

AS ORIGENS DA CIÊNCIA DAS LETRAS NO ISLAM: A RISĀLAT AL-ĤURŪF DO SUFI SAHL AL-TUSTARĪ

THE ORIGINS OF THE SCIENCE OF LETTERS IN ISLAM: THE RISĀLAT AL-ĤURŪF DO SUFI SAHL AL-TUSTARĪ

Pilar Garrido Clemente

Profesora da Universidad de Salamanca

e-mail: pilucagc@hotmail.com

Resumo: Neste artigo é apresentada a primeira tradução em outra língua de uma obra chave, em língua árabe, do místico Sahl al- Tustarī (séc. IX), um dos primeiros exegetas do Corão no período de formação do sufismo. Neste opúsculo, que, por sua temática, intitulei *Tratado de las letras (Risālat al-ḥurūf)*, Tustarī descreve a criação como processo de manifestação da Palavra divina. O cosmos é assim o desdobramento da linguagem divina. O Corão afirma que Deus criou o mundo por Sua Palavra dizendo a cada coisa: “Sê!” (*kum*). As letras, enquanto unidades constitutivas fundamentais da linguagem, são os princípios de todas as coisas. Entre as principais ciências esotéricas do Islam estão pois a Ciência das Letras e a Ciência dos Nomes de Deus, matrizes de toda criação. A literatura sufi posterior reconhece a Tustarī, junto com Dū l-Nūn o Egípcio, como um dos primeiros e mais destacados expoentes da Ciência das Letras no Islam. Entre os herdeiros de seu influxo espiritual e intelectual em al-Andalus, se contam Ibn Masarra de Córdoba (séc. X) e Ibn ‘Arabī de Murcia (séc. XII) quem, em suas respectivas obras sobre esta ciência, remetem de forma explícita e recorrente a seu ensinamento.

Palavras-chave: Islam, sufismo, linguagem, Ciência das Letras, Tustarī.

Abstract: The text presents the first traduction to another language of a masterpiece, in Arabic, by the mystic Sahl al- Tustarī (sec. IX), who was one of the first exegetes of the Koran in the formation period of Sufism. In this opuscul, which was entitled, due to its theme, *Treatise on Letters (Risālat al-ḥurūf)*, Tustarī describes Creation as a manifestation process of the Divine Word. The Cosmos is thus the unfolding of the divine language. The Koran says that God created the world with his Word saying to each and every thing: “Be!” (*kum*). As the fundamental constitutive unities that they represent, the letters are the principia of all things. Among the main esoteric sciences in Islam are the Science of Letters and the Science of the names of God, matrixes of the whole Creation. The late Sufi literature acknowledges the Tustarī, along with Dū l-Nūn the Egyptian, as one of the first and most distinguished exponents of the Science of Letters in Islam. Among the inheritors of the spiritual and intellectual influx of al-Andalus, are Ibn Masarra of Cordoba (sec. X) and Ibn ‘Arabi of Murcia (sec. XII), which, in their respective works on this very Science, rely explicitly and recurrently to their own teachings.

Key words: Islam, Sufism, language, Science of Letters, Tustarī.

Não conhecemos praticamente nada da vida de Sahl al-Tustarī (Abū Muḥammad b. fAbd Allāh b. Yūnus b. fĪsā b. fAbd Allāh b. Rafīfī), autor sufi do Islam do século IX. Podemos reconstruir uma parte do seu percurso vital a partir das diferentes referências recolhidas de fontes árabes e persas, principalmente sufis, especialmente de biógrafos coevos e imediatamente posteriores ao nosso autor e que oferecem traços da sua vida em estilo hagiográfico.

É possível que tenha nascido na cidade de Tustar, no Ĥūzistān, a que deve o apelido, tendo falecido no exílio, em Bassorá, famoso centro de estudos de língua árabe da época, no ano 896 (283 H.). Fez a sua peregrinação até Meca no ano 834 (219 H.), após o que iniciou a sua aprendizagem sob a tutela do seu tio materno, Muḥammad b. Sawwār, que lhe transmitiu a ciência do Hadiz, recebida de Sufyān al-Ṭawrī, e a de Ḥamza, de fAbbādānī, mestre espiritual que morava no *ribāt* de fAbbādān, onde teria ocorrido um acontecimento realmente significativo: Tustarī teve, lá, uma visão do Nome Supremo de Deus (*ism Allāh al-aḥḍam*) escrito no céu, no meio de uma luz verde que se estendia do leste ao oeste (cf. TUSTARĪ, 2002, p. 17 e 24; ANṢĀRĪ, 1961, p. 116; BÖWERING, 1995, p. 869-71).

Ao que parece, Sahl al-Tustarī não escreveu sozinho os seus ensinamentos sobre a exegese corânica. Foram os seus discípulos Muḥammad Ibn Sālim (m.909/297 H.)¹, fUmar b. Wāṣil e Abū Bakr al-Siḏzī que os recolheram minuciosamente e os transmitiram através dos seus escritos. Os ensinamentos de Tustarī foram desenvolvidos nos alvares do sufismo (dimensão mística, esotérica e iniciática do Islam) e operaram uma grande influência nos autores sufis posteriores. Sahl inaugura uma grande quantidade de assuntos que irão ser objecto de meditação e exegese ao longo dos séculos por parte de diversos autores sufis até os nossos dias, entre os quais o pacto pré-eterno entre a Humanidade e a Divindade, a coluna eterna da luz *muḥammadí*, a postura de que apenas a divindade possui verdadeiramente o direito de dizer “eu” ou a noção de que Satanás irá ser redimido (cf. SELLS, 1996). Tustarī é apresentado nas fontes clássicas como receptor direto dos ensinamentos do

¹ As datas indicadas ao longo do texto seguem a forma: m. significa data da morte no calendário cristão e H. se refere à Hégira de Maomé, a partir da qual começa o calendário muçulmano.

antigo mestre sufi Ḍū l-Nūn al-Miṣrī. Por sua vez, exerceu uma grande influência em figuras fundamentais como Ŷunayd, Ḥallāy, Muhammad Ibn Sālim, ou al-Ḥakīm al-Tirmidī. O pensamento de Sahl penetrou na interioridade do Corão e da *ṣarīfla*, suscitando críticas de alguns grupos e iniciando um estilo propriamente místico, com explicações e práticas sobre noções clássicas islâmicas que passaram a fazer parte do legado sufi tradicional.

