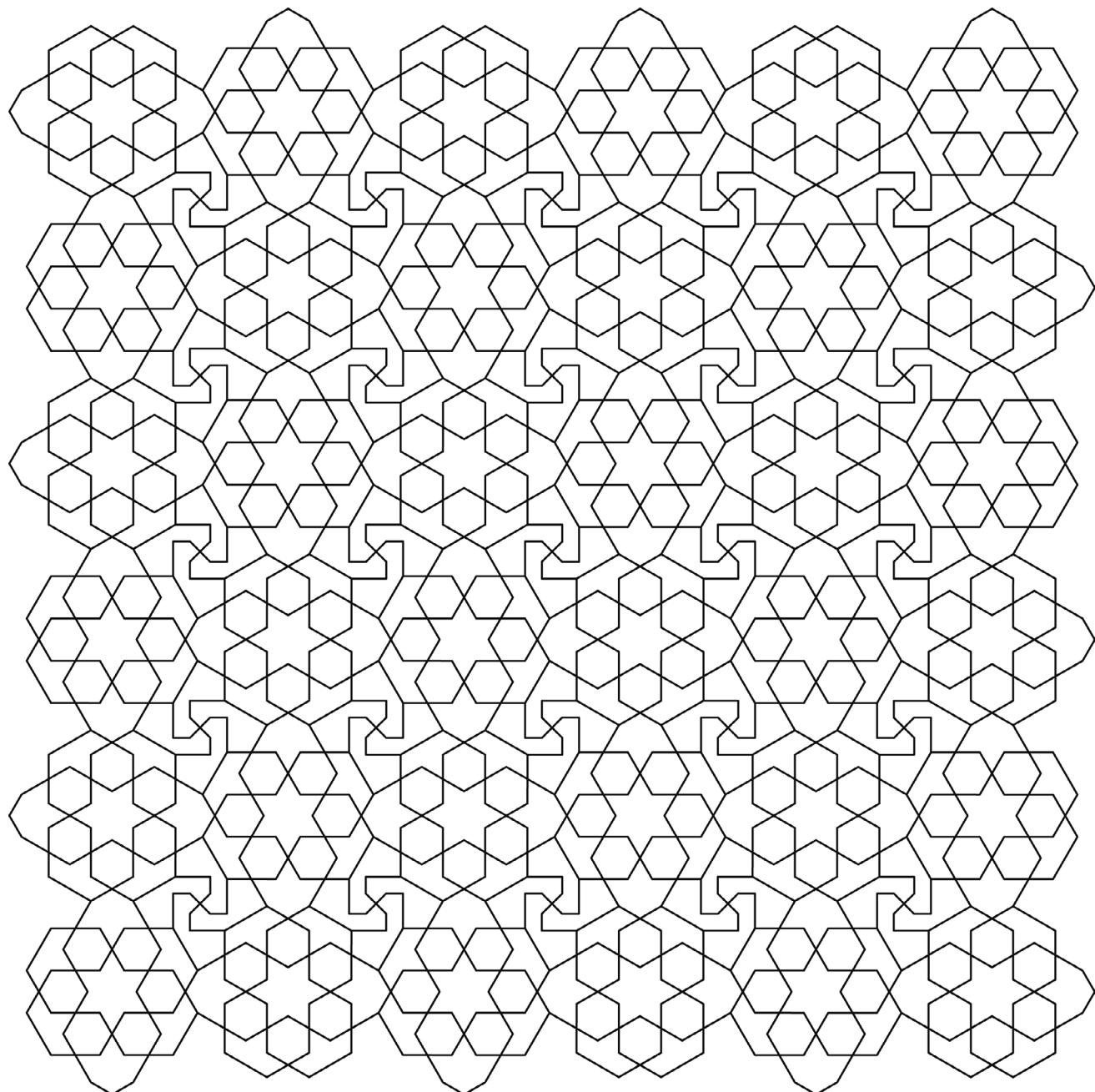


## **MAŠĪ'A: O MISTÉRIO DO DESEJO DIVINO**

**Sandra Benato**



**Resumo:** *In šā' Allāh e mā šā' Allāh* - “se Deus quiser”, “como Deus queira”, são expressões corriqueiras da cultura islâmica, misto de esperança e incerteza, associadas ao mistério do desejo divino. Ibn ‘Arabī utiliza essa raiz etimológica (š-y-) no entrelaçamento de vários conceitos que implicam no “desejo” como fundamento da existência, e expande nossa compreensão de noções como tempo, amor, vida e seidade. É esse processo que exploramos nesse artigo.

**Palavras Chave:** Ibn ‘Arabī, não-dualidade, consciência, desejo, seidade, processo, fundamento, possível como desejado.

**Abstract:** *In šā' Allāh and mā šā' Allāh* - ‘if God wills’, ‘as God wills’, are common expressions in Islamic culture, a mixture of hope and uncertainty, associated with the mystery of divine desire. Ibn ‘Arabī uses this etymological root (š-y-) in the interweaving of various concepts that imply ‘desire’ as the foundation of existence, and expands our understanding of notions such as time, love, life and seity. It is this process that we explore in this article.

**Keywords:** Ibn ‘Arabī, non-duality, consciousness, desire, seity, process, foundation, possible as desired.

- \* -

Um dito profético (*hadīt*) frequentemente citado por Ibn ‘Arabī é o do tesouro oculto, que diz: “Eu era um tesouro oculto e desejava ou amava ser conhecido. Então criei as criaturas e elas Me conheceram”<sup>1</sup>. Essa mesma referência ocorre na abertura do *Fuṣūṣ al-Hikam*:

O Real desejou ver as ‘identidades’ (*a‘yān*) de Seus incontáveis Belos Nomes (*al-asmā’ al-husnā*), ou, se preferes, podes igualmente dizer; Deus quis ver Sua própria ‘identidade’ (*‘ayn*) em um objeto global, (*kawn*) que, dotado de existência (*al-wujūd*), resumisse toda a ordem (*al-amr*) divina, a fim de através desse manifestar, a Si Mesmo, Seu próprio mistério (*sirr*); pois a visão (*ru’ya*) que se tem de si mesmo em si mesmo não é a mesma que se tem em outro que lhe sirva de espelho já que a visão ocorre segundo a forma que resulta do local de visão, e não ocorreria sem esse plano de reflexão, nem poderia se manifestar, nem aparecer a si mesma<sup>2</sup>.

Esse parágrafo contém grande parte do pensamento de Ibn ‘Arabī, a começar pela doutrina da *mašī'a*, o desejo ou a vontade divina evocada aqui através do verbo *šā'a*, desejar, querer, da raiz š-y- (*šīn yā' hamza*), da qual provém igualmente a palavra coisa (*šay'*), que Ibn ‘Arabī

1 - كنْتَ كنْزًا مُخْفِيًّا فَلَحِبْتَ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ لِكَيْ أَعْرِفَ - *al-Futūḥāt al-Makkiyya* (abreviação F), vol. II, 231.33. citado em *The Sufi Path of Knowledge*, p. 66 (abreviação SPK), tradução de William Chittick.

2 *Fuṣūṣ al-Hikam* (*Le Livre des Chatons des Sagesse*), trad. Charles-André Gilis, tome I, p. 42.

define como a mais indeterminada das indeterminações. Temos então uma inter-relação de sentidos entre desejo e coisa desejada, um indefinível experienciável no termo *wujūd* como expressão do mistério do Real.

