

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

OZÉIAS VIEIRA DOS SANTOS

A DIVERSIDADE DOS ATRIBUTOS DE DEUS NO ISLÃ:

APROXIMAÇÕES TRINITÁRIAS

**CURITIBA
2020**

OZÉIAS VIEIRA DOS SANTOS

**A DIVERSIDADE DOS ATRIBUTOS DE DEUS NO ISLÃ:
APROXIMAÇÕES TRINITÁRIAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Marcial Maçaneiro.

CURITIBA

2020

RESUMO

A dissertação desenvolve um estudo sobre a diversidade dos atributos de Deus no Islã, face sua Unidade ontológica (*tawhid*). O objetivo é esclarecer a compreensão islâmica dos atributos divinos, entre qualidades de essência e qualidade de ação, para pontuar aproximações com a fé trinitária cristã. O tema se inscreve na Área Sistemático-Pastoral, com foco na Revelação e na Trindade, em vista do diálogo islâmico-cristão. A metodologia prioriza a análise das fontes religiosas do Islã (Alcorão e Suna), recorrendo às escolas teológicas que têm tratado dos Nomes e atributos divinos. Desta análise destacam-se os divinos atributos da Unidade, do Espírito e da Palavra, com suas distintas noções no Cristianismo e no Islã. Parte-se do Capítulo I: origens e pilares do Islã; visão de Deus e sua Revelação. É o capítulo mais extenso, que explica e destaca os elementos pertinentes ao tema. O Capítulo II opera o recorte temático, apresentando as noções de *unidade ontológica* e *diversidade de atributos* em Allah: o Uno Deus cria e se revela na pluralidade de Nomes e analogias. O divino atributo da Palavra é objeto de debate na teologia islâmica: eterna enquanto qualidade de Allah; histórica enquanto texto árabe do Alcorão. As escolas Mutazilita e Asharita travam seu debate, para preservar a unidade (*tawhid*) de Allah. O Capítulo III recolhe os elementos de unidade e diversidade divinas no Islã, para ensaiar uma aproximação com a fé trinitária. No Cristianismo, o Verbo e o Espírito se conectam na Una Trindade, tendo o Pai por princípio sem princípio da Divindade; no Islã, estes são mediações para a revelação de Allah, sem caráter hipostático. A distinção trinitária vem acompanhada de elementos aproximativos, que permitem o diálogo entre Cristianismo e Islã.

Palavras-chave: Islã. Revelação. Deus Trino. Atributos divinos.

ABSTRACT

The dissertation develops a study on the diversity of the attributes of God in Islam, in view of his ontological Unity (*tawhid*). The objective is to clarify the Islamic understanding of divine attributes, classified as qualities of essence and qualities of action, with approaches to the Christian Trinitarian faith. The theme is part of the Systematic-Pastoral Area, focused on Revelation and the Trinity, in view of the Islamic-Christian dialogue. The methodology prioritizes the analysis of the religious sources of Islam (Quran and Suna), using the theological schools that have dealt with the Names and divine attributes. From this analysis, the divine attributes of Unity, Spirit and Word are highlighted, with their distinct notions in Christianity and Islam. It starts from Chapter I: origins and pillars of Islam; vision of God and his Revelation. It is the most extensive chapter, which explains and highlights the elements relevant to the theme. Chapter II operates the thematic section, presenting the notions of ontological unity and diversity of attributes in Allah: The One God creates and reveals himself in the plurality of Names and analogies. The divine attribute of the Word is the subject of debate in Islamic theology: eternal as a quality of Allah; historic as the Arabic text of the Qur'an. The Mutazilite and Asharita schools engage in their debate, to preserve the unity (*tawhid*) of Allah. Chapter III collects the elements of divine unity and diversity in Islam, to test an approximation with the Trinitarian faith. In Christianity, the Word and the Spirit are connected in the One Trinity, having the Father as a principle without a principle of Divinity; in Islam, these are mediations for the revelation of Allah, without a hypostatic character. The Trinitarian distinction is accompanied by approximate elements, which allow the dialogue between Christianity and Islam.

Keywords: Islam. Revelation. Holy Trinity. Divine attributes.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
I. A CONCEPÇÃO RELIGIOSA DO ISLÃ	15
1.1 O ISLÃ COMO RELIGIÃO.....	15
1.1.1 Origens	16
a) Quadro do Movimento dos <i>hanufa</i> e a busca monoteísta de Muhammad.....	16
b) Contexto histórico-religioso do início do Islã.....	17
c) O papel da <i>Ka'aba</i>	20
d) Características básicas do Islã.....	21
e) Presença do Cristianismo Plural e Polêmicas Trinitárias.....	24
f) A sucessão da Liderança de Muhammad	29
1.1.2 Revelação do Deus Único a Muhammad	30
a) Comunicação da revelação divina.....	30
b) Consequências da revelação.....	31
c) Conteúdo da revelação.....	31
d) A revelação no Alcorão e na Suna.....	32
e) Mediador da revelação.....	34
f) Reflexão acerca da revelação.....	36
1.1.3 Pilares Doutriniais, Princípios e Crenças	39
a) <i>Shahâda</i>	40
b) Esmola (<i>zakât</i>).....	42
c) A prece (<i>as-salah</i>), e Ritual.....	43
d) O jejum (<i>saum</i>).....	45
e) A peregrinação a Meca (<i>hajj</i>).....	47
1.1.4 Escatologia	50
1.1.5 Textos Sacros	53

a) O Alcorão.....	54
b) A Suna.....	56
1.2 CONCEPÇÃO DE DEUS NO ISLÃ	58
1.2.1 Revelação e Criação.....	58
a) A Revelação.....	59
b) A Criação.....	61
1.2.2 Tradição Abraâmica	64
1.2.3 Unicidade de Deus.....	70
a) <i>Tawhid</i>	70
b) Atributos divinos	73
c) Palavra divina	76
1.2.4 Rendição confiante à vontade de Deus.....	77
1.2.5 Aliança de <i>Allah</i> com a humanidade.....	78
1.2.6 O paradoxo do Uno	79
1.3 CONCLUSÃO BREVE.....	82
II. A DIVERSIDADE DOS ATRIBUTOS EM DEUS, SEGUNDO O ISLÃ	86
2.1. LEITURA CORÂNICA: DEUS E SEUS NOMES.....	86
2.1.1. Um só Deus	87
2.1.2. Com diferentes nomes	90
2.1.3. Os 99 Nomes divinos	91
2.1.4. Classificação e estatuto teológico dos Nomes divinos	99
a) Atributos concernente ao Ser divino	99
b) Atributos por correlação	101
c) Compreensão	107
2.1.5. Atributos divinos e participação humana	108
2.2. LEITURA TEOLÓGICA: ESCOLAS MUTAZILITA E ASHARITA	109
2.2.1. Unidade de Deus e diversidade de atributos no <i>kalam</i>	110
2.2.2. Posição da Escola Mutazilita	112
a) Os atributos divinos segundo a Mutazila.....	113
b) Qualidades de ação e de essência em Deus.....	117

c) Polêmica da Palavra.....	118
2.2.3. Posição da Escola Asharita	122
a) Os atributos divinos segundo a Asharia.....	123
b) Qualidades essenciais, inteligíveis e operativas em Deus.....	126
c) Polêmica da Palavra.....	129
2.3 CONCLUSÃO BREVE.....	132
III. APROXIMAÇÃO TRINITÁRIAS	134
3.1. REVELAÇÃO DIVINA NA CRIAÇÃO.....	134
3.1.1. Deus Criador	137
3.1.2. Deus se mostra nos sinais da Criação	139
3.1.3 Qualidades de Deus conhecidas por analogia	141
3.1.4 Mediações de Deus na criação: sabedoria e palavra	142
a) Sabedoria de Deus.....	143
b) Palavra de Deus.....	144
3.2 PALAVRA E ESPÍRITO.....	146
3.2.1 A palavra profética	146
3.2.2 Jesus, messias e profeta	147
3.2.3 O espírito de santidade	150
a) O espírito e Jesus.....	151
b) O espírito seria o anjo Gabriel?.....	153
3.2.4 Cremos em um só Deus	154
a) O Pai na relação intra-trinitária.....	155
b) O Pai, único princípio da vida divina.....	156
c) Professar a <i>unidade</i> da Trindade.....	157
3.3 CONCLUSÃO BREVE.....	158
CONSIDERAÇÕES FINAIS	160
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	166

