



17.

“Invocai-me e vos Responderei” A Resposta Divina no Sufismo*

Pablo Beneito Arias

Em um dos versos de seu célebre poema sobre o vinho espiritual, a *ḥamriyya*, o “Sultão dos Amantes”, Ibn al-Fāriḍ (1182-1235 d.C.), declara:

Não fosse por seu aroma, eu não teria encontrado o caminho de suas tabernas;
não fosse por seu brilho, a imaginação não poderia concebê-lo¹.

°Abd al-Ġanī al-Nābulusī (1641-1731 d.C.) assim comenta o primeiro hemistíquio do verso:

Ao dizer “seu aroma”, Ibn al-Fāriḍ está se referindo ao Mundo do Espírito Supremo que “procede da ordem de Allāh”² [...] e, ao mencionar “suas tabernas”, alude às Presenças da Sublime Essência (*ḥaḍarāt al-ḍāt al-ʿaliyya*), a saber, a Seus diversos Nomes e Atributos.

* Tradução (do original espanhol) de Rosalie Helena de Souza Pereira. Revisão técnica de Beatriz Machado.

1. *Wa-law-lā ṣaḍā-hā mā ihtadaytu li-hāni-hā...* Ver nota 4 infra.

2. *Corão* XVII:87.



Se não fosse pela guiança³ dos aromas (*rawā'ih*) que essas Presenças exalam – diz o poeta – eu não teria sabido como encaminhar-me para os Belíssimos Nomes e Altíssimos Atributos. Mas esses vestígios (*āṭār*), portadores do segredo oculto, exalaram suas fragrâncias, impregnando, com seu perfume, os seres engendrados [...]⁴.

Para melhor entender as considerações que vou expor nestas páginas acerca da noção de “resposta”, convém que se tenha presente esta imagem da Presença da divina Resposta como Taberna da Satisfação.

Em um verso de seu *Dīwān*, ao qual em seguida farei referência, Ibn ‘Arabī diz:

Quando, com sinceridade, invoco Allāh, Ele me diz:
“Complacente sou, assim que suplicas, pois sou Allāh”⁵

E ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī, em outro poema sobre os Nomes, dirigindo-se a Deus, diz: “Responda à minha súplica, ó Respondedor, graciosamente”⁶.

Introdução

Este artigo é dedicado principalmente ao estudo do Nome divino *Al-Mujīb*, “O Respondente”, a partir das explicações que o grande autor andaluz Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī (1165-1240 d.C.) e outros autores sufis nos brindam em seus comentários sobre os chamados Belíssimos Nomes de Deus.

3. O termo “guiança” não existe em português, seguimos a proposta apresentada em MACHADO, Beatriz. *Sentidos do Caleidoscópio*, uma leitura da mística a partir de Ibn ‘Arabī. São Paulo: Humanitas, 2004, de cunhá-lo desse modo, à semelhança do francês *guidance*, por ser um termo técnico importante e porque o termo “guia”, em português, não traduz exatamente o sentido aqui buscado. (N. da R.T.)

4. AL-NĀBULUSĪ, ‘Abd al-Ġanī. *Al-Šūfiyya fī šīr Ibn al-Fāriḍ (šarḥ ‘Abd al-Ġanī al-Nābulusī)*. Ed. Ḥāmid al-Ḥajj ‘Abbūd. [S.l.: s.n.], 1988. p. 270: *wa-law-lā šaḍā-hā mā ihtadaytu li-ḥānī-hā...* A tradução para o francês do poema de Ibn al-Fāriḍ e de fragmentos do comentário de Al-Nābulusī foi realizada por Émile Dermenghem: IBN FARĪD. *L’Éloge du Vin. Al-khamriyya*. Tradução, Introdução e Notas de Émile Dermenghem. Paris: Éditions Vége, 1980. p. 151-154.

5. *Idā da‘awtu Allāha šidqan yaqūlu lī / mujībun anā fa-s’al fa-innī anā Allāh.*

6. *Ajīb lī du‘ā ṭī yā Mujību tafaḍḍulan.* Ver BENEITO, Pablo. El Poema de los Nombres divinos de al-Nābulusī. *Anaquele de Estudios Árabes*, Madrid, n. II, 1991, p. 221, v. 29a.

A noção de *ijāba* – “resposta [divina à invocação e à súplica]”, ou “satisfação [das necessidades]”, ou, num sentido prévio, “escuta [primordial]” – constitui uma chave de suma importância para compreender alguns aspectos fundamentais da comunicação entre Deus e o homem segundo a perspectiva de Ibn ‘Arabī – conhecido por *Al-Šayḥ al-Akbar*, o Mestre Máximo – e de outros célebres sufis. Tentarei extrair, de diversos textos, o que essa relação de “chamada e resposta” implica no seio do sufismo, ao mesmo tempo que tentarei esclarecer o significado da *du‘ā*⁷, a súplica contida nos ritos prescritos ou na oração pessoal sobre-rogatória⁸.

Em primeiro lugar, apresentarei alguns textos de autores sufis anteriores a Ibn ‘Arabī – todos extraídos de obras que Muḥyiddīn conhecia – e, em seguida, traduzirei e comentarei amplos extratos de várias obras de *Al-Šayḥ al-Akbar*⁹. Assim, neste contexto, serão comentadas brevemente algumas dentre as suas mais significativas obras sobre os Nomes, com um tema de referência comum – o Nome *Al-Mujīb* –, procedimento que permitirá a familiarização com diferentes estilos ou tratamentos da questão e, até certo ponto, a comparação de diversos tratados entre si.

Nestas páginas se alternam dois tipos diferentes de comentários, embora intimamente relacionados: (1) os que se referem particularmente ao Nome

7. Como não podemos desenvolver aqui um comentário detalhado do termo *du‘ā*, o que exigiria um estudo pormenorizado de múltiplas questões, remeto ao artigo correspondente de GARDET, Louis. *Du‘ā*. In: THE ENCYCLOPAEDIA of Islam (E²). Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1965. vol. II, p. 632-634, em que o autor esboça e resume, em linhas gerais, a problemática que a noção de *du‘ā* suscitou em diversos âmbitos. Limitar-me-ei, portanto, a citar um trabalho de Paul Nwyia dedicado a um opúsculo de Al-Ḥarrāz sobre a terminologia mística, o *Kitāb al-Ḥaqā’iq*, em que se define a prece individual sobre-rogatória: *Du‘ā* é “a peregrinação do coração e da alma pelo caminho da fidelidade aos compromissos”. Em seguida, referindo-se às condições que comportam a escuta e a aceitação da *du‘ā*, acrescenta Al-Ḥarrāz: “Para aquele que respeita o pacto e o cumpre sobre o tapete da sinceridade e da pureza, no temor e na esperança, as portas do acolhimento da oração lhe serão abertas sob três formas: ou ele obtém imediatamente o que pediu; ou sua prece expia o seu pecado; ou ele é por ela elevado a um grau superior. De qualquer modo, ninguém perde servindo a Deus, o Rei generosíssimo.” Cf. NWYIA, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique*. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. 2. ed. Beirut: Dār al-Mašriq, 1991. (1 ed. 1970).

8. Propomos o termo “sobre-rogatória” para traduzir em português o termo árabe *du‘ā*, referente às orações que o crente faz além do exigido na prescrição legal. (N. da R.T.). Ver nota 7 supra.

9. Em particular, IBN ‘ARABĪ. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya (As Iluminações de Meca)*, cap. 558, e *Kitāb al-‘Abādila* (Livro dos Nominados ‘Abd Allāh). Ver referências mais adiante.

Al-Mujīb, como Nome divino, e (2) os que definem a relação do homem com este Nome, a saber, a adoção de suas expressões características (*taḥalluq*).

O Nome *Al-Mujīb* é encontrado em três das quatro listagens tradicionais dos Nomes de Deus¹⁰: o par corânico *Qarīb Mujīb* está unido na de Zuhayr¹¹ e separado na de ^cAbd al-^cAzīz¹², enquanto Walīd¹³ prefere *Mujīb* a *Qarīb*, e A^cmaš¹⁴ conserva *Qarīb* e não inclui *Mujīb*¹⁵.

Entre as hipóteses relativas à questão do Nome Supremo (*al-ism al-a^czam*), Baḡdādī¹⁶ menciona em seu *Tafsīr* a que considera que esse Nome está expresso no par *Al-Qarīb al-Mujīb*¹⁷.

Sem mais preliminares, concentrar-me-ei no estudo dos autores que agora nos interessam.

Os Precusores de Ibn ^cArabī

O próprio Muḥyiddīn nos informa, em várias passagens de *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (As Iluminações de Meca), sobre algumas obras que se referem aos Nomes de Deus, escritas por autores anteriores a ele, cuja leitura – implicitamente recomendada – possa ter influenciado na redação de seus próprios tratados sobre o gênero. Cito textualmente:

[...] A “segunda ciência” da anatomia consiste em saber o que dos Divinos Nomes e relações senhoriais há na forma humana (*ṣūrat insāniyya*). Saberá isto quem

10. Aparece na lista de Al-Walīd (n. 45), na de ^cAbd al-^cAzīz (n. 61) e na de Zuhayr (n. 38), mas não na lista de Al-A^cmaš. Cf. GIMARET, Daniel. *Les Noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988. p. 51-83.

11. Zuhayr b. Muḥammad al-Tamīmī (m. 779). Cf. *ibid.*, p. 59.

12. ^cAbd al-^cAzīz b. al-Ḥusayn al-Tarjumān (data desconhecida). Cf. *ibid.*, p. 58.

13. Al-Walīd b. Muslim al-Dīmašqī (m. 810). Cf. *ibid.*, p. 56.

14. Sulaymān b. Mihrān al-A^cmaš (m. 765). Cf. *ibid.*, p. 61.

15. Cf. *ibid.*, p. 63.

16. Abū Manṣūr al-Baḡdādī (m. 1037), teólogo *aš^carī*, autor do *Tafsīr asmā' Allāh al-ḥusnā*, ms. British Library, Or. 7547. Sobre esta questão, ver fol. 72a, 15-20. Cf. *ibid.*, p. 92.