Um primeiro modo de aproximação a essa realidade é o entendimento que a experiência do inefável, na mística islâmica, é transmitida a partir do que ficou conhecido como ciência das letras, onde as 28 letras do alfabeto árabe indicam potencialidades conscientiais tanto do ponto de vista epistemológico quanto ontológico<sup>3</sup>. Nesse sentido, as raízes das palavras árabes fornecem um contexto simbólico que nos permite aprofundar correlações conceituais de modo vivencial e não apenas descritivo. Ibn ‘Arabī faz uso desse recurso, por exemplo, quando conceitua o termo *wujūd*, traduzido tradicionalmente ora por “ser” ora por “existência”, mas que comporta a experiência de encontrar e ser encontrado, vinculando sujeito e objeto, percepção e objetividade, através dos sentimentos de êxtase, melancolia, anseio amoroso, saudade, aquilo que impulsiona o encontro. Assim, com três palavras da mesma raiz, afirma ele: *al-wujūd wijdān al-Haqq fī l-wajd - wujūd* é encontrar O Real em êxtase, ou através da força atrativa do encontro, de modo que O Real, *al-Haqq*, indica uma situação que sintetiza aquele que encontra, o que é encontrado e o encontro em si mesmo, uma realidade vivenciada como O Um, *al-ahad*, e O Um Uno, *al-wāhid*.

Enquanto Um, O Real é Único, absoluto, irredutível, do qual nada pode ser dito, a não ser que se trata do absoluto da existência, *al-wujūd al-mutlaq*. E, enquanto Um Uno, O Real é *wujūd* em três instâncias de Si: aquele que encontra, o que é encontrado, e o êxtase do encontro. Trata-se da existência absoluta, *al-wujūd al-mutlaq*, filosoficamente, o Ser Necessário, o tesouro oculto que ama ou deseja conhecer as preciosidades de Seus Belos Nomes. Podemos antever, portanto, uma relação de consciência auto-reflexiva, ou de auto-reconhecimento e evocação de si, e, simultaneamente, uma *mašī'a*, um desejo ou ignição, pulsão de si, já que O Real é igualmente O Verdadeiro, *al-Haqq*, e O Vivo, *al-Hayy*.

É nessa confluência de conceitos que Ibn ‘Arabī abre o *Fuṣūṣ al-Hikam*: há, naquela realidade oculta e indeterminada, o desejo de encontrar a si mesmo, o ato de vivência de Si, ou seja, de reconhecer e revelar Si mesmo a Si mesmo, que intrinsicamente se expressa na multiplicidade de aspectos de Si, e, como decorrência, em Sua unicidade. Assim, O Um Uno congrega a multiplicidade dos existentes enquanto locais de acolhimento das realidades de Seus Belos Nomes, de Suas potencialidades, que se traduz na existência objetiva, no espelho global cuja forma exterior é o cosmos e cuja alma interior é o ser humano perfeito, o coração cósmico capaz de acolher todos os Nomes do Real. O desejo é, portanto, o mistério daquela realidade oculta, a realidade fundamental da existência enquanto vivência que se revela em

---

3 Veja-se Carmela Crescendi, *Ilm al-Hurūf (Métafísique de la langue et des lettres selon la doctrine d'Ibn 'Arabī)*. Berlin: Éditions Universitaires Européennes, 2011.

cada existente na medida em que encontra O Real em si mesmo. Esse processo é o que Ibn 'Arabi chama de terceira coisa, a força atrativa do Real ou o mistério do desejo divino que vivifica toda realidade, um existente-não existente que não se divide nem se multiplica pela diversidade de suas expressões, mas que permanece intimamente vinculado ao mistério.

Se a coisa é uma indeterminação, o desejo, da mesma raiz, é indefinível, ao contrário do querer, que é determinado e imperativo. Há, no desejo, o anseio amoroso que atrai a coisa desejada, enquanto na vontade há uma exigência e um comando. Essa diferença indica que o desejo é anterior a todo ato, e busca seu desejado em um processo transitivo do Existente Necessário àquele que necessita da existência, filosoficamente entendido como a passagem do indeterminado para o determinado. Inerente ao Vivo, seu anseio amoroso qualifica uma identificação (percepção) e uma entificação (*ta'ayyun*) do objeto do desejo, que, na abertura do *Fusūṣ* é descrita como as “identidades” ou as realidades receptivas aos nomes divinos. Trata-se da palavra *'ayn*, olho, fonte, a coisa em si, a entidade, a seidade ou a especificidade do si mesmo de cada coisa, de onde temos a derivação *ta'ayyun*.

Para Ibn 'Arabī, a seidade, assim como o olho, é um vazio, uma abertura receptiva ao Real, sem existência própria, que recebe entificação a partir do transbordamento ou da pulsão<sup>4</sup> do desejo segundo a receptividade que sua configuração comporta. A *maṣī'a* reconhece essa receptividade, e estabelece uma correlação entre o desejo divino e a necessidade da criatura. Isso equivale a dizer que cada coisa é uma indeterminação caracterizada como *'ayn tābita*<sup>5</sup>, uma seidade constante, uma fonte ou um vazio permanente em conformidade com sua abertura ou receptividade específica a alguns nomes do Real, através dos quais adquire entificação, tanto interior, em sua Identidade essencial, quanto em sua entidade exterior, sua emergência no mundo. É identificada, portanto, como coisa desejada a partir da configuração de sua vacuidade, ou seja, de sua condição de dependência do desejo divino<sup>6</sup>.

Se, por um lado, isso significa que O Real revela as preciosidades de seu tesouro oculto na medida em que Seus Nomes expõem suas potencialidades criativas nesse vazio primordial, por outro, esse vazio recebe seu Senhor - o núcleo específico do Real que lhe confere realidade. Ibn 'Arabī escreve, no *Kitāb Inšā' ad-dawā'īr*, que o nome Senhor (*Rabb*), significa O Constante, *at-Tābit*, de modo que *'ayn* implica no servo ou suporte do Senhor (O Real) que traz ao mundo aquelas potencialidades criativas inerentes a cada Nome ou realidade da existência aos quais é dependente.

4 Pulsão - essa palavra é usada aqui no sentido de movimento ou ignição vital, associada tanto ao sentido de desejo amoroso quanto de *fayd*, transbordamento amoroso da *rahma*, a Misericórdia divina.

5 A palavra *tābita* - ثابتة - pode ser traduzida por fixa, firme, constante, imutável. Vem da raiz *t-b-t* - que também tem a conotação de estabelecida, consolidada, permanente.

6 Como denota o uso das expressões *mā šā' Allāh* (ou “mashallah”) - “como Deus quiser” - e *in šā' Allāh* (inshallah) - se Deus quiser - que derivam da mesma raiz de *maṣī'a*.

Essa correlação intrínseca à *wujūd*, como expressão da pulsão do Vivo no vivente, e que corresponde ao mistério da *maṣṭ'a*, é chamada de *al-fayḍ al-muqaddas as-sifātī*, o transbordamento<sup>7</sup> sagrado dos atributos. Assim, a *maṣṭ'a* de cada coisa, a coisitude de toda coisa, o desejo de cada coisa e em toda coisa é o estado mesmo em que elas se encontram, o que implica igualmente em um instante e uma estância, um tempo e uma localização potencial, um *makān* ou posicionamento indeterminado que se atualiza no imperativo *Kun!* - seja! - conforme o Alcorão 16:40: “Sabei que quando desejamos<sup>8</sup>uma coisa, basta dizer-lhe: Seja! e é”. Aquele desejo essencial, próprio da realidade indeterminada da existência, uma vez reconhecido, segue a *irāda*, a vontade que comanda à existência qualificada segundo a multiplicidade de seus aspectos ou relações.

A abertura ao desejo implica na abertura à suas potencialidades criativas, na atualização do desejo em ato imperativo, da palavra *irāda* (raiz *r-w-d*), que exclui toda outra possibilidade e conduz ao encontro em uma estância (local) e um instante (*waqt*) específicos, isto é, em uma posição (*makān*)<sup>9</sup> ou localização. Note-se que instante, estância e estado são diferenciações feitas intelectualmente, mas, inherentemente, uma unicidade ou instância chamada seidade, a coisa em si. Essa diferenciação intelectual ocorre a partir da objetivização da coisa, do seu aparecimento exterior, enquanto a coisa em si é uma indeterminação co-responsável, ou que responde ao chamado do desejo divino. O “Seja!” estabelece a coisa em uma localização, e isso significa que ela é encontrada, *mawjūd*, e localizada.