INTRODUÇÃO

A diversidade dos atributos de Deus no Islã e suas aproximações trinitárias é um tema que desenvolve a compreensão dos atributos divinos na doutrina islâmica, tendo presente a fé trinitária do Cristianismo. Pois a Unicidade divina é um atributo sólido da fé muçulmana, preservado como fundamental, sem conceber alguma alteração na Sua essência. Já as aproximações trinitárias visam – conforme a noção de aproximar – colocar frente a frente os conteúdos e perspectivas das duas religiões, buscando em que convergem ou distinguem-se quanto ao Deus Uno (e Trino).

O tema se mostra oportuno para a compreensão recíproca entre as religiões abraâmicas, no recente contexto de acirramento dos conflitos entre o Ocidente e o Islã. Nesse aspecto, o diálogo inter-religioso deve ser levado a sério pelas religiões atuais e por todos os envolvidos no cenário teológico; pois uma posição religiosa baseada no fundamentalismo e radicalismo encaminha a sociedade para a violência.

O referido tema visa ainda, prioritariamente, realizar uma interação entre as duas religiões, com foco na fé monoteísta. O assunto é social e teologicamente relevante, uma vez que se trata das duas maiores religiões do mundo, cuja aproximação e diálogo podem incidir na vida social e religiosa de milhares de seguidores.

Considera-se ainda o fato notório de que uma informação e compreensão mais profundas da própria fé não é do domínio geral dos fiéis, sejam cristãos, sejam muçulmanos. Dessa forma, há muita confusão que necessita ser respectivamente esclarecida, com base na história, desenvolvimento doutrinal e interpretação da fé professada – sobretudo quanto à concepção de Deus Uno – entre cristãos e muçulmanos. Nesse caso situa-se o tema da Trindade, cuja doutrina tem sido mal compreendida entre os muçulmanos, que, desde os tempos de Muhammad (Maomé), supõem uma Trindade composta por Deus Pai, o Filho Jesus e Maria, sua mãe (cf. MYATT e FERREIRA, 2007, p. 662). De modo semelhante, há equívocos e incompreensões por parte dos cristãos em relação a vários ensinamentos do Islã.

O tema proposto justifica-se, ainda, por contribuir ao diálogo inter-religioso, com uma pesquisa no nível acadêmico do Mestrado que objetiva sanar o desconhecimento mútuo entre cristãos e islâmicos. O diálogo com o Islã é um desafio, pois – como diz Boff – “de ambos os

lados há compreensíveis preconceitos. As cruzadas, as antigas, de caráter religioso-militar, e as modernas, estritamente bélicas, continuam a alimentar o imaginário muçulmano” (*apud* Teixeira, 2014, p. 9). Tais fatos deixaram feridas que necessitam ser curadas.

Há também muitos cristãos que recuam em relação aos seguidores do Profeta, pois “a ameaça que os muçulmanos representaram no passado para a Europa e os atos terroristas de radicais de origem islâmica, que culminaram com os atentados às Torres Gêmeas em Nova York em 11 de setembro de 2000, criaram e alimentaram ainda mais o assim chamado trauma duradouro” (*idem*). Considerando tal realidade, bem como o potencial convite ao bem e à paz nas duas religiões, é bem-vinda toda iniciativa promova o respeito e a reconciliação entre os seus respectivos seguidores, não só no Oriente Médio e na Europa, mas também nas Américas e no Brasil.

Para existir, o diálogo pede de ambos os lados as disposições de aproximação, confiança e escuta, superando atitudes agressivas: não se trata de uma disputa para medir força, mas de diálogo, ainda que isto implique a revisão histórica e a discussão teológica. Afinal, debate não significa combate. Para favorecer o diálogo islâmico-cristão, Boff recomenda “identificar o que se tem em comum dos dois lados, ou qual fonte os dois lados bebem, e nesse caso seria a espiritualidade” (*apud* Teixeira, (2014, p. 9). No presente estudo, procurou-se atender-se a esta recomendação.

Nos anos 60, o Concílio Vaticano II deu exemplo de respeito e valorização das fontes comuns na menção ao Islã, em *Nostra Aetate* n. 3, como Khalil e Filho reportam:

A Igreja olha também com apreço aos muçulmanos, que adoram o Deus único, vivo e subsistente, misericordioso e Todo-Poderoso, Criador do Céu e da Terra, que falou aos homens. Procuram submeter-se com todo o seu espírito aos decretos de Deus, ainda que ocultos, da mesma forma como Abraão se submeteu a Deus, a que se refere com carinho a fé islâmica [...]” (KHALIL E FILHO, 2003, p. 148).

É reconhecido que este foi um dos principais monumentos teológicos realizados pela comunidade cristã ocidental: um Concílio pacificador em tempos de conflito, reformador no seu elã de volta às fontes originárias do Cristianismo, que reconheceu o valor das demais religiões como busca sincera de Deus nas diversas culturas e nações. Destaca-se, neste reconhecimento, a fé comum de judeus, cristãos e muçulmanos no Deus de Abraão (cf. *Nostra Aetate* 3-4). Da mesma maneira, na carta encíclica *Redemptoris Missio* (cf. RM n. 2) entre outros documentos, João Paulo II frisou a importância do diálogo inter-religioso no contexto missionário e disse ainda, num encontro com jovens muçulmanos no Marrocos: “O diálogo

entre cristãos e muçulmanos é hoje mais necessário do que nunca. Brota da nossa fidelidade a Deus e supõe que saibamos reconhecer a Deus pela fé, e testemunhá-Lo com palavras e atos em um mundo cada vez mais secularizado, às vezes até ateu” (João Paulo II, 1985, n. 1).

Com efeito, as religiões deveriam ocupar-se em levar toda a humanidade à convivência pacífica, educando seus membros a professar a fé de modo sensato. Christian De Chergé nos dá uma boa razão para a presença das religiões no mundo: “Deus não serve para nada se não ajuda os homens a viver em comum” (*apud* Teixeira, 2014, p. 16). Nessa mesma senda, diz Massignon: “o verdadeiro diálogo não significa a anexação do outro, mas o deixar-se hospedar por ele” (*apud* Teixeira, 2014, p. 53). Examinando os Evangelhos, podemos reconhecer em Jesus um exemplo prático desta disposição em dialogar (cf. Mt 8,5-13; Mt 15,21-28).

