

# Os atributos de Deus segundo a teologia clássica muçulmana

## The attributes of God according to the Islamic classical theology

*Marcial Maçaneiro<sup>1</sup>*  
*Ozéias Vieira dos Santos<sup>2</sup>*

### RESUMO

Fortemente comprometido com a unicidade de Deus (*tawhid*), o Islã testemunha o monoteísmo integral: Allah é uno e único, sem partes nem hipóstases, como diz a Sura 112. Por outro lado, o mesmo Alcorão menciona as diferentes qualidades e os múltiplos nomes de Deus, cuja revelação inclui adjetivos e analogias. Assim, a unidade absoluta de Deus, de um lado, e a multiplicidade de Seus atributos, de outro, suscitou as discussões do *kalam* – o discurso teológico expositivo, elaborado por Escolas do século VIII a XI, que representam a teologia clássica do Islã. Dessas Escolas, duas debateram sobre os atributos divinos: a Mutazila privilegia a unicidade ontológica de Allah, reduzindo os Seus atributos positivos à essência mesma da divindade; a Asharia recorre ao princípio da analogia e entende que os atributos de Allah constituem Sua revelação, sem comprometer a essência divina. A primeira Escola quer proteger o dogma, nos limites textuais do Alcorão; a segunda Escola quer conhecer a revelação de Allah, interpretando racionalmente o texto corânico. Ambas evidenciam a tensão entre o Deus revelado e o Deus inefável no Islã, com duas abordagens que se tocam: a inteligência que proclama Seus belos nomes e o coração que silencia em adoração.

---

<sup>1</sup> Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Itália). Docente do Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUCPR, Curitiba.

<sup>2</sup> Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná, PUCPR, Curitiba.

**PALAVRA-CHAVE**

Islã; Monoteísmo; Teologia islâmica; Mutazila; Asharia.

**ABSTRACT**

Strongly committed to the oneness of God (*tawhid*), Islam bears witness to integral monotheism: Allah is one and the same, without parts or hypostases, as Sura 112 says. On the other hand, the same Quran mentions the different qualities and the multiple names of God, whose revelation includes adjectives and analogies. Thus, the absolute unity of God, on the one hand, and the multiplicity of His attributes, on the other, sparked discussions of *kalam* – the theological expository discourse – elaborated by Schools from the 8th to the 11th century, which represent the Islamic classical theology. Of these schools, two debated on divine attributes: *Mu'tazila* privileges Allah's ontological uniqueness, reducing His positive attributes to the very essence of divinity; *Ash'aria* uses the principle of analogy and understands that the attributes of Allah constitute His revelation, without compromising the divine essence. The first School wants to protect dogma, within the textual limits of the Quran; the second School wants to know the revelation of Allah, interpreting the Koranic text rationally. Both evidence the tension between the revealed God and the ineffable God in Islam, with two touching approaches: the intelligence that proclaims His beautiful names, and the heart that silences in worship.

**KEYWORDS**

Islam; Monotheism; Islamic Theology; *Mu'tazilism*; *Ash'arism*.

## Introdução

O testemunho da unicidade divina – o *tawhid*, em árabe – é a doutrina central do Islã: “Ele é Allah, o Único! Allah! O Eterno e Absoluto! Jamais gerou, nem foi gerado! E ninguém é comparável a Ele!” (Sura 112)<sup>3</sup>. Deus “é Único em todos os aspectos; indivisível na sua essência

---

<sup>3</sup> Neste artigo, são usadas em cotejo duas traduções do Alcorão, com notas a aparato crítico: a tradução em português de El-Hayek (2004) e a tradução em italiano, com original árabe a confronto, de Mandel (2016).

e de nada necessita para existir”<sup>4</sup>. Teologicamente enfático, o *tawhid* expressa o “monoteísmo puro” ao destacar “a singularidade de Deus: Deus Uno, Único e Transcendental”<sup>5</sup>. O Único (*al-Ahadú*) da Sura 112 ecoa o *Adonai Ehad* de Dt 6,4 e mostra o vínculo de Muhammad com o monoteísmo abraâmico: adora-se *Um* Deus, *Ehad* em hebraico, *Ahad* em árabe. O *tawhid* atesta “uma visão unificada do Único divino, que não admite qualquer traço do múltiplo e do relativo”<sup>6</sup>.

Esta unidade essencial e indistinta de Allah é também a chave hermenêutica para a investigação do cosmos e da humanidade. Pois o Islã professa uma só Criação, na diversidade dos fenômenos cósmicos; e uma só humanidade, na diversidade das etnias e culturas. Como diz Tamayo, trata-se de um “monoteísmo onnicomprensivo, porque o Deus Único é Aquele de quem tudo depende: todas as coisas são encontradas nele, todas as dimensões da existência”<sup>7</sup>.

Por outro lado, sem afetar sua unidade essencial, Allah é diversificado em suas qualidades ou atributos: a Ele pertencem “os mais sublimes atributos [*sifat*]” (Sura 20,8). Ao que Al-Muzaffar comenta:

Deus possui os mais sublimes atributos, como a Beleza e a Perfeição. Ele é Onisciente, Todo-Poderoso, Independente, Eterno. Esses atributos estão interligados. A sua Onipotência advém do seu caráter Eterno. Ele é Todo Poderoso porque é Eterno, e Eterno porque é Onipotente. Esses atributos são uma manifestação do seu caráter único, que é a base do *tawhid*. Além desses atributos principais, ele é também o Criador, o Sustentador de toda a vida, sem Princípio e sem Fim, e essas características estão ligadas à sua Auto-Suficiência<sup>8</sup>.

De fato, o Alcorão cita muitos nomes e atributos de Allah, desde as primeiras páginas: “Clemente, Misericordioso, Senhor do Universo,

<sup>4</sup> AL-MUZAFFAR, Mohammad Redha. *As crenças islâmicas*. São Paulo: Editora Marse, 2009, p. 24.

<sup>5</sup> TAMAYO, José. *Islam cultura, religion y política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 190.