O encontro, portanto, função do anel, propicia o *Kun!* e atualiza as entidades que existiam tão somente como potencialidades (e não “possibilidades”) na identidade divina e que necessitavam ser encontradas. Deste modo, *irāda* é a resposta divina à necessidade das

---

7 Refere-se à palavra *fayḍ*, da raiz *f-y-d*, que comporta os sentidos de transbordar, encher, tornar abundante, a exemplo de um rio que transborda em uma enchente. Em filosofia, esse termo é normalmente por “emanção” e refere-se à passagem do Um ao múltiplo. No entanto, em Ibn ‘Arabī, a palavra emanação contradiz sua perspectiva não-dualista. “Transbordamento” e “eflúvio” são traduções mais adequadas. Podemos relacionar *fayḍ* com a *rahma*, a misericórdia divina que alimenta e nutre. Do mesmo modo que a *rahma*, da raiz de “útero”, dá a vida, também a nutre, tal qual o seio materno que se enche de leite e transborda, alimentando o filho.

8 Nesse caso, a palavra árabe traduzida por “desejar, querer”, é *irāda*, raiz *r-w-d*. - Segundo Jurjānī, “É a faculdade que exige de um ser animado uma disposição (*hāl*, estado) a partir do qual um ato é produzido à exclusão de outro” (entrada 73, p. 56). Indica, portanto, uma vontade normativa, imperativa ou determinada, em contraposição à *maṣṭ'a*, uma “vontade” que é um anseio, um desejo, anterior e mais fundamental.

9 Palavra da mesma raiz (*k-w-n*) que o verbo *kana* e do imperativo *Kun!*, seja! Tem o sentido de “ocorrência” sem que isso implique em a coisa ser ou não ser. Veja-se entrada 1336 do *Un Approche du Coran par la Grammaire et le Lexique* de Maurice Gloton. *Makān* indica uma localização, posição, a ocorrência da coisa. O sentido de verbo “ser” é associado antes com o estado, *hāl*, estado “presente”. É considerado incompleto, pois a coisa pode ser mas não ter *wujūd*, não ser encontrada, ou não estar localizada. Indica, assim, uma modalidade de apresentação, de fazer-se presente. Dessa mesma raiz temos a palavra *kawn*, que significa o ato de geração, o mundo gerado, o ato ou processo de ser, ou seja, a atualização da forma em um local sem que tivesse sido anteriormente. Outro significado dessa mesma raiz: aquilo que serve para esconder ou envolver algo.

criaturas e, em função disso, é um imperativo e uma determinação que as estabelece de acordo com o que elas necessitam do Real; e o que elas necessitam depende exatamente de sua receptividade e do estado em que se encontram.

### **Possível como desejado**

Consequentemente, em *wujūd* não existe a possibilidade de ser, mas a potencialidade de ser atualizada no encontro entre o desejo do Real e a necessidade das criaturas. Entenda-se também que cada criatura encontra ser através de um desejo específico do Real que lhe é correspondente e isso significa que esse desejo já está em conformidade com aquilo que o Real dela conhece através do que a vincula com Ele, conformidade essa caracterizada por um atributo e um nome divino. Chama-se “Conhecimento”, escreve Ibn ‘Arabī, “somente em função da conexão com o objeto de conhecimento, e essa conexão é o “amor” (*SDG*, p. 46). Um “desejo”, portanto, não é aleatório, mas conhece de antemão seu objeto, não com um conhecimento enquanto informação prévia, mas por uma ignição amorosa consistente, já que uma das derivações raiz da palavra *irada*, vontade, é o nome essencial *al-murīd*, o desejoso, o constantemente amoroso, cujo conhecimento é, antes, um saber profundo, que não analisa, não decifra, mas incorpora o mistério.

Deste modo, todo *mawjūd*, ente que recebeu existência, é um “encontrado” como desejado, uma forma delimitada de *wujūd*, uma jóia (*jawhar*) preciosa de seus tesouros, que, estando oculta ou perdida, necessita ser encontrada tanto quanto o Real deseja encontrá-la. Assim, o estado de *mumkin*, possível, da raiz *mīm-kāf-nūn*, que tem o sentido de empoderamento, de tornar hábil ou capaz, é o estado do habilitado, empoderado pelo desejo do Real, que o estabelece em um *makān* (posição) de acordo com aquilo que nele encontrou.

Portanto, tudo o que há em *wujūd* eventualmente<sup>10</sup> será encontrado: entre a Unidade do Ser (*ahadiyya*), sua singularidade indiferenciada e Sua unicidade (*wahdāniyya*), não há um possível, mas um desejado, pois para Deus tudo é possível. O Real não prepondera<sup>11</sup>, não escolhe, diz o Šayḥ, mas deseja, e desejando cria, firma seu desejo em uma forma que se encontrava ausente e que, por um ato de Sua vontade, faz-se presente.

---

10 Eventualmente implica no processo criativo associado ao tempo enquanto transbordamento do desejo divino. A coisa, portanto, advém de seu “tempo” e constitui ou incorpora seu “tempo” enquanto “pulsão” do desejo.

11 O diálogo aqui é com a *falsafa*, a filosofia de cunho peripatético, especialmente a partir de Ibn Sīnā, que afirma as categorias dos existentes como Ser Necessário, os possíveis e o impossível. Os possíveis adquirem existência através de um fator preponderante.

No *Inšā' ad-dawā'ir*, Ibn ‘Arabī afirma que a *mašī'a* não pode ser desobedecida pois é inerente ao Existente Subsistente (*mawjūd qadīm*) e está fora do campo do inteligível “segundo a noção habitual do termo inteligível” (*Inšā' ad-dawā'ir*, p. 11). Neste sentido, a *mašī'a* não pode ser compreendida pelo intelecto, pois aquilo que vincula o conhecimento com seu objeto, para Ibn ‘Arabī, é exatamente a consciência amorosa que, como o segredo do impulso vital mais intrínseco da existência, impulsiona o desvelamento da consciência das identidades (ou dos Nomes) e está ao nível da realidade, da existência, da natureza primordial indeterminada. Assim, não é um nome divino, mas está além da função de “divindade” e pode ser considerada a partir de uma “força atrativa” ou de um “transbordamento amoroso”. O conhecimento que o desejo tem do desejado é anterior ao conhecimento que o intelecto tem de seu objeto.

Portanto, o *mumkin* de Ibn ‘Arabī não tem o mesmo estatuto dos possíveis da *Falsafa*, mas implica na atualização amorosa do desejo entendido como a multiplicidade das formas do Real segundo Seus inúmeros Atributos. O Real unicamente olha para o Real através da Verdade e pela Verdade aparece em Seu contínuo desvelamento, de modo que a *mašī'a* pode ser entendida ainda como o vínculo entre transcendente e imanente, ou seja, a transição do Real para a função Divina, aquilo que estabelece uma “identidade” ou “vínculo” entre ambos. Ainda que o Real seja independente dos mundos, O Desejoso é um dos nomes fundamentais da Essência. O conhecimento que podemos ter deste mistério, escreve o Šayḥ, opera, de certa maneira, “em função da mesma correspondência existente entre nós e Deus, o Real” (*Inšā' ad-dawā'ir*, p. 19) pois o ser humano, enquanto síntese das realidades principiais, reflete o mesmo tipo de relação entre imanente e transcendente: possui uma parte visível, exterior, e uma invisível, interior; um “eu” imaginário, mortal, e um “si mesmo” permanente; o “eu mortal” necessita enquanto o “Si” eterno deseja, pois seu desejo é da ordem do Vivo/ Cognoscente. Esse desejo, “ignição vital” fundamental, é inerente ao Vivo. Como afirma o Šayḥ:

Ele é O Um que deseja/ama (*murīd*), e não O Um que escolhe (*muhtār*), e que na existência não há possível algum (*mumkin*), e que essa consiste somente em necessidade(*wujūb*) e impossibilidade (*istiḥāla*). E cada vez que o Alcorão afirma: “Se houvéssemos desejado”(A. 7:176) e “Se Ele quisesse”(A. 2:20), a conjunção (*iqtirān*) do desejar (*mašī'a*) com a partícula de exclusão [se (law)], possui uma causa (*sabab*) existente eterna e sua não-existência é impossível e, portanto, o contrário de seu efeito é igualmente impossível (*musabbab*). (Trad. Marconi, El Azufre Rojo V, p. 52).