Quanto ao nosso estudo, mais precisamente, algumas perguntas instigaram a reflexão: Como se formou o ideário islâmico, considerando seu percurso histórico-social? Além disso, como se deu o desenvolvimento da doutrina islâmica, suas fontes principais? Até que ponto Muhammad sofreu alguma influência do Judaísmo e do Cristianismo, e – neste caso – com *qual* Cristianismo ele travou contato? Em que medida a tradição abraâmica aproxima o Cristianismo e o Islã? – Essas indagações e suas respostas encontram-se no Primeiro Capítulo, no qual expomos as origens, os pilares e os princípios doutrinários do Islã.

Problematiza-se ainda a relação entre unidade e diversidade de Deus no Islã. A unidade ontológica de Deus permite diversidade de atributos? Como isso se resolve, na perspectiva teológica islâmica? Como compreende-se a unicidade divina (*tawhid*) e os vários Nomes de Deus? Esses Nomes são apenas invocações, ou revelam as qualidades do Ser divino? Ademais, as figuras de Maria e Jesus são concebidas do mesmo modo no Cristianismo e no Islã? – Buscamos responder a tais questões no Capítulo Segundo.

A unidade ontológica de Deus supõe qualidades essenciais coerentes, cuja diversidade não implica nenhuma diferenciação ou composição em Allah – radicalmente Uno. Há, contudo, uma série de qualidades ativas pelas quais Deus se manifesta em seu agir, especialmente na Criação e Revelação para com a humanidade. Por outro lado, a relação entre as qualidades essenciais, as qualidades ativas e os Nomes divinos mobilizam a teologia muçulmana ao longo dos séculos, com distintas concepções entre as principais Escolas doutrinárias, como a Mutazilita e a Asharita.

Esta relação entre unidade ontológica e diversidade de atributos em Deus é o nó dogmático do Islã, onde se tensionam muitas nuances da concepção de Deus. Disto desenvolveu-se a longa tradição exegética e mística dos Nomes divinos, com autores clássicos

e modernos. Neste estudo, recolhemos os principais elementos desta tradição, apresentando os Nomes e atributos de Allah reverenciados pelo Islã, com grande gama de autores, como se verá.

É neste quadro da ontologia (unidade) e do agir divinos (diversidade) segundo o Islã que se põe a questão da Trindade. Embora o Islã não admita hipóstases em Deus, professa Jesus como messias e profeta, concebido sem pai humano, pela força do espírito santo (*ruuh*). Este espírito promana de Deus e se manifesta ao longo da Sua revelação, como um mensageiro (*malak*) do comando divino (*'amr*). Notemos que há um substrato comum, neste caso, entre o Islã e o Cristianismo, a partir da base judaica: Deus se comunica, sua Palavra e Mensagem são objetivamente dadas à humanidade, não só na Criação, mas nas instâncias da Revelação (profetas, mensageiros, espírito).

A complexidade do tema – nas várias nuances teológicas que o Deus Uno e Trino invoca, seja para os cristãos, seja para os muçulmanos – nos pede sobriedade e foco nas questões mais fundamentais, como convém ao nível do Mestrado. Por isso, preferimos pontuar as aproximações entre Cristianismo e Islã do ponto de vista trinitário, não concluindo dogmaticamente todas as questões, mas abrindo perspectivas para o estudo e o diálogo inter-religioso. Chegamos, assim, ao Capítulo Terceiro.

Enquanto o Cristianismo levou séculos para definir uma linguagem teológica adequada à Trindade, o Islã deteve-se na essencialidade de Allah como divindade única, radicalizando e simplificando sua teologia em face das polêmicas trinitárias dos cristãos. Da parte cristã, a Trindade pede atenção à Unidade, para não resvalar em triteísmo. Da parte muçulmana, a Unidade não pode contradizer a os muitos Nomes de Deus, nos quais se manifestam seus atributos. Apesar das diferentes concepções de palavra (*'amr-logos*) e espírito (*ruuh-pneuma*), Cristianismo e Islã convergem na adoração do Deus essencialmente Único, como outrora professado por Abraão – pai comum da fé monoteísta.

Ao longo dos Capítulos, o Islã se mostra como religião de fonte médio-oriental, a partilhar a mesma tradição semita com o Judaísmo e o Cristianismo dos primeiros séculos: ali está o coração do Islã. Em comparação com as demais religiões orientais (Taoísmo, Hinduísmo, Budismo etc.) notamos que o Islã e o Cristianismo têm mais elementos de aproximação, que de distanciamento, apesar do clima de agressão muitas vezes manifesto, por razões territoriais e políticas, além da teologia (cf. KÜNG, 2017, p. 36-37).

Deste modo, os três Capítulos correspondem aos três objetivos da pesquisa:

1) Conhecer a concepção religiosa do Islã, desde suas origens, examinando seus pilares e doutrinas, seu Livro (*Quran*) e sua Tradição normativa (*Suna*), ancorados na adoração do

Deus Único (*tawhid*). Aqui incluem-se as raízes abraâmicas da fé muçulmana, a aliança, a revelação profética, nos modos como Muhammad assimilou e incorporou-as no Alcorão.

2) Compreender a diversidade de atributos divinos, o Islã: como já mencionado, a relação entre unidade ontológica e diversidade de atributos, que resulta no paradoxo do uno, com Allah professado entre transcendência e Criação, mistério e Revelação. Para tanto se observa em primeiro lugar a literatura corânica, a relação entre Nomes e atributos de Deus, conforme a lista clássica. Em seguida vêm expostas as duas Escolas teológicas (Mutazilita e Asharita) que debateram por anos sobre unidade e diversidade em Allah.

3) Ensaiair uma aproximação teológica do Islã com a fé trinitária do Cristianismo: considera-se a dinâmica da Revelação, com atenção à Palavra, à Sabedoria e ao Espírito, nas duas religiões. A palavra profética está na base do Islã, que reconhece Jesus entre os muitos mensageiros enviados por Allah. Assim, se apresenta como se deu a revelação divina na criação, tendo por mediadores a sabedoria e a palavra, para, em seguida, tratar de Jesus e sua relação com o Espírito. Sendo Jesus um profeta ungido, segundo o Alcorão, qual o estatuto teológico do espírito santo (*ruuh al-quddus*)? Como o Islã resolve a identificação do espírito com o Anjo Gabriel? – Todos esses aspectos são tratados com referência à Trindade, pontuando aproximações entre o Deus Uno do Islã e o Deus Uno e Trino do cristianismo.

Do ponto de vista metodológico, notamos que este trabalho se realiza no nível de Mestrado, com o desafio de abordar uma religião – no caso, o Islã – que escapa aos conteúdos objetivos do currículo. Este foi o primeiro desafio, ao qual respondemos com acurada seleção das fontes e uma abordagem comparada no curso dos Capítulos, entre Cristianismo e Islã. Contudo, por tratar-se de nossa primeira pesquisa sobre o Islã, este ocupou mais páginas no Capítulo Primeiro, dando base para a argumentação dos Capítulos sucessivos. Embora pretendamos favorecer o diálogo inter-religioso, a pesquisa o antecede como estudo de temas fundamentais a respeito do Deus Uno, na relação entre Sua ontologia e Sua ação plural no mundo. O método privilegiou a pesquisa bibliográfica, com fontes cristãs e muçulmanas, nacionais e estrangeiras, incluindo edições críticas do Alcorão e da Suna. Foram mantidos os padrões gráficos de Portugal e Brasil – na redação em geral e nos casos de transliteração do árabe – como se nota, donde algumas variantes na escrita (por ex.: Islã e Islão, Allá e Allah).

