ashyâ*, pl. de *shay*) ou “entidades” (*a’yân*, pl. de *‘ayn*). Elas não existem em si mesmas porque nada existe verdadeiramente para além do Ser Real de modo que são “as inexistentes” (*al-ma’dûmât*). Em termos filosóficos, são “possíveis” (*mumkin*) de modo que podem ou não vir a existir, em contraste com o Ser Real, que é necessário (*wâjib*) de modo que não pode não existir.

O que exatamente as coisas são? São os concomitantes (*lawâzim*) do Ser, ou as potencialidades de manifestação latentes na Possibilidade Infinita, ou as delimitações intermináveis do Não-delimitado. Se uma coisa é encontrada no cosmos, ela é uma autorrevelação específica do Ser Real, uma face de Deus, uma palavra articulada no Sopro Todo-Misericordioso, uma cor tornada visível pelo brilho da Luz. Na medida em que as coisas aparecem, elas mostram o Ser e os seus atributos; na medida em que a receptividade é delimitada e definida, elas atuam como véus. Cada uma é um *barzakh*, uma coisa imaginal, simultaneamente uma imagem do Ser e uma imagem do nada.

Não há nenhum ser verdadeiro que não aceite a mudança, exceto Deus, porque não há nada no Ser realizado senão Deus. Quanto a tudo que seja distinto d'Ele, isto habita no ser imaginal [...]. Tudo o que não seja a Essência do Real é imaginação interveniente e sombra que evanece. Nenhuma coisa criada permanece em um único estado neste mundo, no outro mundo e no que está entre os dois, nem espírito, nem alma, nem qualquer outra coisa que não seja a Essência de Deus. Antes, cada um muda continuamente de forma para forma, constantemente e para sempre. E a imaginação nada mais é do que isso [...]. Assim, o cosmos só se manifestou na imaginação [...]. É isso, e não é isso. (Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:313.12)

Os filósofos e os teólogos habitualmente debatem o conhecimento que Deus tem dos particulares. O Alcorão afirma repetidamente que Deus sabe tudo. “Não cai uma folha”, diz, “mas Deus a conhece” (6:59). Ibn 'Arabî defende que o conhecimento que Deus tem, tanto dos universais quanto dos particulares, pertence à Essência e não muda. Deus conhece a folha que cai sempre e para sempre e, quando chega o momento de ela cair, diz-lhe: “Cai!” Assim também são todas as coisas: “A Sua única ordem, quando Ele deseja uma coisa, é dizer-lhe: “Sê!”, e ela vem a ser” (Alcorão 36:82).

Em si mesmas, as coisas conhecidas são inexistentes (como as ideias que não têm existência fora das nossas mentes), mas quando Deus emite o “comando engendrador” (*al-amr al-takwînî*) - a palavra “Sê! (*kun*) - elas passam a existir (*kawn*). Ibn 'Arabî chama a reidade das coisas no conhecimento divino de “a reidade da fixidez”

(*shay'iyat al-thubût*) porque as coisas em si mesmas nunca mudam. Apesar das aparências, o comando engendrador não as retira da sua fixidez, pois nada se manifesta a não ser o Ser, embora delimitado e definido pela reidade das coisas. O exemplo comum é a luz: quando brilha através de um vidro colorido, aparece como colorida, mas apenas a luz é manifesta.

4.1 Entidades fixas

É famoso o fato de Ibn 'Arabî tratar das coisas conhecidas por Deus como “entidades fixas” (*a'yân thâbita*). Os primeiros tradutores optaram por expressões como “arquetipos” ou “essências” imutáveis ou permanentes, sem notar que não há diferença em termos de qualidade (*whatness*) entre “entidades fixas” e “entidades existentes” (*a'yân mawjûda*). As entidades fixas são as coisas na medida em que são inexistentes em si mesmas, mas conhecidas por Deus; as entidades existentes são exatamente as mesmas coisas na medida em que lhes foi dada uma certa existência imaginal ou delimitada pelo comando engendrador. As entidades fixas não são os “arquetipos” das entidades existentes, mas são antes idênticas (*'ayn*) a elas; nem são “essências” se por isso se entende outra coisa senão a qualidade (*whatness*) específica das entidades.

Ao recorrer à fixidez dos entes no conhecimento divino, Ibn 'Arabî pode dizer que a disputa entre teólogos e filósofos sobre a eternidade do mundo remonta à percepção que eles têm dos entes. Aqueles que defendem que o mundo é eterno entenderam que “o Real nunca é qualificado por primeiro não ver o cosmos e depois o

ver. Pelo contrário, Ele nunca cessa de ver o cosmos. Pelo contrário, ele nunca deixa de o ver”. Aqueles que defendem que o mundo é qualificado por um novo advento (*hudûth*) “consideram a existência do cosmos em relação à própria entidade dele”, que é inexistente. Por isso, entendem que ele deve ter vindo à existência (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:666.35).

Por vezes, os seguidores de Ibn ‘Arabî distinguiram entre nomes e entidades divinas, chamando aos primeiros “nomes universais” e aos segundos “nomes particulares”. Ibn ‘Arabî respeita as normas teológicas quando declara que os nomes divinos são “condicionais” (*tawqîfî*), o que quer dizer que só devemos chamar Deus pelos nomes que ele próprio usa nas escrituras. Ibn ‘Arabî também reconhece, no entanto, que cada coisa é um nome divino porque cada uma designa o Não-delimitado em relação a uma certa delimitação. Neste sentido, cada coisa, cada entidade, é uma “face específica” (*wajh khâss*) de Deus que a diferencia de todas as outras coisas. Depois de citar o dito profético de que Deus tem “noventa e nove” nomes, Ibn ‘Arabî explica que estes nomes designam as “mães” dos nomes que dão origem a todos os outros. E continua:

Cada uma das entidades possíveis tem um nome divino específico que a contempla e lhe dá o seu rosto específico, distinguindo-a assim de todas as outras entidades. As coisas possíveis são infinitas, por isso os nomes são infinitos, pois novas relações chegam com o novo advento das coisas possíveis. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 4:288.1)