É-lhe atribuída uma vasta lista de tratados dentro da bibliografia islâmica. Ibn al-Nadīm recolhe no seu *Fihrist* o número de 186 tratados. Não temos certeza quanto à autoria da maior parte deles e muitos não foram conservados. Seus comentários ao Corão, reunidos pelo seu discípulo na obra intitulada *Kitāb fahm al-Qur'ān*, foram publicados com o título *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (El Cairo, 1908-1911). É também possível consultar a coleção de sentenças de Tustarī – em três partes, com um comentário de al-Ṣiqillī (m. 996/386 H.) –, conservada no manuscrito da coleção Köprülü, n° 727, de Istambul (uma dessas partes foi publicada por ŶAfFAR, M. K. *al-Muflāraḍa wa-l-radd*, El Cairo, 1980). Por outro lado, inúmeros fragmentos dos seus comentários a aleyas (versículos do Corão) são citados na obra *Ḥaqā'iq al-tafsīr*, de Sulamī (embora não sejam acessíveis em forma manuscrita, mas por uma tábua de referências e citações paralelas do *fArā'is al-bayān* de Rūzbihān Baqlī (cf. BÖWERING, 1980, p. 113-24). Outros textos atribuídos a Sahl (cf. BROCKELMANN, 1945-49, p. 647) são de menor importância, ou então apócrifos². Apesar das vicissitudes das suas obras e doutrinas, a herança de Tustarī que chegou até nós parece ser suficiente para parcialmente reconstruirmos a sua hermenêutica e para compreendermos os seus ensinamentos.

A obra de Tustarī, que a seguir apresentaremos, é uma tradução direta árabe-português do manuscrito n° 3168 da Coleção Chester Beatty de Dublin (p. 166-74), contrastado com a *editio princeps* de ŶAfFAR, M. K., *Min qadāyā l-fikr al-islāmī, Dirāsa wa-nuṣūṣ*, El Cairo: Dār al-fUlūm, 1978, que a intitulou *Risālat al-Ḥurūf* (cf. p. 366-71), pois no manuscrito não consta qualquer título. Esta obra inscreve-se na tradição de textos de tipo esotérico surgida no Islam ao redor do século VIII. Esta tradição, de modo muito geral, dividiu-se em dois ramos: o mágico-alquímico, representado pelos textos alquímicos,

² Uma lista crítica completa das obras de Tustarī pode ser consultada em Böwering (1980, p. 11-8).

inspirados em obras de tradição helênica, que se propõe fundamentalmente a revelar o funcionamento oculto das leis do universo; e a baseada na mística, que pretendia atingir um conhecimento da realidade e das mais altas verdades através da interpretação e contemplação das letras (cf. GUERRERO, in SOLANA, 2004, p. 223-39). A este segundo ramo pertence a obra de Tustarī. A *Risālat al-ḥurūf* parece ter sido a fonte de inspiração do *Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqāfiqi-hā wa-uṣūli-hā* (*Livro dos significados das letras, de suas realidades e seus fundamentos*) de Ibn Masarra de Córdoba (conservado também no manuscrito Chester Beatty nº 3168), obra cuja edição e tradução preparo atualmente, em que é citado explicitamente Tustarī, com reconhecimento do seu magistério na Ciência das Letras. Os ensinamentos de Tustarī impregnam, portanto, a história do sufismo até os nossos dias.

Tustarī consagrou este opúsculo à descrição da criação enquanto desenvolvimento da linguagem divina. Trata-se de um tratado breve e sintético sobre o valor simbólico das letras do alfabeto árabe. Através da interpretação e contemplação das letras – do seu significado literal enquanto portador de um sentido transcendental – atinge-se o conhecimento mais elevado das realidades espirituais. Os belíssimos Nomes divinos constituem a matéria paralela desta interpretação que é, em última instância, exegese corânica.

A reflexão sobre os sinais presentes no Universo conduz, pois, ao reconhecimento da Unidade divina, que é a Verdade Suprema (*al-ḥaqq al-aqṣà*). Tustarī, como Ibn Masarra depois, atém-se à recomendação corânica de fazer uso do intelecto para compreender os sinais que Deus estendeu pelo Universo. Segue, assim, o afirmado no Corão, em que é apontada a existência de sinais no Universo a que o homem deve aplicar a sua reflexão para atingir o conhecimento de Deus. A reflexão acerca destes sinais revela a Unidade divina.

O Corão proporciona aos homens uma ciência unificada. Mas esta visão unitiva incorpora ao mesmo tempo uma visão distintiva que permite defender o caráter incriado da Palavra divina e o caráter criado das letras, a partir do qual têm lugar estas considerações sobre as letras iniciais (*fawātiḥ*) do Corão – também chamadas luminosas (*nūriyya*) ou isoladas (*muqattafla*) –, bem como a afirmação de que o Universo é um Livro cujas letras constituem ou “transcrevem” a Palavra divina.

O ensinamento espiritual de Tustarī, tal como o conhecemos através dos textos, consiste em conduzir o leitor do texto corânico por meio do sentido esotérico do Livro, transmutando a significação habitual das aleyas e letras luminosas, para permitir que as exortações corânicas marquem no mais íntimo a alma do sufi. Toda letra luminosa é um sinal divino, um atributo divino. Quem foi instruído no seu conhecimento chega à apreensão de um aspecto da Profecia e à compreensão de um aspecto da sua própria origem. A ciência esotérica do Corão é a compreensão dos Nomes divinos expostos pelo Profeta. Os 99 nomes divinos são comparados com os diferentes graus que constituem o ser e, por sua vez, correspondem às letras luminosas. Existe, pois, uma correspondência entre a ordem das letras e a ordem do ser, entre o homem de letras enquanto microcosmos e o universo de letras enquanto macrocosmos, estando ambas as manifestações incluídas no mistério da divina Unidade.

Efetivamente, para Tustarī, as letras que compõem os nomes não são simples elementos da linguagem comum, mas princípios matriciais. Estão na própria origem do mundo: de certa forma, como já observamos, são a Matéria-Prima de qualquer criação, o Pó Primordial (*al-habāfi*). Na sua obra, Sahl confere a cada letra significações relevantes no projecto do Criador, o que permite explicar o processo de criação enquanto articulação da linguagem divina; a Matéria-Prima do mundo parece ser consubstancial à Palavra Divina. O Corão afirma, de fato, em diversas aleyas, que Deus criou o mundo mediante a Sua Palavra dizendo a todas as coisas: “sê!” (*kun*). Através desta visão do mundo enquanto letras assistimos à identidade do nome e da coisa nomeada. A coisa é indissociável do nome que exprime, o seu nome é a coisa. Henry Corbin apresenta-o como uma ontologia de sentido próprio em que a letra é o Verbo (cf. LORY, in SERVIER, 1998, p. 663-5).