Por fim, destacamos nas Considerações finais aos pontos de destaques a que chegamos. Como a conclusão dos três capítulos sendo que no primeiro se conclui que a história do Islã é um história que revela uma diversidade de fatos, desde as bases da fé até os eventos políticos que envolve a religião. A fé muçulmana tem como base a Unicidade divina e todas as demais doutrinas se entrelaçam nela.

Em seguida se concluiu em relação à Diversidade de Deus nas doutrinas islâmicas que ela é real. Que embora Deus no islamismo seja único, ele se mostra diverso em seus nomes, e na criação. Ele se revela, se mostra, deixa rastros para a humanidade, e esses podem ser pesquisados, decifrados pelas suas criaturas. Essa doutrina se percebe ao analisar a criação, suas multiplicidades de formas e cores, de sistemas e biodiversidades, de maneira que de tudo o que se vê não há como não concluir que se a obra de suas mãos mostra uma diversidade infinita, como a divindade que a formou não ser assim também.

E por último a conclusão das aproximações trinitárias se dão à medida que se compara as doutrinas islâmicas e cristãs. A visão de Deus, a pessoa de Jesus e do Espírito Santo nas duas linhas teológicas. Se percebe que a visão é diferente pois embora Jesus seja a Palavra de Deus nas duas crenças, no Cristianismo ele adquire personalidade, é Deus, a segunda pessoa da Trindade. Já no Islã ele é uma Palavra divina, porque seu nascimento foi pronunciado por uma Palavra direta de Deus, mas nada além disso.

Capítulo I

A CONCEPÇÃO RELIGIOSA DO ISLÃ

O Islã, enquanto religião, tem sua origem na Península Arábica, com Muhammad, no século VII d.C. Expressa a busca do Deus de Abraão pelas tribos árabes daquela região, identificados ainda como descendência de Ismael. Em contato com fontes judaicas e cristãs – atravessadas pelas polêmicas teológicas de então – Muhammad se aproxima do movimento monoteísta do *hanufa* (adoradores do Deus Único). Em seu percurso religioso e social, compreende-se como Profeta de Deus para a comunidade árabe, convocada ao *islam* – fé em rendimento à vontade de Deus (cf. KÜNG, 2017, p. 85).

Nas linhas que seguem, são apresentados os passos mais significativos do percurso religioso do Profeta, donde se desenvolvem os pilares, os princípios teológicos e, posteriormente, os textos sagrados do Islã. Desses fundamentos histórico-doutrinários se destaca o reconhecimento da unidade e unicidade do Deus Revelado, em árabe *tawhid*. Tal profissão de fé ecoa fortemente no Alcorão e na Suna – o Livro e a Tradição do Islã – e ilumina toda a vida religiosa, social e cultural da uma (comunidade muçulmana).

Por outro lado, o processo de recepção do Alcorão implicou diferentes contextos de interpretação, dando vez a debates sobre fé e costumes, inclusive a respeito de Deus: de um lado, revelado no Livro; de outro, mistério irreduzível. Dentre os debates, destaca-se para nosso estudo a questão dos atributos divinos, relacionados aos belos Nomes enumerados no Alcorão e rememorados continuamente no culto e na mística muçulmanas. Como dito a seguir, a reflexão provinda deste debate, com seus autores e ensaios, é fundamental para a compreensão de Deus no Islã, uno em sua essência, mas plural em suas qualidades.

1.1. O ISLÃ COMO RELIGIÃO

O processo pelo qual se deu a formação do Islã se dá na busca monoteísta de Muhammad que inicialmente teve uma experiência com Deus em um de seus momentos de oração, na cidade de Hira, onde ele passava longos dias, retirado em uma caverna, longe da comunidade. Após

esse acontecimento ele volta para Meca, cidade na qual habitava. O ano considerado de formação da religião se dá em 622 d. C. quando ele vai para Medina, antiga Yatrib. Na época na península arábica existiam comunidades de herança judaica e cristãs de várias tradições como síria, copta, etíope, dentre outras. A cidade de Meca foi um local de grande importância para a propagação da nova fé. Isso porque a cidade ficava em um cruzamento das caravanas que viajavam para os diversos destinos. De acordo com Guellouz “a cidade ocupava uma posição-chave no comércio da região” (GUELLOUZ, 1996, p.15). Isso lhe dava alguns privilégios, pois o comércio era abundante já que sempre havia alguém de passagem. Portanto, o nascimento da religião naquela localidade foi de extrema importância para o desenvolvimento naquela região. Meca.

1.1.1 Origens

a) O Movimento dos *Hanufa* e a busca monoteísta de Muhammad

A experiência de Muhammad nesse aspecto referente à revelação, mostra que ele se isolava por longos dias, para meditar sobre o problema religioso (cf. CASPAR, 1991, p. 14). Esse ato, o de buscar a Deus por parte do profeta, se dá na *senda dos hanufa*, que era um movimento de reforma monoteísta que se referia à religião de Abraão, movimento este anterior ao aparecimento de Muhammad. Como observa Geffré, “é conhecida a bela palavra da Sura 3,67: ‘Abraão não era nem judeu, nem cristão, mas um *hanif*, um puro crente’. Ele era, e permanece, portanto, o Iman [o guia] de todos os crentes” (GEFFRÉ, 2013, p. 189). Referindo-se continuamente a Abraão, Muhammad compreende-se a si próprio como um *hanif* – monoteísta sincero – e prossegue na senda do antigo patriarca.

Os *hanufa* (monoteístas, plural de *hanif*) surgiram na Península Arábica, da época pré-islâmica na região. Eles tinham por objetivo seguir a religião de Abraão. O *hanif* era conhecido como aquele que busca a Deus ou é dedicado a Deus. De acordo com a investigação histórico-crítica atual houve um movimento que não aceitava o politeísmo na região da península antes de Muhammad. Logo, os *hanufa* estavam propensos a adotar ideias judaico-cristãs na região. Portanto, infere-se que os *hanufa* de acordo com a tradição oral corânica professavam sobretudo o monoteísmo. De maneira que o termo acabou por ser ressignificado como o *hanif* sendo um monoteísta muçulmano (cf. KÜNG, 2017, p. 85).

Muhammad segue na senda dos *hanufa*, tornando-se um crente que buscava a Deus, se isolava na busca por comunhão com Ele e, se dedicava a Deus. Tornando-se um monoteísta

muçulmano, seguindo o caminho de Abraão, o primeiro *hanif* da história, sendo exemplo para todos de dedicação, serviço e busca por Deus. Em uma desses dias ele ouviu o soar de uma voz na caverna onde meditava ordenando-lhe que recitasse um texto. O que depois ele entendeu que se tratava da Palavra de Deus revelada a qual estava sendo ordenada para ele pronunciar naquele momento (cf. SAMUEL, 1997, p. 240). A mensagem dada a ele a fim de ser anunciada era a de que se deve adorar ao Deus Único, a Récita (Alcorão) oralmente.