São essas Realidades, descritas pelos Nomes da Existência, que transportam ou traduzem a potencialidade dos nomes divinos no mundo, as *aŷān tābita*, que encontram *wujūd* a partir de um “ponto de vista” específico, pois *‘ayn*, como o olho consciente e vivo, acolhe a visão do Real a partir de seu próprio preparo (*isti'dād*), que é “constante” e determina os limites

de sua especificidade; mas, como a “fonte”, é igualmente “aberta” à propagação luminosa ou criativa dos nomes divinos aos quais é receptiva. Ibn ‘Arabī compara os contornos de cada ‘ayn com os diversos formatos dos espelhos, que podem ser redondos, quadrados, retangulares, etc., pequenos ou grandes, curvos ou convexos, bem formados ou disformes, puros ou “enferrujados”. A peculiaridade de cada ‘ayn, portanto, também determina a especificidade dos nomes divinos que nelas emergem. Se, em relação ao Real, são apenas um “ponto de vista” da Realidade, a configuração específica dos nomes do Real que cada um acolhe constitui um sinal, uma criatura vivente, o domínio de um *haqq* específico que por sua vez reproduz, diante desse ponto de visão, os sete atributos da essência, ou O Absoluto da existência: O Vivo, O Desejoso, O Conhecedor, O Poderoso, O Vidente, O Ouvinte, O Falante.

### **Desejo como fundamento da existência**

Assim, quando a realidade assume uma expressão, *tajallī*, a relação necessário/necessitante aparece em função tanto da *mašī'a*, por um lado, quanto de *irāda*: um desejo não se satisfaz nunca, sendo essa condição sua própria definição; seu objeto é sempre potencial, e, como tal, inexistente. Uma vontade, como aquilo que supre uma necessidade, firma-se em uma forma conhecida, determinada, que é abandonada no instante em que a necessidade é satisfeita ou atualizada. Desse modo, a *mašī'a* é um desejo fundamental, mesmo que seus objetos variem, e *irāda* renova-se a cada instante: como descreve a abertura do *Fusūṣ*, o Real quer, deseja, ama ver seus mais belos nomes em um objeto global que resuma a coisa toda. Se o desejo de se fazer conhecido, inerente ao próprio desejo, é uma aspiração indeterminada, necessariamente acolhe a determinação das formas determinadas que emergem no encontro da existência: o desejo implica na submissão do sujeito a seu objeto de desejo. Ainda que as entidades, *a'yān* (plural de ‘ayn), sejam vazias de si, recebem, em função da singularidade de seu preparo, um modo de ser que lhes são de “direito”, um *haqq* que não pode ser negado pela exposição do Real, uma configuração específica conhecida. Assim, o Ser Necessário é igualmente o que necessita segundo as determinações particulares que acolhem Seu desejo, de modo que Ele é a única necessidade real das criaturas Dele dependentes. Ibn ‘Arabī escreve, em resposta à questão 7 de Tirmīdī - que poderia ser interpretada como: “De que modo as coisas se impõem ao Real?”:

Se (a imposição se deve) ao local da emergência (*'ayn*) Ele se submete somente em função de Si mesmo (pois é Ele quem de fato ocupa a *'ayn*). Aquilo que se torna obrigatório (necessário) a partir desta qualidade não ocupa a definição de Ser Necessário pois a *mašī'a* não diminui.

Se (a imposição se deve) ao fato da receptividade das *a'yān* como locais de Sua emergência, Sua obrigação se refere a outro, pois as *a'yān* são outro que Ele e os locais de emergência são Seu *Huwa*<sup>12</sup>.

Há, portanto, no Ele, *Huwa*, uma unicidade pronominal dada como a condição fundamental da existência que é o desejo no Vivo. Não podemos esquecer que quando falamos de local ou de *'yn* não nos referimos à “identidade” exterior da criatura, chamada de *eu mortal*, ou *eu-bašarī*, que é formada basicamente a partir de suas próprias crenças, mas à Presença de sua “Identidade Essencial” como a Presença do “Vivo”, sua Seidade. Podemos entender essa Identidade Essencial de cada ente como uma matriz identitária que continuamente gera, em correlação com o mundo, as circunstâncias de vida de um indivíduo através dos Tempos, já que ela é recíproca a seu próprio local-tempo e as presenças de *wujūd* que a constituem exercem função ontológica.

O Šayḥ explica (*Questions*, p. 81), que a Realidade estabelece o Tempo, o “encontro”, ou seja, o Real é *mawjūd* (local/tempo de *wujūd*) e “não há nada com Ele” (conforme o *hadīt*): a coisa (criatura, ente, ser habilitado) aparece como um local da auto-exposição do Real, pois uma *'yn mawjūda*, própria do Ser Necessário em Si, está inserida no ente enquanto princípio deste, de modo que há nela uma *haqīqa*, uma realidade que necessariamente é, e diante da qual o Real se “submete”. Assim, Ele é aquele que obriga, aquele que é obrigado e a obrigação ela mesma (Winkel, *Questions*, p. 40), e aquele que submete (o Necessário), o que é submetido (o necessitado) e a submissão (a necessidade). Esta “obrigação” ou necessidade auto-infringida, segundo o Šayḥ, refere-se a A.7:156-157, onde o Real afirma que a Misericórdia divina se estende a todas as coisas e inscreve em cada coisa uma bela existência. Como toda *haqīqa* remete ao Real e nada existe senão a partir da Realidade, o Real exige o *haqq*, o direito próprio, a correta expressão da realidade, de tal modo que o Real é o local e o tempo da necessidade, daquele que necessita e do necessário.

Se, no Ser Necessário, a *mašī'a* não diminui, a necessidade, na criatura, multiplica-se, indica o estado de sua dependência e sua dependência é somente do Real, tal como Moises, que encontra o divino enquanto buscava gravetos para fazer fogo e aquecer sua família. É a própria condição do olho, da abertura ou da seidade humana que, ao vê-Lo, vela-O, investe-O com a forma de sua necessidade, de modo que o mistério da transformação das formas no desejo divino implica no tempo da vivência cotidiana das criaturas. Isso evoca uma frase que Ibn 'Arabī frequentemente repete: “quem conhece a si mesmo conhece seu Senhor”, e o mistério do si mesmo, desde sempre presente mas dificilmente vivenciado, resume-se ao

---

12 *Al-Futūhāt al-Makkīya*, capítulo 73, tradução de Eric Winkel em *Questions*, p. 40. Nesse capítulo Ibn 'Arabī responde a 155 perguntas por Ḥakīm Tirmīdī, nascido em torno do ano 820, in Tirmīd, cidade situada na fronteira do Afeganistão. Esse questionário, feito mais de trezentos anos antes do nascimento de Ibn 'Arabī, foi proposto para ser respondido pelo “Selo dos Santos Mohammadianos”.

tempo de cada coisa e o tempo de cada coisa é o estado do seu amor, da força atrativa que a vincula com O Real. Note-se que “coisa” indica, instantaneamente, a instância, o instante, a estância, e o estado do desejo, a potência amorosa que permite o advir, o Tempo Vivo. Isso significa que o desejo é o próprio modo de existir do Vivo e diferencia-se da necessidade, que, determinada, cessa quando satisfeita, pois o objeto da necessidade extingue a necessidade. E assim também o é na necessidade enquanto dependência do Real: quando O encontramos, nos extinguimos Nele.