17. Termos associados direta ou indiretamente no versículo de *Corão* XI:61 “[...] *Innā Rabbī Qarībun Mujīb*” e no de *Corão* II:186.

chegar a conhecer a adoção [das expressões] dos Nomes (*taḥalluq bi-al-asmā'*) e os divinos conhecimentos (*ma^cārif ilāhiyya*) que resultam de tal adoção.

Isto também foi tratado, ao explicar os Nomes de Deus, por [alguns] dos Homens de Allāh, tais como [por ordem cronológica] Abū al-Qāsim al-Quṣayrī, Abū Ḥāmid al-Ġazālī, Abū al-Ḥakam ^cAbd al-Salām Ibn Barrajān, de Sevilha, e Abū Bakr ibn ^cAbd Allāh al-Ma^cāfirī [...]¹⁸.

Em outra passagem da mesma obra, Ibn ^cArabī se refere a outro erudito no tema:

Deves saber [– diz –] que, em relação ao problema dos Nomes de Deus, o princípio fundamental é este: os Nomes de Deus serão aqueles com os quais Deus a Si próprio Se nomeia, seja em Seus Livros revelados seja pela boca de Seus profetas [...]. Não vimos, dentre os estudiosos eruditos da Tradição que já estudamos, ninguém que os tenha inquirido tão escrupulosamente como o erudito Abū Muḥammad ^cAlī [b. Aḥmad] b. Sa^cīd Ibn Ḥazm, de Córdoba (994-1064 d.C.) [...], o qual dizia: “Só se devem usar os Nomes divinos do *Corão* e das Tradições autênticas do Profeta [...]”¹⁹.

Freqüentemente, o *Doctor Maximus* compila a listagem feita por Ibn Ḥazm dos Nomes, registrando-os com o mesmo número e na mesma ordem consignada pelo erudito teólogo *zāhirī*²⁰, cujo catálogo, como ele explica mais adiante no trecho citado, fora-lhe transmitido por vários mestres.

Vejamos, porém uma outra referência mais precisa.

Ibn ^cArabī enumera nessa mesma lista, que soma um total de 83 Nomes, no prólogo a um dos poemas de seu *Dīwān*²¹, uma *qaṣīda*²² em que dedica

18. Cf. IBN ^cARABĪ. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (As Iluminações de Meca), II. Ed. Beirut. [s.d.], cap. 290, p. 649, lss. 27-30.

19. Cf. ASÍN PALACIOS, Miguel. *Abenḥázam de Córdoba e su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, 1927-32. I, p. 313-314, em que cita, resumindo-a, uma passagem de *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* (As Iluminações de Meca) (Ed. Cairo, 1293 Hégira. II, p. 400). Sobre essa mesma doutrina, ver também IBN ḤAZM. *Fiṣal*. Ed. Cairo. 1317 Hégira. I, 39; II, 149 e 161-165. Cf. ASÍN PALACIOS, op. cit., 1927-32, p. 314.

20. Pertencente à Escola *Zāhirita*. (N. da T.)

21. Cf. IBN ^cARABĪ. *Dīwān*. Ed. Bombay. [s.d.], p. 107-110. Ver também a minha edição da obra de IBN ^cARABĪ. *El secreto de los Nombres de Dios (Kaṣf al-ma^cnā fī sirr asmā' Allāh al-ḥusnā)*. Introdução, Tradução e Notas de Pablo Beneito. Murcia: Editora Regional, 1996. Introducción, nota 2. Lista e poema foram editados também por M. Maḥmūd al-Ġurāb em uma compilação de textos intitulada *Al-Fiqh ^cinda al-Ṣayḥ al-Akbar*. Damasco, 1981. p. 109-113.

22. *Qasīda* é um poema típico árabe que pode ter até 100 versos. (N. da T.)

um verso a cada um desses 83 Nomes divinos. “Recolhi nesta *qaṣīda* – diz o *Ṣayh* – os Nomes que menciona Ibn Ḥazm no capítulo sobre a fê (*bāb al-īmān*) de sua obra *Kitāb al-Muḥallā*”²³. Entre esses 83 Nomes, consta *Al-Mujīb* – mais adiante será citado o verso correspondente – precedido de outros dois Nomes associados a ele, *Al-Aqrab*, “O Mais Próximo”, e *Al-Samī*, “O Ouvinte”.

De sua parte, Al-Ġazālī (1058-1111 d.C.), em sua obra sobre os Nomes de Deus, *Al-Maqṣad al-asnā*²⁴, declara o seguinte:

Só é possível conhecer a totalidade dos Nomes com o estudo do *Corão* e da Tradição (*Summa*) [...]. Dentre os sábios, não conheci ninguém que tenha se dedicado a procurá-los e reuni-los, à exceção de um erudito do *Magreb*, nominado ‘Alī Ibn Ḥazm, que afirma²⁵: “Verifiquei a autenticidade de uns 80 Nomes, contidos no *Corão* e na tradição fidedigna; os outros devem ser buscados nas tradições (*aḥbār*) com tenacidade e estudo pessoal (*ijtihād*)”. Acho [– acrescenta Ġazālī –] que ele não teve conhecimento do *ḥadīth* que expõe a relação dos 99 Nomes e, se o teve, parece ter considerado duvidosa a sua cadeia de transmissão (*isnād*)²⁶.

Outro entre os autores mencionados por Muḥyiddīn é o cádi malikita Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd Allāh ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī, de Sevilha (1076-1148 ou 1151 d.C.)²⁷, que compôs uma obra sobre os Belíssimos

23. IBN ḤAZM. *Kitāb al-Muḥallā bi-al-ātār fī ṣarḥ al-mujallā bi-al-iqtisār*. Cairo, 1347-52 Hégira. Obra do período da vinculação *ṣāfi‘ī* do autor (vínculo do autor com a interpretação do Islã proposta pela Escola *Ṣāfi‘īta* – N. da R.T.) (Cf. artigo de ARNALDEZ, Roger. Ibn Ḥazm. In: THE ENCYCLOPAEDIA of Islam (EI²). Leiden: E. J. Brill, 1971. vol. III, p. 790-799) e compendiada por Ibn ‘Arabī. Cf. ASÍN PALACIOS, op. cit., 1927-32, p. 313.

24. AL-ĠAZĀLĪ, Abū Ḥāmid. *Al-Maqṣad al-asnā fī ṣarḥ ma‘ānī asmā’ Allāh al-ḥusnā*. Texto árabe, Edição e Introdução de Fadlou A. Shehadi. Beirut: Dār al-Maṣriq, 1971. p. 190.

25. Daniel Gimaret considera que Ibn Ḥazm escreveu um livro sobre os Nomes divinos, de título desconhecido, que se perdeu. Baseia-se em uma citação de Ḍahabī, o qual atribui a Ġazālī, sem determinar a fonte, estas palavras: “Encontrei um livro sobre os Nomes de Deus composto por Abū Muḥammad ibn Ḥazm al-Andalusī [...]”. Tratando-se, porém, de uma citação indireta que não determina títulos nem fontes, seria pouco confiável determinar, em qualquer caso, a existência de tal obra. Ver GIMARET, op. cit., p. 20.

26. De fato, dada a sua amplíssima formação, não há dúvida de que Ibn Ḥazm tenha tido conhecimento do *ḥadīth* atribuído a Abū Hurayra, cujas diversas versões e variantes devem ter estimulado sua pesquisa pessoal. Nesse sentido, é desorientador o comentário de Al-Ġazālī, que parece indicar que o seu conhecimento da obra de Ibn Ḥazm fosse indireto ou superficial.

27. Ver artigo de ROBSON, J. Ibn al-‘Arabī, Abū Bakr Muḥammad b. ‘Abd Allāh al-Ma‘āfirī. In: THE ENCYCLOPAEDIA of Islam (EI²). Leiden: E. J. Brill, 1971. vol. III, p. 707.

Nomes, intitulada *Al-Amad al-aqṣā*. Embora dela se conservem cópias em várias bibliotecas²⁸, a obra continua inédita e, que eu saiba, não há sobre ela qualquer estudo publicado. Possivelmente essa obra segue de perto a de Ġazālī, evocada já pelo título, pois é bem sabido que o cádi Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī introduziu em *Al-Andalus*, depois de sua viagem ao Oriente, as obras de Abū Ḥāmid al-Ġazālī, sob cuja direção estudou em Bagdá²⁹.

Por outro lado, Muḥyiddīn menciona com certa frequência Abū al-Ḥakam ‘Abd al-Salām ibn Barrajan, de Sevilha (m. 1141 d.C.)³⁰, chamado “o Ġazālī de *Al-Andalus*”, de quem recolhe alguns termos técnicos, como *al-ḥalq al-maḥlūq bi-hi*³¹ ou *ḥamd al-ḥamd*³². A obra de Ibn Barrajan sobre os Nomes – intitulada, como tantas outras, *Ṣarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*³³ – teve, como demonstra a abundância das cópias conservadas, uma considerável difusão nas áreas orientais e ocidentais do Islã³⁴.

Em minha opinião, esse tratado de Ibn Barrajan, em que ele comenta mais de 130 Nomes, exerceu uma influência significativa na obra de Ibn ‘Arabī, o qual parece ter nele encontrado, entre outras coisas, alguns dos Nomes “inéditos”, que, inseridos na lista de Walīd, incluiu em seu comentário das cem divinas Presenças, no cap. 558 das *Futūḥāt*.

A lista de Ibn Ḥazm já compilava anteriormente alguns desses Nomes “inéditos”, ou seja, os não mencionados em nenhuma das quatro listas tradicionais, e parece ter influenciado na composição desses dois grandes tratados,

28. Ms. Selīm Agā 499; ms. Rāmpūr I, 329/37, e outras. Cf. BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. 1898-1902. 2 v. (Reimp. Leiden: E. J. Brill, 1943-49). *Supplementbände*. Leiden: E. J. Brill, 1937-42. 3 v.; ver *GAL-Suppl.*I, p. 732-735. Título completo da obra: *Al-Amad al-aqṣā fī asmā’ Allāh al-ḥusnā wa-ṣifāti-hi al-‘ulyā*.

29. Cf. ROBSON, loc. cit.

30. Ver artigo de FAURE, A. Ibn Barrajan. In: THE ENCYCLOPAEDIA of Islam (EI²). Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1971. vol. III, p. 732.