A totalidade do mundo estende e manifesta a linguagem divina. Por sua vez, os Nomes de Deus são as formas primeiras e elementares desta linguagem que se torna progressivamente mais complexa. Todos os seres celestes e terrestres são fundamentalmente entidades linguísticas chamadas a serem lidas e decifradas. É este o sentido oculto das coisas e os nomes que o Corão esclarece para aqueles que o sabem perscrutar. A compreensão mística das letras opera, pois, fazendo viver uma transformação no ser. A ciência das letras poderia ser denominada “ciência operativa das letras”, tal como a ciência da alquimia.

O principal propósito de Tustarī neste opúsculo é a compreensão mística das catorze “letras luminosas”. O Corão contém, de fato, a modo de exergo de vinte e nove suras, misteriosas siglas compostas de uma a cinco letras isoladas que são soletradas na récita e que não formam nenhuma palavra. No total, catorze letras, exatamente a metade do alfabeto árabe. Como veremos, Tustarī relaciona estas letras isoladas com a linguagem primordial da origem do mundo, daí que a eclosão de um sentido cosmológico e psicológico develado a partir da meditação sobre estas letras constitua o núcleo da sua obra. O que diferencia as catorze letras luminosas ou inaugurais das outras catorze é, segundo ele, estas terem servido como fundamento da primeira criação. São elas que exprimem a Vontade primordial de Deus no momento em que Ele fez nascer as coisas à existência.

[Tratado das letras (*Risālat al-ḥurūf*)]

Em nome de Deus, o Compassivo, o Misericordioso.

Deus abençoe e salve Muḥammad, os seus e os seus companheiros.

Disse Sahl ibn fAbd Allāh acerca das letras:

Deus, por Sua sabedoria, fez das letras a origem a partir da qual é constituída a linguagem verbal (*qawl*). A linguagem verbal (*qawl*) é composta por muitas partes (*aqṣām*), cada uma das quais é dividida em termos (*musammayāt*) que, por sua vez, são compostos por letras (*ḥurūf*). As letras (*ḥurūf*) distribuem-se no Pó primordial (*al-habāfl*) e são a origem de [todas] as coisas³.

³ A ideia directriz subjacente é considerar o Livro Revelado como condição de possibilidade de toda esta hermenêutica. É a concepção do Livro Revelado que possibilita exegeses tais como as que iremos ver neste texto. Como modelo paradigmático dessa atitude podemos consultar Marcos não Gnóstico, em Ireneu de Lyon (1983). Cf. também *Evangelio de la Verdad* III (1999).

Esta mesma expressão *wa-hiya uṣūl al-aṣyāfi* encontra-se literalmente no *Kitāb al-ḥurūf* de Ibn Masarra (cf. IBN MASARRA, 1978, p. 317). Em ambos os autores, a Metéria Prima do mundo parece ser consubstancial à Palavra Divina. As letras que compõem os nomes não são simples elementos da linguagem comum, mas princípios matriciais através dos quais o mundo é originado. São, na realidade, a Matéria-Prima de toda a criação. O Corão manifesta, em diversas aleyas, que Deus criou o mundo pela sua palavra, dizendo a todas as coisas “jśê! (*kun*)” (v. C: 2: 117, 3: 47, 3: 59, 7: 44, 15: 98, 16: 40, 19: 35, 36: 82, 39: 66, 40: 68).

A diferença entre a palavra humana (*kalām al-jalq*)⁴ e a palavra de Deus (*kalām Allāh*) – enaltecido seja – é que o discurso humano é estabelecido mediante o comum acordo (*mawḏūf*) e o recurso a uma terminologia convencionada (*iṣṭilāḥ*). [Esta palavra criada] é uma forma (*ṣīga*) [acidental] que ocorre no ar paulatinamente e depois se desvanece, de maneira que se extingue sem ter qualquer permanência.

Por outro lado, a palavra de Deus – enaltecido seja – é constituída por entidades subsistentes (*aflyān qāfiima*)⁵ e resplandecentes luzes espirituais (*anwār lāfiḥa*)⁶ que são Sua vontade (*irāda*) e os objectos do Seu Conhecimento (*maḥḥūmātu-Hu*) que surgem separados (*munfaṣṣila*) em relação ao Seu oculto Mistério (*al-gayb*). A força separadora (*quwwa mufaṣṣila*) é o [divino imperativo existenciador] *kun*, que faz com que a Palavra [criadora] se manifeste. Esta força [distintiva, o *kun*] é a que compreende o Pó primordial (*al-habāfi*), isto é, as letras, pois o Pó Primordial é o portador das letras, as quais são as forças espirituais simples (*mufrada*), os princípios (*uṣūl*) [constitutivos] de [todas] as coisas⁷. Por isso [Deus] – exaltado seja quem assim fala – disse: “*kāf-hāfi-yāfi-flayn-ṣād*” (C. 19:1), fazendo com que [nesta aleya de letras isoladas] a letra *kāf* precedesse a *hāfi* ⁸.

Quando a palavra existenciadora de Deus – enaltecido seja – diz a alguma coisa que seja (*kun*) isto ou aquilo, de maneira que a coisa ganha existência, [o que assim existe] é apenas a forma [ou imagem] da coisa (*ṣūrat al-ṣayfi*), uma entidade espiritual (*rūḥāniyya*) composta de faculdades e espírito que se separou do “Sê” Supremo [a Suprema Ordem existenciadora] (*al-kun al-aflẓam*) que Deus dirige ao todo (*al-kull*).

⁴ Literalmente, ‘a palavra da criação’ ou ‘palavra criatural’. *Jalq* significa ‘criação’ ou ‘criatura’, mas em muitos contextos, tal como neste, refere-se ao homem como a criação por excelência.

⁵ Observe-se a correspondência entre este termo empregue por Tustarī, *aflyān qāfiima*, e o termo *aflyān lābīta* (entidades imutáveis) empregue nos textos de Ibn al-Arabī.

⁶ O adjectivo *qā’ima* parece aludir à ‘verticalidade’ e ao carácter activo do Cálamo Supremo, ao passo que o adjectivo *lā’iḥa* poderia estar a aludir à ‘horizontalidade’ e ao carácter passivo da Tábua preservada (*al-Lawḥ*). A seguir, a divina Vontade é activa em relação aos objectos de conhecimento, que são passivos.

⁷ Cf. nota 4.