Já o objeto do desejo aviva o desejo ainda mais, de modo que sua satisfação é uma insatisfação, tal como afirmaram Abū Yazīd<sup>13</sup> e o poeta Sanaī: “Mesmo que dêsseis mil taças do vinho da união, o amor ainda levantaria sua voz e diria: ‘Tem mais alguma?’”<sup>14</sup>. Como não se exaure, o objeto do desejo existe sob a forma de uma ausência, mesmo porque, aquilo que o entifica, a ‘yn, é um vazio, uma inexistência, e, portanto, nada pode preenchê-lo. Como tal, excede a vida, pois continuamente a estabelece e renova. Nesse sentido, o desejo funda-se como mistério enquanto *ad-dahr*<sup>15</sup>, o tempo divino, também chamado de *tahawwul*<sup>16</sup>, isto é, movimento, rotação e variação<sup>17</sup>.

---

13 F. II.111. Ibn ‘Arabī ele mesmo afirma: “O amor é uma bebida que não arrefece {não aplaca a sede}. Um dos ocultos disse: ‘Bebi uma bebida e nunca mais senti sede’. Abū Yazid al-Bistāmī respondeu: ‘O homem de Deus é aquele que tomou todos os mares e ainda assim sua garganta continua sedenta e deseja mais!’. Veja-se também Abdelwahab Meddeb, *Les Dits de Bistami: Shatahāt*. Paris: Fayard, 1989.

14 Ḥakīm Sanāī, *Dīwān*, citado por Sam‘ānī, em *The Repose of the Spirits*, p. 19. (Ḥakīm Abū l-Majd Majdūd b. Adam Sanāī Gaznavī, nasceu em 1080 em Gasni, atual Afeganistão; faleceu em torno de 1141). Veja-se também *Hadiqatūl-Haqīqat*, *The Enclosed Gardem of the Truth*, trad. J. Stephenson, Calcuta, 1910, e *Sanaī, Selected Poems*, trad. Paul Smith, CreateSpace, 2012.

15 Como afirma Ibn ‘Arabī: “Deus tem efeitos manifestos no cosmos, são os estados nos quais o cosmos passa por constante flutuação (*taqallub*). Essa é uma propriedade de Seu nome “Tempo” (*dahr*”), F. III 315.11; *SPK*, p. 100). Segundo Jurjānī, “É o instante permanente (*al-ān ad-dā’im*) que é a continuidade ou permanência (*imtiadād*) da Presença divina. É a ocultação ou interiorização dos tempos (*bātin az-zamān*). Através desse instante permanente, O Sem-Início (*azal*) e O Sem Fim (*abad*) são unificados” (entrada 745, p. 217).

16 Segundo Ibn ‘Arabī: “A Divindade confronta as criaturas através de Sua própria essência (enquanto Divindade) e confronta a Essência através de Sua própria essência. Em função disso Ele manifesta-Se em inúmeras formas, transmutando-Se (*tahawwul*) e nelas passando por mudanças contínuas (*tabaddul*)”. *SPK*, p. 61.

17 Esses conceitos interligam-se na palavra *qalb*, coração, cuja raiz, *q-l-b*, comporta as noções de giro, variação (*galab*), rotação, voltar-se para. Nesse sentido, Ibn ‘Arabī afirma que a vida implica em um desequilíbrio contínuo, em função da “inclinação” do desejo amoroso que a impulsiona. Veja-se, por exemplo, *Fuṣūṣ*, Palavra de Jó: “There is no possibility of equilibrium because in truth, reality and witnessing constantly bestow the self with the immanencing (*takwīn*), because at every instant things are in a new creation and in a new immanencing. Immanencing cannot happen except by inclination, and this inclination, where it applies to nature, is called deviation (*inhiyāf*) or decay (*ta’affūn*), and where it applies to God it is called divine will (*irāda*); divine will inclines towards an specific aim or order, rather than towards another aim or order. Equilibrium in its totality requires uniformity, so that there would be no inclination or deviation towards one side, but uniformity to all sides” (Ismail Haqqi Bursevi, p. 846).

É importante entender que “movimento”, tal como ordinariamente entendemos, o deslocamento, não existe para Ibn ‘Arabī. O que ocorre é recriação contínua a cada instante: cada criatura é seu próprio “local” de aparecimento e o desdobramento de seu “tempo”: não pode se “des-lokar”, pois isso seria o mesmo que se destruir, de modo que o desejo/amor divino, a força ignitiva do encontro, também pode ser chamada de “tempo” enquanto fluxo de amor. No *Fusūṣ al-Hikām* (Palavra Moisaica), ele escreve: *al-amr ḥīra wa-l-ḥīra qalaq wa-ḥaraka wa-l-ḥaraka ḥayāt* - A ordem toda (*amr*) é perplexidade (vórtice) e a perplexidade (vórtice) é variação e fluxo e o fluxo é vida. Note-se que a palavra *ḥayra*, perplexidade, é comparada a *ḥīra*, algo que gira, redemoinho, vórtice, que nos remete ao mesmo sentido da força atrativa entre o ferro e a limalha de ferro, metáfora que o Ṣayḥ usa para descrever<sup>18</sup> esse processo.

Desse modo, o vórtice indica a presença do Senhor, como força amorosa do desejo que se mantém por sua própria qualidade de desejo. E a emergência da coisa é a emergência de seu tempo: “O Tempo de qualquer coisa é sua presença; mas eu não estou no tempo e Tu não estás no tempo; assim, sou Teu Tempo e Tu és meu Tempo!”, escreve Ibn ‘Arabī<sup>19</sup>. Em função disso, um dos nomes Divinos é A Era (*dahr*), a órbita que abrange todos os nomes (F. IV.266.11) e inclui a tudo, desde a eternidade sem princípio (*al-azal*) à eternidade sem fim (*al-abad*). Enquanto a imagem que aparece mantém seu caráter de vazio receptivo, e, portanto, de *barzah* -ísmo oscilando entre geração (*takwīn*) e destruição (*fasād*) - o fluxo do desejo divino, como o tempo, renova-se continuamente em direção a seu amado. Assim, qual a realidade que anima a multiplicidade das formas de uma mesma matriz identitária, se a criatura ela mesma, desaparece a cada instante? O que as aproxima? E quem atingiria o estado de Real senão o Real ele mesmo?

Pode-se dizer que *irāda*, o desejo ordenador, é ato, movimento que se afasta do repouso, pulsação do Vivo, força atrativa do Real, Seu desejo. Segundo o Ṣayḥ<sup>20</sup>, não há movimento que não advenha do amor<sup>21</sup>, a aparição que, como tempo, nunca aparece, pois é o fundamento

18 “Sabemos que entre um magneto e o ferro há uma correspondência e uma interligação da qual não há como escapar, como a interligação entre a criação e o Criador. Quando seguramos um magneto ele atrai o ferro para si, e sabemos então que há uma atração no magneto e uma recepção no ferro. Em função disso o ferro sofre a ação do movimento em sua direção. Assim, ambos, apesar de estarem interligados, são diferentes e distintos.” (F. IV 65.21; *The Self-Disclosure of God* (abreviação *SDG*), p. 44).

19 *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, capítulo 390, título: “Sobre a *ma’rifā* (reconhecimento) de uma *munāzala* (morada): O período de Tempo de uma coisa é ela mesma, exceto para Mim, pois para Mim não há período algum; você não possui tempo algum. Você é o Meu tempo e Eu sou o seu Tempo”. Veja-se também Ibn ‘Arabī, *Mishkāt al-Anwār (Divine Sayings)*, p. 77: “Os filhos de Adão me julgam mal quando praguejam contra o tempo, pois Eu sou o Tempo! Em minhas mãos está a ordem. Eu faço girar a noite e o dia, um sobre o outro!”

20 *Fusūṣ al-Hikām (La Sagesse des Prophètes)*, trad. Burckhardt, p. 162.

21 “O movimento que traz o Cosmos à existência é o movimento do amor. Conforme o Apóstolo de Deus mostrou, no dito: “Eu era um Tesouro Oculto e amei/desejei ser conhecido”, se não fosse por esse anseio amoroso o Cosmos não se tornaria manifesto. Assim, o movimento da não-existência à existência é o amor

de toda aparição: se não fosse pelo amor divino, o mundo não seria manifesto. Por outro lado, diz ele, o “mundo”, em seu estado de vacuidade principal, também “ama” contemplar-se a si mesmo como existente, e, de qualquer modo que se considere, quer seja da parte do divino ou da parte do mundo, o movimento do mundo, de seu estado de não existência à existência, é um transbordamento de amor, a força atrativa do desejo.