31. Ver CHITTICK, William C. *The Sufi Path of Knowledge*. New York: SUNY Series, Islamic Spirituality, 1989. p. 133.

32. Ver IBN ‘ARABĪ, op. cit., 1996, 57-3 (*Al-Ḥamūd*).

33. Ver *ibid.* e nota 34 infra.

34. Somente na Biblioteca Suleymaniyye, de Istambul, existem quatro antigas cópias fechadas e em excelente estado de conservação: Ms. Laleli 1551, 198 p., 933 Hégira; ms. Ayasofya 1869, 340 p., 708 Hégira; ms. Fatih 766, 283 p., 879 Hégira; ms. Schid Ali Paşa 426, 221 p., Aleppo, 598 Hégira. Outras duas cópias se encontram no Palácio Topkapı, Istambul: A. 1495 (595H.) e A. 1591. Ver IBN BARRAJĀN. *Ṣarḥ asmā’ Allāh al-ḥusnā*. Estudo e Edição crítica de Purificación de la Torre. Madrid: CSIC, 2000.

o de Ibn Barraĵān, primeiro, e o de Ibn ʿArabī, depois, determinando, ao menos, a escolha de alguns dos Nomes comentados³⁵.

Ibn Barraĵān divide cada seção em três partes: (1) um estudo léxico preliminar, (2) uma ampla interpretação do significado do Nome em questão (*ʿtibār*) e, por último, (3) uma parte dedicada a explicar em que consiste a participação do servo, ou mais exatamente, a realização de sua servidão em relação a tal Nome (*taʿabbud*).

Sobre essa obra, remeto à edição e ao estudo da Dr^a. Purificación de la Torre³⁶.

Concentrar-me-ei agora no estudo de duas das obras mais antigas e significativas – dentre as vinculadas ao sufismo – na tradição dos comentários aos Nomes: a de Al-Quṣayrī e a de Al-Ġazālī

O Significado do Nome Divino *Al-Mujīb* na Obra de Al-Quṣayrī

Diz Al-Marrākuṣī³⁷, em seu repertório biográfico, que Ibn ʿArabī era chamado de “Al-Quṣayrī” (possivelmente, penso, durante os seus primeiros anos no Caminho) por seguir a *Risāla*, a célebre epístola sobre os sufis de Al-Quṣayrī³⁸ (986-1074 d.C.), e por dedicar-se à sua leitura e ao seu estudo. Parece, no entanto, que Al-Quṣayrī é um dos autores que mais influíram na formação intelectual de Ibn ʿArabī.

35. Assim, por exemplo, entre os inéditos de Ibn Barraĵān, contam-se *Al-Sayyib*, *Al-Muḥsin* e *Al-Dahr*, todos eles compilados por Ibn ʿArabī, cuja compilação apresenta ainda, entre outros, os Nomes originais *Al-Musaʿir*, *Al-Rafīq* e a variante *Al-Muḥsān* (que Gimaret não compila em seu ensaio). Pois bem, todos os mencionados – salvo *Muḥsin* – aparecem com prioridade na lista de Ibn Ḥazm.

36. Ver nota 34 supra.

37. AL-MARRĀKUṢĪ, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Dayl wa-al-takmila*. Beirut: Ed. Iḥsān ʿAbbās, 1973. p. 493, n. 1277.

38. AL-QUṢAYRĪ, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm b. Hawāzin (986-1074 d.C.), autor da *Risāla ilā jamāʿa al-ṣūfiyya bi-buldān al-Islām*, escrita em 1046 d.C. e publicada no Cairo, em 1290 Hégira, com o comentário de Al-Anṣārī, em 4 v. Pode-se consultar também a edição intitulada *Al-Risāla al-quṣayriyya*, Beirut, 1990. 477 p.

Em outra de suas obras, *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*³⁹, sucinta, porém um sumário completo de teologia dogmática *aṣʿarī*, em que cada seção (*faṣl*) – no total, 85 – se reduz a uma concisa frase, Al-Quṣayrī consagra o *faṣl* n. 59 (p. 65-70) – única exceção quanto à sua extensão – à explicação dos Nomes divinos, definidos com breves sentenças, e, com algumas variantes, segue a ordem da lista de Walīd. Nesse opúsculo, Al-Quṣayrī define *Al-Mujīb* como “Aquele que concede o solicitado” (*allaḍī yuʿṭī mā yusʿal*)⁴⁰.

O capítulo dedicado ao Nome *Al-Mujīb* se reveste de maior interesse no seu *Comentário dos Belíssimos Nomes de Deus*⁴¹, no qual Al-Quṣayrī faz uma exegese dos 99 Nomes, novamente seguindo a ordem da lista de Walīd⁴². Cada seção contém uma definição, acompanhada de algum comentário escriturário, e dois ou três relatos que ilustram diversos aspectos do Nome considerado. O *Capítulo sobre o Significado do Nome Al-Mujīb* servirá de exemplo de seu estilo, e inclui a tradução integral das três belas histórias que exemplificam os seus comentários.

Diz Al-Quṣayrī:

O Respondente é um dos Nomes de Allāh – Enaltecido seja. Ele disse – Exaltado seja – “Quando Meus servos te perguntarem por Mim, [diz que] estou perto [e] escuto a súplica daquele que pede quando Me invoca [...]”⁴³.

39. Ver a edição de R. M. Frank: AL-QUṢAYRĪ, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm b. Hawāzin. *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*. Ed. R. M. Frank. MIDEO, n. 16, p. 59-94, 1983.

40. Ibid., p. 68.

41. Id. *Ṣarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*. Utilizei a edição de Aḥmad ʿAbd al-Munʿim al-Ḥulwānī, Cairo: Al-Azhar, 1970. p. 278-281, cotejando-a com a cópia manuscrita Yeni Cami 705/22b-130b, datada de 865 Hégira (ver *Al-Mujīb*, ff. 88b-89b), cópia certamente precedida pela obra intitulada *Ṣarḥ al-asmāʾ al-ḥusnā*, de Ibn ʿArabī (Yeni Cami 705/1b-19a), que é apenas uma cópia a mais de seu *Kaṣf al-maʿnā*. Sobre a obra mencionada de Al-Quṣayrī, ver GUIMARET, op. cit., p. 22-25. Na introdução ao *Ṣarḥ*, além de expor os princípios e métodos do *dīkr*, Al-Quṣayrī comenta sucessivamente seis versículos corânicos referentes aos Nomes, comenta a fórmula *lā ilāha illa Allāh* e o nome *Huwa*, “Ele”, que designa a Ipseidade divina.

42. Isto é, a mais difundida das diferentes listas; a lista dos 99 Nomes que remonta à autoridade de Abū Hurayra, citada por Tirmidī em seus *Sunan* (Daʿawāt 82) e definitivamente consagrada pelo uso (cf. GUIMARET, op. cit., p. 55-57; 73-77); lista que, com poucas variantes, foi também utilizada, entre outros, por Ġazālī, Rāzī, Ibn ʿArabī – em seu *Kaṣf* –, ʿAlī Hamadānī e Ibn ʿAbbād de Ronda, em seus comentários.

43. *Corão* II:186.

O Nome *Al-Mujīb*, referido a Allāh como sendo uma Sua qualidade, significa, portanto, que Ele acolhe a prece dos que Lhe imploram, e alivia⁴⁴ a necessidade dos que a Ele recorrem.

Disse Allāh – Enaltecido seja: “Vosso Senhor disse: Invocai-Me e vos escutarei”⁴⁵. Uma das características de Sua benevolência consiste no conceder com antecipação o pedido e tornar realidade o desejo de Seu servo, após a prece, com o favor de Sua dádiva.

Seção (Faṣl) I

[Por outro lado,] consta em uma tradição profética que Allāh – Enaltecido seja – “se acanha em fazer retornar a mão de Seu servo vazia” após o pedido, e também que Ele – Exaltado seja –, “quando faz chegar rogos e necessidades às mentes de Seus amigos (*awliyā*)”, satisfaz seus desejos antes mesmo que estes os formulem com suas línguas”, embora seja possível que os faça passar por apertos até que, quando, já desesperados e desistindo, pensando que Ele não os está ouvindo, acode-os com a excelência de Sua afirmação⁴⁶ e o favor de Sua assistência.

A História da Farinha e da Serragem (ilustra o que acaba de ser explicado)

Conta-se acerca de °Aṭā’ al-Azraq – narra Al-Quṣayrī – que, certo dia, os seus lhe deram duas moedas de prata e lhe disseram: “Vai e compra-nos farinha com esse dinheiro”. [Aconteceu, porém, que, no caminho para o mercado,] ele viu um escravo chorando e, ao lhe perguntar por que estava nesse estado, chorando [daquele modo, o escravo] lhe respondeu: “Meu senhor deu-me duas moedas [de prata] para uma compra [urgente] e as perdi”. [Ao ouvir isto,] °Aṭā’ lhe deu as duas moedas que tinha e foi orar até o entardecer, na esperança de que sucedesse algo que o tirasse do apuro. Mas nada aconteceu.

44. No ms. lê-se *yusakkin*.

45. *Corão* XI:60.

46. Segundo o ms., *ijāb*. Ver infra nota 47 e nota 77.

Então, foi até a oficina de um seu amigo carpinteiro, que estava serrando tábuas, e contou-lhe o que acontecera, após o que o homem, que era pobre, disse-lhe: “Como não tenho mais nada para te dar, leva um pouco dessa serragem, que ao menos serve para acender o fogo”. °Aṭā’ pegou a serragem que seu amigo lhe ofereceu, colocou-a em sua bolsa e voltou para casa.

[Ao lá chegar,] abriu a porta, deixou a bolsa com a serragem no interior da casa e foi à mesquita fazer a oração da noite. Em seguida, passou a primeira parte da noite rogando para que, ao regressar, seus familiares já estivessem dormindo, a fim de que não o repreendessem nem com ele discutissem. Porém, ocorreu que, ao entrar em sua casa, encontrou-os fazendo pão. Surpreso, perguntou-lhes: “De onde pegastes a farinha?” “Nós a pegamos” – responderam – “daquela que trazias na bolsa, e [que é muitíssimo boa,] compra-a sempre na mesma loja!”