4.2 A Realidade das realidades

Ibn al-'Arabî chama a palavra *shay'*, coisa, “uma das mais indefinidas dentre as indefinidas” (*min ankar al-nakirât*) porque pode referir-se a qualquer coisa, existente ou inexistente, real ou irreal. No entanto, diz-nos que evita usá-la para se referir a Deus porque Deus não a usa para nomear a si próprio. No entanto, ele chama Deus uma entidade, especialmente na frase “a Entidade Única” (*al-'ayn al-wâhida*), tipicamente em contextos que trazem à mente o que a tradição posterior por vezes chamou de a doutrina da Unicidade do Ser. Por exemplo:

Por meio d'Ele, nós [entidades existentes] nos tornamos manifestos a Ele e a nós. Sob um aspecto, somos por meio d'Ele, mas Ele não é por nós, uma vez que Ele é o Manifesto e nós permanecemos com a nossa própria raiz [i.e., inexistência], mesmo se concedermos – por meio da predisposição das nossas entidades – certas relações (*affairs*) que pertencem às nossas entidades, e mesmo se fomos designados por nomes que a pessoa velada supõe serem os nossos nomes, tais como Trono, Escabelo, Intelecto, Alma, natureza, esfera, corpo, terra, céu, água, ar, fogo, objeto inanimado, planta, animal e *jinn*. Tudo isto pertence à Entidade Una, nada mais. (Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 1:691.14)

De fato, em uma passagem de suas primeiras obras, Ibn 'Arabî refere-se a Deus como uma coisa e isto chamou a atenção de vários observadores, porque ele menciona lá “a terceira coisa”, uma noção

que parece lançar luz sobre toda sua abordagem (Takeshita 1982, Bashier 2004). No início, parece que ele está se expressando na linguagem padrão aviceniana da necessidade e da possibilidade, mas depois traz à tona a noção de *barzakh* para explicar como estes dois podem estar interrelacionados. As coisas, diz ele, podem ser divididas em três tipos. O primeiro tipo é qualificado por *wujûd* na sua própria essência, e este é o Ser Necessário, Deus, que não é limitado na existência (*mutlaq al-wujûd*) e que dá existência a todas as coisas. O segundo tipo é o existente (*mawjûd*) por meio de Deus, nomeadamente a existência delimitada (*al-wujûd al-muqayyad*), que é o cosmos, tudo o que não é Deus. “Quanto à Terceira Coisa”, escreve:

não é qualificada nem pela existência nem pela inexistência, nem pelo novo advento nem pela eternidade [...]. O cosmos manifesta-se a partir desta Terceira Coisa, pois esta coisa é a Realidade das Realidades Universais do cosmos, que são inteligíveis para a mente [...]. Se dizeis que esta coisa é o cosmos, dizeis a verdade, e se dizeis que é o Real Eterno, dizeis a verdade. Se disserdes que não é nem o cosmos nem o Real, mas sim um significado acrescentado, dizeis a verdade. (Ibn ‘Arabî, *Inshâ’*, 16-17)

Dada a descrição detalhada da Terceira Coisa fornecida na passagem na íntegra, é claro que Ibn ‘Arabî está discutindo a Imaginação Não-delimitada como o *Barzakh* Supremo. A Terceira Coisa, contudo, nunca se estabeleceu como um termo técnico em contraste com o sinônimo que ele menciona nesta mesma passagem,

a Realidade das Realidades, também chamada a Realidade Universal e a Realidade Muhamadiana. Realidade (*haqîqa*), como já observado, é usada para significar entidade, quiddidade, coisa e coisa possível, embora também seja comumente usada de forma mais ampla. Assim, os nomes corânicos de Deus são chamados realidades, mas não entidades ou coisas.

Não há coisa existente possível em tudo aquilo que não seja Deus que não esteja ligado às relações divinas e às realidades senhoriais que são conhecidas como os Mais Belos Nomes. Por conseguinte, todas as coisas possíveis estão ao alcance de uma realidade divina. (Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:115.27)

Ao mencionar as realidades “universais” ao falar da Terceira Coisa, Ibn 'Arabî refere-se aos nomes e atributos divinos que se manifestam por meio das realidades particulares, as entidades. Ele tem em vista uma versão da Árvore de Porfírio, embora nunca use a expressão: cada indivíduo (folha) é membro de uma espécie (galho) que, por sua vez, pertence a um gênero (ramo) e assim por diante, até que todos são finalmente subsumidos no gênero dos gêneros, a Realidade das Realidades. Esta Realidade não é nem o Ser Necessário nem o cosmos. Em Deus ela é o conhecimento divino de todas as coisas e, como tal, é eterna; no cosmos, é a totalidade em constante mudança que é a criação temporal. Baseando-se na terminologia que utiliza em outros lugares, os seus seguidores chamam esta Realidade em Deus “a Santíssima Efusão” (*al-fayd al-aqdas*) e definem-na como a autorrevelação de Deus a si próprio em si próprio, ou o

autoconhecimento pelo qual ele conhece todos os concomitantes da sua própria infinitude. Eles a contrastam com “a Santa Efusão” (*al-fayd al-muqaddas*), o ato criativo que torna todas as realidades e entidades manifestas.

4.3 Entificação

Qûnawî promoveu um termo técnico, *ta’ayyun* ou “entificação”, que desempenha um papel importante nas discussões sobre a Realidade das Realidades entre os seguidores de Ibn ‘Arabî. A palavra deriva de *‘ayn* (entidade) e significa tornar-se uma entidade. Dado que uma entidade é uma coisa, podemos traduzi-la como “reificação”, não, no entanto, no sentido de um processo cognitivo humano, mas como uma designação para a forma na qual o Ser Não-delimitado se torna determinado, limitado, definido e “reificado” no processo de se revelar como tudo o que não é Deus. Assim, todas as coisas são entificações, delimitações ou terminações do Real Não-delimitado, que é então chamado “a Não-entificação” (*al-lâ ta’ayyun*). Quanto à Realidade das Realidades, ela é a Primeira Entificação porque todas as outras entificações seguem o seu rastro.