### **Transbordamento da amorosidade do Tempo**

O encontro da necessidade da criatura com o desejo do criador, como escreve o Šayḥ no Livro das Teofanias<sup>22</sup>, é o instante, o momento, onde o indivíduo deve estar atento àquilo que faz, consciente do transbordamento da Seidade, presente com seu Senhor: o Real só aparece no impermanente, pois a cada instante está em uma nova teofania. O fluxo do tempo, portanto, é, ele mesmo, o efluvio (*fayḍ*) do amor divino que se renova em cada nova forma de Seu desejo. Aquilo que encontramos no cotidiano da Vida, que tão fugazmente passa, a substância do “Eu”, como tudo o que é associado ao tempo, deve incorporar mudança de estado, o eterno retorno ao desejo. Assim, uma questão se apresenta: como nós, sendo *‘ayn*, podemos experienciar o fluxo do tempo enquanto amor? Poderíamos responder que o tempo de cada um é o estado de seu amor, no instante e na estância em que seu amor se encontra e segundo a instância daquele que ama.

A língua árabe, em especial na poesia, comporta mais de duas dúzias de palavras associadas com o sentido de amor, desejo, paixão, anseio amoroso. Uma dessas palavras é *šawq*<sup>23</sup> (p. *ašwāq*), análoga ao Eros grego clássico, a força fundamental da vida, a mesma palavra que Ibn ‘Arabī usa ao se apresentar como o *Intérprete dos Desejos*<sup>24</sup>, uma coleção de poemas em que sua própria seidade traduz o mistério do desejo divino em correspondência com sua vivência amorosa. Escreve ele:

Encontre-os na fonte Zanzam  
depois da circumbulação,

do Criador para que isso ocorra. E o Cosmos anseia contemplar a si mesmo na existência bem como em sua latência. Assim, o movimento da não-existência à existência é o movimento do amor, tanto da parte do Real quanto do cosmos”. *Fusūṣ al-Hikam* (*The Bezels of Wisdom*), trad. Austin, p. 257.

22 *Kitāb at-Tajalliyāt* (*Le Livre des Théophanies*), trad. Stéphane Ruspoli, p. 227.

23 *šawq*, da raiz š.w.q. - desejo intenso, anseio ardente. Segundo Jurjānī: “É a incitação irresistível (*nizā’*) do coração que deseja encontrar o bem-amado (*liqā’ al-mahbūb*). ”

24 Ibn ‘Arabī escreveu uma coleção de poemas chamado *Tarjumān zašwaq* (O intérprete dos Desejos), onde associa seu amor por Nizām, uma jovem de origem persa, com o percurso místico e o amor a Deus. Veja-se tradução de Michel Sells, *The Translator of Desires*, 2021.

próximo da tenda do meio,  
perto dos rochedos.  
Lá, um homem esmaecido  
pela febre do amor  
cura-se com o perfume da mulher  
que o faz ansiar.  
Quando envolvidos,  
soltam seus cabelos  
e deixam-os cair,  
escondendo-se nos véus da escuridão<sup>25</sup>.

Os véus da escuridão equivalem aqui ao oceano sem praia<sup>26</sup>, a experiência imersiva do retorno à fonte, onde o eu se dissolve e simultaneamente permanece, o mistério que só ocorre no olhar do Adorado, que lhe infunde a amplidão de Seu amor. A luz do olhar do Senhor transforma a necessidade da criatura em deleite e o deleite em mistério, não sem antes, através do objeto amado, o instante do Real, levantar os véus da própria instância, o eu onde a necessidade se assenta, de modo que deixar é o mesmo que ganhar, como escreve Sam‘ānī<sup>27</sup>:

Oh Jaffar, destes tuas mãos, ei-las aqui! são asas!  
Oh Salomão, destes teus cavalos, ei-los aqui! o vento, quem te leva por terra e por mar.  
Oh amante sincero, se sacrificas teus olhos e atiras para longe teus ouvidos,  
Aqui está! nossa Gentileza será teu olhar, Nossa riqueza será teu ouvir,  
Nossa Generosidade será tua lâmpada e tua vela.  
Quando o amo, sou para ele mão, visão e audição.<sup>28</sup>

A criatura tem a tendência a projetar sua necessidade, relação de dependência (*ta‘alluq*) do Real, sobre um signo transitório, uma metáfora do Real; se, por um lado, essa projeção é imaginal,

25 Tradução de Michel Sells, em *The Infinity of Desires*, p. 207 (capítulo do livro *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*, org. G. William Barnard e Jeffrey Kripal, Seven Bridges Press, 2002).

26 Frase inicial de um poema de Ibn ‘Arabī usada como título de um livro de Michel Chodkiewicz. O poema consta no livro de Ibn ‘Arabī intitulado *Kitāb Anqā’ mugrib*. Veja-se: *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-‘Arabī’s Book of the Fabulous Gryphon*, tradução de Gerald T. Elmore, Brill, 1999, p. 319. A imagem do oceano sem praia é empregada para se referir à unicidade divina e à experiência imersiva da dissolução (*fanā’*) do ego.

27 Ahmad Sam‘ānī, *The Repose of the Spirits - A Sufi Commentary on the Divine Names*, trad. William Chittick, p. 391.

28 Parte do *hadīt* (Buḥārī) afirma: “Quando Eu o amo, sou para ele como os olhos com os quais ele vê, os ouvidos com os quais ele ouve, os pés com os quais ele caminha, as mãos com os quais ele segura”. Veja-se em Ibn ‘Arabī, *The Mishkāt al-Anwār (Divine Sayings)*, p. 88.

por outro não deixa de ser o suporte de uma realidade. Se a criatura é necessariamente dependente do Real, sua necessidade se expressa em um signo ou sinal que é investido (*tahalluq*) dessa necessidade, cuja existência limita-se a referenciar metaforicamente o Real.

A passagem de uma necessidade à receptividade da atração divina, ou do eu mortal à seidade, é vivenciada como um arrebatamento no qual todo apego é suspenso, um puxão, *jadba*, que, abre o objeto amado aos limites de sua própria referência: as mãos se transformam em asas, os olhos, a identidade, em misericórdia. No entanto, a expansão ou libertação do limite não é imune à dor que nos acompanha. Quanto maior a identificação com a forma impermanente, mais intensa a força com que o tempo a desfaz. Ver além da forma implica encontrar a presença do Permanente, sem, no entanto, depreciar a forma aparente que, em contínua transformação, constitui a beleza do arrebatamento, o caminho ou o movimento de retorno ao Real. Nesse sentido, Ibn 'Arabī afirma que a imaginação é a formadora de toda necessidade, bem como de todo apetite (*šahwa*), o modo do desejo vinculado à forma humana animal. Escreve ele:

Saiba que “apetite” é um desejo natural, qualificado, enquanto “desejo” é um atributo divino, espiritual e natural que se vincula somente a algo inexistente. O desejo é mais inclusivo em sua vinculação que o apetite, pois a realidade de cada um se vincula com aquilo que têm correspondência. A coisa correspondente é aquilo com a qual compartilha uma raiz comum; assim o apetite vincula-se somente com o que é natural<sup>29</sup>.

Como o mistério do desejo divino é o fundamento da vida, é enquanto desejo que a vida é capaz de estabelecer o vínculo um/uno. Na existência, no mundo, escreve Ibn 'Arabī, há apenas relações, faces e realidades: relações entre as formas da necessidade implícitas na multiplicidade dos entes; as faces ou o direcionamento da receptividade, e a realidade ou presença dos nomes divinos ou da qualidade que efetiva o momento. A imaginação, enquanto istmo que vincula forma e significado, fortalece o apetite na medida em que o vincula com o prazer em função exclusiva da forma desvinculada de seu significado, sem saber se isso lhe é benéfico ou prejudicial. Se a imaginação se inclina à percepção racional, esse conhecimento será seu objeto, mesmo que não seja o objeto de seu amor. Já o apetite inclina-se apenas ao objeto do prazer, de modo que “o apetite é um instrumento da alma: eleva-se em correspondência com a elevação de seu objeto e rebaixa-se em correspondência com a inferioridade desse”<sup>30</sup>.