⁸ O imperativo *kun*, simbolizado pela primeira letra da palavra e dessa aleya, a *kāf*, precede e, neste sentido, “contém” o Pó Primordial (*al-habāfi*), o qual seria referido, aqui, pela la letra *hā’*.

Portanto, essa forma (*ṣūra*) espiritual é a palavra procedente de Deus (*kalima min Allāh*) pela qual gera a coisa (*li-kawn al-ṣayfi*) e é [igualmente] a realidade essencial da coisa engendrada (*ḥaqīqat al-ṣayfi al-mukawwan*), que é [também] a vontade (*al-irāda*) de a engendrar e a ciência que tudo compreende (*al-flilm al-muḥīt*)⁹.

Os filósofos (*al-falāsifa*)¹⁰ denominam-na a natureza da coisa (*ṭabīflat al-ṣayfi*) e alguns deles denominam-na alma (*nafs*). Todos eles estão de acordo quanto a que é uma ordem divina (*amr ilāhī*) que dá forma aos corpos e os preserva, protegendo-os de todos os obstáculos ou defeitos.

Todo o poder, a sabedoria, a generosidade¹¹ e a justiça, ao lado de todos os atributos que o Criador – enaltecido seja – se atribuiu, descrevendo-se a Si mesmo [mediante a revelação], todos eles existem em virtude desta força [o imperativo criador *kun*], dela dependem, por ela compreende [Deus a totalidade dos] seres engendrados (*al-mukawwanāt*), tanto em relação ao seu exterior, o manifesto (*ẓāhir*), como em relação ao seu interior, o oculto (*bātin*), e por ela são chamados ‘seres engendrados’ (*mukawwanāt*)¹². Esta força antes referida foi chamada [também

⁹ Segundo a edição egípcia – que modifica o texto –, a tradução seria “e é a vontade, pois está fundamentada na ciência que tudo compreende”.

¹⁰ Note-se que o autor diferencia-se aqui da *falsafa*, pois se assim não fosse não empregaria esta denominação para se referir aos seus representantes como algo de diferenciado. Tal como Ibn Masarra, Ibn Jamīs e Ibn flArabī, Tustarī menciona os filósofos – no sentido restringido – sem isso significar que se identifique com eles. Também não parece que queira exprimir uma oposição de princípio. Este diálogo com a *falsafa*, no qual são incluídos os referentes do discurso filosófico, responde ao meio intelectual geral próprio da “koiné cultural” da época, sem que isto signifique a adscrição a uma corrente filosófica particular. O carácter plenamente islâmico da orientação intelectual e mística dos textos de Tustarī não exclui, como é natural, o contraste e as referências dos termos próprios da filosofia.

¹¹ A edição egípcia lê também *al-itqān*, ‘a perfeita mestria’, o que parece adequado ao contexto e teria fundamento escriturário em C. 27: 88.

¹² O termo *mukawwanāt* tem a mesma raiz léxica *K-W-N* que o termo *kun*.

a] ‘Escrita’ (*kitāb*)¹³ de os seres engendrados na Naturaza e mediante ela tiveram lugar os seres engendrados (*maknūnāt*).

A Deus – enaltecida seja a Sua menção e santificados sejam os Seus nomes – corresponde um [primeiro] atributo pelo qual se encontra isolado (*infarada*) em relação às coisas: trata-se da condição da Sua Essência (*dāt*), a que se refere, a modo de explicação (*tafsīr*), a palavra de Deus – enaltecida seja a Sua menção e santificados sejam os Seus nomes – quando diz: “Não engendrou, nem foi engendrado e não tem par”¹⁴ (C. 112: 3-4) e quando diz – enaltecido seja – “Não há nada que seja semelhante a Ele” (C. 42: 11).

Um segundo [atributo] é aquele pelo que faz, dá existência e se oculta, e pelo que foi chamado de *Allāh*¹⁵.

O primeiro atributo é [o nome]¹⁶ ‘Ele’ (*huwa*) [que corresponde à Ipseiidade ou Identidade Suprema (*huwiyya*), a Essência divina]. Não vês que todos

¹³ *Kitāb* = *kun* (força existenciadora). Observe-se a importância desta identificação. O fato de o ‘*kun* existenciador’ ser chamado também ‘livro’ é uma alusão ao Livro macro cósmico da existência e vincula directamente a divina Palavra à Escrita e à criação. É assim formulada uma perfeita correspondência entre a ordem do Ser e a ordem das Letras.

A homologação entre a Escrita e a Criação é uma outra constante das concepções determinadas pela idéia de Livro Revelado. Juan Escoto Erígena (1972) afirma que existem duas revelações: uma, o Livro sagrado, e ainda outra, a Criação (que desta forma se constitui em livro). Cf. CURTIUS (1976), especialmente o capítulo “El Libro como símbolo”, v. I, p. 423 ss. e ANTÓN PACHECO (1988, p. 125 ss).

Nos parágrafos anteriores, portanto, o texto estabelece as correspondências seguintes:

kun=*kalima*=*šūra*=*ḥaqīqa*=*irāda*=*film muḥīt*

ḥaqīqa=*tabīḥa*=*nafs*

kun=*quwwa*=*kitāb*

¹⁴ Em árabe, *lam yalid wa-lam yūlad wa-lam yakun lahu kufiwan aḥad* (C. 112: 3,4). O fato de não engendrar nem ter sido engendrado é uma expressão desta condição transcendente da Essência.

¹⁵ Este segundo atributo é a função ou o grau da divindade que corresponde ao nome *Allāh* não enquanto nome da Essência transcendente e incognoscível, mas enquanto nome que compreende a totalidade dos nomes divinos distintivos o diferenciadores, estabelecendo portanto relações e distinções.

¹⁶ Ainda que seja gramaticalmente um pronome, os teólogos consideram-no frequentemente um nome divino. É usual a interpretação, principalmente entre os sufis, de que todos os pronomes com que Deus se refere a si próprio na revelação (Eu, Tu, Nós, etc.) são outros tantos nomes divinos.

os atributos dependem [do nome] *Allāh* e este remete para ‘Ele’ (*huwa*) e [o nome] ‘Ele’ [compreendendo o nome *Allāh*] compreende [assim] a totalidade dos nomes e atributos?