Seção (Faṣl) II

É possível que um homem se esforce em obter algo para algum dos amigos de Allāh (*awliyā*) e não o consiga; depois de que Ele – Enaltecido seja – oferece e provê por outra via aquilo [que se buscava,] para que se saiba que Ele próprio cuida das necessidades de Seus amigos, sem pedir a ninguém para fazê-lo, e para fazer saber que Ele não humilha Seus amigos.

A História do Pão Quente (exemplifica o que acaba de ser dito)

Conta-se que Al-Ḥawwāṣ relatava o seguinte:

Estava eu na mesquita quando vi um homem pobre que permaneceu em silêncio durante três dias seguidos, sem se mexer, sem comer nem beber. Fiquei observando-o e com ele aguardei, [mas ao cabo de três dias eu já não agüentava mais] e, surpreso com sua perseverança, aproximei-me e lhe perguntei: – O que desejas? Ele respondeu: – “Um pão quente e um assado”.



Saí, então, e durante o dia todo tentei conseguir o que ele havia pedido, porém, sem resultado. De modo que voltei à mesquita [com as mãos vazias e, depois de entrar], fechei a porta por dentro.

Quando já havia passado boa parte da noite, alguém bateu à porta. Fui abrir e dei com um homem que carregava um pão ainda quente e um assado. Quando lhe perguntei a causa daquilo, ele disse: – “[É que] meus filhos me importunaram com bobagens, discutimos e decidi que apenas a gente desta mesquita comeria isto.”

[Ao ouvir isto,] pensei: – Deus meu! Na verdade, se tivesses querido fazer chegar este alimento antes, não me terias feito dar tantas voltas durante o dia todo.

Seção (Faṣl) III

Poderia ainda suceder que um dos amigos de Allāh procurasse [a satisfação de uma necessidade] com um pedido aparentemente dirigido à criatura (*ḥalq*) [– ao homem –]; mas, na realidade, o seu pedido foi dirigido à divina Realidade (*al-Ḥaqq*), [tal como ilustra esta história]:

História de Ḥuḍayfa al-Marʿaṣī e a Conversão do Jovem Cristão

Conta-se que Ḥuḍayfa al-Marʿaṣī relatava o seguinte:

Estava eu com Ibrāhīm b. Adham em certa viagem, quando chegamos à cidade de Kūfa e fomos nos abrigar numa mesquita em ruínas. [Uma vez ali, Ibrāhīm] olhando-me exclamou: – “Ḥuḍayfa! Vejo que estás com fome”. Ao que eu lhe respondi: – Com efeito, é certo o que vê o mestre. – “Traz-me” – disse então – “tinteiro e papel”. Levei-lhe tudo em seguida e ele escreveu o seguinte:

“Em Nome de Allāh, o Compassivo, o Misericordioso:

Tu és Aquele a Quem se procura em qualquer estado e Aquele a Quem se refere qualquer significado.

(1) Sou quem louva, agradece e rememora;
sou quem está faminto, desfalecido de sede e desnudo.

(2) Destas seis condições, sou responsável pela metade, sê Tu responsável pela outra metade, ó Criador!

(3) Meu louvor a outro que não fosses Tu seria uma chama de fogo que prenderas.

Livra Teus servos da entrada no fogo!”

Em seguida, deu-me a folha escrita e disse: – “Vai e entrega-a a quem primeiro encontrares”. Vi um jovem de rosto belo e vestes limpas montado em uma mula. Dirigi-me a ele – relata Ḥuḍayfa – e dei-lhe a folha. Ao lê-la, ele pôs-se a chorar e me perguntou: – “Onde está o autor [deste escrito]?”. – “Naquela mesquita” – respondi. Ele, então, deu-me uma bolsa com seiscentos dinares, dizendo: “Leva-a para ele”. Perguntei a outro homem, [que por ali passava,] quem era aquele que montava aquela mula, e ele respondeu-me que era um cristão.

Surpreso com o ocorrido, levei a bolsa a Ibrāhīm e contei-lhe o que acontecera. “Bem, deixa isso agora” – disse ele – “porque o jovem já está chegando”. E, efetivamente, o homem não demorou a chegar, beijou a cabeça do mestre e exclamou: “Com que justeza e retidão me aconselhastes! Converti-me ao Islã!”. E, desse modo, o jovem se converteu e, como a alusão do mestre era verdadeira, obteve de suas bênçãos o que obteve.

O Nome *Al-Mujīb* em *Al-Maqṣad al-asnà*, de Abū Ḥāmid al-Ġazālī

Ibn ʿArabī, na conclusão de seu *Kaṣf*, afirma que esse seu tratado, do qual falaremos mais adiante, é um resumo (*muḥtaṣar*) da mencionada obra de Al-Ġazālī. Embora tanto a estrutura como a terminologia e o conteúdo das obras dos dois sejam completamente distintos, Ibn ʿArabī expressa, a meu ver, a idéia de uma fonte de inspiração comum. Além disso, parece aludir ao fato de que, assim como Ġazālī, segue em seu tratado a mesma ordem da lista de Walīd.

Em seu *Al-Maqṣad al-asnà*, o *Livro do mais Sublime Designio*⁴⁷, Al-Ġazālī divide o comentário de cada Nome em duas seções. Na primeira,

47. AL-ĠAZĀLĪ, op. cit., 1971. p. 129 (p. 85 da edição do Cairo, 1904). Há uma edição cipriota posterior, mas é só uma reimpressão da de Beirute, desprovida de aparato crítico e notas. Em seu estudo sobre a obra de Al-Ġazālī, Asin Palacios resume o conteúdo deste tratado, o *Libro del más sublime designio, que explica el sentido de los Bellísimos Nombres de Dios*. Do nome

explica e define o significado do Nome em relação ao divino e, na segunda, chamada *tanbīh* – que significa “advertência”, “aviso” ou “conselho” –, comenta o necessário para que o leitor tome consciência de sua situação, suas possibilidades e seus deveres para com o Nome em questão. Vejamos, sem mais preâmbulos, o que – ao basear-se, direta ou indiretamente, na definição de Quṣayrī – diz Ġazālī sobre *Al-Mujīb*:

O Complacente (*Al-Mujīb*)⁴⁸ é Aquele Quem acolhe e responde com [Sua] assistência à prece daquele que pede, [atende] à súplica dos que oram com [Sua] resposta, e [satisfaz] a necessidade dos aflitos [de alguma carência], concedendo-lhes a suficiência. De fato, *Al-Mujīb* outorga inclusive antes do chamado e concede Seu favor com antecipação à súplica, [tudo] o que pode ser atribuído somente a Allāh – Enaltecido seja –, pois Ele conhece a carência dos necessitados antes de seus pedidos: [na verdade,] já a conhecia desde a eternidade, de modo que dispôs e ajustou as causas [secundárias requeridas] para satisfazer as necessidades, criando as refeições e os alimentos, e facilitando as causas e os instrumentos que conduzem à obtenção de todos os pedidos.

A seguir, no “conselho” (*tanbīh*), Ġazālī comenta alguns aspectos da relação do homem com este nome. Diz assim:

O servo deve ser, em primeiro lugar, “complacente” (*mujīb*) com o seu Senhor – Exaltado seja – no que concerne ao que lhe fora ordenado ou proibido de fazer, e no que concerne ao que lhe fora incumbido e solicitado; além disso, [deve também ser “complacente”] com os servos, em virtude da capacidade com que Allāh o favorece, ao atender a tudo o que ele pede quando solicita, se tiver tido a capacidade de fazê-lo; e ser cortês e benevolente ao responder, caso não lhe seja possível [satisfazer o pedido]. Allāh – Enaltecido seja – diz: “Ao que pede, pois, não o rejeites!”⁴⁹; e o Enviado

“O Complacente” (*Al-Mujīb*) diz: “Deus escuta e atende aos rogos e petições de suas criaturas; e mais, se apressa a satisfazer suas necessidades”. Cf. ASÍN PALACIOS, Miguel. *El justo medio en la creencia: la teología dogmática de Algacel*. Madrid, 1929. Apêndice III, p. 435-471. É de especial interesse, no que respeita ao nosso tema, o artigo quarto dos prolegômenos, sobre “A perfeição e a felicidade do homem que consiste em adquirir por imitação as virtudes divinas e em revestir-se com as perfeições significadas pelos atributos e nomes de Deus, na medida do possível” (p. 436), cujo princípio Asín Palacios resume nestes termos: “Tripla fruto que os profanos podem tirar dos nomes divinos: ouvir seu som, entender seu sentido literal e erer neles com fê cega. Tripla e mais valioso fruto que tiram os místicos: penetrar pela meditação em seu sentido esotérico, desejar adquirir a perfeição espiritual que o nome divino implica e esforçar-se para adquiri-la de fato”. Cf. AL-ĠAZĀLĪ, op. cit., 1971, p. 42-44.

48. *Al-Mujīb* significa “O Respondedor, O Complacente, Aquele que satisfaz”. Cf. IBN ʿARABĪ, op. cit., 1996, p. 181.

49. *Corão* XCIII:10.

de Allāh – que Ele o bendiga e salve – disse: “Se fosse convidado a comer cascos de rês, eu aceitaria; e se me oferecessem uma pata de ave, eu a aceitaria.”⁵⁰ Sua assistência aos convites e sua aceitação das ofertas [– inclusive quando não são desejáveis –] representam, de sua parte, o máximo da honraria e a [devida] conformidade (*ijāb*)⁵¹. Quantas pessoas vis e orgulhosas se consideram [em sua vaidade] demasiado elevadas para receber um presente [que lhes foi ofertado] e não consentem [em seu desdém] em aceitar qualquer convite! [Tais pessoas], ao contrário, preservam sua “dignidade” e seu “orgulho”, sem se preocuparem com [a repercussão de sua recusa no] coração de quem as convida, mesmo ferindo desse modo [seus sentimentos]. Tal pessoa não participa de modo algum do significado deste nome⁵².

Principais Obras de Ibn ʿArabī sobre os Nomes

Até aqui comentei os precursores de Ibn ʿArabī. Analisarei, em seguida, algumas obras do *Šayḥ*, traduzindo os correspondentes capítulos que ele dedica ao nome *Al-Mujīb*.