No seu longo, embora longe de completo, estudo dos termos técnicos de Ibn ‘Arabî, Su’âd al-Hakîm menciona quarenta sinônimos para a Realidade das Realidades, todos sob o título *al-insân al-kâmil*, “o Homem Perfeito”. Esta noção, que talvez possa ser mais bem entendida em termos ocidentais como o Logos Divino por meio do qual todas as coisas são criadas, está no centro da visão de mundo de Ibn ‘Arabî e integra todas as suas dimensões díspares. Hakîm não

menciona a Terceira Coisa como um dos sinônimos, mas a continuação da passagem em que Ibn ‘Arabî fala dela torna claro que a Realidade das Realidades é de fato a realidade (ou a entidade fixa) do Homem Perfeito:

O homem tem duas relações perfeitas, uma por meio da qual entra no nível divino e outra por meio da qual entra no nível cósmico [...]. Ele é como que um *barzakh* entre o cosmos e o Real, reunindo e abraçando tanto a criação quanto o Real. Ele é a linha divisória entre o nível cósmico e o nível divino, como a linha divisória entre a sombra e a luz do sol. Esta é a *realidade* dele. Por isso, ele tem uma perfeição não-delimitada, tanto no novo advento quanto na eternidade, enquanto Deus tem uma perfeição sem limites na eternidade e não entra no novo advento – quão exaltado Ele é! - e o cosmos tem uma perfeição não-delimitada no novo advento e não entra na eternidade - é demasiado básico para isso! Assim, o homem é todo-abrangente. (Ibn ‘Arabî, *Inshâ’*, 22)

5. O Retorno

Depois do *tawhîd*, os dois princípios da fé islâmica restantes são a profecia (*nubuwwa*) e o Retorno (*ma’âd*), uma palavra que é muitas vezes traduzida livremente como escatologia. Tanto para os filósofos quanto para os sufis, a discussão da profecia focava na deformidade humana e as questões que levantavam levaram os teólogos e juristas a acusá-los de pretenderem ser superiores aos profetas; Ibn ‘Arabî,

em particular, foi o centro de uma longa controvérsia sobre os méritos relativos do profeta e do santo (Chodkiewicz 1993b).

Ambas as correntes de pensamento também têm muito a dizer sobre o Retorno, o qual é encarado sob dois aspectos: obrigatório e voluntário. Do ponto de vista do Retorno obrigatório, o cosmos se revela segundo as suas próprias leis inelutáveis e os seres humanos regressam a Deus numa série de etapas que refletem as etapas da cosmogênese. Do ponto de vista do Retorno voluntário, o livre-arbítrio permite ao ser humano desempenhar um papel em determinar a trajetória do seu próprio devir. Em certa medida, ele é cocriador da sua alma e dos reinos póstumos que são vividos em termos cármicos, isto é, como resultado de uma cadeia de causalidade posta em movimento pelas suas próprias compreensões individuais, traços de caráter e atividades. Ibn ‘Arabî é um divisor de águas na discussão de ambos os tipos de Retorno, sobretudo porque as suas explicações do *mundus imaginalis* lhe permitiram fornecer argumentos racionais para questões como a ressurreição dos corpos que, de acordo com Avicena, não podiam ser compreendidas pela razão, mas só podiam ser aceitas com base na fé (Avicena, *al-Shifâ*, 347-48; Avicena, *al-Najât*, 3:291). As pistas de Ibn ‘Arabî foram alargadas por pensadores posteriores, mais exhaustivamente por Mullâ Sadrâ no quarto livro da sua obra magna, *al-Asfâr al-arba’a*, sobre o tema da alma e de seu desenvolvimento (Mullâ Sadrâ 2008).

5.1 O círculo da existência

Quando os teólogos discutiam o Retorno, tentavam provar a exatidão das representações corânicas do Dia da Ressurreição, do inferno e do paraíso, apelando sobretudo à autoridade da palavra de Deus. Tinham pouco a dizer sobre a verdadeira natureza da alma, a estrutura do cosmos ou o estatuto ontológico dos reinos póstumos. Em contrapartida, tanto os filósofos quanto os sufis estavam intensamente interessados nestas questões, bem como na questão complementar da Origem (*mabda'*). A Origem e o Retorno tornaram-se temas importantes em ambas as escolas de pensamento, mas, ao contrário dos filósofos, os sufis destacaram o papel exemplar de Maomé. Assim, por exemplo, retiraram uma imagem favorável de um versículo do Alcorão relacionado com a “viagem noturna” do Profeta (*isrá'*, também chamada *mi'râj* ou “escada”), quando foi levado através e para além dos céus para encontrar Deus: “Ele estava a dois arcos de distância, ou mais perto” (53:9). Em árabe, a palavra *qaws* ou arco [*bow*]⁴, tal como o latim *arcus*, significa também o arco [*arc*]⁵, de modo que os dois arcos [*bows*] podem ser entendidos como dois arcos [*arcs*]. Estes passaram a ser chamados “o arco descendente” (*al-qaws al-nuzûlî*), ou seja, o caminho de delimitação e escuridão crescentes que se afasta da Origem, e “o arco ascendente” (*al-qaws al-su'ûdî*), o desprendimento (*tajarrud*) e luminosidade crescentes da alma no caminho do Retorno.

⁴ NdO: I.é, o arco do arco e flexa.

⁵ NdO: I.é, o arco do círculo.

5.2 Estágios da ascensão

Foi notado que um dos esquemas cosmológicos de Ibn ‘Arabî descreve o universo em termos de vinte e oito letras que articulam palavras no Sopro Todo-Misericordioso. Vinte e uma dessas letras correspondem a etapas do arco descendente, o qual atinge o seu ponto mais baixo com os quatro elementos. As restantes letras designam os estágios do arco ascendente, começando com os minerais, passando pelas plantas, animais, anjos e *jinn*, e depois pelo homem, a vigésima sétima letra. A vigésima oitava e última letra designa “os níveis, estações e estágios”, ou seja, os graus invisíveis de perfeição alcançados pelo desdobramento das almas humanas no caminho do Retorno.