O nome com que *Allāh* se chamou a Si próprio é o nome pelo qual criou a criação; é a Luz suprema, o Véu sublime, [a graça] suma (*al-mazīd*)¹⁷; é o Mistério (*al-gayb*) e o mundo da possibilidade (*imkān*); é também a Mãe do Livro (*umm al-kitāb*)¹⁸, a origem (*aṣl*), na qual se encontra a totalidade daquilo que foi e será¹⁹; é também a ciência (*al-film*) pela qual *Allāh* se singularizou e isolou no Seu Mistério (*gayb*), segundo a Sua palavra: “O Conhecedor do oculto. Não descobre a ninguém aquilo que tem oculto, exceto àquele que Ele aceita como enviado” (C. 72: 26-27)²⁰, e nele se encontra a totalidade das coisas predestinadas (*maqādīr*) em síntese, não de um modo diferenciado²¹, e por meio de *kun*, que é a Sua Palavra, – enaltecido seja –, Deus as separa e as diferencia (*faṣṣala*), fazendo-as sair da ocultação (*gayb*).

A separação [deste mundo do invisível] tem lugar de duas maneiras: [em primeiro lugar], mediante a palavra (*bi-l-qawl*) e, em segundo lugar, através do ato (*bi-l-fiʿl*). Os enunciados [isto é, as palavras proferidas] (*maqūlāt*) são, todos eles, entidades espirituais (*rūhāniyyāt*), e os resultados dos atos (*maffūlāt*) são, todos eles, corpos.

¹⁷ Literalmente, ‘o acrescento’: isto é, ‘o cúmulo [da graça]’. Alusão ao termo corânico referido em C. 50: 35 y 50: 30.

¹⁸ A Escrita Matriz. Cf. C. 3: 7, 13:39 e 43:4; IBN MASARRA, 1978, p. 325-26.

¹⁹ Repare-se no uso de termos aparentemente contrários, luz (*nūr*) e véu (*ḥiṣāb*), aqui conciliados: a luz vela a mesma coisa que revela, ilumina enquanto cega. Também os termos *gayb* e *imkān* são aqui associados, remetendo ambos ao mundo do latente, do potencial, daquilo que permanece ‘oculto’ ou é invisível porquanto não existe em acto. O primeiro é corânico, ao passo que o segundo é próprio do discurso filosófico clássico.

²⁰ A passagem completa diz assim: “O Conhecedor do oculto. Não descobre a ninguém aquilo que tem oculto, excepto àquele que Ele aceita como enviado. Então, faz com que o observem pela frente e por trás, para saber [Dios] se transmitiram [os Seus enviados] as mensagens do seu Senhor. Abrange [na Sua ciência] tudo o que a eles concerne e tem conta exacta de tudo” (C. 72: 26-28).

²¹ Ibn Masarra emprega frequentemente estes mesmos termos (*muʿmala-mufaṣṣala*). V. *Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf*, ed. ʿAffar, p. 339. Por outro lado, entende-se que as coisas predestinadas (*maqādīr*) mencionadas no texto são os nomes dos seres em potência, constituídos por letras matriciais, antes da ordem divina lhes outorgar existência em acto no Livro do Universo..

A origem de todos os corpos é a água²², a partir da qual todos os corpos foram gerados conforme aquilo que lhes corresponde. [A água] é, pois, entre os elementos (*yāwāhir*), o primeiro que se manifestou.

Quanto aos espíritos, todos eles estão no corpo interior oculto (*al-yīsm al-bātin al-jafī*), que é o espírito que contém [isto é, que engloba] a água, o portador do todo, que é também o espaço [o lugar-tempo do acontecer] (*al-makān*), e é igualmente o ar (*al-hawāfi*), em que se estendem [e articulam] as letras. A origem²³ das letras é o *alif*, a mais nobre e elevada entre todas elas. Depois, segue-se a *wāw* e, a seguir, a *yāfi*. Estas três letras constituem a categoria mais elevada²⁴ entre as letras. O *alif* corresponde à faculdade do intelecto (*al-quwwa al-nātiqa*)²⁵ e a mais equilibrada das vogais [que é a vogal *fatḥa*, isto é, ‘a’], própria do [caso gramatical chamado] *naṣb*²⁶.

²² Esta água primordial e originária é mencionada nas seguintes aleyas (trad. J. Cortés): “Será que não viram os infiéis que os céus e a terra formavam um todo homogêneo e nós os separámos? E que tirámos da água todos os seres vivos? E será que eles não irão acreditar?” (C. 21: 30). “Deus criou todos os animais da água (o líquido seminal): deles, uns arrastam-se, outros caminham com duas pernas, outros com quatro. Deus cria aquilo que Ele quer. Deus é onnipotente” (C. 24: 45). “Ele é que criou da água um ser humano, fazendo dele o parentesco por consanguinidade ou por afinidade. O Teu Senhor é onnipotente” (C. 25: 54).

É também referido no Corão o Trono divino sobre as águas primordiais que precederam à criação dos céus e da terra (v. ainda C. 10: 3): “Ele é quem criou os céus e a terra em seis dias, tendo Seu Trono na água, para vos provar, para ver quem de vós se comporta melhor. Se disserdes: “Seréis ressuscitados depois de mortos”, certamente os infiéis dirão: “Isto mais não é que manifesta magia”” (C. 11: 7). Cf. também o interessante comentário de Henry Corbin (1978).

²³ Lemos assim no manuscrito. Não obstante, o copista aponta uma letra *yīm* sob a *šād* da palavra ‘*aṣl*’, sugerindo que deve ser lida ‘*aṣall al-ḥurūf*’ (“a mais exaltada das letras”) em vez de ‘*aṣl al-ḥurūf*’. Porém, o editor egípcio sublinha (v. *Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf*, ed. Yaffar, p. 369), quando cita esta passagem no seu *Kitāb al-lumafl*, que al-Sarrāy reproduz a leitura *aṣl al-ḥurūf*. Os comentários de Tustarī recolhidos por Sarrāy no capítulo que dedica às letras e aos nomes são um referente importante da autenticidade da autoria do opúsculo (cf. Sarrāy, 2001, p. 80).

²⁴ Literalmente ‘mais distante’ (*al-aqṣā*).

²⁵ Literalmente ‘faculdade da articulação da linguagem’ (*nutq*). Em filosofia, a faculdade racional.

²⁶ Este é, em geral, o caso acusativo ou adverbial. O termo *naṣb* significa ‘sinal erecto’. Ibn Masarra (1978, p. 320) faz um uso semelhante deste e dos termos gramaticais que surgem a seguir no texto.

Na sua obra *Naḥw al-qulūb*, também Quṣayrī estabelece correspondências entre as regras gramaticais e diversos estádios da progressão espiritual, propondo um paralelismo entre o nominativo e a elevação da vontade, o acusativo e a actividade dos corpos na obediência a Deus, e o genitivo e a humildade da alma face ao Criador (cf. LORY, 2004, p. 53).