<sup>6</sup> AZIZ LAHBABI, Mohamed. Le nom de Dieu em Islam. In: CASTELLI, Enrico et alii. *L'analyse du langage théologique*. Paris: Aubier/Éditions Montaigne, 1969, p.169-184.

<sup>7</sup> TAMAYO, 2009, p. 190.

<sup>8</sup> AL-MUZAFFAR, 2009, p. 25.

Soberano do Dia do Juízo” (Sura 1,1-5). Tais apelativos devem ser recordados e invocados na oração pessoal e comunitária do *zikr* (memorial) dos nomes divinos: “Quer O invoqueis como Deus [*Allah*], quer O invoqueis como Clemente [*Rahman*], sabeis que dele são os mais sublimes nomes [*asma’al-husna*]” (Sura 17,110). A Sura 59 amplia a lista, ao mencionar vários predicados positivos de Allah:

Ele é Allah; não há divindade além d’Ele, o Conhecedor do visível e do invisível. Ele é o Clemente [*ar-Rahmanu*], o Misericordioso [*ar-Rahimu*]. Ele é Allah; não há divindade além d’Ele: o Soberano [*al-Maliku*], o Santo [*al-Quddusu*], a Paz [*as-Salamu*], o Guardião [*al-Mûminu*], o Onipotente [*al-Muhaîminu*], o Fortíssimo [*al-Azizu*], o Supremo [*al-Jabbâru*], o Magnífico [*al-Mutakabbiru*]! Glorificado seja Allah [Deus] acima de tudo o que lhe associam. Ele é Allah, o Criador [*al-Khaliku*], Aquele que dá origem a todas as coisas [*al-Bâriu*], Aquele que modela [*al-Musawiru*]. Seus são os mais belos nomes. E tudo o que existe nos céus e na terra celebra Seu louvor. Ele é o Poderoso [*al-Azizu*], o Sapientíssimo [*al-Hakîmu*]<sup>9</sup>.

A tradição muçulmana elenca 99 nomes divinos a ser recordados e invocados. Muitos desses nomes são citados no Alcorão como invocativos; outros se depreendem dos atos de Allah, passando do verbo ao adjetivo de intensidade da gramática árabe; por exemplo: “Aquele que dá origem a todas as coisas [= *al-Bâriu*]”, o Originador por excelência; “Aquele que modela [= *al-Musawiru*]”, o Modelador por excelência<sup>10</sup>. Note-se que o “inventário de 99 teônimos não é exaustivo, mas compreende uma seleção dos nomes mais sublimes, em complemento àqueles aludidos no Alcorão, que, ao ser invocados, irradiam uma variedade de significados sensíveis ao coração do orante muçulmano”<sup>11</sup>. Assim, a lista dos 99 nomes tem motivação teológica e mística: permite a classificação dos atributos divinos e inspira a adoração. Completada a invocação dos 99 nomes, o centésimo deles não se pronuncia, pois somente

<sup>9</sup> SURA 59,22-24.

<sup>10</sup> SURA 59, 23.

<sup>11</sup> YAHIA, Mohiddin. Noms divins [verbete]. In: AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali (dir.). *Dictionnaire du Coran*. Paris: Robert Laffont, 2007, p. 602-607.

Allah conhece plenamente Seu mistério e pode dizer-Se de modo definitivo. Assim, ao centésimo nome corresponde o silêncio e a adoração do crente, que se prostra na presença do Inefável. Esta adoração silenciosa é experimentada “na tensão com o Ser Absoluto com o qual se dialoga, mesmo sem linguagem, pelo coração que Lhe fala imediatamente”<sup>12</sup>. Deste modo, a revelação dos nomes e a adoração do mistério promovem um “conhecimento unitivo” que vincula o crente a Allah<sup>13</sup>.

## 1. O debate teológico sobre os atributos divinos no *kalam*

Em sua pregação pública, Muhammad tinha advertido os muçulmanos a manterem o consenso sobre o *tawhid* (testemunho do Deus Único) segundo a fé de Abraão, que ele apreciava como o monoteísmo original (*hanifiya*) a ser recuperado e anunciado aos árabes, descendentes de Ismael<sup>14</sup>. Por outro lado, o mesmo Muhammad, no Alcorão, admite a razoabilidade da revelação e convida o fiel a refletir sobre os atos de Deus ao criar o mundo e revelar-Se aos filhos de Adão: “Em tudo isto, há sinais para que razoeis!”<sup>15</sup>. É nesta tensão entre mistério e revelação, entre a ontologia divina e suas manifestações à humanidade, que se põe o debate das escolas mutazilita e asharita sobre os atributos divinos, como veremos.

Saeed explica que a busca de compreender e sistematizar a revelação corânica, mediante estudo e debate, deu origem ao *kalam* – o discurso teológico metódico, apologético e expositivo. As questões iniciais do *kalam* envolviam o tema da vontade divina e do livre arbítrio humano; a unidade de Deus, sua existência e atributos; a profecia e os critérios de reconhecimento dos profetas verazes; o dom da revelação e o Livro decorrente; também os temas escatológicos, como juízo, ressurreição e vida após a morte<sup>16</sup>. No presente artigo, priorizamos o tema da unidade

<sup>12</sup> AZIZ LAHBABI, 1969, p. 171.

<sup>13</sup> AZIZ LAHBABI, 1969, p. 169.

<sup>14</sup> Cf. SURA 2,133-136.

<sup>15</sup> SURA 30,18-27 repetidamente; também a SURA 2,164.

<sup>16</sup> SAEED, Abdullah. *Introdução ao pensamento islâmico*. Lisboa: Edições 70, 2010, p. 109.

essencial de Deus e como esta se vincula aos atributos, no debate entre mutazilitas e asharitas: essas duas escolas teológicas discutem sobre a estrita unicidade de Deus, considerando Sua atividade *ad extra*, de um lado; e Sua essência *ad intra*, de outro. Por mais que o Alcorão ateste qualidades plurais em Deus, essas pedem uma resposta coerente à exigência teológica da unicidade de Allah, visto que a fé islâmica não admite distinções, divisões ou composições no Ser divino<sup>17</sup>.