Várias foram as influências recebidas por Muhammad e, se percebem à medida em que se analisa os movimentos anteriores a ele, os primeiros passos de sua mensagem, os acontecimentos e a forma como se sucedeu a revelação. Por exemplo antes dele, Moisés e Jesus também estiveram a sós em meditação com Deus. Longe da agitação, do povo, dos afazeres ou seja do labutar diário, geralmente em um local isolado como uma montanha. Isso é o que se percebe nos profetas anteriores a ele e, no caso de Muhammad, ele segue a mesma linha de ação e exemplo, no que se refere a estar a sós em oração, todavia por influência do movimento dos *hanufa* da região, que praticavam retiros habitualmente. Alguns eram, inclusive, eremitas cristãos, que circulavam pela região e pregavam a fé monoteísta. Dessa prática de oração e retiro é que sucede a revelação da Palavra divina. De maneira que Moisés subiu o Monte Sinai; Jesus, a Montanha das bem-aventuranças; e Muhammad, subiu à caverna na colina de Hira. Os três tiveram em idade adulta uma mesma similar no quadro do monoteísmo semita de estilo profético (cf. SAMUEL, 1997, p. 241-242).

b) Contexto histórico-religioso

O ano de nascimento de Muhammad (Maomé), de acordo com a tradição, é 570 provavelmente. Um fato marcou o ano de seu nascimento, dito ano do elefante, foi que houve uma invasão de Meca por Abraha, governador do Iêmen. “Esse ano foi assim chamado pelos contemporâneos porque testemunharam o ataque de Meca pelas tropas, equipadas com elefantes, [...]” (GUELLOUZ, 1996, p. 15). Esse fato ficou marcado na memória da família do profeta, porque seu avô fez parte da comissão que negociou a saída da cidade por parte dos etíopes, isso porque o governador do Iêmen estava debaixo do domínio de um rei etíope.

O profeta do Islã nasceu em Meca e se tornara órfão muito jovem, sendo recolhido pelo seu avô e depois pelo tio. Viajou com sua família várias vezes foi pela Síria, Palestina e Iraque, nessas viagens travou contato com o Cristianismo dividido pelas polêmicas doutrinárias, de expressão muitas vezes popular, “superficial e alimentado mais por narrações maravilhosas dos evangelhos apócrifos do que pelo evangelho autêntico” (CASPAR, 1991, p. 14).

Muhammad por ter sido amparado pelos seus familiares, acaba por trazer esse fato para a mensagem revelada. Pois se percebe, depois, que a segunda revelação transmitida ao profeta se deu nesses aspectos, o de cuidado com os órfãos, pobres e viúvas. O fato é marcante de maneira que esse princípio se torna um dos pilares do Islã, o de ofertar a fim de cuidar dos pobres (CASPAR, 1991, p.14). Portanto, daqui se percebe as primeiras mensagens que lhe foi revelada.

Dessa forma, se percebe que o fato de Muhammad ser órfão e pobre no início de sua vida influenciou na mensagem e nos pilares do Islã. Não só isso, mas também foi nesse cenário de uma diversidade de deuses que ele anuncia a mensagem da existência de um Deus único e maior, que exigia uma adoração particular. Logo, a Unicidade divina é o início dessa revelação, que aparece na primeira mensagem enviada ao profeta seguida pelo cuidado com os desamparados, sendo esse o tema das primeiras revelações.

Ao chegar à idade adulta, com 25 anos, o profeta se pôs a serviço de uma viúva rica, Khadija, quinze anos mais velha. Com ela casou-se, e teve três filhos e quatro filhas, dos quais só as filhas sobreviveram. O profeta ficou conhecido como *Al Amin*, o que é digno de confiança, pois teve a confiança de seus familiares, pessoas próximas e até de seus escravos (cf. SAMUEL, 1997, p. 240).

Agora com sua família estabelecida ele continua a sua missão (cf. SAMUEL, 1997, p. 240). Nesse tempo toma conhecimento de elementos da história das narrativas bíblicas e fica maravilhado com isso. Todavia por causa do politeísmo que reinava na sua terra fica insatisfeito com a situação. A Arábia dessa época é uma região semelhante à Canaã dos hebreus da época de Josué. Uma terra que cultuava pedras sagradas, árvores sagradas, pedras erigidas. Além disso, uma infinidade de deuses, como um para a família, outro para a tribo, alguns deuses casados com deusas e, outros remetem aos antepassados. De maneira que em Meca se percebe essa realidade ao ver em torno da *Ka'aba* (ou Caaba = cubo) uma infinidade de estelas as quais a rodeiam (CASPAR, 1991, p. 13). Por conseguinte, foi nessa Meca que Muhammad se depara com a sociedade da sua época em que muitos dos elementos que apareceram na religião do profeta, permaneceram dessa época, da Arábia pré-islâmica. Dentre esses, pode-se precisar a *Ka'aba* e seus elementos do culto, o jogar as pedras em Satã, a peregrinação à Meca, beijar a pedra negra, dentre outros.

O contexto histórico religioso em que surge a nova religião monoteísta se deu na região de Meca na península arábica. Em uma região marcada pelas dificuldades por conta da seca e de outras situações. Essa região da Arábia é árida, inóspita, arenosa, rochosa e sem rios. Local

de dificuldades, mas que seus habitantes souberam se adaptar ao local e desenvolver as práticas das viagens e negócios (cf. KÜNG, 2010, p. 63).

A localidade anteriormente foi dominada por várias potências no passado. Os povos da Mesopotâmia, foram os primeiros que citaram os arabis, primeiros habitantes, em seus documentos, sendo o rei assírio Salmanasar no século IX a. C., sobre a batalha de Qarqar. Depois chegaram os sumérios na região no século I antes de Cristo. Os viajantes se ocupavam dos “navios do deserto”, os camelos que aguentavam longas viagens pela região. Dessa forma os povos trafegavam a rota do incenso, ligando o Egito à Índia, e aos países mesopotâmicos, levando e trazendo culturas diferentes. O que possibilitou a disseminação da nova religião e a visão de Deus adotada por Muhammad (cf. KÜNG, 2017, p. 62-63).

Embora a área seja desértica, de cordilheiras, com sequidão e muitas rochas, os habitantes locais se adaptaram a ele, e desenvolveram a agricultura local dentre outras atividades as quais deram importância para a localidade. Disso decorre que essa variedade de transeuntes pelo local ajudou a estabelecer as matizes da nova religião. Considerando as marcas deixadas na área pelas culturas que ali se estabeleceram antes, dentre os quais podem-se listar os sumérios, depois os povos mesopotâmicos (babilônico, assírio e caldeu), depois os Persas e Alexandre com seu helenismo. Vários foram as potências que exploraram a Arábia, que foi um joguete em suas mãos. No lado ocidental se levanta o império Romano com todo o seu aparato bélico que governava a partir de Bizâncio. Além disso, também teve poder na região a Etiópia cristã (cf. KÜNG, 2017, p. 63).

Sendo assim, à medida que novos povos se levantam como império mundial, novas culturas, costumes e nações também. A religião foi uma das partes que foi atingida pelas mudanças. Um caminho novo se percebe à proporção que novos deuses aparecem, de forma que os deuses familiares deram lugar a novas divindades, as quais ao serem de tribos, famílias são deuses universais. No caso do Islamismo, ele surgiu em meio a um contexto religioso no qual o panteísmo era uma prática normal por meio dos habitantes da Península. Dessa forma, houve um caminho de desconstrução das culturas anteriores e seus elementos e divindades até o estabelecimento de um Deus único, naquela parte. Nisso ocorre o rompimento de Muhammad com o politeísmo da *Ka'aba*, o qual se iniciou na manifestação da sua mensagem e aos poucos foram sendo estabelecidas como base para o povo da região.