A diferença decisiva entre os animais e os seres humanos não reside na fala ou na racionalidade, mas no fato de o homem ter sido criado na forma de Deus *per se*, isto é, Deus como designado pelo nome todo-abrangente. Todo o resto foi criado sob o cuidado de nomes menos abrangentes. A forma divina de Adão é o rosto todo-inclusivo de Deus, a Realidade das Realidades que abarca toda a gama de possíveis entificações do Ser Não-delimitado. O microcosmo humano tem o potencial de realizar - isto é, de atualizar a realidade de - tudo o que está presente no *Livro do cosmos* e no *Livro das Escrituras*. Assim como o mundo visível, corpóreo, veio se manifestar por meio de vários estágios de entificação, começando com a Realidade das Realidades e descendendo por meio dos mundos invisíveis até alcançar os minerais, assim também os “níveis, estações e estágios” vêm à existência por meio da autorrevelação contínua do

Ser Real nos reinos invisíveis do arco ascendente e alcançam sua fruição quando retornam à Origem. É nesse ponto que o círculo da existência é completado, a linha divisória desaparece e a distinção imaginal entre Real e criação é apagada. Como escreve Ibn ‘Arabî:

“Ele estava a dois arcos [*bows*] de distância.” Nada faz com que os dois arcos [*bows/arcs*] se manifestem a partir do círculo, exceto a linha imaginada. Basta que tenhas dito que é “imaginada”, pois o imaginado é aquilo que não tem existência na sua entidade [...]. O cosmos, ao lado do Real, é algo imaginado ter existência, não uma coisa existente. A coisa existente e a existência não são senão a Entidade do Real. Eis o que Ele diz: “Ou mais perto”. O “mais perto” é a remoção dessa coisa imaginada. Quando é removida da imaginação, nada resta senão um círculo, e os dois arcos [*arcs*] não são entificados. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 4:40.9)

A encarnação humana no nível visível representa uma etapa essencial na manifestação da Realidade das Realidades, mas a realização dessa Realidade tem lugar no interior da alma, ou seja, nos níveis imaginal e espiritual. As possibilidades de manifestação representadas pelas plantas e animais são relativamente limitadas; a aparência externa revela os seus segredos aos observadores e ninguém confunde uma couve com uma cenoura, ou um cavalo com um burro. Mas não é esse o caso do ser humano, cuja uniformidade exterior esconde uma diversidade interior ilimitada. Os contornos imaginais e espirituais das almas humanas, a consciência e os traços de caráter delas, nunca podem ser julgados pela aparência do corpo;

a virtude e o vício humanos pertencem a domínios invisíveis. A cultura, a arte, a literatura, a política, a ciência, a tecnologia e outras realizações peculiarmente humanas são exteriorizações da alma. Ibn ‘Arabî não está preocupado, no entanto, com todas as possibilidades humanas porque os caminhos que se afastam da realização plena e equilibrada da forma divina são legiões. Antes, ele quer delinear os contornos gerais das perfeições da deiformidade, pois são estas que conduzem à harmonia com o Real nos reinos póstumos. No entanto, mesmo a este nível, é impossível enumerar estas perfeições, uma vez que, como ele nos diz, os seus arquétipos são 124.000, em conformidade com o número de profetas desde o tempo de Adão.

5.3 Os Dois Comandos

Ibn ‘Arabî aborda frequentemente a singularidade cósmica dos seres humanos em termos do comando (*amr*), um importante termo corânico que tem forte influência na forma como os teólogos e filósofos abordaram a questão do determinismo e do livre arbítrio, ou da natureza e da criação. Foi dito anteriormente que o “comando engendrador” (*al-amr al-takwîni*) é a palavra criativa “Sê! (*kun*) e que ela transforma entidades inexistentes em entidades existentes. Deus dirige esta ordem a todas as coisas existentes sem exceção e todas as coisas obedecem a ele. Ele não proporciona nenhuma forma de distinguir entre o certo e o errado, o bem e o mal, o melhor e o pior, porque todas as coisas são exatamente o que têm de ser. Tudo manifesta o Real, *al-Haqq*, e cada um é uma face específica de Deus

com a sua própria *haqq*. Deste ponto de vista, nada no cosmos é *bâtil* - falso, vão ou errado.

Porém, o fato é que o ser humano, criado sob a forma do nome todo-abrangente de Deus, está sempre confrontado com escolhas. A investigação racional é prejudicada na sua capacidade de escolher o bem sobre o mau, o certo sobre o errado, o belo sobre o feio, a *haqq* sobre o *bâtil* porque, sem ajuda externa, não pode transcender as imagens evanescentes que constituem a aparência do cosmos. Ela não tem acesso aos critérios últimos por meio dos quais a *haqq* das coisas - a realidade, verdade, retidão e adequação delas face ao Real – pode ser discernido. Em outras palavras, os livros cósmicos e humanos não podem ser interpretados verdadeiramente (*bi'l-haqq*) sem a orientação (*hudâ*) do Real (*al-haqq*), o autor do comando engendrador. A orientação é precisamente a função dos profetas, por meio dos quais Deus emite mandamentos e proibições. Este ato de emissão é chamado “o comando prescritivo” (*al-amr al-taklîfi*) porque estabelece princípios e diretivas que devem ser seguidos para discernir a *haqq* das coisas e agir apropriadamente.

O comando engendrador traz o cosmos à existência, mas os atributos divinos exigem muito mais do que vida, consciência, desejo, poder e outras qualidades que são pressupostas pela existência de minerais, plantas e animais. Entre as possibilidades ontológicas presentes em ato na Essência e manifestas em ato no universo estão a misericórdia, o amor, a compaixão, o perdão, a justiça, a equidade, a sabedoria e muitos outros traços morais e éticos cujo significado somente se torna claro na atividade e nas interações humanas. Todas estas são qualidades ontológicas, mas, para que se tornem plenamente manifestas, o comando engendrador deve dar

origem ao comando prescritivo que instrui as pessoas na *haqq* do amor, da misericórdia, da beneficência, da bondade e de outros traços. Tornar-se corretamente caracterizado pelos nomes divinos não acontece simplesmente pelo curso natural dos acontecimentos; exige-se o empenho da vontade. Só escolhendo a *haqq* em vez do *bâtil*, o certo em vez do errado, o bem em vez do mal, é que as pessoas podem realizar todas as possibilidades da sua própria deiformidade.