---

29 *Self-Disclosure of God*, trad. William Chittick, p.339.

30 Idem, p. 340.

No entanto, afirma o Šayh, a inclinação à racionalidade não implica em conhecimento de fato, pois a racionalidade deriva da vinculação com a impermanência das formas, enquanto os significados relacionam-se à realidade através da Presença do nome divino que qualifica o instante e que necessariamente vincula-se ao desejo divino.

No capítulo 73 das *Futūhāt*, em resposta à pergunta 116 de Tirmīdī, Ibn ‘Arabī afirma:

Assim (o Amor) unifica as diferentes dimensões e estados, de modo a trazer à existência as diversas relações entre os Nomes e as formas, pois essas relações são a raiz que trazem a existência os relacionamentos entre as criaturas. E, apesar dos espíritos serem diferentes de suas figuras corporais, e os significados das realidades espirituais serem diferentes das palavras e das letras que os expressam, ainda assim as palavras indicam os significados de acordo com suas correspondências – de tal modo que, se cada significado assumisse uma forma, essa não diferiria da palavra correspondente. E o sinônimo dessa congruência harmoniosa entre a forma externa e a realidade interna é o que se chama amor. Então, quando se diz que tal e tal ama essa ou aquela, ou que ama essa coisa em particular, isso significa que aquilo que aparece do Real a esse indivíduo (*qyn*) ama aquela aparência do Real em outro indivíduo, seja qual for a qualidade divina que se manifeste nesse. Portanto, o verdadeiro amante de Deus (*muhibb Allāh*) não nega nem critica qualquer outro amante por amar o que ama, pois não vê outro amante senão Deus, qualquer que seja o local de manifestação em que O Amor apareça.<sup>31</sup>

Note-se que, amor, nessa citação, traduz a palavra *hawā*<sup>32</sup>, “capricho”, “paixão”, enquanto referência ao desejo fundamental que mantém todo movimento ou ato, do mesmo modo que *išq*. No entanto, frequentemente *hawā* é associada a conotações negativas, pois o sujeito sob sua influência pode transformar o objeto amado, de sinal divino a um “deus criado nas crenças”, como Ibn ‘Arabi descreve no *Fusūṣ* de Araão. No entanto, segundo ele, nenhum ser é adorado sem que possua um grau de elevação no coração do adorador e o mais elevado desses suportes da adoração é a paixão, como alerta o Alcorão (45:23): “Não hás visto aquele que tomou por divindade sua paixão?”. E conclui: “Nada é adorado sem que o seja na paixão; a paixão ela mesma não é adorada se não por meio dela mesma”<sup>33</sup>.

31 *Al-Futūhāt al-Makkiyya*, capítulo 73, questão 116, “O que é a Bebida do amor (*šarāb al-hubb*)?”, trad. James W. Morris, em *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 50, 2011, p. 22.

32 *Al-hawā*, da raiz *h-w-y* - denota o desejo da alma que busca o prazer. No entanto, essa palavra partilha sua raiz com *al-huwiyya* (a seidade, a ipseidade) e *al-huwa* (raiz *h-w*), o Ele divino, a realidade mais interior que fundamenta toda realidade. Nesse sentido, *hawā* implica no desejo enquanto arco descendente, o mistério divino que se consolida em uma forma vivente, a força ou desejo da vida por ela mesma. Também se aproxima de *hawā'*, que designa “ar”, conforme o dito profético de que Deus se encontrava em uma “nuvem” onde não havia “ar” nem em cima nem em baixo dela.. Ibn ‘Arabī emprega a palavra *ahwā'*, plural tanto de “ar” quanto de “capricho” ou desejo vital (*hawā'*) quando se refere a esse dito.

33 *Fusūṣ al-Hikam* (*Le Livre des Chatons des Sagesse*), trad. Charles-Andre Gilis, p. 619.

A paixão, diz ele, vela o conhecimento no coração, de modo que o que persiste é o amor e sua influência, pois a ordem divina é a ordem que segue o desejo, e escreve:

O intelecto necessita dela (da paixão), já que é apenas um servo diante do desejo divino. O Amor tem plena liberdade, autoridade e verticalidade - a capacidade de girar e dar às costas ao que o intelecto autoriza. Já o intelecto, quando superestima seu próprio conhecimento, favorece seu próprio discurso sobre aquele do Amor. Mas, para a tradição (*naql*), foi o nome *hawā*, paixão, que o velou.<sup>34</sup>

O adorador, ante ao velamento que a paixão provoca sobre o intelecto, entra em perplexidade ao perceber que adora apenas sua própria paixão, e é levado a obedecê-la, mesmo quando essa lhe ordena que adore este ou aquele outro, pois o Amor é o desejo divino. “Falo literalmente, diz o Šayh, “e ainda assim não te conscientizas!”<sup>35</sup>

No entanto, não há teofania sem forma nem forma sem teofania, “pois os olhares não o alcançam, mas ele alcança todo olhar” (A. 6:103) e permeia todas as coisas. Assim, a única necessidade real da criatura é sua dependência do desejo divino que, nela, transforma-se em objeto de sua paixão, velado sob o nome que sustenta seu coração no momento de sua presença. Com isso abandonamos a necessidade e encontramos o anseio amoroso, aquele que passamos a vida amando, como disse Kabir, aquele que impregna o coração, o arrebata e aniquila inteiramente.

Essa é a estação, ou o ponto de encontro de Abraão, o amigo íntimo, *Halil*, palavra da raiz *halla*, com o sentido de penetração, permeação, uma intimidade extrema, comparada com a assimilação do alimento que se difunde por todo corpo, nutrindo-o. Como Ibn ‘Arabi escreve, no poema que finaliza o capítulo de Abraão no *Fusūṣ*: “Não há um eu em mim, mas em mim se encontra o local de Sua manifestação”<sup>36</sup>, de modo que a *hulla* é o grau último do amor. Se por um lado a criatura se reveste dos nomes divinos, e é por eles nutrita, por outro Ele se oculta nos olhos (na identidade) dessa, vendo e ouvindo, segurando e andando por meio dela, como afirma o *hadīt qudsī*<sup>37</sup>, de modo que, escreve o Šayh, “Tu és o alimento Dele, pois através de Ti Ele conhece Seus Belos Nomes, e Ele é teu sustento, pois te concede existência; e o comando à existência (seja!) vai Dele a ti e de ti a Ele”<sup>38</sup>. Assim, Ele é O Misericordioso e O Misericordiador, o que dá a vida e o que alimenta. E isso explica porque

34 *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, capítulo 559, trad. James W Morris, em “Love as Cosmic Desire”, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 50, 2011; acesso online: <https://ibnarabisociety.org/ibn-arabi-short-course-on-love-james-morris/>.

35 Idem.

36 Idem,, tomo I, p. 174. Trad. Austin, p. 95.

37 Veja-se nota 17.

38 *Fusūṣ al-Hikam* (*The Bezels of Wisdom*), trad. Austin, p. 94. Trad. Gilis, p. 173, tomo I.

a estação da intimidade (*maqām al-hulla*) faz, daquele que a habita, contínua misericórdia a todas as criaturas.