A existência de um Deus maior (*Allah-u akbar*), já era disseminada entre os árabes da região, Mas ainda não aceita por todos. Logo um monoteísmo já estava em curso e, não haveria local melhor para fundamentá-lo do que esse, pois era uma região de passagem de muitos viajantes que vinham adorar cada um ao seu Deus. O monoteísmo pregado na Arábia era de

origem judaica, dado que após a destruição do templo no ano 70, judeus se estabeleceram na região norte. Além deles também influenciaram a região os cristãos divididos em várias seitas heréticas que ensinavam sua fé com base em Evangelho Apócrifo (CASPAR, 1991, p. 13).

Portanto, foi nesse contexto que Muhammad sente-se atraído pela adoração do Deus único, aproximando-se do movimento dos *hanufa* (cf. GEFFRÉ, 2013, p. 189). Nesta busca, ele entra na senda de Abraão, Moisés e Jesus, profetas anteriores que transmitiram uma mensagem revelada a sua geração.

c) O papel da *Ka'aba*

A região de Meca era dominada por um politeísmo conjunto, porque havia um monumento de culto aos deuses no qual muitos árabes e viajantes reverenciavam-nos, além disso, eram adeptos de religiões múltiplas e variadas. A *Ka'aba* como elemento de culto e toda a sua importância religiosa mostra influência cristã nos seus elementos. De acordo com Sinner “Na Kaaba em Meca, existia, à época de Muhammad, uma estátua de Maria com o seu filho” (SINNER, 2019, p. 4). Possivelmente, a visão corânica de Cristo reflita a visão Nestoriana sobre a sua pessoa, pois isso também foi influência cristã recebida por Muhammad (cf. SINNER, 2019, p. 4). Sendo assim, todos cultuavam juntos nesse monumento, o qual marca o local de uma fonte e da queda de um meteorito – hoje venerado como a pedra negra, num ângulo externo da *Ka'aba*. Tais elementos construíram a sacralidade do local, com a antiga edificação em forma de cubo (= *ka'aba*).

De acordo com Guellouz, havia “uma espécie de *modus vivendi* que levava mesmo a admitirem-se todas ou, mais precisamente, admitiam-se os seus emblemas, ídolos ou outros num templo único – a *Ka'aba* – objeto de uma veneração e de um culto comuns” (GUELLOUZ, 1996, p. 15). Certo que o local continuou a ser importante para o Islã. A *Ka'aba* incorporou-se ao vocabulário islâmico e passou a fazer parte até do Livro sagrado, como se percebe na Sura 2,125 ao afirmar:

Lembrai-vos que estabelecemos a Casa, para congresso e local de segurança para a humanidade; e adotai a Estância de Abraão por oratório. E estipulamos um pacto com Abraão e Ismael, dizendo lhes: Purificai a Minha Casa, para os circundantes (da *Ka'aba*), os retraídos, os que se inclinam e se prostram.

Nessa Sura se dá destaque para o estabelecimento da Casa de Deus e, para a purificação dela. Isso porque a tradição da *Ka'aba* era de antes da Arábia pré-islâmica. Muhammad vai

recorrer a Abraão e Ismael – com reminiscências bíblicas – para destacar que a *Ka'aba* teria sido edificada por ambos. Assim, há hoje a narrativa muçulmana de que a *Ka'aba* é o mais antigo templo monoteísta fora de Israel e da Palestina. A fonte de água, bem ao lado da *Ka'aba*, é até hoje chamada de “estação de Abraão”.

Desse período muito da religião acabou sendo incorporado pelo Islã. É o caso também da peregrinação a Meca que tem muito de seus elementos ainda do tempo da Arábia desse período. Não só isso, mas também o apedrejamento simbólico do Diabo, o sacrifício ritual de ovelhas e o beijo que se faz na pedra negra da *Ka'aba* (cf. KÜNG, 2017, p. 180). Dessa forma se percebe que a nova religião possui um local de adoração, um profeta, uma revelação, um Deus e uma casa para se reverenciar essa divindade. De maneira que o local do culto a esse Deus se torna o mesmo em que antes se realizavam cultos no templo, a *Ka'aba*¹ (Caaba), logo, a nova religião usa elementos da Arábia pré-islâmica e vai aos poucos dominando a área desbancando o culto politeísta das tribos árabes locais.

O local desde antes era já usado como local sagrado, nos moldes das cidades de refúgio do Antigo Testamento. Ela deveria ser purificada, porque foi fundada por Abraão, mas no decorrer dos tempos foi contaminada e, com a revelação a Muhammad ela deveria ser purificada. Outra questão que é posta pela Sura é o fato da relação colocada entre Deus e o local, pois a ele Deus se refere a ela como Minha Casa repudiando o politeísmo, que a degradava. Logo, a *Ka'aba* reveste-se de uma importância extraordinária, pois com todos esses simbolismos e características próprias o templo adquire grande importância para a fé islâmica.

O templo ganhou essa relevância pelos links que Muhammad fez com Abraão, pois ao afirmar que foi um local estabelecido por ele, a nova fé parte de uma figura conhecida em toda a região do crescente fértil. Um ícone da fé, afirmado e confirmado pela cultura judaico-cristã, conhecido em toda a Palestina e Arábia.

d) Características básicas do Islã

O islamismo tem particularidades que fazem dele uma religião ímpar. No entanto algumas dessas características ele comunga com o Cristianismo e Judaísmo. Por exemplo, compartilha da fé no mesmo Deus, que exige exclusividade, isto é, monoteísta.

¹*Ka'aba*¹ (Caaba) é a casa ou casa sagrada. *Ka'aba* é a casa de Deus. Sua fundação remonta ao tempo de Abraão (CORÃO, 1943, p. 19). Edifício quase cúbico [...] dimensão de 15m de altura, 10 e 12 de comprimento e de largura. Há uma pedra preta objeto de veneração, engasta no lado leste da *Ka'aba* (JOMIER, 1992, p. 15).

Dessa forma, a Unicidade divina é uma marca do Islã, ela nasce na primeira profecia que o anjo fala ao profeta e se desenvolve por todo Alcorão, pela Suna e demais elementos. Tudo no Islã é visto de acordo com a ótica da Unicidade divina sendo ela a Unicidade divina se torna a principal marca do Islã.

Esse Deus único que se comunica com o profeta inicia uma série de revelações, envolvendo lugares, costumes e culturas. Como a *Ka'aba*, a casa divina estabelecida por Deus e construída por Abraão. Ao destacar essa ligação entre Deus e sua casa, Muhammad coloca algumas limitações, regras e cuidados que o fiel deveria ter ao se aproximar do local. É o que se percebe em outra Sura 5,95-97 que também se refere à Casa de Deus, que dita:

Ó crentes, não mateis animais de caça quando estiverdes com as vestes da peregrinação. Quem, dentre vós, os matar intencionalmente, terá de pagar a transgressão, o equivalente àquilo que tenha matado, em animais domésticos, com a determinação de duas pessoas idôneas, dentre vós. Que tais animais sejam levados como oferenda à *Ka'aba*. Ou, ainda, fará uma expiação, alimentando alguns necessitados ou o equivalente a isto em jejum, para que sofra a consequência da sua falta. Allah perdoa o passado; porém, a quem reincidir Allah castigará, porque é Punidor, Poderosíssimo. Está-vos permitida a caça aquática; e seu produto pode servir de provisão, tanto para vós como para os viajantes. Porém, está-vos proibida a caça terrestre, enquanto estiverdes consagrados à peregrinação. Temei a Allah, ante o Qual sereis congregados. Allah designou a *Ka'aba* como Casa Sagrada, como local seguro para os humanos. Também estabeleceu o mês sagrado, a oferenda e os animais marcados, para que saibais que Allah conhece tudo quanto há nos céus e na terra, e que é Onisciente.