Kitāb al-ʿAbādila

Kitāb al-ʿAbādila (Livro dos Nominados ʿAbd Allāh [Servos de Deus]) é uma obra muito peculiar que requer consideração especial. Após um breve prólogo, a modo de introdução, em que se alude ao propósito, ao conteúdo e à estrutura do tratado, Ibn ʿArabī apresenta uma série de comentários e sentenças esotéricas de temas diversos, atribuídos a uma sucessão de per-

50. *Hadīṭ* recolhido por Muslim, *Nikāḥ* 104.

51. Parece que é sugerida a relação semântica entre a raiz *j-w-b* e a raiz *w-j-b*.

52. AL-ĠAZĀLĪ, op. cit., 1971, p. 129. Existe uma tradução parcial para o inglês realizada por R. Ch. Stade, *Ninety-nine Names of God in Islam*. Ibadan, Nigéria: Daystar Press, 1970. 138 p., correspondente ao primeiro capítulo da segunda parte (*fī al-maqāsid*) do *Maṣṣad* (p. 63-181 da ed. de Beirute), que contém a explicação dos 99 Nomes (ver *al-Mujīb* nas p. 87-88 da tradução e p. 129 da edição libanesa). Mais recentemente, surgiu a tradução inglesa completa: AL-ĠAZĀLĪ. *The Ninety-nine Beautiful Names of God*. Tradução e Notas de D. B. Burrell e N. Daher. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1992. (ver p. 115-116).

sonagens simbólicos, nominados todos eles com o nome próprio de °Abd Allāh, o nome "totalizador" (*ism jāmi*). A genealogia desses personagens pontualiza dois graus sucessivos de filiação (filho de... filho de...), mencionando, geralmente, um Nome divino (sempre precedido pelo termo °abd) e um nome de profeta ou *walī*, respectivamente ou ao contrário.

Cada um desses °Abādila, ou *Servos de Allāh*, encabeça – e dá o título, por assim dizer – a série de máximas e ditos de sabedoria que lhes são atribuídos, nos quais se manifesta o seu caráter específico. Em vão buscaremos correspondências ou identidades históricas: cada °Abd Allāh representa – como mostrou Chodkiewicz⁵³ – uma modalidade particular de santidade e de conhecimento espiritual.

É possível dizer que as diversas tipologias espirituais têm, no tocante ao nome °Abd Allāh, uma relação análoga, em outra ordem, à que têm os Nomes divinos no tocante ao nome Allāh, que contém todos os demais.

No texto do *Kitāb al-°Abādila*, a relação estabelecida em cada caso entre um Nome divino e o nome de um *walī* ou de um profeta constitui uma espécie de alusão esotérica (*išāra*) cujo significado, na maioria dos casos, é difícil de ser destrinchado⁵⁴.

Vejamos agora a seção em que é tratada a *ijāba*. Em minha cópia do manuscrito Ayasofya 4817/1-61b, de Istambul, que está completo, como também em outras cópias completas, com um total de 117 seções, a de número 76 corresponde a °Abd Allāh b. Alyasa° b. °Abd al-Mujīb (ff. 44-44b).

O nome próprio Alyasa° – identificado a Eliseu – é mencionado duas vezes no *Corão*⁵⁵ – após a prévia menção a Ismā'īl, em ambos os casos –

53. Cf. CHODKIEWICZ, M. *Un océan sans rivage. Ibn °Arabī, le livre et la loi*. Paris: Seuil, 1992. p. 107.

54. Por vezes, tal relação tem um claro fundamento escriturário, isto é, um referente textual contido no *Corão* ou na *Sūna*. Em alguns casos, tem uma origem semântica e provém da associação léxica, por exemplo, de uma raiz trilitera comum (por exemplo, n° 39, Muḥammad / °Abd al-Ḥamīd; n° 59, Mawḥūb / °Abd al-Wāḥib... Ver o apêndice "Lista de capítulos do *Kitāb al-°Abādila*" em minha tese de doutoramento, recentemente publicada: BENEITO, Pablo. *Los Nombres de Dios en la obra de Muḥyiddīn Ibn al-°Arabī*. Madrid, 2001. Tese (Doutoramento) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2001. CD-ROM. No entanto, em numerosos casos a natureza alusiva dessa relação parece ligada a uma intuição cujo fundamento é difícil de estabelecer.

55. *Corão* VI:86: "E Ismael e Eliseu e Jonas e Lot. E a todos eles Nós distinguimos dentre os homens [de seu tempo]." *Corão* XXXVIII:48: "E lembra Ismael, Eliseu e Dū al-Kifl, todos eles dentre os melhores."

sem que se diga nada específico acerca dele. Sobre Eliseu, filho de Safat, que acompanhava Elias quando este foi arrebatado ao céu, consultar na Bíblia o livro II dos *Reis*⁵⁶. Cabe lembrar aqui que algum autor associou Eliseu a Ḥaḍīr⁵⁷. Não obstante, no *Kitāb al-°Abādila*, o autor distingue nitidamente os nomes de todos os personagens – Elias, Idrīs ou São Jorge – os quais algumas fontes identificam a Ḥaḍīr. Contudo, Ibn °Arabī reconhece em Ḥaḍīr a sua condição de "enviado" (*rasūl*), e ele é um dos quatro seres – junto a Jesus, Elias e Idrīs – que subsistem corporalmente neste mundo e que são considerados os quatro Pilares (*awṭād*)⁵⁸.

Nessa obra, o nome de Alyasa° surge em outras três ocasiões⁵⁹, associado aos Nomes *Al-°Gafūr*, *Al-Salām* e *Al-Hādī*, além de *Al-Mujīb*, e, portanto, às noções de "perdão", "paz", "guia" e "resposta".

O capítulo, que em seguida traduzo, correspondente a °Abd Allāh b. Alyasa° b. °Abd al-Mujīb, pode ser considerado um comentário da noção de *ijāba* baseado, principalmente, em versículos corânicos de diversas passagens, direta ou indiretamente relacionados com o tema. Traduzo as oito sentenças que compõem esta seção:

56. Veja-se II *Reis* 2 – que relata a ascensão de Elias e sua relação com Eliseu, sobre quem, segundo os filhos dos profetas que havia em Jericó, repousa o espírito daquele (versículo 15); e II *Reis* 3-13, que conta a sua história e os seus prodígios.

57. Ver o artigo de WENSINCK, A. J. Al-Ḥaḍīr. In: THE ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (EI²). Leiden: E. J. Brill, 1990. vol. IV, p. 902-905.

58. Cf. CHODKIEWICZ, M. *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn °Arabī*. Paris: Gallimard, 1986. p. 119. Ibn °Arabī distingue Elias e Ḥaḍīr, que são mencionados separadamente em várias das genealogias dos °Abādila (ver "Lista...", n° 2 e n° 40), razão por que também fica descartada, em princípio, a possibilidade de que o nome Alyasa° se refira ao mesmo Ḥaḍīr.

59. O nome desse personagem corânico surge nas genealogias simbólicas dos seguintes °Abādila: 1. °Abd Allāh b. Alyasa° b. °Abd al-°Gafūr (n° 42; f. 28b); 2. °Abd Allāh b. Alyasa° b. °Abd al-Salām (n° 52; f. 34b); 3. °Abd Allāh b. Alyasa° b. °Abd al-Hādī (n° 95; f. 52). Com o estudo dessa obra é possível estabelecer, como nesse caso, quais os nomes divinos que Ibn °Arabī associa a cada modalidade espiritual e, inversamente, quais as modalidades que ele associa a cada nome. Por exemplo, ao nome *al-Muḥawwir* se associam os nomes de Adão (n° 56) – alusão ao *ḥadīṭ* que se refere à criação de Adão "segundo a forma (*ṣūra*)" de Deus – e de °Abd Allāh (n° 100) – nome que se refere a Muḥammad como Homem Perfeito e servo *totalizador*, cuja realidade muḥammadiana, segundo um conhecido *ḥadīṭ*, precede à criação de Adão e cuja profecia, absoluta atualização da forma (*ṣūra*), completa o ciclo profético iniciado por aquele. É evidente que tais relações não são nem gratuitas nem o resultado de vagas associações. Um exemplo óbvio da significação de tais associações pode ser observado na associação do nome de Jesus aos nomes *al-Bārī*, *al-Raḥī*, *al-Wārīṭ* e *al-Muḡīṭ* (ver n. 5; 66; 78 e 103, respectivamente), nomes que aludem tanto a seu carisma quanto a suas funções escatológicas.



°Abd Allāh b. Alyasa° b. °Abd al-Mujīb

1. Diz⁶⁰: Quem [senão Ele] escuta o necessitado quando este O invoca?⁶¹ e [ao dizer isto] não distingue uma religião de outra⁶², já que [escuta a invocação e] a resposta se deve [somente] ao estado de necessidade [de quem invoca]. Agora que te tornei consciente disto, não te deixes levar pelo engano [sobre isto].
2. Diz: O olhar [e a consideração] do Real (*al-Ḥaqq*) para com os estados não [são idênticos] a Seu olhar [e consideração] para com as palavras e as obras⁶³.
3. Diz também: Não se concebe uma negativa do verdadeiro servo, que assume a restrição própria de sua servidão, em relação ao que lhe é solicitado por seu senhor (*sayyid*); e, [do mesmo modo], à realidade [essencial] de nossa condição de servos não corresponde liberdade alguma [em relação a nosso Senhor], tampouco a alforria a suprime, pois, de modo algum, dela não há liberação [possível].
4. [Poder-se-ia dizer que] do servo associador se emancipa o que [dele] corresponde à existência engendrada, mas não [que se emancipa] o que pertence à [divina] Realidade (*al-Ḥaqq*), e, na verdade [em última instância], quando morrer seu senhor (*sayyid*)⁶⁴, há de retornar a Allāh o quanto dele pertence à existência engendrada, tal como dispõe o estatuto da herança, [segundo a Sua Palavra]: “Nós herdaremos a terra e quem a habita”⁶⁵, cujo texto diz “quem” (*man*), [não “o que”, e o pronome pessoal indeterminado] “quem” faz referência a seres dotados de intelecto [não a animais ou coisas. A seguir acrescenta o versículo]: “E a Nós

60. Entende-se que é o servo que dá título a cada seção; neste caso é °Abd Allāh b. Alyasa° b. °Abd al-Mujīb quem fala a partir do conhecimento particular que sua específica modalidade espiritual lhe confere.