Esta [faculdade intelectual correspondente ao *alif*] contém [por sua vez] cinco faculdades: a razão (*aqlfl*), a memória (*d'ikr*), a compreensão (*fahm*), a reflexão (*fikr*) e a imaginação (*tajyīl*)²⁷. Estas são todas as suas faculdades.

A letra *wāw*, por sua vez, corresponde à força animal vital²⁸, está relacionada com a mais intensa e forte das vogais, que é [a vogal *ḍamma*, isto é, 'u'], própria do [caso gramatical chamado] *raffl*²⁹, e assemelha-se, em relação às coisas corpóreas, à natureza do fogo³⁰.

Quanto à natureza do *alif*, ela é [análoga à] natureza da esfera (*falak*), pois [o *alif*] não tende nem ao 'descenso' (*jafā*), nem ao 'ascenso' (*raffl*)³¹.

À *wāw* correspondem as seguintes faculdades: a faculdade visual (*al-bāšira*), a auditiva (*al-sāmifla*), a olfativa (*al-šamma*), o paladar (*al-d'āfiqa*), o tato (*al-lāmisā*), a irascibilidade (*al-gaḍabiyya*) e a força motriz (*al-muḥarrika*)³². São sete, portanto, em total, as faculdades [da letra *wāw*].

Por sua vez, a letra *yāfi* corresponde à faculdade natural (*tabīliyya*)³³ e está vinculada a mais baixa (*anqaṣ*) das vogais, que é a [vogal *kasra*, isto é, 'i']

²⁷ Mantenho o termo na segunda forma, como surge no manuscrito, ainda que o uso da quinta forma *tajayyul* seja mais corrente para designar a imaginação.

²⁸ Chama-se *ḥayawāniyya* à força directamente relacionada com a vida (*ḥayāt*), isto é, com a animação, a força vital.

²⁹ O termo *raffl*, que significa na língua comum 'elevação', designa em geral, em gramática, o caso nominativo, a função de sujeito e regente nominal. O grafema da vogal 'u' escreve-se por cima das consoantes. O segundo termo de uma regência nominal (*iḍāfa*), caracterizado em geral pela vogal 'i', é subordinado ao regente, caracterizado normalmente pela vogal 'u'.

³⁰ Alude o autor ao facto de o fogo se elevar, tal como a vogal do nominativo – condição de sujeito corresponde a uma elevação (*raffl*).

³¹ Isto é, não tende nem ao genitivo (em árabe, 'descenso'), nem ao nominativo (em árabe, 'ascenso'). Como a esfera (*falak*), o *alif*-símbolo da unidade- gira em redor do seu eixo sem descer nem subir. Assim como a esfera contém tudo o que circunda, o *alif* prefigura e contém todas as restantes letras. Como a nau (*fulk*) [uma outra possível leitura], nem ascende nem se afunda. O *alif* corresponde à vogal 'a' própria, como foi explicado, dos casos acusativo e adverbial.

³² De notar, que as faculdades correspondentes ao *alif* são todas inteligíveis, interiores, enquanto as que correspondem à *wāw* e à *yāfi* são todas sensíveis, próprias do domínio da manifestação natural.

³³ As três letras podem ser colocadas em relação com as três almas descritas por Aristóteles: intelectual, animal e vegetativa.

própria do [caso gramatical chamado] ‘descenso’ (*jafā*)³⁴. [A letra *yāfi*] tem as seguintes faculdades: a faculdade respiratória (*nāšiqā*)³⁵, a faculdade prensil ou retentiva (*māsika*)³⁶, a força excretora ou impulsora (*dāfiḥla*), a faculdade partitiva (*qāsima*), a faculdade translativa (*flādiyya*)³⁷, a faculdade formadora (*mušawwira*)³⁸, a faculdade engendradora (*muwallida*).

E estas forças operam mediante os quatro princípios que devem multiplicar-se por elas e que são o calor, o frio, a secura e a umidade. Assim, estas forças [resultantes], que são formas espirituais (*suwar rūhāniyya*), são no total vinte e oito³⁹. Catorze delas são naturais (*tabīfiyya*) e as outras catorze anímicas (*nafsāniyya*). Se a sua matéria é o ar, são espíritos e almas, e se a sua matéria é a água, serão então corpos (*aḡsām*).

Portanto, a Escrita da criação (*kitāb al-majlūq*)⁴⁰, quando é o ar a matéria das suas letras – as quais são compostas para através delas se manifestar aquilo

³⁴ O termo *jafā*, que significa na língua corrente ‘descer’ e ‘fazer descender’, designa em geral, na gramática, o uso do caso genitivo e portanto uma relação de dependência. A *yāfi* está vinculada à vogal ‘i’ que caracteriza normalmente o genitivo e se escreve sob as consoantes.

³⁵ Literalmente, ‘de aspirar’.

³⁶ No manuscrito, após a força prensil, figura também a faculdade imaginativa (*mujayyila* [*sic*]), que já surgiu anteriormente na enumeração das faculdades do *alif*, entre as quais são mencionadas a imaginação (*tajyīl*) [*sic* -em vez de *tajayyul*-]. Optei por omiti-la aqui, considerando tratar-se de um acrescentamento errado na cópia, pois mais à frente (v. nota 45 *infra*) é deduzido que as forças da *yāfi* são sete no total –ainda que neste caso o texto não especifique o total, como aquando das faculdades da letra *wāw*- e não oito, como acontece quando é acrescentada a imaginativa, a qual não corresponde à ordem natural, mas às faculdades intelectivas do *alif*.

³⁷ O termo significa, também, ‘correr’, ‘trespassar’ ou ‘ultrapassar’ e pode ser entendido como ‘trasladação’ ou ‘fluxo’.

³⁸ Ou então, representativa.

³⁹ Multiplicam-se, pois, as 7 forças da *yāfi* pelos 4 temperamentos, e dá lugar a 28 forças, as quais correspondem às 28 mansões da lua e às 28 letras do alfabeto. Acerca do significado simbólico do número 28 (cf. SCHIMMEL, 1993, p. 238-9).