Dessa forma, a *Ka'aba* é uma marca da religião, uma característica dela. Embora haja também no Cristianismo Romano e no Judaísmo as peregrinações aos lugares sagrados. Todavia no Islã desde o início está pacificado que aquele lugar era a casa de Deus.

A peregrinação, a qual também é uma marca característica da fé, rememora a Arábia pré-islâmica, a qual o crente ao empreender deve tomar alguns cuidados. Por exemplo, o peregrino deve usar as vestes prescrita pelo Alcorão, resguardar-se de cometer algum pecado como matar algum animal. O texto faz diferença entre aquele que o faz inadvertidamente e o que faz propositalmente. Os casos são diferentes e devem ser tratados de maneira desiguais. A caça terrestre então está proibida permitida, porém a aquática. A Sura destaca que esse mês é sagrado e pontua que Deus é Onisciente, ou seja, dentro daquele local essas observâncias devem reger a mente do crente. Dessa forma se percebe que a *Ka'aba* se torna um local sagrado que foi estabelecido como lugar de peregrinação e comunhão com todos os féis.

A importância do local para adoração no Islã é percebida pelo fato de que ela incorpora o Alcorão e a Suna, pois vários *Hadiths* (ditos) e Suras destacam essa importância. Por exemplo, orar em direção à cidade santa, voltado para a *Ka'aba*, prescrito na Sura 2,144:

Allah disse: “Orienta teu rosto (ao cumprir a oração) para a Sagrada Mesquita (de Makka)! E vós (crentes), onde quer que vos encontréis, orientai vossos rostos até ela” (Sura 2:144). Al-Baraa disse: Nós rezamos com o Mensageiro de Allah (SAW), por cerca de 16 ou 17 meses voltados para Jerusalém, depois fomos ordenados a rezar em direção a *Ka'aba*. Quem vê a *Ka'aba*, deve voltar-se para ela, e quem não a vê deve voltar-se para a direção, pois isso é só o que se pode fazer e Allah não impõe à alma alguma obrigação senão o que é de sua capacidade.

A Suna fala de orar em direção a *Ka'aba*, como uma lembrança que se faz do local onde Deus habita. Essa tradição lembra do tempo anterior ao profeta, pois essa prática se dava entre os judeus, dentre os quais Daniel orava, quando na Babilônia, com as suas janelas abertas para o local de Jerusalém. No caso do Islã se ora em direção à *Ka'aba* porque se crê que ela é o primeiro templo divino na Terra: construída inicialmente por Adão, reconstruída por Abraão e depois por Muhammad, que a reformou e consagrou ao Deu único (cf. KHALIL e FILHO, 2003, p. 47).

Portanto, a *Ka'aba* e seus elementos são característicos da fé islâmica, único e particular. De maneira que o local foi admitido pelo Livro e pela Suna do profeta. Os quais são outros elementos que caracterizam o Islã. O livro sagrado e a Suna, ou tradição do profeta serão abordados com mais precisão abaixo em outros tópicos, de maneira que nesse caso será uma abordagem inicial sobre os dois como elementos participantes e básico das características da fé islâmica.

À medida que a nova religião vai se estabelecendo em toda a região se percebe uma necessidade de se interpretar e unificar o pensamento teológico. Isso se dá em duas frentes, uma foi o Alcorão e a outra a Suna. O livro sagrado e a tradição do profeta, seus ensinamentos. O Alcorão foi desenvolvido em um espaço de 22 anos e, as revelações que foram aos poucos sendo dadas ao profeta ao reuni-las tornaram-se a Palavra de Deus, ou seja, a Palavra divina tornou-se livro e, a mensagem que ele traz é que só há um Deus e uma revelação por meio de um profeta. Ou seja, a mensagem revelada de forma concentrada prega a Unicidade e Unidade divina. Deus origem e protetor do universo, o Único a quem a humanidade deverá prestar contas, pois governa todo o cosmo (cf. KÜNG, 2017, p. 95).

O Alcorão Sagrado é mais que um livro, pois à medida em que ele se torna a Palavra divina ele adquire atributos, dessa forma sua autoridade é estabelecida. Embora a Unicidade

divina seja colocada em debate devido ao fato de que se Deus é único como poderia Ele ter vários atributos, no caso do Alcorão seria um deles. Por isso, seria ele linguisticamente perfeito, único, inimitável, insuperável, intraduzível e infalível. Mas isso já desenvolveria mais alguns atributos divinos o que destaca o fato de haver uma diversidade de atributos em Deus (cf. KÜNG, 2017, p. 101-102).

A história do desenvolvimento do Livro se deu em um tempo considerado de anos em relação ao desenvolvimento da Bíblia hebraica e cristã, por exemplo, as quais se deram em um período de mais de 1000 anos. As Suras, muitas delas, foram consideradas como textos isolados e reunidas aos poucos de muitos lugares. A esposa do profeta tinha partes, seu primo outras e assim sucessivamente, pois esses estavam entre os primeiros seguidores. Por um tempo rodou pelo império várias versões do Alcorão o que cessou quando o califa Oman (ou Uthman) resolveu reunir uma comissão de mestres e fazer uma versão corrigida do livro o que ocorreu de forma satisfatória e aceita por toda a comunidade. Essa versão, canonizada a partir de então, se tornou popular, foi aceita pelos recitadores, guardiões da pronúncia correta do texto (cf. KÜNG, 2017, p. 104). Portanto, se percebe a importância do livro para a comunidade islâmica, isso posto, se retornará ao tema mais abaixo no curso do texto.

A *suna* – tradição oral do profeta, depois compilada – foi desenvolvida depois do Alcorão (cf. BARTHOLO, 1990, p. 64). É uma marca característica do Islã, como fonte de autoridade moral e religiosa. Enquanto no Alcorão os capítulos são chamados de *Suras*, a Suna se organiza por coletâneas de *hadith* – os ditos ou máximas de Muhammad, na forma de sentenças e feitos considerados exemplares para todos os muçulmanos.

A Suna recolhe os ditos e feitos exemplares de Muhammad, em coleções consideradas canônicas (*sahih*) pela comunidade islâmica. Entre as funções de exemplo jurídico, moral e espiritual, a Suna ajuda a interpretar passagens do Alcorão que se tornaram muitas vezes obscuras. Além disso, descreve o Livro como atributo divino e intocável, assevera sua autoridade, e fazem a adaptação à vida cotidiana (cf. SAMUEL, 1997, p. 258). Dessa forma, a Suna é uma parte característica do Islã, das tradições do profeta, possuem força de Lei e, isso é regra para todos os crentes (cf. KÜNG, 2017, p. 314).

e) Presença do Cristianismo plural e polêmicas trinitárias

O Islã nasce no séc. VII d.C., numa época em que lutavam dois grandes impérios: o Bizantino (capital Bizâncio ou Constantinopla) e o Persa (capital Ctesifonte). As religiões desses governos eram a cristã e zoroástrica, respectivamente. A Arábia ficava nessa

encruzilhada entre as duas religiões, com sua população organizada em diferentes tribos – do Norte, Centro e Sul da península arábica - que praticavam a adoração dos antigos deuses, entre os quais as divindades femininas Allat, Manat e Al-Uzza.