Ao disponibilizar a orientação, o comando prescritivo oferece também a possibilidade do erro e do desvio. É a ocasião, por outras palavras, para a atualização de várias possibilidades de ser e de se tornar que são exigidas por atributos divinos como a severidade, a ira, o orgulho e a vingança, para não falar do perdão e do indulto. Em todo caso, o ser humano, por meio da sua própria liberdade, desempenha um papel na atualização das possibilidades do Infinito Divino que, de outro modo, não teriam razão de ser, o paraíso e o inferno sendo os exemplos mais salientes. Distinguir entre os dois comandos permite-nos compreender a diferença entre fato e valor, entre o que é e o que deve ser. Porém estes são dois lados de uma mesma autorrevelação do Ser. Ao dar ordens e proibições, o Real introduz fatores causais que forçam o ser humano a assumir a responsabilidade daquilo que se tornará no plano moral e espiritual. É por isso que Ibn ‘Arabî diz que as pessoas são “compelidas a serem livres” (*majbûr fî ikhtiyârihim*). O grau em que se conformam com a letra e o espírito do comando prescritivo determina “os níveis, estações e estágios” que alcançarão no arco ascendente do Retorno; postumamente, os seus níveis e estágios diferenciar-se-ão nos níveis ascendentes do paraíso e nos níveis descendentes do inferno. Sem o

ser humano (ou seres análogos, todo-abrangentes e livres), uma infinidade de possibilidades ontológicas não encontraria atualização. Como diz Ibn ‘Arabî, “Se não fosse por nós, o outro mundo nunca se diferenciaria deste mundo” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:253-21).

6. Perfeição humana

Tal como os filósofos, Ibn ‘Arabî vê a alma humana como um potencial ilimitado e entende que o objetivo da vida repousa na atualização desse potencial. Avicena resume o ponto de vista filosófico numa passagem que se encontra em duas das suas principais obras:

A perfeição específica da alma racional é que ela se torne um mundo intelectual dentro do qual está representada a forma do Todo, o arranjo inteligível no Todo e o bem que é derramado sobre o Todo [...]. Ela transforma-se num mundo inteligível, paralelo a todo o mundo existente, e testemunha o que é a harmonia incondicionada, o bem incondicionado e a beleza real e incondicionada, enquanto está unificada com ela, impressa na semelhança e aparência dela, amarrada ao fio dela, e vindo a ser a partir da substância dela. (Avicena, *al-Shifâ*, 350; Avicena, *al-Najât*, 3:293)

Ibn ‘Arabî concorda com este quadro geral, mas considera-o estéril porque não leva em conta aquelas dimensões da realidade - a

vasta maioria das dimensões, no seu entender - que não pertencem propriamente ao mundo da intelecção; todos os domínios intermédios, para não falar do próprio domínio sensível, são essencialmente imaginais, não inteligíveis. Ele insiste, de fato, que “a imaginação é a coisa mais ampla que se conhece” porque

exerce as suas propriedades por meio da sua realidade sobre todas as coisas e não coisas. Ela confere forma à inexistência absoluta, ao impossível, ao Necessário e à possibilidade; ela torna a existência inexistente e a inexistência existente (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 1:306.17, 306.6).

Em várias passagens, Ibn ‘Arabî descreve a subida da alma na escada (*mi’râj*) para Deus. Uma delas é o capítulo 167 das *Aberturas*, intitulado “Sobre o verdadeiro conhecimento da alquimia da felicidade”. Aqui, ele contrasta as escadas paralelas de um filósofo e do seguidor de um profeta. Em cada etapa, o seguidor encontra o que Maomé encontrou na sua Viagem Noturna, mas o filósofo encontra apenas o que o seu conhecimento do mundo natural lhe permite encontrar; em suma, quando aqueles que buscam passam pelos reinos ascendentes do *mundus imaginalis*, ganham o que está de acordo com a sua própria preparação cognitiva. No primeiro céu, por exemplo, o seguidor encontra o profeta Adão, a quem Deus tinha “ensinado todos os nomes”, e se beneficia da onisciência de Adão, mas o filósofo encontra apenas a lua. Em cada nível sucessivo, o seguidor encontra um profeta e assimila os seus conhecimentos, mas o filósofo encontra as esferas celestes (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, capítulo

167, 1997, 2019). É digno de nota que o próprio Avicena tinha escrito uma interpretação da viagem noturna de Maomé em termos filosóficos que é paralela à que Ibn ‘Arabî atribui aqui ao filósofo, mas o texto estava em persa, portanto Ibn ‘Arabî não o teria visto (Heath 1992).

6.1 A Estação de Nenhuma Estação

Cada um dos “níveis, estações e estágios” representa uma atualização de uma deiformidade potencial ou uma instância de vir a ser caracterizada por um ou mais nomes divinos. Cada atributo divino e cada arquétipo profético estabelece uma “estação” (*maqâm*) na qual os seres humanos podem estar e a partir da qual podem observar a natureza das coisas. Existem inúmeras estações de conhecimento e perfeição espiritual e cada uma delas confere traços de carácter e pontos de vista específicos. Ibn ‘Arabî diz-nos frequentemente que tal e tal capítulo das *Aberturas* pertence ao ponto de observação de Moisés, Jesus ou Abraão. Da mesma forma, ele divide as *Pedras do Anel* em vinte e sete capítulos, cada um dos quais é dedicado a um profeta ou sábio que é apresentado como uma palavra ou *logos* (*kalima*) que incorpora a sabedoria (*hikma*) de um nome divino específico. O seu objetivo final ao descrever os vários pontos de observação é realçar a Estação de Nenhuma Estação (*maqâm lâ maqâm*), também chamada “a Estação muhamadiana”. Esta é a plena realização da Realidade das Realidades; ela engloba todas as estações e pontos de observação sem ser determinada e definida por nenhum deles. “As pessoas perfeitas compreenderam

todas as estações e estados e passaram para além destes para a estação acima tanto da majestade como da beleza, de modo que elas não têm nenhum atributo nem descrição” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:133.19).