⁴⁰ Esta atitude escriturária em relação à realidade dimana da visão do Livro revelado enquanto modelo e paradigma. Sobre esta questão em geral, cf. ANTÓN PACHECO (1988 e 2003); Henry DE LUBAC (1993); Edgard de BRUYNE (1958); E. R. CURTIUS (1976). No manuscrito lê-se *kalām al-majlūq* -facto que não é assinalado na edição de Yāflfar-, mas a palavra *kalām* é repetida a seguir e, mais adiante, é usada a expressão *kitāb al-majlūq* como tema em questão. Por isso e por afinidade com a *R. al-lftibār* –cujo autor diz que “todo o mundo é uma Escrita cujas letras constituem o Seu discurso”-, considero mais adequado ler, aqui, ‘o Livro da criação’. (cf. IBN MASARRA, 1978a, p. 346).

que há no seu interior (*gayb*), que é o seu mistério (*sirr*) – é palavra (*qawl*) e discurso (*kalām*), e quando a matéria das suas letras é a tinta (*midād*)⁴¹, então é Livro (*kitāb*) e imagens corpóreas visíveis (*ṣuwar muḃassama marfiiyya*). E tal como a Escrita da criação indica aquilo que contém a Sua palavra (*qawl*) e a Sua palavra significa aquilo que contém a Sua interioridade (*gayb*) ou o Seu segredo, assim o corpo do cosmos (*ḃism al-flālam*) quanto à totalidade das suas partes, é, relativamente ao Originador (*al-Bārifi*) – enaltecido seja –, como a Escrita (*al-kitāb*) que significa a Sua palavra (*qawl*) e o Seu discurso (*kalām*), que indica aquilo que contém o Seu oculto mistério (*gayb*) – enaltecido seja – não há outro Deus exceto Ele, o Senhor do Trono Excelso. E não podemos oferecer mais do que isto como esclarecimento (*īdāḃ*) deste sublime segredo, pois nisso haveria [ou seja, num maior esclarecimento] um manifesto perigo de corrupção (*fasād*)⁴².

As mais nobres entre todas as letras são nove⁴³, de cuja luz recebem as outras letras beleza e esplendor, e são as seguintes: *alif lām qāf ḃāfi nūn*

⁴¹ A raiz lexical da palavra ‘tinta’ (*M-D-D*) é a mesma que a da palavra ‘matéria’ (*mādda*), que implica a ideia de ‘expansão’, tanto no espaço como no tempo (*mudda*). Serve-se, pois, o autor do recurso que Pablo Beneito (2005, p. 162) denominou inter-referência lexical. O autor escolhe com suma delicadeza as expressões e os termos técnicos que emprega, com plena consciência da sua significação, ecoando constantemente a Palavra divina, objecto fundamental do seu pensamento e ensinamentos, fonte de onde emana o seu próprio discurso, que interpreta, como posteriormente farão Ibn flArabi y otros sufies, de uma perspectiva *hiper-literalista*.

⁴² Entende-se que revelando mais, poderia incorrer em expressões que dariam lugar a que as pessoas sem a capacidade para perceberem se desviassem. A questão da cautela e a reserva em relação ao segredo do divino senhorio (*rubūbiyya*) – e a sua relação com a servidão humana – é uma constante nos textos sufis. Hallāy foi acusado, de fato, como é bem sabido, de ter difundido esse segredo fora do âmbito da iniciação. Cf. Louis MASSIGNON (1975 e 1981).

⁴³ Relativamente aos alfabetos das línguas da revelação, Pierre Lory (2004, p. 55) comenta a doutrina segundo a qual “em cada nova etapa de crescimento espiritual da humanidade, os Nomes divinos originais manifestam-se com mais pormenores. Assim, Adão teria utilizado um alfabeto de nove letras, Abraão teria utilizado 14 (metade de 28), Moisés 22 (alfabeto hebreu)... e Muhammad 28”. Talvez estas nove letras aqui referidas por Tustarī correspondam a essas nove letras da língua adânica original. É interessante notar que esta Ciência das Letras, ainda que sem procurar necessariamente uma relação de interdependência, coincide em muitos aspectos com a Cabala. Veja-se, neste sentido, o livro programático para a Cabala em relação a esta ciência, *Sefer Yaziráh* (ed. bilingue), Saint-Clément des Levées: Edi-Repro, 1975. Sem dúvida, as semelhanças da Ciência das Letras islâmica com a Cabala provêm de uma comum pertença ao horizonte de expectativas aberto pelo Livro revelado. Cf. SHOLEN (1983); ANTON PACHECO (2003, p. 109 e ss).

*mīm tāfi*⁴⁴ *rāfi šād*. Os corpos manifestos – os sete céus, o Escabelo e o Trono – significam-nas e indicam a sua nobreza e elevação. E são estas as nove entidades corpóreas (*muḡassamāt*) [que correspondem às nove letras]. São também [parte das] letras que Deus mencionou como sendo metonímias ou designações simbólicas (*kanāflan-hā*) no Corão, quando diz: *alif-l-r / k-h-y-fl-š / t-s / ħ-m / q / n*⁴⁵, e são as letras do Cálamo [primeiro] (*al-qalam*), a Tábua [preservada] (*al-lawħ*), o imperativo existenciador (*kun*) e a *šād*, reunidas na [sequência de letras] *alif-l-m-š*⁴⁶ (C. 7:1). Depois delas, em grau e elevação estão as letras do Pó Primordial (*habāfi*)⁴⁷, o ar, a atmosfera (*ḡaww*)⁴⁸, o vento, a nuvem⁴⁹, as trevas, a luz, o fogo, a água, a argila, o céu e a terra⁵⁰.

⁴⁴ Optei pela variante que o manuscrito oferece em nota à margem, em que figura a letra *tāfi* em vez da *kāfi* que surge na linha do texto.

⁴⁵ *Alif-l-r* (C. 10, 11, 12, 14 e 15) / *k-h-y-fl-š* (C. 19) / *t-s* (C. 27) / *ħ-m* (C. 40, 41, 42, 43, 44, 45 y 46) / *q* (C. 50) / *n* (C. 68). É assim que surge a enumeração de sequências de letras à margem da página 171 (ms. n° 3168 da Coleção Chester Beatty de Dublin) como alternativa ao texto. Esta enumeração apenas refere as seis aleyas com letras luminosas que, juntas e sem repetir nenhuma, incluem a totalidade das catorze letras enigmáticas.

Al-Būnī, que cita este texto de Tustarī em diversas ocasiões, reproduz esta passagem. V. AL-BŪNĪ, Ahmad b. fAlī, *Šams al-maflārif al-kubrā*, Túnez: Maktabat al-Manār, s. d., p. 81. Infelizmente, não existe nenhuma edição crítica do *Šams al-maflārif*.