## 2. A Mutazila, escola do absoluto divino

A Escola Mutazilita – ou simplesmente Mutazila – se desenvolve com Wassil ibn Ata, quando este rompe com o ensino de Hassan al-Basri (728 d.C.) e segue sua própria via de argumentação. Assim, “Wassil ibn Ata (m. 748) é tradicionalmente considerado o criador da Mutazila, junto com Amr ibn Ubayd (699-761 d.C.)”<sup>18</sup>. Posteriormente, a Mutazila cresceu quando “outro sábio de Basra, Abu’l-Hudhayl al-Allaf (753-841 d.C.), transferiu-se para Bagdá e ali desenvolveu mais detalhadamente as principais doutrinas”<sup>19</sup>. Ao persa Al-Allaf se atribui a sistematização dos *cinco princípios* da Mutazila: 1) unidade e singularidade de Deus (*tawhid*); 2) Sua justiça (*’ad*); 3) a eternidade do Paraíso para os justos e do inferno, para os pecadores (*wa’id*); 4) o estado intermediário do pecador muçulmano, entre crença e descrença; 5) o comando divino que ordena a bondade e proibir a iniquidade (*amr*)<sup>20</sup>. Esses princípios costumam resumir-se em dois, que iluminam os demais: a Unicidade e a justiça de Deus. Por tal síntese os muçulmanos se caracterizam como “o povo da unidade e da justiça divinas (*l’ahl al-tawhid wa’l-iadl*)”<sup>21</sup>.

A Mutazila se consolida a partir do século VIII d.C. quando os Abássidas sobem ao poder e adotam esta Escola como pensamento

<sup>17</sup> CASPAR, Robert. *Cristianismo/Islamismo*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1991, p. 89.

<sup>18</sup> WINTER, Tim. *Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 47.

<sup>19</sup> WINTER, 2008, p. 47.

<sup>20</sup> WINTER, 2008, p. 48.

<sup>21</sup> WINTER, 2008, p. 48.

teológico-jurídico oficial. Bagdá, no Iraque, se torna o centro de irradiação da Mutazila: atraindo as mais brilhantes mentes jurídicas do mundo muçulmano, respira um clima de paz entre os árabes e não árabes, dá espaço à interação com outras religiões; ainda em Bagdá são instituídas sedes do *fiqh* (direito e jurisprudência islâmicos) e são traduzidas muitas obras filosóficas gregas para o árabe. De tudo isto decorre “o desenvolvimento do *kalam*”<sup>22</sup>. Embora a posterior mudança de poder do califa Al-Mamun ao califa Al-Mutawakil tenha diminuído a força política da Escola, a doutrina mutazilita permaneceu como referência para a ortodoxia muçulmana dos séculos IX a X d.C.

### *1.1 Os atributos divinos segundo a Mutazila*

Do ponto de vista teológico, a Mutazila valoriza o dado revelado – tal qual exposto no Alcorão – contra toda forma de especulação e analogia que ameace o *tawhid* e a coerência interna do Ser divino. Como resume Maçaneiro:

[...] os pensadores desta escola não admitem a distinção, em Deus, entre sua essência e seus atributos, ainda que nomeados no Alcorão, pois isso implicaria admitir certa multiplicidade na divina natureza. A Mutazila não cancela o papel do intelecto na busca de Deus, mas o restringe rigorosamente em defesa da Unicidade absoluta de Allah. Deste modo, os predicados positivos de Deus – sabedoria, eternidade, poder, vida, comunicação etc. – seriam idênticos à Sua essência. Já os predicados circunscritos ao agir de Deus no mundo seriam comparações didáticas para que a humanidade o louve e adore, sem referência ao Ser mesmo de Allah<sup>23</sup>.

Os mutazilitas eram avessos à autonomia da razão no método teológico, em benefício de uma interpretação espiritual e jurídica da fé islâmica. Para evitar distinções ou composições em Deus, a Mutazila opera

<sup>22</sup> SAEED, 2010, p. 116.

<sup>23</sup> MAÇANEIRO, Marcial. “Deus como ‘luz’ no Cristianismo e no Islã”. *Revista Teoliterária* vol. 10, n. 20, 2020, p. 265, nota “5” do rodapé. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/37900/31971>>. Acesso em 08/09/2020.

uma *reductio ad unum* ao identificar os predicados positivos de Allah com Sua própria essência. Nisso a Mutazila se posiciona contra a Asharia, que admite qualidades não essenciais em Deus. Khoury explica que os mutazilitas

[...] se esforçaram incansavelmente para afastar de Deus tudo o que poderia resultar em detrimento de sua unidade interna ou que poderia introduzir no seu Ser uma divisão de qualquer tipo. Eles pensavam que os *predicados positivos* escondem, nesse sentido, um perigo que ser seriamente considerado. Nunca se deveria partir de sua afirmação, sem uma referência imediata a Deus; e nunca se deve dar a impressão de em Deus subsista alguma de suas propriedades. Na verdade, o crente piedoso deve falar de Deus simplesmente com esta afirmação: “Ele é”. Trata-se do método de negação (*ta'il*) tomada consistentemente ao extremo<sup>24</sup>.

Deste modo, para preservar a unidade simples e indistinta de Allah, os mutazilitas abordam os predicados positivos com método negativo ou apofático (*ta'il*), chegando a uma resposta simples: as qualidades positivas em Deus não são nada além do próprio Deus. A linguagem humana é autorizada pelo Alcorão – nos limites do que o texto diz – para descrever a Deus, ciente de que Allah simplesmente é, sem que nenhuma outra coisa subsista nele: a multiplicidade de atributos positivos é um recurso da linguagem humana diante do Mistério divino; pois, segundo tal posição, não há no Ser de Deus nenhuma distinção. Por isso a profissão de fé (*shahada*) se concentra em afirmar que *Ele é* – não que Ele faz ou diz – deixando a multiplicidade no campo das ações divinas em criar e revelar-Se à humanidade.