De fato, o Homem Perfeito, situado na Estação de Nenhuma Estação, é o análogo humano do Ser Não-delimitado, que assume todas as delimitações ele mesmo sem se tornar limitado. Às vezes, Qûnawî chama esta estação de “o ponto no centro do círculo da existência” porque não tem dimensões em si, mas toda a realidade manifesta está organizada em referência a ela. Ele também a explica em termos do contraste entre Ser e quidade (*i.e.*, entidade fixa). Todas as pessoas, exceto o Homem Perfeito, têm uma qualidade (*whatness*) específica que as distingue de todas as outras pessoas, o que equivale a dizer que cada pessoa se encontra em um “nível, estação e etapa” definidos. O Homem Perfeito, no entanto, manifesta o Real *per se*, assim sua qualidade (*whatness*) é idêntica ao Ser, não a isto ou aquilo. Qûnawî escreve:

Ninguém saboreia isto e alcança a sua fonte exceto aquele cuja essência chegou a ser não-delimitada. Então os nós - as propriedades contingentes, os estados, os atributos, as estações, as configurações, os atos e as crenças - são soltos, e ele não é confinado por nenhum deles. Por sua essência, ele flui em tudo, assim como a existência flui nas realidades de todas as coisas sem fim ou começo [...]. Quando o Real me permitiu testemunhar este tremendo lugar de testemunho, vi que o seu possuidor não tem entidade fixa nem realidade. (Qûnawî, *al-Nafahât*, 265-66; citado em Chittick 2004)

6.2 O Homem Perfeito

Como o modelo da possibilidade humana, o Homem Perfeito representa o indivíduo que atravessou o círculo da existência, alcançou a estação do Comprimento de Dois Arcos e regressou à sua origem, a Realidade das Realidades. Permanecendo na Estação de Nenhuma Estação, ele é Ele/não Ele, Eterno/recém-chegado, Infinito/finito. Só ele funciona como “vice-regente” (*khalîfa*) ou representante de Deus, o intermediário entre Deus e a criação, que é precisamente o papel para o qual Adão foi criado (Corão 2:30). Qûnawî escreve:

O verdadeiro Homem Perfeito é o *barzakh* entre a Necessidade e a possibilidade, o espelho que reúne em sua essência e nível os atributos e as propriedades da Eternidade e do novo advento [...]. Ele é o intermediário entre o Real e a criação [...]. Se não fosse por ele e pelo fato de agir como um *barzakh* não diferente dos dois lados, nada do cosmos receberia a efusão divina e unitária, devido à falta de correspondência e interrelação. (Qûnawî, *al-Fukûk*, 248)

Dito de outra forma, o Homem Perfeito é o espírito que anima o cosmos. Este é o tema que inicia o primeiro capítulo das *Pedras do anel* de Ibn ‘Arabî que explica a maneira pela qual Adão - o ser humano - manifesta a sabedoria do nome todo-abrangente. De forma paralela, ele escreve nas *Aberturas*:

O cosmos inteiro é a diferenciação de Adão, e Adão é o Livro Todo-Abrangente. Em relação ao cosmos, ele é como o espírito em relação ao corpo. Assim, o homem é o espírito do cosmos, e o cosmos é o corpo. Juntando tudo isso, o cosmos é o grande homem enquanto o homem estiver dentro dele. Porém, se olhares para o cosmos apenas, sem o homem, encontrá-lo-ás como um corpo proporcionado sem um espírito. (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:67.28)

6.3 Presenças Divinas

Os seguidores de Ibn ‘Arabî resumiam frequentemente a noção de Homem Perfeito recorrendo a um esquema que veio a ser conhecido como “as Cinco Presenças Divinas” (*al-hadarât al-ilâhiyyat al-khams*). Ibn ‘Arabî usa presença (*hadra*) para designar qualquer domínio no qual o Ser (*i.e.*, encontrar e ser encontrado) se manifesta sob os auspícios de uma qualidade geral; neste sentido, é aproximadamente sinônimo de mundo (*‘âlam*) ou nível (*martaba*). Em uma passagem, por exemplo, ele explica que o cosmos é constituído por dois mundos ou duas presenças, aquela do Invisível e do Visível, “embora uma terceira presença nasça entre as duas por terem se juntado”, e que é o mundo da imaginação (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 3:42.5). Mais frequentemente, como no seu capítulo sobre os nomes divinos nas *Aberturas*, ele usa a presença para designar o domínio de influência de um nome e depois descreve várias formas nas quais as propriedades e os traços do nome se manifestam no cosmos e nos seres humanos; poder-se-ia dizer que

ele está descrevendo como as coisas participam nas ideias platônicas. A mais inclusiva destas presenças é a “divina” (*al-hadrat al-ilâhiyya*), isto é, o reino que está sob o domínio do nome todo-abrangente. A seu respeito, Ibn ‘Arabî escreve: “Não há nada no Ser/existência [*wujûd*] senão a Presença Divina, que é a Sua Essência, os Seus atributos e os Seus atos” (Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, edição de 1911, 2:114.14).

Qûnawî parece ter sido o primeiro a falar das “Cinco Presenças Divinas” e a expressão logo se tornou comum, embora vários esquemas diferentes tenham sido propostos. Ele usa a expressão para explicar como a Realidade das Realidades, ou a Primeira Entificação, abarca todas as entificações e assim se manifesta em cinco reinos básicos. A primeira presença é a Realidade das Realidades *in divinis*, abrangendo o conhecimento divino do cosmos. A segunda, terceira e quarta presenças são os mesmos três mundos sobre os quais Ibn ‘Arabî falou: o invisível (espiritual), o imaginal e o visível (corpóreo). A quinta presença é o Homem Perfeito no seu desenvolvimento todo-abrangente, abarcando as outras quatro presenças num todo sintético: sua entidade fixa é idêntica à Realidade das Realidades, seu espírito ao mundo invisível, sua alma ao mundo imaginal e seu corpo ao reino visível (Chittick 1984). Nesta forma de conceber o homem, o papel que o *Logos* desempenha no nascimento do cosmos é claro. Qûnawî resume-o em poucas palavras: O Homem Perfeito é “a realidade humana aperfeiçoada da Essência, dos quais um dos níveis é a Divindade [*al-ulûhiyya*]; todas as coisas existentes são os *loci* de manifestação das suas qualidades e propriedades diferenciadas” (Qûnawî, *al-Nafahât*, 66-67).

7. Bibliografia

7.1 Fontes primárias

7.1.1 Textos de Ibn ‘Arabî

‘Anqâ mughrîb fî khatm al-awliyâ’ wa shams al-maghrîb, G. T. Elmore (trans.), *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-‘Arabî’s Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden: E. J. Brill, 1999.