61. *Corão* XXVII:62.

62. Mas refere-se ao necessitado em geral, qualquer que seja sua religião.

63. Literalmente “O olhar do Real (Deus) sobre os estados não é (idêntico ao) Seu olhar sobre as palavras e as obras”.

64. Quer dizer, o corpo elemental – comparado a um domínio territorial em usufruto – emancipa-se ao desobedecer, seguindo suas tendências, ao senhor que temporalmente o governa como delegado – o espírito –, cuja partida fará que o corpo volte necessariamente à terra que Deus, segundo o versículo corânico, “herda”.

65. Literalmente “e quem sobre ela está”. *Corão* XIX:40.

serão devolvidos”⁶⁶. Assim, portanto, o servo e tudo o que ele possui pertencem a seu senhor, e [também] o seu governo a ele pertence, uma vez que a servidão é total⁶⁷.

5. Diz [ainda]: A quem responde ao chamado do Real (*al-Ḥaqq*) quando Ele o chama por meio da Lei revelada (*lisān al-Šar°*) – e [Allāh] chama [de fato] só por meio dela⁶⁸ –, o Real atende [e satisfaz] quando Lhe é pedido⁶⁹. Assim, diz a seus servos crentes: “Escutai Allāh e o Enviado quando vos exortam [...]”⁷⁰, já que nem Ele – Exaltado seja – nem Seu Enviado vos exortam, a não ser para “aquilo que vos vivifica”⁷¹.
6. E diz: Como já o sabeis, e segundo está disposto em vossa doutrina, “em Sua mão – Enaltecido e Louvado seja – está a Soberania (*Malakūt*) de todas as coisas”⁷², e Ele tem [total] autoridade sobre todas elas.
7. Diz: “A Ele tudo retorna (*al-amr kullu-hu*). Serve-o, portanto [...]”, ó tu que escutas, “e confia n’Ele”⁷³ quando te solicita, pois Ele não está desatento quanto às obras de seus servos.
8. E diz [assim mesmo]: Quem responde quando é chamado⁷⁴, é ouvido quando chama; e Allāh responde [ao servo] quando [este] o chama, e inclusive lhe respondeu na língua de Seu Enviado⁷⁵ – Deus o bendiga e salve.

66. *Corão* XIX:40.

67. Sobre a noção de °*ubūdiyya*, “servidão”, e outros termos afins como °*ihāda*, “serviço”, e °*ubūda*, “servitude”, na obra de Ibn °Arabī, ver CHITTICK, op. cit., p. 310-311; CHODKIEWICZ, op. cit., 1992, p. 152-153, e HAKīm, Su°ad. *Mu°jam al-šūfi: al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*. Beirut: Dandala Publishers, 1981. p. 774-778.

68. Outra possível tradução, na falta de uma edição crítica, seria: “Quem escuta o chamado de Deus quando O chama na linguagem da revelação, e somente pede por Ele [...]”. Nesse sentido, poder-se-ia compará-lo à sentença de Raimundo Lúlio: “Nada pede quem não pede por Deus”.

69. Aqui se reitera a preposição *fī*, de modo que a expressão *fī mā da°ā-Hu fī-hi* pode significar também “[Deus o satisfaz] naquilo que ele Lhe pede (literalmente) na língua da Lei”, ou seja, nos termos da revelação, se entendemos que o pronome se refere a “língua” (*lisān*).

70. *Corão* VIII:24.

71. *Corão* VIII:24.

72. *Corão* XXIII:88.

73. *Corão* XXI:123.

74. Literalmente “A quem foi respondido quando foi chamado [...]”.

75. Cabe também traduzir “e [Deus] responde [ao servo] quando o chama”, ou “e [o servo] responde [a Deus] quando ele O invoca e inclusive a Ele responde na língua de Seu enviado”. A vantagem dessa ambigüidade nas referências pronominais consiste, precisamente, em dar significado a todas essas possibilidades simultaneamente.



Essa breve tradução reflete bem o estilo e a estrutura da obra. Sem nos determos na análise das sentenças traduzidas, vejamos agora o extenso comentário sobre este nome no cap. 558 de *Futūḥāt*.

Seja no exposto seja na concisa definição que figura na denominada *Presença das Presenças que congrega os mais belos nomes (Ḥaḍrat al-Ḥaḍarāt al-jāmi'a li-al-asmā' al-ḥusnā)*⁷⁶ de *Al-Futūḥāt* – cuja tradução pode ser consultada mais adiante⁷⁷ – ou no capítulo nº 45 de *Kašf al-ma'nā*, dedicado ao nome *Al-Mujīb*, perfila-se o conceito de *ijāba*, que, segundo revelam estes textos, inclui três noções: “escuta”, “resposta” e “satisfação”. Sendo assim, ao dizer que Deus é *Mujīb*, faz-se referência a três aspectos distintos e complementares: (1) Deus escuta o chamado ou a prece; (2) Deus responde à petição ou à súplica; (3) Deus satisfaz a necessidade. Na tradução, segundo o contexto em que aparece o termo, põe-se ênfase em uma dessas acepções; no entanto, convém não esquecer que todas elas se implicam mutuamente, razão por que, às vezes, se traduz *ijāba* pelo par “escuta e resposta”.

A Divina Presença da Satisfação⁷⁸

(*Ḥaḍrat al-Ijāba*)
(Poema preliminar)⁷⁹

- 1 Sê complacente quando Deus te chama;
escuta Seu chamado e obedece.
- 2 Preserva o segredo! Ó amigo [de Allāh]!
Não divulgues aquilo com o que vos terá distinguido!
- 3 E quando te chamar por algo que concerne [outra] pessoa,

76. Cf. IBN ʿARABĪ. *Al-Futūḥāt al-Makkiya* (As Iluminações de Meca). Ed. Beirut. IV, p. 324-lss. 9-11.

77. Ver id., 1996, “Comentário sobre os mais belos nomes divinos”, nº 47.

78. Tradução integral do capítulo intitulado “A Presença da Satisfação”, correspondente ao nome divino *al-Mujīb*. Ver id. *Al-Futūḥāt al-Makkiya* (As Iluminações de Meca). Ed. Cairo. 1911 d.C.-1329 Hégira. (Reimp. Beirut, [s.d.]). vol. IV, p. 255-56; Cairo: Ed. Dār al-kutub al-ʿarabiyya al-kubrā, 1876 d.C.-1293 Hégira. vol. IV, p. 327-329; ms. Evkaf Müzesi 1876 (vol. 32)-manuscrito autógrafa, Damasco, 636 Hégira, ff. 118a-120a.

79. Metro *ḥafif*.

atende e faz o que te pede.

- 4 Não sejas como aquele que a Ele chega cheio de cobiça e, quando obtém benefício, dilapida[-o].
- 5 Todo aquele cujas coisas são desperdiçadas há de chegar a um temível encontro [para ele].

Sobre a Receptividade (*Infīʿāl*)

“Chama-se ‘Servo do Complacente’ aquele que acede a esta [Presença] e [esta Presença] se denomina Presença da Paixão ou Receptividade (*infīʿāl*), pois quem dela participa recebe incessantemente, como paciente (*munfaʿil*), [as impressões do agente] – e a isto se refere o que dizem [os filósofos] sobre os predicamentos (*maḳūlāt*)⁸⁰ [quando afirmam] que [algo] é passivo –, o que é uma propriedade que não se afirma nem se demonstra em relação à razão (*ʿaql*), mas unicamente em relação à Lei revelada (*Šarʿ*), já que é só aceita pelo atributo da fé, para cuja luz se manifesta e por cujo olho se percebe”.

O *Šayḥ* continua dissertando acerca da receptividade e alude à obrigatoriedade de Sua resposta. Em seguida comenta o caráter mediador do Profeta:

“Diz Allāh – Enaltecido seja –: ‘Quando Meus servos te perguntarem por Mim, estarei por perto [...]’, a saber, [perto] de vós, e não há nada mais próximo que a relação da paixão (*infīʿāl*), pois a criação [– e o homem enquanto criatura –] (*ḥalq*) é por essência paciente e receptivo (*munfaʿil bi-al-dāt*), e o Real (*al-Ḥaqq*) é cá paciente e receptivo em relação a [outro ente] paciente (*munfaʿil ʿan munfaʿil*), já que atende complacente (*mujīb*) à demanda (*suʿāl*) e ao chamado (*duʿā*), [pois diz]: ‘[...] e escuto a oração daquele que ora (*dāʿī*) quando Me invoca [...]’ – [com o qual] Ele [próprio]

80. Em linguagem filosófica, esse nome se aplica, com distintos matizes, aos conceitos que permitem uma primeira classificação, em grupos bem amplos, de todos os seres reais e mentais. Para Aristóteles, as categorias eram as dez noções seguintes: substância, quantidade, qualidade, relação, ação, paixão, lugar, tempo, situação e hábito. A paixão (*infīʿāl*, lat. *passio*), oposta à ação (*fīʿl*, lat. *actio*), é definida por Avicena como “a relação da substância com uma disposição que há nela por esta qualidade, como a de ser cortada ou aquecida”. Em relação à predicação “qualidade”, a paixão designa as qualidades variantes por oposição às qualidades duradouras. Cf. GOICHON, Amélie-Marie. *Lexique de la Langue Philosophique d’Ibn Sīnā*. Paris: Desclée, de Brouwer, 1938. p. 277-278.

prescreve a escuta e a resposta (*Huwa al-mūjib li-al-ijāba*)⁸¹ – [e acrescenta]: “[...] Que Me escutem, pois!”⁸² quando os chamo! E [entenda-se que] Deus não os chama para Ele senão por meio da linguagem da Lei revelada (*lisān al-Šarʿ*)⁸³ e não os chama senão por eles próprios (*bi-him*).