A discussão sobre os atributos de Deus envolveu também o conceito de *dissemelhança* – ou seja, a distinção de Deus em face de qualquer outro ser, coisa ou potência que não seja Ele mesmo. A dissemelhança implica “saber que Deus é o absolutamente Outro e nada é semelhante a ele”<sup>25</sup>. Como afirma a Sura 42: “Allah é o originador dos céus e da terra; foi Ele quem vos criou esposas, de vossas espécies, assim como pares

<sup>24</sup> KHOURY, Adel. *Los Fundamentos del Islam*. Barcelona: Herder, 2000, p. 165.

<sup>25</sup> CASPAR, 1991, p. 84.

de todos os animais. Por esse meio vos multiplica. Nada se assemelha a Ele, que é O que tudo ouve e tudo vê<sup>26</sup>. Esta radical distinção do Criador em face das criaturas deve ser preservada; em contrário, associar algo a Deus constitui *shirk* – em árabe, a suma heresia.

No debate entre as escolas teológicas, as controvérsias surgiram por causa das interpretações literais do texto corânico, a partir dos hanbalitas que, “em nome da transcendência-dissemelhança”, compreendiam ao pé-da-letra “as fórmulas corânicas que parecem assemelhar Deus e o homem, que são os versículos chamados antropomórficos”<sup>27</sup>. Ou seja, eles interpretavam literalmente os versos, atribuindo a Deus pés, mãos e ouvidos, dentre outros sentidos, numa compreensão primária da opinião de Ahmad ibn Hanbal, mestre desta Escola, para quem “o Alcorão é a palavra incriada de Deus, não apenas metaforicamente, mas com palavras, letras e ideias”<sup>28</sup>.

Contrariamente a Hanbal, os mutazilitas viam nesses versos metáforas para se falar da Majestade de Deus, do Seu poder, da Sua providência etc. Mas, como os hanbalitas rejeitavam o emprego da razão para contemplar o Mistério de Deus, sem tematizar as eventuais metáforas, caíam no extremo de afirmar sentidos e órgãos corpóreos em Allah. Deste modo, o testemunho da unicidade e transcendência divinas pede uma reflexão acurada sobre as qualidades de Deus e a linguagem corânica que as expressa: ainda que sejam afirmações do Deus Uno, o debate traz a questão da diversidade no Ser e no agir divinos, segundo o Islã. Pois é justo que Lhe sejam reconhecidos “os mais sublimes atributos [*sifat*]”<sup>29</sup>, investigando as analogias expostas no Alcorão, já que, ao revelar-Se, “Allah propõe alegorias [*mathal*] aos humanos”<sup>30</sup>.

Fica claro o recurso extremo das posições: os hanbalitas, com seu pensamento de matriz jurídica, compreendiam literalmente as metáforas antropomórficas aplicadas a Deus pelo Alcorão; os mutazilitas, com seu pensamento de matriz teológica, distinguiram o agir divino na Criação daquelas qualidades positivas que constituem, juntas, Sua essência.

---

<sup>26</sup> SURA 42,11.

<sup>27</sup> CASPAR, 1991, p. 85.

<sup>28</sup> SAEED, 2010, p. 118.

<sup>29</sup> SURA 20,8.

<sup>30</sup> SURA 24,35.

Os primeiros levam a uma definição corpórea e sensível de Deus, incompatível com Sua natureza transcendente; os segundos, negam a pluralidade de atributos positivos, reduzindo-os à unidade compacta da divina essência. De fato, nos séculos VIII e IX “os teólogos muçulmanos empregarão tesouros da engenhosidade dos nomes e atributos divinos, idênticos ou não à essência divina”<sup>31</sup>.

Certamente a transcendência e dissemelhança de Deus são admissíveis pela fé, visto que nenhuma criatura e nenhuma descrição poderiam abarcar o Ser divino – à exceção da teologia cristã do Verbo encarnado, estranha, porém, ao Islã como ao Judaísmo. E mesmo no caso cristão, o Pai preserva Deus em seu mistério, a quem o Filho revela sem, contudo, confundir-se com Ele<sup>32</sup>. Na sua fé monoteísta não-trinitária, o Islã insiste que nada e ninguém se compara a *al-Allah*: “[O Deus] absolutamente outro”<sup>33</sup>.

Quanto às características antropomórficas de Allah, “os mutazilitas interpretam as passagens mencionadas no Alcorão alegoricamente: o trono de Deus seria o sinal de sua soberania; sua mão, o símbolo de seu poder; e seus olhos devem ser entendidos como alusão à sua onisciência”<sup>34</sup>. Dessa maneira, a Mutazila rompe com o literalismo dos hanbalitas e propõe uma interpretação peculiar, como diz Winter:

Para os mutazilitas, Deus é único (Sura 42,11); a nada deve ser permitido comprometer essa singularidade e unidade. Portanto eles desprezavam as explicações grosseiramente antropomórficas que eram defendidas por alguns tradicionalistas e xiitas primitivos, vistas como insultos à transcendência de Deus. Os mutazilitas ensinavam que Deus é indivisível, não pode ser separado em partes (Sura 114,1-4); também não poderia Ele ter um corpo indivisível, porque uma suporta corporalidade compromete sua transcendente totalidade. Assim, a Mutazila afirmou que qualquer descrição antropomórfica de Deus no Alcorão deve ser explicada como meramente metafórica ou alegórica<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> CASPAR, Robert. “O significado permanente do monoteísmo do Islão”. *Revista Concilium* n. 197, 1985/1, p. 79.

<sup>32</sup> DENZINGER, Heinrich. *Enchiridion Symbolorum*. 37ª ed. Bologna: EDB, 1995, p. 30.

<sup>33</sup> CASPAR, 1985, p. 84.

<sup>34</sup> KHOURY, 2000, p. 166.