⁴⁶ O Cálamo corresponde simbolicamente à letra *alif* -tanto pela sua verticalidade como por ser a primeira das letras-; a Tábua (*lawħ*) corresponde à *lām*, primeira letra do termo; o *kun* corresponderia à *mīm*, talvez por se tratar da letra que representa e caracteriza gramaticalmente o lugar (*makān*) do acontecer, porque é a letra de *mulk* e *malakūt*, ou quiçá por ser -ainda que pareça pouco provável- a primeira letra do nome de Muḡammad, a partir de cuja realidade primordial teriam sido criadas todas as coisas; e em último lugar a *šād*, que -tal vez aluda a *šudūr*, ‘aparicação’, ou a *šayrūra*, ‘acontecer’, como em Ibn Masarra-, corresponde à *šād* final da sequência.

⁴⁷ E não ‘alfabeto’ (*hiḡāfi*), como consta erradamente na edição de Ÿaffar.

⁴⁸ Ÿaffar lê erradamente ‘os gênios’ (*al-ḡim*).

⁴⁹ Leio *al-flamāfi*, termo técnico pertinente neste contexto, em conformidade com a citação de Ibn Masarra (1978, ms. P. 155) que remete para esta passagem. No manuscrito e na edição egípcia lemos *al-flimār* -o que não responde à terminologia de textos afins da época- que deveria entender-se com o sentido de *flimāra*, ‘construção’.

⁵⁰ São referidas doze realidades, no total. O texto não oferece elementos que permitam estabelecer uma correlação com as correspondentes doze letras, nem saber a razão para serem doze e não dez (mais as quatro anteriores, que somaria dezasseis) ou catorze. Na referência a este texto que surge em *Jawāšš al-ħurūf*, Ibn Masarra (1978, ms. p. 155) não inclui nesta lista o céu e a terra. Se os eliminarmos aqui, teremos, aí sim, catorze realidades.

Referências

ANŞĀRĪ, ᵀAbd Allāh al-Ĥarawī. *Fabaqāt al-şūfiyya*. Kabul: ed. flAbd al-Ĥayy Ĥabībī, 1961.

ANTÓN PACHECO, J. A. *Symbolica Nomina*. Introducción a la hermenéutica espiritual del Libro. Barcelona: Symbolos, 1988.

_____. *Los testigos del instante*. Ensayos de hermenéutica comparada. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

BENEITO, Pablo. *El lenguaje de las alusiones*. Murcia: Editora Regional de Murcia, 2005.

BÖWERING, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Şūfi Sahl at-Tustarī*. Berlín: Walter de Gruyter, 1980.

_____. Sahl al-Tustarī. In: *Encyclopédie de l'Islam* (EI²). Leiden: Brill, 1995. v. VIII, p. 869-71.

BROCKELMANN, C., *Geschichte der arabischen Literatur. Supplementband*, Leiden: Brill, 1945-49, v. I.

BŪNĪ, Aĥmad b. flAlī, *Şams al-maflārif al-kubrā*, Túnez: Maktabat al-Manār, Túnez, s. d.

BRUYNE, Edgard de. *Estudios de estética medieval*. Madrid: Gredos, 1958. 3 v.

CORBIN, Henry. "Et son Trône était porté sur l'eau..." (referência a C. 11: 9). In *In Principio*. Interpretations des premiers versets de la Genèse, Paris: Centre d'Études des Religions du Livre ; Études Augustiniennes, 1978.

CURTIUS, E. R., *Literatura europea y Edad Media*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1976. 2 v.

DE LUBAC, Henry. *Exégèse médiévale*. Les quatre sens de l'Écriture. Paris, 1993. 4 v.

ESCOTO ERÍGENA, Juan. *Commentaire sur l'Évangile de Jean*. Sources Chrétiennes. Paris: ed. de E. Jeanneau, 1972.

EVANGELIO DE LA VERDAD III. In : *Biblioteca de Nag Hammadi* II. Evangelios, hechos, cartas (trad. castelhana de Francisco García Bazán). Madrid: Trotta, 1999.

Agnes, São Paulo, (7), 137-153, 2.sem., 2007

GUERRERO, Rafael Ramón. “Ibn Masarra, gnóstico y místico andalusí”. In: SOLANA, J. (ed.). *Las raíces de la cultura europea*. Ensayos en homenaje al profesor Joaquín Lomba. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza-Institución Fernando el Católico, 2004.

IBN MASARRA. *Kitāb jawāṣṣ al-ḥurūf wa-ḥaqāfiqi-hā wa-uṣūli-hā*. In: ʿĀfīFAR, M. K. *Min qaḏāyā l-fikr al-islāmī, Dirāsa wa-nuṣūṣ*. El Cairo: Dār al-fīUlūm, 1978.

_____. *Risālat al-Iftibār*, In: ʿĀfīFAR, M. K., *Min qaḏāyā l-fikr al-islāmī, Dirāsa wa-nuṣūṣ*. El Cairo: Dār al-fīUlūm, 1978a.

IRENEU de Lyon. Contra las herejías. I, 14 -16. In: *Los Gnósticos*, v. I (introdução, trad. castelhana e notas de José Montserrat Torrents). Madrid: Gredos, 1983.

LORY, P. “Ibn Masarra”. In: SERVIER, J. (ed.) *Dictionnaire critique de Iḥsān al-ʿirfān*. Paris: PUF, 1998.

_____. *La science des lettres en islam*. Paris: Dervy, 2004.

MASSIGNON, Louis. *La Passion de Hallāj, martyr mystique de l’Islam*. 2. ed., Paris : Gallimard, 1975. 4 v.

_____. (trad. e apresentação) *Husayn Mansūr Hallāj: Dīwān*. Paris : Seuil, 1981.

SARRĀʿĪ, *Kitāb al-Lumaʿil fī l-taṣawwuf*, ed. fīAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, El Cairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṯa, 1960; Beirut: Dār al-Kutub al-fīIlmiyya, 2001.

SCHIMMEL, A. *The Mystery of Numbers*. Oxford : Oxford University, 1993.

SHOLEN, G. *Le Nom et les symboles de Dieu dans la mystique juive*. Paris: Seuil, 1983.

SELLS, Michael Anthony (ed.). *Early Islamic Mysticism*. Sufi, Qurʿān, Miḥraj, Poetic and Theological Writings. New York: Paulist Press, 1996.

TUSTARĪ, *Tafsīr al-Tustarī*, ed. Muḥammad Bāsil fīUyūn al-Sūd, Beirut: Dār al-Kutub al-fīIlmiyya, 2002.

Recebido em outubro de 2007
Aprovado em novembro de 2007