De fato, ao dizer ‘Quem obedece ao Enviado obedece a Allāh’⁸⁴, Deus se reveste do Enviado e estabelece que [a Lei] não veio dele [– do Profeta –], mas por meio dele; já que não há quem tenha distinguido [a Lei], nem tenha contemplado a criação enviada (*ḥalq mabʿūt*) a eles [– o Corão –] senão o Enviado, cujo exterior manifesto é criação [– ser humano criatural –] (*ḥalq*), mas cujo interior oculto é [divina] Realidade [essencial] (*Ḥaqq*). [No mesmo sentido,] referindo-se ao Pacto [ou juramento de fidelidade ao Profeta] (*bayʿ*), disse: “[Os que te juram fidelidade] em verdade só juram a Allāh”⁸⁵.

Agente e Paciente

“Na existência engendrada (*kawn*) só há agente e paciente (*fāʿil wa-munfaʿil*): (A) o agente (*fāʿil*) é (1) a Realidade, o Verdadeiro (*al-Ḥaqq*), segundo Sua Palavra: “[...] Deus criou a vós e o que fazeis”⁸⁶; mas [também] (2) a criatura (*ḥalq*) é agente, segundo a Sua Palavra: ‘Que grata é a recompensa dos que obram [bem]!’⁸⁷ [e a Sua Palavra]: ‘Fazei o que quiserdes! Ele vê bem o que fazeis’⁸⁸.

[Por outro lado,] (B) o [ente] paciente (*munfaʿil*) é [ou a] (1) criatura (*ḥalq*), o que é sabido [e manifesto, ou a] (2) criação na Realidade (*ḥalq fī Ḥaqq*)⁸⁹, como é o caso da resposta (*ijāba*), [ou a] (3) Realidade na criação

81. Ver nota 42 supra.

82. *Corão* II:186.

83. Ver supra *Kitāb al-ʿAbādila* 76: 5.

84. *Corão* IV:80.

85. *Corão* XLVIII:10.

86. *Corão* XXXVII:96.

87. *Corão* III:136.

88. *Corão* XLI:40.

89. Sobre a oposição estabelecida entre o termo *Ḥaqq* – nome e adjetivo que designa “o Real”, a “Verdadeira Realidade”, Deus como entidade da existência, empregado frequentemente como sinônimo de “Allāh” – e o termo *ḥalq* – “criação”, “criaturas”, o homem como ser criatural, que não tem realidade por si próprio –, ela é análoga à contraposição dos termos Allāh/ʿabd-Deus/servo. Ver CHITTICK, op. cit., p. 132-133, e ĤAKĪM, op. cit., p. 426 (4).

(*ḥaqq fī ḥalq*), por aquilo que os artigos de fé contêm (“*aqāʿid*”) acerca dos atributos de Allāh, ou então, [por último,] (4) a criação na criação (*ḥalq fī ḥalq*), pela ação que exercem as energias espirituais (*himam*) nas criaturas, produzindo movimento ou repouso, reunião ou separação”.

Esquemáticamente, esta é a classificação que o *Šayḥ* propõe:

A. *Fāʿil*:

1. *Ḥaqq*

2. *Ḥalq*

B. *Munfaʿil*:

1. *Ḥalq*

2. *Ḥalq fī ḥaqq*

3. *Ḥaqq fī ḥalq*

4. *Ḥalq fī ḥalq*

O autor continua sobre os dois tipos de *ijāba*:

“Depois disso, debes saber que há duas classes de resposta: (1) a resposta de acatamento (*ijābat imtiṭāl*), que é a resposta das criaturas (*ḥalq*) concernente à exortação ou pedido do Real (*al-Ḥaqq*); (2) a resposta de graça (*ijābat imtinān*), que é a resposta do Real ao pedido das criaturas. [A primeira,] a resposta das criaturas, é inteligível (*maʿqūla*), enquanto [a segunda,] a resposta do Real, é transmitida (*manqūla*) [na revelação], por ser o próprio Allāh [...] Quem, por meio dela nos informa acerca de Si.”

Sobre a Proximidade de Deus

e a Prontidão da Escuta

“Quanto à Sua atribuição [a Si próprio do atributo] da proximidade (*qurb*) em relação à escuta-resposta (*ijāba*) [quando diz: “[...] estou perto (*qarīb*) e atendo [...]”]⁹⁰, [esta] é análoga à descrição que de Si próprio faz quando diz

90. *Corão* II:186.

que Ele está mais próximo ao homem ‘que a veia jugular’⁹¹, [descrição] na qual compara Sua proximidade, em relação a Seu servo, com a proximidade do ser humano, em relação a si próprio, quando este se propõe fazer uma coisa qualquer e a realiza, sem que sirva de intermediário entre a solicitação⁹² e a resposta, que é a escuta (*samāʿ*), lapso de tempo algum, já que o instante da chamada (*duʿāʾ*) é o [próprio] instante da escuta-resposta (*ijāba*)⁹³.

Assim, a proximidade de Allāh, ao atender a Seu servo, é [igual à] proximidade do servo ao atender [sua própria solicitação,] quando a si mesmo se dirige”.

Acerca da Correspondência entre o Pedido do Servo para Si Próprio e para Deus

“Assim mesmo, [inversamente,] o que [o servo] pede a si próprio se assemelha, de modo imediato, àquilo que o servo solicita de Seu Senhor relativo a uma necessidade específica, e o [seu Senhor] poderá realizar o pedido, ou poderá não fazê-lo, assim como o servo, ao incitar a si próprio [a fazer algo] em relação a um assunto qualquer, em algumas ocasiões realiza o pedido, em outras, não o realiza em função de algum motivo accidental [que o impede]”.

Sobre a Divina Reticência Comparada à Vacilação Humana e sobre a Suspensão da Resposta

“Essa semelhança (*šibh*) ocorre unicamente [no caso do ser humano] por ter ele sido criado segundo a Forma [divina] (*šūra*) e se funda [no fato de que] Ele se descreveu a Si próprio⁹⁴, atribuindo-se a reticência ou vacilação (*taraddud*) quanto às coisas, o que explica o significado da dependência na resposta (*tawaqquf fī al-ijāba*), [pois a resposta depende] do que Allāh pede de Si próprio em relação ao que faz no caso particular do servo [que pede algo contrário ao divino decreto].

91. *Corão* 1:16.

92. Nesse caso, a formulação interna do propósito de atuar.

93. A *ijāba* é, pois, “comunicação efetiva imediata”.

94. Ver infra o *ḥadīṭ* relativo à vacilação (*taraddud*).

Isto [– a vacilação divina e, conseqüentemente, a suspensão da resposta –] foi afirmado [por Ele] ao referir-Se à Sua ação de tomar com o punho (*qabd*) a alma ou o sopro vital (*nasama*) do crente [segundo se relata no *ḥadīṭ* que diz⁹⁵: ‘Nunca vacilo em coisa alguma que Eu faça tanto quanto vacilo ao tomar a alma do crente que detesta a morte, pois Eu detesto prejudicá-lo’]⁹⁶.

De modo que [perante essa situação, na qual] o crente (*muʾmin*) detesta a morte e Deus detesta afligir o crente, diz Allāh de Si próprio – Exaltado seja –: ‘Nunca vacilei em coisa alguma que tenha feito [tanto quanto vacilo [...]]’, e com isso Se atribui a vacilação quanto às coisas (*taraddud fī ašyāʾ*) e, a seguir, estabelece uma comparação com a divina reticência (*taraddud ilāhī*) [que expressou] – Enaltecido seja – ao dizer [‘Nunca vacilei [...]] com [uma vacilação comparável à] Minha reticência a tomar a alma de um homem de fê [...]. Isso é semelhante [ao que sucede] a quem se dispõe a fazer algo, [mas] em seguida vacila, até decidir-se por alguma [das possibilidades] que o fazem vacilar”.

Sobre os Tipos de Petição ou Prece (Duʿāʾ)

“Há dois tipos de petição:

(1) A petição por meio da linguagem articulada e da palavra (*duʿāʾ bi-lisān nuṭq wa-qawl*), e (2) a petição por meio da expressão tácita do estado (*duʿāʾ bi-lisān ḥāl*)⁹⁷.

A petição de palavra (1) é própria do Verdadeiro (*al-Ḥaqq*) e das criaturas (*ḥalq*) [que empregam linguagem articulada]; por outro lado, a petição tácita do estado (2) é própria das criaturas (*ḥalq*), mas não é própria de Allāh, a não ser em um sentido transcendente.

A resposta à petição tácita por via do estado é de dois tipos:

95. Para facilitar a compreensão da passagem que alude a vários fragmentos, insiro aqui a citação completa desta tradição profética “divina” – em que o próprio Deus fala –, cujo conhecimento prévio se dá por suposto no texto original.

96. Ver BUḤĀRĪ. *Ṣaḥīḥ, Riḳāq* 38. Cf. GRAHAM, W. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. Haia: Mouton, 1977. p. 173-175.

97. Literalmente “por meio da linguagem do estado”.

(2.1) a resposta de graça ao solicitante (*ijābat imtinān ʿalā al-dāʿī*) e (2.2) a resposta de graça a quem é objeto da solicitação (*ijābat imtinān ʿalā al-madʿū*).

Quanto à Sua graça, [o favor divino que recai] sobre o suplicante (2.1) consiste na satisfação (*qaḍāʾ*) da necessidade pela qual pediu; [por outro lado,] Sua graça [recai também] sobre aquele para quem se suplicou (2.2), pois graças à necessidade [de quem pede], Seu poder (*sulṭān*) se manifesta ao satisfazê-lo em relação ao que havia pedido.

Ao ser humano⁹⁸, por sua vez, quando recebe o que manifesta nele a onipotência divina (*iqtidār ilāhī*), corresponde um aroma (*rāʾiḥa*) de graça, e a tal poder determinante corresponde o favor de quem agraciou⁹⁹ ao Enviado de Allāh – que Ele o bendiga e salve – com o Islã; pois Ele – Enaltecido seja – disse [dirigindo-se ao Profeta] com familiaridade: ‘[Os beduínos] te recordam a conversão deles ao Islã como se, com isso, te tivessem agraciado [...]’, após o que lhe ordena que lhes diga: ‘Dize: Não me recordeis vossa conversão ao Islã como se com ela me tivésseis agraciado! Ao contrário! Foi Allāh quem vos agraciou dirigindo-vos para a fé, se é que sois verdadeiros [em vossa conversão]’¹⁰⁰.