<sup>35</sup> WINTER, 2008, p. 48.

De fato, os mutazililas se remetem à Sura 24,35 que diz: “Allah propõe alegorias [*mathal*] aos humanos – pois Ele é Onisciente”. A partir desta sugestão corânica a respeito da linguagem da Revelação, os mutazililas deram um interessante passo teórico:

[...] uma teoria da linguagem foi elaborada, segundo a qual as expressões corânicas foram divididas em literal (*haqiqi*) e figurativa (*maiâzi*), usando o Alcorão, a Sura 3,7 como prova textual: “Ele te revelou este Livro, no qual há versículos fundamentais, que são a base do Livro. Há também outros versículos ambíguos; e aqueles cujos corações trazem dúvidas seguem os versículos ambíguos, causando dissensões e os interpretando arditosamente”. Além disso, os numerosos adjetivos e verbos pelos quais Deus e Suas ações são qualificadas no Alcorão não implicam a existência separa das coisas descritas; nem mesmo quando falam das *mãos* de Deus (Sura 5,64), significa que Deus tenha mãos corpóreas. Tais descrições não podem ser mais do que símbolos de sua ação. Esta abordagem servia com facilidade para interpretar aquelas citações corânicas em que Deus estava claramente agindo na produção de algo distinto de Si, enquanto Criador e Provedor de todas as coisas<sup>36</sup>.

Assim a Mutazila resolvia o antropomorfismo literal da leitura hanbalita, ao interpretar esses versículos à luz da afirmação fundamental de que Allah é único e que nenhuma criatura se assemelha a Ele<sup>37</sup>. Como explica Khoury, dizer que “o Eterno tenha mão<sup>38</sup>, rosto<sup>39</sup>, olhos<sup>40</sup>; ou dizer que Ele chegou<sup>41</sup>, ou que sentou-se no seu trono<sup>42</sup>, significa que Allah é criador, sujeito, onividente; que está em toda parte e é majestoso<sup>343</sup>.

### *1.2 Qualidades de ação e de essência em Deus*

Como visto, a Mutazila adotou um rigoroso monoteísmo: Deus é transcendente em relação a qualquer criatura; dotado de unidade indistinta

<sup>36</sup> WINTER, 2008, p. 48.

<sup>37</sup> Cf. SURA 42,11 e SURA 3,7.

<sup>38</sup> SURA 48,10; 51,47.

<sup>39</sup> SURA 55,27.

<sup>40</sup> SURA 11,37; 52,48; 54,14.

<sup>41</sup> SURA 89,22.

<sup>42</sup> SURA 20,5; 57,4.

<sup>43</sup> KHOURY, 2000, p. 166.

e essencial. Enquanto a maioria dos sunitas compreendia a multiplicidade de predicados positivos como admissível e razoável ao Ser divino, os mutazilitas evitavam as distinções: “Deus era essência pura sem qualquer atributo”<sup>44</sup>. Restam, porém, as ações divinas para com a Criação, especialmente para com o ser humano, dotado de liberdade e arbítrio, feito por Allah como seu “vice-regente [*khalifa*] na terra”<sup>45</sup>.

Próxima da noção grega do ser humano como consciência moral e cognitiva, a Mutazila parte do Alcorão e dos *hadiths* (os Ditos exemplares de Muhammad coletados na Suna) e propõe uma dupla lição: o Criador concede liberdade ao ser humano, no exercício de suas escolhas; o ser humano responderá por seus atos, perante o Criador – à luz do quanto Deus lhe disse no Alcorão, com rigor no caso dos muçulmanos<sup>46</sup>. Pois esses proclamam: “Só a Ti adoramos e só a Ti imploramos ajuda! Guia-nos à senda reta; à senda dos que agraciastes; não à dos que atraem a tua ira, nem dos extraviados”<sup>47</sup>.

Uma vez que o Alcorão é reconhecido como um Livro de Sinais (*ayat*) que aponta à “senda reta” dos “agraciados”<sup>48</sup>, “a justiça de Deus exige que [o Livro] seja decifrável por aquele cuja salvação dela depende”<sup>49</sup>. Logo, o ser humano foi criado livre e racional em vista da revelação divina, inscrita no cosmos e escrita no Livro. Contudo, nunca é dito no Alcorão que a liberdade e a racionalidade humanas são uma *similitudo* (semelhança) com Deus, como diz a antropologia cristã de base bíblica<sup>50</sup>. A decisão de criar a humanidade, modelada com barro, plasmada em sangue e agraciada com o sopro divino, é uma dádiva (*‘ala*) de Allah, sem nenhuma conotação ontológica de “imagem e semelhança” com o Criador<sup>51</sup>. Deste modo, os predicados de Criador e Juiz, como os de Onipotente e Compassivo, se compactam na única essência de Allah. Tudo nele é uno; as distinções se dão apenas no Seu agir para com as criaturas – particularmente os humanos, dotados de inteligência.

<sup>44</sup> SAEED, 2010, p. 117.

<sup>45</sup> SURA 2,30.

<sup>46</sup> Cf. CASPAR, 1991, p. 29.

<sup>47</sup> SURA 1,5-7.

<sup>48</sup> SURA 1,5-6.

<sup>49</sup> CASPAR, 1991, p. 114.

<sup>50</sup> Cf. Gn 1,26; Col 1,15.

<sup>51</sup> Cf. SURAS 6,2; 15,26; 37,71-72 em comparação a Gn 1,26 e 2,7.

### 3. A Asharia, escola do inteligível revelado

A Escola Asharita, ou simplesmente a Asharia, toma o nome de seu fundador Abu Hassan al-Ashari (873-936 d.C.), nascido em Basra e estabelecido em Bagdá. Al-Ashari busca o equilíbrio entre os extremos de “uma fé racionalista” e uma “fé tradicionalista cega”<sup>52</sup>. Faz uma crítica aos hanbalitas (tradicionalistas) e à Mutazila, que havia alcançado estatuto de ortodoxia entre 833 a 848 d.C., com o patrocínio do califa abássica Al-Mamun. De fato, Al-Mamun fez uso político da Mutazila, perseguindo com violência todos os sábios e grupos muçulmanos que ousassem pensar diferente, com um regime de inquisição e condenação das demais linhas teológicas. A situação muda drasticamente quando sobe ao poder o califa Al-Mutawakil (847-861 d.C.), que destituiu a Mutazila no território do Iraque. Esse contexto favoreceu, então, al-Ashari.