Fusûs al-hikam, A. ‘Afîfî (ed.), Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 1946.

Fusûs al-hikam, Binyamin Abrahamov (trans.), *Ibn al-‘Arabî’s Fusûs al-hikam: An Annotated Translation of “The Bezels of Wisdom”*, London: Routledge, 2015.

Fusûs al-hikam, R. W. J. Austin (trans.), *Ibn al-‘Arabî: The Bezels of Wisdom*, Ramsey: Paulist Press, 1981.

Fusûs al-hikam, C. K. Dagli (trans.), *The Ringstones of Wisdom*, Chicago: Kazi, 2004.

al-Futûhât al-makkiyya, Cairo, 1911; reprinted, Beirut: Dâr Sâdir, n.d.

al-Futûhât al-makkiyya, 14 volumes, O. Yahia (ed.), Cairo: al-Hay’at al-Misriyyat al-‘Âmma li’l-Kitâb, 1972–91.

al-Futûhât al-Makkiyya: Textes choisis/Selected Texts, M. Chodkiewicz, W. C. Chittick, C. Chodkiewicz, D. Gril, and J. Morris (trans.), Paris: Sindbad, 1989; also available as *The Meccan Revelations*, 2 vols., New York: Pir Press, 2002–4.

al-Futûhât al-makkiyya, Chapter 167, *L’alchimie du bonheur parfait*, S. Ruspoli (trans.), Paris: Berg International, 1997.

Inshâ' al-dawâ'ir, in H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî*, Leiden: E. J. Brill, 1919.

Inshâ' al-dawâ'ir, “The Book of the Description of the Encompassing Circles”, P. B. Fenton and M. Gloton (trans.), in *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Hirtenstein, S. and M. Tiernan (eds.), Shaftesbury: Element, 1993, pp. 12–43.

al-Isfâr 'an natâ'ij al-asfâr, D. Gril (ed. and trans.), *Le dévoilement des effets du voyage*, Combas: Editions de l'Éclat, 1994.

Ittihâd al-kawnî: The Universal Tree and the Four Birds, Angela Jaffray (trans.), Oxford: Anqa, 2006.

Kitâb kashf al-ma'nâ 'an sirr asmâ' Allâh al-husnâ, P. Beneito (ed. and trans.), *El secreto de los nombres de Dios*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 1997.

Mashâhid al-asrâr al-qudsiyya, S. Hakim and P. Beneito (ed. and trans.), *Las Contemplaciones de los Misterios*, Murcia: Editora Regional de Murcia, 1994.

Mashâhid al-asrâr al-qudsiyya, P. Beneito and C. Twynch (trans.), *Contemplation of the Holy Mysteries*, Oxford: Anqa, 2001.

7.1.2 Outras fontes primárias

Avicenna (Ibn Sînâ), *al-Najât*, M. S. al-Kurdî (ed.), Cairo: Matba'at al-Sa'âda, 1938.

—, *al-Shifâ': The Metaphysics of The Healing: A Parallel English-Arabic Text*, M. E. Marmura (ed. and trans.), Provo: Brigham Young University Press, 2005.

Mullâ Sadrâ, 2008, *Spiritual Psychology: The Fourth Intellectual Journey in Transcendent Philosophy*, tr. Latimah-Parvin Peerwani, London: ICAS Press.

Qûnawî, Sadr al-Dîn, *al-Fukûk*, M. Khwâjawî (ed.), Tehran: Mawlâ, 1992.

—, *al-Murâsalât: Annäherungen: Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Sadr ud-Dîn-i Qûnawî und Nasîr ud-Dîn-i Tûsî*, G. Schubert (ed.), Beirut: Franz Steiner Verlag, 1995.

—, *al-Nafahât al-ilâhiyya*, M. Khwâjawî (ed.), Tehran: Mawlâ, 1996.

—, “*al-Nusûs: The Texts*,” William C. Chittick (trans.), *An Anthology of Philosophy in Persia, vol. 4: From the School of Illumination to Philosophical Mysticism*, S.H. Nasr and M. Aminrazavi (ed.), London: I.B. Tauris, 2012, pp. 416–34.

7.1 Fontes secundárias

Addas, C., 1993, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ‘Arabî*, Cambridge, England: The Islamic Texts Society.

Almond, I., 2004, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn ‘Arabi*, London: Routledge.

Asín Palacios, M., 1931, *El Islam cristianizado*, Madrid. French trans. as *L’Islam christianisé: Étude sur le Soufisme d’Ibn ‘Arabî de Murcie*, Paris: Guy Trédaniel, 1982.

Akti, Selahattin, 2016, *Gott und das Übel: Die Theodizee-Frage in der Existenzphilosophie des Mystikers Muhyiddin Ibn Arabi*, Lucerne: Chalice Verlag.

- Bashier, S., 2004, *Ibn al-'Arabî's Barzakh: The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*, Albany: State University of New York Press.
- , 2012, *The Story of Islamic Philosophy: Ibn 'Arabî, Ibn Tufayl, and Others on the Limit between Naturalism and Tradition*, Albany: State University of New York Press.
- Böwering, G., 1994, "Ibn 'Arabî's Concept of Time", in *God is Beautiful and He Loves Beauty: Festschrift in Honour of Annemarie Schimmel*, Alma Giese and J. Christoph Bürgel (eds.), New York: Peter Lang, pp. 71–91.
- Burckhardt, T., 1977, *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi*, Gloucestershire: Beshara Publications.
- Chittick, W. C., 1982, "The Five Divine Presences: From al-Qûnawî to al-Qaysarî", *The Muslim World*, 72: 107–28.
- , 1989, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press.
- , 1994a, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, Albany: State University of New York Press.
- , 1994b, "Rûmî and *Wahdat al-wujûd*", in *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rûmî*, A. Banani, R. Hovanisian, and G. Sabagh (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 70–111.
- , 1996, "Ibn 'Arabî" and "The School of Ibn 'Arabî", in *History of Islamic Philosophy*, S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), London: Routledge, pp. 497–523.
- , 1998, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabî's Cosmology*, Albany: State University of New York Press.