Assim, aquela dádiva (*minna*) a eles dispensada só é devida a Allāh, não a Seu Apóstolo – que Allāh o bendiga e salve –, pois eles, [os beduínos convertidos,] apenas se deixaram levar até Allāh, já que o Mensageiro não os chamou para si próprio, mas sim unicamente para Ele; de modo que ao dizer-lhes ‘se sois verdadeiros’, ele quer significar ‘[verdadeiros] em vossa fé naquilo que transmite’, parte integrante do que é [a afirmação de] que a guiança (*hidāya*) está na mão de Allāh, que com ela guia a quem quiser [guiar] dentre seus servos, e não está em mãos [do homem ou] de qualquer criatura.

Por outro lado, o Profeta – que Allāh o bendiga e salve – explicou, referindo-se ao que mencionamos, que a eles corresponde um perfume na [concessão da] graça. [...] E mencionou a vitória dos aliados medinenses do Profeta (*nuṣrat al-anṣār*), os quais o protegeram quando seu [próprio] povo o perseguia e lhe obedeceram quando sua gente lhe desobedecia, emulando

98. Literalmente “a criatura”.

99. No ms. lê-se *mann man manna*, cf. f. 119b, lss. 10-11.

100. *Corão* XLIX:17.

com seu proceder o que o Enviado de Allāh – que Ele o bendiga e salve – estabelecia. Ele àquilo Se refere – Enaltecido seja – ao dizer a Seu Profeta: ‘Por acaso não te encontrou órfão e te recolheu? Não te encontrou extraviado e te dirigiu? Não te encontrou pobre e te enriqueceu?’¹⁰¹

Como as bençãos [divinas] (*niʿam*) são gratas e desejáveis por si, e a [graça] que predomina [sobre as outras e supera as demais] é o amor ao Benfeitor (*ḥubb al-munʿim*) – motivo pelo qual alguns afirmam por intelecção que o agradecimento ao Benfeitor é necessário –, Allāh estatuiu a comunicação dos favores (*taḥadduṭ bi-al-niʿam*) [divinos] como forma de agradecimento. Desse modo, quando o necessitado escuta a lembrança do Benfeitor, sente inclinação por Ele por simpatia natural e O ama. Assim, [Allāh] lhe recomenda que ele fale dos favores com que o contemplou, dizendo: ‘E a graça (*niʿma*) de teu Senhor, comunica-a! (*fa-ḥaddiṭ*)’¹⁰² para que possa chegar [a todos,] ao próximo e ao distante; e disse referindo-se ao ser humano: ‘Não oprimas o órfão!’ e ‘aquele que inquire’¹⁰³ – isto é, [aquele que procura] conhecimento (*ʿilm*) – ‘[...] não o rechaces!’¹⁰⁴

Por esse mandato divino, o Povo de Allāh recorda os favores com que Ele os agraciou [como o dom] dos conhecimentos e a sabedoria acerca d’Ele e dos carismas espirituais. As graças [divinas] são externas e internas, manifestas e ocultas, e Allāh com elas cumulou Seus servos, segundo Sua Palavra: ‘[...] e Ele os cumulou com Suas graças, visíveis e ocultas’¹⁰⁵.

Tudo o que comentei [– diz o autor para concluir –] é apenas uma parte do que oferece essa Presença da Paixão, ‘e Allāh diz a verdade e guia pelo Caminho’¹⁰⁶.

101. *Corão* XCIII:6-8.

102. *Corão* XCIII:11.

103. Seguindo o seu característico proceder hermenêutico, o qual permite diversas interpretações de um mesmo trecho sempre que cada uma delas se ajuste à letra do texto, e com isso legitimando todos os sentidos possíveis autorizados pela língua, Ibn ʿArabī interpreta o termo corânico *sāʾil* com o sentido de “aquele que procura sabedoria”. De fato, em árabe, a raiz *s-ʿ-l* significa “perguntar”, mas também “pedir”, motivo pelo qual, neste versículo corânico, o part. at. *sāʾil* se entende geralmente como “mendigo”: “Não afastes o mendigo!”; no entanto, Ibn ʿArabī o interpreta aqui, referindo-se à comunicação, vinculando-o ao versículo seguinte, com o sentido de “buscar conhecimento”.

104. *Corão* XCIII:9-10.

105. *Corão* XXXI:20.

106. *Corão* XXXIII:4.

Referências Bibliográficas

- AL-ĞAZĀLĪ, Abū Hāmid. *Ninety-nine Names of God in Islam*. Trad. (parcial) R. Ch. Stade. Ibadan, Nigeria: Daystar Press, 1970. 138 p.
- _____. *Al-Maḡṣad al-asnā fī šarḥ maʿānī asmāʾ Allāh al-ḥusnā*. Texto árabe, Edição e Introdução de Fadlou A. Shehadi. Beirut: Dār al-Mašriq, 1971.
- _____. *The Ninety-nine Beautiful Names of God*. Tradução e Notas de D. B. Burrell e N. Daher. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1992.
- AL-MARRĀKUŠĪ, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muḥammad. *Al-Dayl wa-al-takmila*. Beirut: Ed. Iḥsān ʿAbbās, 1973.
- AL-NĀBULUSĪ, ʿAbd al-Ġanī. *Al-Šūfiyya fī šīʿr Ibn al-Fāriḍ (šarḥ ʿAbd al-Ġanī al-Nābulusī)*. Ed. Hāmid al-Ḥajj ʿAbbūd. [S.l.: s.n.], 1988.
- AL-QUŠAYRĪ, Abū al-Qāsīm ʿAbd al-Karīm b. Hawāzin. *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*. Ed. Aḥmad ʿAbd al-Munʿim al-Ḥulwānī. Cairo: Al-Azhar, 1970.
- _____. *Al-Fuṣūl fī al-uṣūl*. Ed. R. M. Frank. MIDEO, n. 16, p. 59-94, 1983.
- _____. *Risāla ilā jamāʿa al-šūfiyya bi-buldān al-Islām*. Cairo, 1290 Hégira. 4 v. (*Al-Risāla al-qušayriyya*, Beirut, 1990. 477 p.).
- ARNALDEZ, Roger. Ibn Ḥazm. In: THE ENCYCLOPAEDIA of Islam (EI²). Leiden: E. J. Brill, 1971. vol. III, p. 790-799.
- ASÍN PALACIOS, Miguel. *Abenházam de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, 1927-32.
- _____. *El justo medio en la creencia: la teología dogmática de Algacel*. Madrid, 1929.
- BENEITO, Pablo. El Poema de los Nombres divinos de al-Nābulusī. *Anaquel de Estudios Árabes*, Madrid, n. II, 1991, p. 221, v. 29a.
- _____. *Los Nombres de Dios en la obra de Muḥyiddīn Ibn al-ʿArabī*. Madrid, 2001. Tese (Doutoramento) – Universidad Complutense de Madrid, Madrid. 2001. CD-ROM.
- BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. 1898-1902. 2 v. (Reimp. Leiden: E. J. Brill, 1943-49). *Supplementbände*. Leiden: E. J. Brill, 1937-42. 3 v.
- CHITTICK, William C. *The Sufi Path of Knowledge*. New York: SUNY Series, Islamic Spirituality, 1989.
- CHODKIEWICZ, M. *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*. Paris: Gallimard, 1986.
- _____. *Un océan sans rivage. Ibn ʿArabī, le livre et la loi*. Paris: Seuil, 1992.
- FAURE, A. Ibn Barraġān. In: THE ENCYCLOPAEDIA of Islam (EI²). Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1971. vol. III, p. 732.
- GARDET, Louis. Duʿāʾ. In: THE ENCYCLOPAEDIA of Islam (EI²). Leiden: E. J. Brill; London: Luzac & Co., 1965. vol. II, p. 632-634.

- GIMARET, Daniel. *Les Noms divins en Islam. Exégèse lexicographique et théologique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.
- GRAHAM, W. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam*. Haia: Mouton, 1977.
- ḤAKĪM, Suʿād. *Muʿjam al-šūfī: al-ḥikma fī ḥudūd al-kalima*. Beirut: Dandala Publishers, 1981.
- IBN ʿARABĪ. *Dīwān*. Ed. Bombay. [S.d.].
- _____. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya (As Iluminações de Meca)*. Ed. Cairo. 1911 d.C.-1329 Hégira. (Reimp. Beirut, [s.d.]). (Cairo: Ed. Dār al-kutub al-ʿarabiyya al-kubrā, 1876 d.C.-1293 Hégira).
- _____. *Al-Fiqḥ ʿinda al-Šayḥ al-Akbar*. Ed. M. Maḥmūd al-Ġurāb. Damasco, 1981.
- _____. *El secreto de los Nombres de Dios (Kašf al-maʿnā fī sirr asmāʾ Allāh al-ḥusnā)*. Introdução, Tradução e Notas de Pablo Beneito. Murcia: Editora Regional, 1996.
- IBN BARRAJĀN. *Šarḥ asmāʾ Allāh al-ḥusnā*. Estudo e Edição crítica de Purificación de la Torre. Madrid: CSIC, 2000.
- IBN FARĪD. *L'éloge du vin. Al-khamriya*. Tradução, Introdução e Notas de Émile Dermenghem. Paris: Éditions Vêga, 1980.
- IBN ḤAZM. *Fiṣal*. Ed. Cairo. 1317 Hégira.
- _____. *Kitāb al-Muḥallā bi-al-āṭār fī šarḥ al-mujallā bi-al-iqtiṣār*. Cairo, 1347-52 Hégira.
- MACHADO, Beatriz. *Sentidos do Caleidoscópio, uma leitura da mística a partir de Ibn ʿArabī*. São Paulo: Humanitas, 2004.
- NWYIA, Paul. *Exégèse coranique et langage mystique*. Nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans. 2. ed. Beirut: Dār al-Mašriq, 1991. (1 ed. 1970).
- ROBSON, J. Ibn al-ʿArabī, Abū Bakr Muḥammad b. ʿAbd Allāh al-Maʿāfirī. In: THE ENCYCLOPAEDIA of Islam (EI²). Leiden: E. J. Brill, 1971. vol. III, p. 707.
- WENSINCK, A. J. Al-Ḥaḍīr. In: THE ENCYCLOPAEDIA of Islam (EI²). Leiden: E. J. Brill, 1990. vol. IV, p. 902-905.