Aos quarenta anos de idade, após processo de estudo e discernimento, al-Ashari se desvincula da Mutazila e assume uma posição matizada do antigo tradicionalismo, ao valorizar a razoabilidade, de um lado, e o mistério divino, de outro. Como diz Khoury,

[...] os princípios doutrinários da fé – na opinião de al-Ashari – devem basear-se no texto do Alcorão e nos dados da tradição; porém, sujeitando a tradição à luz da razão, para que cessem as arbitrariedades e as opiniões conflitantes, de modo a diferenciar a autêntica das falsas conjecturas<sup>53</sup>.

A opinião asharita sobre os atributos divinos é resumida por Maçaneiro:

Os pensadores asharitas admitem atributos em Deus, enunciados no Alcorão para que o ser humano O conheça, indo dos atos de Deus à contemplação de Sua essência. Os asharitas perscrutam os Nomes divinos enunciados no Alcorão, classificando-os e distinguindo-os da essência divina, como exercício da inteligência crente. Os predicados positivos de Deus – sabedoria, eternidade, poder, vida, comunicação etc.

<sup>52</sup> KHOURY, 2000, p. 132.

<sup>53</sup> KHOURY, 2000, p. 132.

– qualificam o Ser de Deus, como atributos inerentes, mas distintos da Sua essência<sup>54</sup>.

Logo, a doutrina asharita ajusta a ortodoxia da época com respeito à razão e supera os limites tradicionais dos hanbalitas. De fato, a Asharia propõe um meio-termo teológico: reconhece os atributos divinos; mas diz que os 99 nomes divinos, particularmente, não constituem o *ser* Allah, mas sim o seu *agir* ao criar o mundo e revelar-Se à humanidade. Ou seja, os nomes explicitam os atos de Allah, como os atributos explicitam Suas qualidades, sem adicionar nem subtrair nada à essência divina.

### ***3.1 Os atributos divinos segundo a Escola Asharita***

Como mencionado, os atributos divinos descritos no Alcorão – entre Nomes e adjetivos – são aceitos pela Escola Asharita como revelados: Deus mesmo os propõe para que seja conhecido e adorado. Ao *texto corânico* aplica-se a inteligência da fé, em diálogo com a Suna, com uma reflexão que respeita os limites da Revelação. Além deste princípio, os asharitas opinam que os atributos de Allah não coincidem, nem se compactam, em Sua essência:

[Os asharitas] optam por permanecer fiéis ao texto literal da revelação do Alcorão, que fala de uma ciência de Deus, de um poder divino etc. Com isso, eles entendem que se Deus, por exemplo, tem um conhecimento, um poder etc., é algo pelo qual ele é sábio, poderoso etc. Então essas propriedades estão *unidas* ao Ser divino, mas não são, como pensavam os mutazilitas, o Ser mesmo de Deus<sup>55</sup>.

A distinção entre essência e atributos resolve o equívoco dos hanbalistas, que no seu literalismo tinham uma visão de Allah ajustada, senão diminuída, aos parâmetros humanos:

Deve-se combater, no entanto, uma total assimilação do Criador aos seres humanos e o antropomorfismo ingênuo de muitos crentes

<sup>54</sup> MAÇANEIRO, 2020, p. 265, nota “6” do rodapé.

<sup>55</sup> KHOURY, 2000, p. 165- 166.

tradicionais: termos como a mão, ou cara de Deus, ou expressões como sentar-se no trono, não significam, certamente, nada de humano ou corporal, sendo, no entanto, atributos reais, mas cuja natureza desconhecemos<sup>56</sup>.

Com esta abordagem, os asharitas se acomodam entre os dois extremos da teologia islâmica de então: de um lado, os hanbalistas com sua compreensão literal do Alcorão; de outro, os mutazilitas, cujo racionalismo promovia a redução dos atributos à essência mesma da Divindade. Foi neste intermédio teológico-hermenêutico que a Asharia se desenvolveu, respeitando o texto corânico como fonte e valorizando a reflexão teológica sobre as qualidades de Deus, cuja tematização expressa a busca humana do Mistério revelado mediante uma linguagem acessível e razoável, inspirada no Alcorão.

Como explica Saeed, os asharitas acreditam que o chamado de Deus a que seja conhecido e adorado pelos humanos procede claramente do Alcorão; já as possibilidades de O conhecer – à luz do quando é dito no Livro – procedem da razão. A revelação tem a primazia enquanto pronunciamento feito por Deus, sobre Si, o mundo e a humanidade; à razão humana cabe investigar os atributos de Deus, a partir de Seus atos e sinais indicados pelo Alcorão<sup>57</sup>. Sobre o método asharita, Khoury explana ainda essas características:

Os seguidores ortodoxos de Ahmad Ibn Hanbal e mais tarde de Al-Ashari rejeitam o antropomorfismo: o Alcorão proíbe comparar Deus com mais nada (Sura 42,11). Eles também rejeitam a exposição alegórica dos mutazilitas, para evitar o perigo de entender os versículos corânicos de uma forma estranha ao que Deus mesmo determina no texto<sup>58</sup>.

De fato, os asharitas assumem, a seu modo, esta célebre advertência do Alcorão: “[Allah] te revelou este Livro, no qual há versículos fundamentais, que são a base do Livro. Há também outros versículos ambíguos

<sup>56</sup> KÜNG, Hans. *O Islão: passado, presente e futuro*. Lisboa: Edições 70, 2017, p. 351-352.

<sup>57</sup> Cf. SAEED, 2010, p. 121.