- , 2004, “The Central Point: Qûnawî’s Role in the School of Ibn ‘Arabi”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, 35: 25–45.
- , 2005, *Ibn ‘Arabi: Heir to the Prophets*, Oxford: Oneworld.
- , 2013, “Ibn ‘Arabi on the Ultimate Model of the Ultimate”, *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Jeanine Diller and Asa Kasher (ed.), Dordrecht: Springer, pp. 915–29.
- Coates, P., 2002, *Ibn ‘Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*, Oxford: Anqa.
- Chodkiewicz, M., 1993a, *An Ocean Without Shore: Ibn ‘Arabi, the Book, and the Law*, Albany: State University of New York Press.
- , 1993b, *The Seal of the Saints*, Cambridge, England: The Islamic Texts Society.
- Corbin, H., 1958, *L’imagination créatrice dans le soufisme de Ibn ‘Arabi*, Paris: Flammarion; trans. Ralph Manheim, *Creative Imagination in the Sûfism of Ibn ‘Arabi*, Princeton: Princeton University Press, 1969; re-issued by Princeton University Press as *Alone with the Alone*, 1998.
- Dagli, Caner, *Ibn al-‘Arabi and Islamic Intellectual Culture*, London: Routledge.
- DeCilis, Maria, 2013, *Free Will and Predestination in Islamic Thought: Theoretical Compromises in the Works of Avicenna, al-Ghazali and Ibn ‘Arabi*, London: Routledge.
- Dobie, R. J., 2007, “The Phenomenology of *Wujud* in the Thought of Ibn ‘Arabi”, in *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*, A. T. Tymieniecka (ed.), Dordrecht: Springer, pp. 313–22.

- , 2009, *Logos & Revelation: Ibn ‘Arabi, Meister Eckhart, and Mystical Hermeneutics*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Ebstein, Michael, 2013, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-‘Arabî and the Ismâ‘îlî Tradition*, Leiden: Brill.
- Ghandour, Ali, 2018, *Die theologische Erkenntnislehre Ibn al-Arabis*, Hamburg: Editio Gryphus.
- Hakîm, S. al-, 1981, *al-Mu‘jam al-sûfi*, Beirut: Dandara.
- Heath, P., 1992, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sînâ)*, With a Translation of the Book of the Prophet Muhammad’s Ascent to Heaven, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Izutsu, T., 1966, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Taoism and Sufism*, Tokyo: Keio University; second edition, *Sufism and Taoism*, Los Angeles: University of California Press, 1983.
- , 1977, “The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism”, in *Mélanges offerts à Henry Corbin*, S. H. Nasr (ed.), Tehran: Institute of Islamic Studies, pp. 115–48; reprinted in Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things*, Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1994, pp. 141–73.
- Knysh, A. D., 1999, *Ibn ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: State University of New York Press.
- Lala, Ismail, 2019, *Knowing God: Ibn ‘Arabî ‘Abd al-Razzâq al-Qâshânî’s Metaphysics of the Divine*, Leiden: Brill.
- Lipton, Gregory A., 2018, *Rethinking Ibn Arabi*, New York: Oxford University Press.

- Mayer, T., 2008. "Theology and Sufism", *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, T. Winter (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 258–87.
- McAuley, D. E., 2012, *Ibn 'Arabî's Mystical Poetics*, New York: Oxford University Press.
- Morris, J., 1986–87, "Ibn 'Arabi and his Interpreters", *Journal of the American Oriental Society*, 106: 539–51, and 107: 101–19.
- , 2003, "Ibn 'Arabî's Rhetoric of Realisation: Keys to Reading and 'Translating' the 'Meccan Illuminations,'" *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 33: 54–99, and 34: 103–45.
- , 2005, *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn 'Arabî's Meccan Illuminations*, Louisville: Fons Vitae.
- Murata, Sachiko, 1992, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*, Albany, State University of New York Press.
- , Chittick, W. C., and Tu Weiming, 2008, *The Sage Learning of Liu Zhi: Islamic Thought in Confucian Terms*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Nettler, R. J., 2003, *Sufi Metaphysics and Quranic Prophets: Ibn 'Arabi's Thought and Method in the Fusus al-Hikam*, Oxford: Islamic Texts Society.
- Rahmati, Fateme, 2007, *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in Der Mystik Ibn 'Arabis*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rosenthal, F., 1988, "Ibn 'Arabî between 'Philosophy' and 'Mysticism'", *Oriens*, 31: 1–35.
- Sells, M. A., 1994, *Mystical Languages of Unsayings*, Chicago: University of Chicago Press.

- Shah-Kazemi, R., 2006, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*, Bloomington: World Wisdom.
- Smirnov, A. V., 1993, “Nicholas of Cusa and Ibn ‘Arabî: Two Philosophies of Mysticism”, *Philosophy East and West*, 43: 65–86.
- Stelzer, S., 1996, “Decisive Meetings: Ibn Rushd, Ibn ‘Arabî, and the Matter of Knowledge”, *Alif*, 16: pp. 19–55.
- Takeshita, M., 1982, “An Analysis of Ibn ‘Arabî’s *Inshâ’ al-Dawâ’ir* with Particular Reference to the Doctrine of the ‘Third Thing’”, *Journal of Near Eastern Studies*, 41: 243–60.
- , 1987, *Ibn ‘Arabî’s Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa.
- Todd, Richard, 2014, *The Sufi Doctrine of Man: Sadr al-Dîn al-Qûnawî’s Metaphysical Anthropology*, Leiden: Brill.
- Yousef, M. H., 2007, *Ibn ‘Arabi—Time and Cosmology*, London: Routledge.
- Zargar, C. A., 2011, *Sufi Aesthetics: Beauty, Love, and the Human Form in the Writings of Ibn ‘Arabi and ‘Iraqi*, Columbia, S.C.: University of South Carolina Press.
- Zine, Mohammed Chaouki, 2010, *Ibn ‘Arabi: Gnoséologie et manifestation de l’être*, Beirut: Arab Scientific Publishers.

8. Ferramentas acadêmicas

[Bibliografia aprimorada para este verbete](#) no [PhilPapers](#), com links para seu banco de dados.

9. Outros recursos disponíveis online

[The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society](#)