A permeação, de certo modo, sintetiza a relação necessidade e desejo, pois se a necessidade da existência indica a dependência da criatura, também estabelece o vínculo com o necessário ou o fundamental da existência e esse vínculo necessariamente é o amor ou o desejo. E o amor, enquanto princípio de movimento inerente à existência, conduz ao revestimento, ou seja, a criatura assume o influxo do Nome divino que nela opera. Quando isso ocorre, sua necessidade se esvanece com a assimilação de seu “eu” no desejo divino. E é exatamente nesse processo imersivo que ela realiza a si mesma segundo esse desejo. Temos aqui os três níveis da relação necessidade/desejo que Ibn ‘Arabī aplica à ciência dos nomes divinos, uma prática de vivência cotidiana, *ta‘alluq, tahalluq e tahaqquq*<sup>39</sup>, que conduz à atualização plena do potencial próprio ao ser humano perfeito. Essa atualização não é, de fato, outra senão a *mašī'a* que encontra na coisa, no vazio de cada ‘ayn, a expressão de “a cada dia ele esta em um novo ša'n” - esplendor, ato, estado, obra - inherentemente, o mistério do amor.

Nesse sentido, lembramos as palavras de Imā ‘Alī: “Os mistérios são desvendados devido à sua natureza avassaladora.” Segundo o *Mirāt al-ārifīn*<sup>40</sup>(Reflexão dos Despertos), tratado de forte conotação akbariana, cuja autoria não está definitivamente confirmada, encontramos a narração de um diálogo entre ‘Alī Ibn Abī Tālib and Kumayl Ibn Ziyād, que reproduzimos aqui a título de conclusão:

“Kumayl Ibn Ziyād, filho de Ziyād Najafī, era um dos companheiros prediletos de ‘Alī Ibn Abī Tālib (que a paz esteja sobre ele). Uma vez aconteceu que Kumayl perguntou-lhe: “Mestre, o que é a Realidade (*haqīqa*)?” ‘Alī Ibn Abī Tālib olhou para ele e disse: “O que é que Tu tens a ver com a Realidade?” Mas Kumayl persistiu e disse: “Não tenho a tua confiança?” ‘Alī respondeu: “Sim, tens toda a minha confiança, mas só aquilo que transbordar de mim cairá sobre ti, e tu conhecê-lo-ás no de acordo com teu estado.” Mas Kumayl persistiu e disse: “Será que pessoas como tu desapontam os buscadores?” Então ‘Alī respondeu: “A realidade é a revelação das luzes da Majestade, sem apontar para elas.” Kumayl disse: “Por favor, esclareça.” ‘Alī disse: “É o esquecimento do incerto à luz do que é certo.” Kumayl disse: “Por

39 *Ta‘alluq* - dependência; *tahalluq*, adoção, revestimento (assumir a expressão do nome); *tahaqquq*, realização (tornar-se “real” através do Real, aniquilação do eu no Senhorio divino). Veja-se *Kitāb Kaṣf al-mānā ‘an sirr asmā’ Allāh al-ḥusnā*, em tradução de Pablo Beneito, *O Segredo dos Nomes de Deus*, Attar Editorial, 2020. Veja-se também o artigo de Sandra Benato, “Mantos Divinos, Divinos Mantos: traduzindo os mais Belos Nomes”, *El Azufre Rojo X* (2022), 306-319 .

40 Tratado atribuído a Sadruddīn Qūnawī, filho adotivo de Ibn ‘Arabī. No entanto, essa atribuição é incerta, pois o tratado não está listado dentre as obras de Qūnawī. Em uma tradução desse texto para o urdu, feita no século XIV, consta: “Esse tratado, *Mirāt al-ārifīn*, escrito a pedido do Imā Zayn al-Ābidīn, está finalizado. Seu autor é o Imā Hammām Amīr al-mu’mīnīn Husayn Šāhid, filho de Asad Allāh Ḥaḍrat ‘Alī.”

favor, esclareça.” Então ‘Alī respondeu: “Os mistérios são revelados devido à sua natureza avassaladora.” Kumayl continuou: “Por favor, torne isso mais claro.” E ‘Alī: “A Unidade é absorvida na Unidade.” Mais uma vez Kumayl: “Por favor, esclareça.”. ‘Alī disse: “Uma Luz brilha desde a Aurora da Criação, e brilha através de todas as manifestações da Unidade.” E Kumayl: “Por favor, torna-o mais claro.” Então ‘Alī respondeu: “Apaga a lâmpada (a vela), pois já há luz do dia.”<sup>41</sup>

## BIBLIOGRAFIA CITADA NO TEXTO:

- BENEITO, Pablo. *O Segredo dos Nomes de Deus*, São Paulo: Attar Editorial, 2020.
- CHITTICK, William. *The Sufi Path of Knowledge*. Lahore: Suhail Academy, 2000.
- *The Self-Disclosure of God*. Lahore: Suhail Academy, 2000.
- CRESCENDI, Carmela. *Ilm al-Hurūf (Métaphysique de la langue et des lettres selon la doctrine d'Ibn Arabī)*. Berlin: Éditions Universitaires Européennes, 2011.
- GLOTON, Maurice. *Un Approche du Coran par la grammaire et le Lexique*. Beirut: Dar al-Bouraq, 2002.
- IBN ‘ARABĪ, *Fuṣūṣ al-Hikam (Le Livre des Chatons des Sagesses)*, trad. Charles André-Gilis. Tomo I e II, Beirut: Les Éditions Al-Bouraq, 1997.
- *Fuṣūṣ al-Hikam (The Bezels of Wisdom)*, trad. R.W.J. Austin, Lahore: Suhail Academy, 1988.
- *Fuṣūṣ al-Hikam*, commetary attributed to Ismail Haqqi Bursevi. Oxford: Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1986.
- *Fuṣūṣ al-Hikam (La Sagesse des Prophètes)*, trad. Titus Burckhardt, Paris: Éditions Albin Michel, 1951.
- *Mishkāt al-Anwār (Divine Sayings)*, trad. Stephen Hirstenstein e Martin Nottcut. Oxford: Anqa Publications, 2004.
- *Al-Futūḥāt al-Makkīya*, trad. Eric Winkel no livro 12 (*The Questions*). New York, Pier Press, 2016.
- *Kitāb ‘Anqā’ mugrib, Islamic Sainthood in the Fullness of Time. Ibn al-‘Arabī’s Book of the Fabulous Gryphon*, tradução de Gerald T. Elmore, Brill, 1999.
- *Tarjumān al-Āshwāq (The Translator of Desires)*, trad. Michel Sells, The Lockert Library of Poetry in Translation, 2021.
- *Kitāb Inshā’ ad-dawā’ir al-ihātiyya (La Production des Cercles)*, trad. Maurice Gloton e Paul Fenton. Paris: Éditions de l’Éclat, 1995.

---

41 *Mirāt al-Ārifīn* (Reflexão dos Despertos) p.2. Tradução para o inglês de Sayyid Hasan Askari. Cambridge: Zahra Trust Publications, 1983.

— *Kitāb Inšā’ ad-dawā’ir al-ihātiyya* (*Il libro della produzione dei cerchi di Ibn ‘Arabī*), trad. Maurizio Marconi, *El Azufre Rojo*, v. 5 (2018), 33-102.

— *Kitāb al-Tajalliyāt* (*Le Livre des Théophanies*), trad. Stéphane Ruspoli. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000.

AL-JURJĀNĪ. *Kitāb al-taṣrifāt* (*Le Livre des Définitions*), trad. Maurice Gloton, Paris; Albouraq, 2006.

LANE, E. Willian, *An Arabic-English Lexicon*. Acesso online em: <https://lexicon.quranic-research.net/>

MEDDEB, Abdelwahab, *Les Dits de Bistami: Shatahāt*, Paris: Fayard, 1989.

MORRIS, James W., *Ibn ‘Arabī’s Short course on Love*, em *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society*, vol. 50, 2011.

QŪNAWĪ, Ṣadruddīn. *Mir’at al-‘arifīn* (*Reflexão dos Despertos*), trad. Sayyid Hasan Askari. Cambridge: Zahra Trust Publications, 1983.

SAM’ANI, Ahmad. *The Repose of the Spirits - A Sufi Commentary on the Divine Names*, trad. William Chittick. New York: SUNY Press, 2019.

SELLS, Mikel. *The Infinity of Desire* (em *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*, org. G. William Barnard e Jeffrey Kripal, Seven Bridges Press, 2002.