<sup>58</sup> KHOURY, 2000, p. 166.

[de sentido obscuro]; e aqueles cujos corações trazem dúvidas seguem os versículos ambíguos, causando dissensões e os interpretando arditosamente”<sup>59</sup>. O respeito à revelação inclui admitir o Mistério divino, cientes de “que Allah é simultaneamente O Manifesto (*Al-Zahir*) e O Oculto (*Al-Batin*)”<sup>60</sup>. Em suma, só Ele pode exaurir o conhecimento de Si próprio, incluindo “algumas passagens obscuras do Alcorão, cujo sentido pleno reserva-se a Deus: o crente acolhe *o que* é dito, sem pretender descobrir o *como*”<sup>61</sup>. Portanto, o conhecimento crente do muçulmano põe-se na tensão entre o *Deus revelatus* e o *Deus absconditus*: recepção inteligente do que Allah diz de Si no Alcorão, mas ciente de que Ele supera o que a razão humana pode captar. Em outros termos: a revelação de Deus é inteligível; mas Deus mesmo é inexaurível à razão humana.

Por outro lado, as metáforas antropomórficas estão presentes no Alcorão e pediam uma abordagem adequada, que não caísse novamente no literalismo hanbalita. A resposta asharita optou por respeitar o teor geral da revelação corânica, valorizando mais os atributos próprios da Divindade, enquanto as expressões antropomórficas foram interpretadas “a partir da analogia entre o Criador e o ser humano”<sup>62</sup>. O procedimento escolhido foi valorizar os 99 nomes de Deus, que eram explicados por fina reflexão teológico-filosófica, depois propostos à oração dos fiéis<sup>63</sup>. Deste modo, “todos esses atributos tornam a imagem de Deus – habitualmente pálida, puramente racional, sempre sujeita ao perigo de ‘esvaziamento’ – numa imagem viva, realista, digna, de modo a que se possa realmente rezar-Lhe”<sup>64</sup>.

### 3.2 O mistério divino conhecido por analogia

Por tomar a revelação corânica como medida de razoabilidade no teologizar, os asharitas valorizam a transcendência e a eternidade de Deus, que são atributos próprios da Divindade e, como tal, admitidos

<sup>59</sup> SURA 3,7.

<sup>60</sup> AR-RAZI, 2009, p. 147.

<sup>61</sup> KHOURY, 2000, p. 166.

<sup>62</sup> KÜNG, 2017, p. 352.

<sup>63</sup> AR-RAZI, 2009.

<sup>64</sup> KÜNG, 2017, p. 352.

pela razão. Mas sua abordagem se contrapõe àquela da Mutazila: por causa dos riscos de se ferir a unicidade divina (*tawhid*), os mutazilitas protegiam Allah como existência absoluta, resultando numa distância entre Deus e a humanidade. E como ensinavam que os atributos de Deus se reduziam à sua essência indistinta, inibiam as possibilidades analógicas e místicas de se interpretar o Alcorão: nada mais se descrevia sobre Deus, a não ser a afirmação de que Ele existe. Em reação a esta abordagem, a Escola Asharita procura encontrar um ponto intermédio, entre a transcendência divina e Sua revelação humanamente recebida e conhecida. Nesse sentido, como diz Khoury, Al-Ashari foi menos redutor e mais sutil, usando o princípio da analogia:

O grande teólogo al-Ashari desenvolveu um ponto de vista mais sutil, tendendo a um arranjo que permita reconciliar a transcendência de Deus com o caráter inteligível e direto e com a real importância da revelação manifestada em uma linguagem humana. A linguagem da revelação é o fundamento e a norma da linguagem teológica sobre Deus, enfatiza Al-Ashari. Ele observa também que a linguagem humana da revelação se refere à realidade de Deus e a expressa, consequentemente, em declarações inteligíveis aos humanos – uma vez que existe uma analogia entre Deus e o mundo. Essa analogia não significa, no entanto, que o homem seja como Deus; o que Al-Ashari afirma é que a linguagem da revelação, que atribui certas propriedades a Deus, serve para que o ser humano entenda do que se trata o dado revelado. Afinal, na Sua realidade de ser divino, Deus possui cada uma dessas propriedades de um modo que, por causa de Sua eternidade e caráter incriado, resulta totalmente distinta do modo humano de ser<sup>65</sup>.

Al-Ashari faz uso do *princípio da analogia* sugerido no Alcorão: “Allah propõe alegorias e/ou comparações [*mathal*] aos humanos”<sup>66</sup>. O Deus transcendente – o Outro a quem nenhuma criatura se compara, nem conhece por si mesma – quis revelar-Se e para tanto criou o cosmos e a humanidade, como reza o *hadith* reportado por Rumi: “Eu era um tesouro oculto e desejava ser conhecido; então criei o mundo e dei-Me

<sup>65</sup> KHOURY, 2000, p. 168.

<sup>66</sup> SURA 24,35.

a conhecer”<sup>67</sup>. Embora o conhecimento humano de Allah não exaure o Ser divino – se for comparado a como Deus mesmo Se concebe – é um conhecimento veraz, proveniente do mesmo Deus que Se revelou nos sinais (*ayat*) inscritos no cosmos e escritos no Livro Sagrado. Com efeito, o Islã considera o cosmos uma evidência da força (*quwa*), unicidade (*tawhid*) e sabedoria (*hikma*) de Deus: “Na criação do céu e da terra há sinais para que razoeis”<sup>68</sup>. Notemos que, em árabe, a palavra *ayat* significa simultaneamente os sinais de Deus e os versículos da Escritura.

### Considerações finais

A Mutazila evidencia a unicidade de Deus em Si, distinto de todas as criaturas, inclusive daquelas dotadas de inteligência como os *djins* (gênios) e os humanos: “Não criei os gênios e os humanos senão para Me adorarem”<sup>69</sup>. Esta escola admite conceitualmente a categoria dos atributos divinos *de ação*, pelos quais Allah comunica suas mensagens e decisões à humanidade, destinatária privilegiada da revelação. Já os atributos *do ser* identificam-se ontologicamente ao próprio Allah. Deste modo, os mutazilitas seguem a escola do absoluto divino, em permanente alerta contra a mínima sugestão de fissura do *tawhid* – a afirmação de Allah como uno e único.

A Asharia, por sua vez, desenvolveu uma teologia da revelação atenta à interlocução entre Deus e a humanidade, o Criador e a criatura: Allah dispõe seus sinais (*ayat*) e sua palavra (*kalima*), fornecendo aos humanos os recursos de linguagem para que possam expressar, descrever, conceber a transcendência divina, num discurso que – embora não exaure o Ser divino – possa dizê-Lo sem erros. É a escola do inteligível revelado: contemplando a Criação e aderindo à Récita corânica, a inteligência humana é convidada a razeoar, a reconhecer, a constatar Deus, testemunhando-O. Todo crente muçulmano é chamado a ser um *shahir* – alguém que constata, na Criação e no Alcorão, o único e mesmo Deus

<sup>67</sup> RUMI, Jalal ud-Din. *El Masnavi*. Barcelona: Visión Libros, 1984, p. 238.

<sup>68</sup> SURA 3,190.

<sup>69</sup> SURA 51,56.

(donde *shahada* = profissão de fé). Segundo os asharitas, a analogia (*mathal*) permite que se testemunhe, ou seja, que se constate pela inteligência tudo o que a revelação manifesta sobre Allah e sua obra, na extensão do que vem anunciado na Récita corânica. Como já observado acima, o respeito pelo Mistério põe os asharitas a raciocinar a partir do Alcorão: já que nenhuma criatura se iguala a Deus, o caminho do conhecimento teológico e espiritual deve passar pelos nomes divinos que este Livro invoca e/ou sugere.

Deste modo, enquanto a Mutazila “parte do princípio de que Deus não tem atributos que difiram da sua essência”, os asharitas afirmam que “a única essência de Deus exprime-se em diferentes atributos eternos de Deus, como a sabedoria, a visão e o discurso”<sup>70</sup>. Enquanto a Mutazila reprova as tentativas de conceber a Deus pela riqueza de seus atributos, a Asharia entende que, justamente por causa dos atributos – revelados no Alcorão – é que se pode conhecer a Deus, sem ferir sua transcendência e unicidade.

Com suas discussões, essas duas Escolas evidenciam a questão fundamental da hermenêutica para a teologia, neste caso, islâmica. Por mais que o Alcorão seja uma escritura religiosa proferida e redigida em árabe, de matriz semita, acessível às pessoas que aderem a Allah, suas páginas abrem-se à leitura histórica, cultural e teológica das inúmeras comunidades muçulmanas de base persa, otomana, indonésia, magrebina, centro-africana ou chinesa, extrapolando a Península Arábica. Ainda que o debate transite majoritariamente nos meios sunitas, esta diversidade cultural-religiosa se mantém vigorosa, fora dos territórios peninsulares originais do Livro, com os xiitas persas e os sufis africanos, turcos, europeus e americanos.

Nesse extenso campo de interpretação do Livro sagrado, a leitura do *Deus revelado* invoca o *Deus inefável* que supera os recursos racionais, como a gramática e a filologia corânicas, a classificação dos atributos divinos em qualidades de ação ou de essência, e a pretensão de captar o Divino em categorias inteligíveis definitivas. Nenhum desses recursos pode exaurir Allah, nem canonizar uma linguagem como expressão consumada d’Ele. Pois a linguagem, no Islã, não dita sentido por si mesma,

---

<sup>70</sup> KÜNG, 2017, p. 351.

mas cumpre a sóbria função mediadora entre Deus e a humanidade; aliás, não qualquer Deus ou qualquer humanidade, mas precisamente Allah e os filhos de Adão criados para O conhecer, simultaneamente, como Mistério altíssimo e Interlocutor próximo.

### Referências

- AL-MUZAFFAR, Mohammad Redha. *As crenças islâmicas*. São Paulo: Editora Marse, 2009.
- AR-RAZI, Fakhr Ud-Din. *Traité sur le Noms divins*. Paris: Albouraq, 2009.
- AZIZ LAHBABI, Mohamed. Le nom de Dieu em Islam. In: CASTELLI, Enrico et alii. *L'analyse du langage théologique*. Paris: Aubier/Éditions Montaigne, 1969, p.169-184.
- CASPAR, Robert. *Cristianismo/Islamismo*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1991.
- CASPAR, Robert. “O significado permanente do monoteísmo do Islão”. *Revista Concilium* n. 197, p. 72-83, 1985/1.
- DENZINGER, Heinrich. *Enchiridion Symbolorum*. 37<sup>a</sup> ed. Bologna: EDB, 1995.
- EL-HAYEK, Samir (trad.). *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. 13<sup>a</sup> ed. São Paulo: Marsam Editora, 2004.
- KHOURY, Adel. *Los Fundamentos del Islam*. Barcelona: Herder, 2000.
- KÜNG, Hans. *O Islão: passado, presente e futuro*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- MAÇANEIRO, Marcial. “Deus como ‘luz’ no Cristianismo e no Islã”. *Revista Teoliterária* vol. 10, n. 20, p. 250-279, 2020. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/37900/31971>>. Acesso em 08/09/2020.
- MANDEL, Gabriele (trad.). *Il Corano*. Torino: UTET, 2016.
- RUMI, Jalal ud-Din. *El Masnavi*. Barcelona: Visión Libros, 1984.
- SAEED, Abdullah. *Introdução ao pensamento islâmico*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- TAMAYO, José. *Islam cultura, religion y política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

---

WINTER, Tim. *Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

YAHIA, Mohiddin. Noms divins [verbete]. In: AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali (dir.). *Dictionnaire du Coran*. Paris: Robert Laffont, 2007, p. 602-607.

Submetido em: 13/04/2021

Aprovado em: 20/06/2022