Dentre as várias religiões que ocorriam naquela área, o Judaísmo era uma delas, que após o ano 70 d.C., com a destruição do templo, desceu para a área norte da península. Ele era praticado em Meca (antiga *Iatreb*), um judaísmo heterodoxo, com circulação de apócrifos judaicos. Desse judaísmo o que basicamente influenciou Muhammad foi a visão de um Deus Único, o qual envia seus profetas como Adão, Noé, Abraão, Moisés, David, Salomão, Jô, Jonas e Zacarias, e lhes encarrega a missão de anunciar o monoteísmo (cf. CASPAR, 1991, p. 15-16). Por sua vez,

o Cristianismo também chegava por todos os lados e se estendia rapidamente entre as tribos. Mas é um Cristianismo dividido em múltiplas seitas heréticas, superficial e alimentado mais por narrações maravilhosas dos evangelhos apócrifos do que pelo Evangelho autêntico (CASPAR, 1991, p. 13-14).

Logo, a influência recebida por Muhammad foi uma versão desconhecida dos Evangelhos Bíblicos e autorizados canonizados pela Igreja.

A Península Arábica era uma região bastante rica em relação às práticas religiosas. Ficava em uma encruzilhada de dois impérios, ao nordeste a Pérsia, dos Sassânidas e ao norte e oeste o Bizantino que ocupava o Egito e a Síria. Meca era administrada por um conselho de chefes de famílias de comerciantes, dentre eles estava a família de Muhammad, da tribo dos Coraixitas². A cidade era próspera por seu comércio diversificado. Além disso, multidões todos os anos visitavam a cidade a fim venerar o templo, a *Ka'aba*, e a sua pedra negra. A qual supostamente foi feita por Adão, reconstruída por Abraão, simbolizava ainda o menino Jesus e Maria sua mãe. Dessa forma, se percebe o tipo de Cristianismo que era disseminado naquela área, pois era diferente admitia várias situações e ainda era compartilhado pela adoração a outros deuses, já que os habitantes locais sabiam da existência de Jesus, porém adoravam-no também junto com 300 ídolos (cf. SAMUEL, 1997, p. 239).

Dessa forma, se percebe que o Cristianismo era conhecido na região junto com demais crenças rituais. Por volta do ano 600 d.C. já havia na Península pessoas que acreditavam no Deus Uno. Apesar de haver debates entre pesquisadores históricos em relação a entrada do

² Os Coraixitas eram os zeladores da *Ka'aba*. Dentro deste templo, havia vários ídolos e inclusive ícones ortodoxos e/ou etíopes de Jesus e sua mãe, Maria. Muhammad tinha acesso ao interior da *Ka'aba*. Em 622, ele se inspira nos profetas bíblicos e quebras essas imagens. Foi quando sua posição de hanif se tornou pública, com consequências para o resto de sua vida. Pois ele perdeu o apoio dos comerciantes que usavam o prestígio da *Ka'aba* para seus negócios.

Cristianismo na Arábia se entende hoje que isso ocorreu por parte dos Confederados de Roma e dos monges sírios que penetravam ao longo dos desertos com seus mosteiros (cf. KÜNG, 2014, p. 66-68).

Esse desenvolvimento do Cristianismo na região da Arábia pré-islâmica se deu na região Noroeste e Nordeste da Península. Isso ocorreu com a anexação de Petra 106 d.C., a qual se tornou província romana, estado tampão para defender o império romano. Nessa região habitava a tribo árabe-cristã dos Gassânidas que eram de não calcedonianos. Por outro lado, em 1936 se descobriu no Baixo Eufrates dois templos cristão no principado árabe-cristão dos Lacmidas, estavam em contato permanente com os centros da cristandade aramaica, ou seja, Edessa, Jerusalém, Palmira e Damasco. Além de que a confissão dessas duas Igrejas era de orientação Nestoriana (cf. KÜNG, 2014, p. 69).

Pelos outros lados da Península se sabe que também houve cristãos que também manifestavam sua fé. A área sudoeste da Arábia *felix*, ou feliz, também havia contato com a Etiópia não-calcedoniana. E na Arábia oriental do Golfo há informações isoladas de que nos territórios ao sul dos territórios dos Lacmidas até o Bahrein, Qatar e Omã, haveria uma série de bispados cristãos-nestorianos (cf. KÜNG, 2014, p. 66).

Muhammad teve contato com essas duas linhas teológicas cristãs da época. O Nestorianismo, procedia da região de Antioquia. Nestório era um pregador popular, na sua terra natal, depois tornou-se bispo de Constantinopla, em 428 d.C., ganhando notoriedade e influência. Seu ensino constituía em afirmar que havia a existência de duas pessoas separadas no mesmo Cristo. Logo, ele separava Jesus em duas pessoas, uma humana e outra divina, ao invés de duas naturezas em uma só pessoa (cf. SILVA, 2008, p. 126). Percebe-se que esse ensino concedeu a Muhammad uma visão deformada do Cristianismo e conseqüentemente da pessoa de Cristo. O que dificultou a sua percepção da verdadeira visão teológica cristã.

O ensino de Nestório consistia em três termos que geravam em torno da discussão. Theotokos – a genitora de Deus – sendo *Theo* o Deus-Verbo; e *tokos* a genitora e partidora, que O gestou humanamente no ventre, sendo Ele divino em Si mesmo. Embora pareça um título marial, o conteúdo de *theotokos* é cristológico e quer proteger a integridade da Encarnação do divino Verbo: em Maria, o Verbo se encarnou, mantendo a divindade íntegra. De modo que o Verbo Encarnado é Deus no ventre dela; nasce já divino – contra a ideia adocionista de que Jesus seria apenas homem, nascido de mulher, depois adotado por Deus ao modo de um semideus ou do demiurgo dos Gnósticos. Notemos que *theotokos* não é Mãe de Deus em sentido amplo, mas genitora do Deus Verbo em sentido estrito: a mãe do Deus-Filho que nela toma a humanidade, sem perder em nada Sua terna divindade.

Outro termo proposto por ele foi *anthropotokos* (que gera homem) e *christotokos* (que gera Cristo). O primeiro termo – *theotokos* – para ele era impróprio, a não ser que acrescentasse o segundo termo junto a fim de dar equilíbrio para o termo. Dessa forma ele propôs o terceiro termo, que era preferível por não suscitar dúvidas. Ele afirmava isso a fim de afastar a teologia ariana desse pressuposto ensino, porque para ele a divindade não poderia estar sujeita a uma mulher, que era criatura, além disso Maria tinha gerado um homem, veículo da divindade, mas não Deus. Acusado de disseminar o ensino de Paulo de Samosata, o adocionismo, Nestório foi condenado pela Igreja e, deposto de seu cargo. “A falha encontrava-se em sua inabilidade de oferecer uma análise mais profunda da unidade substancial da pessoa do Senhor, mesmo estando convencido dela” (KELLY, 1994, p. 239-240).

O fato é que houve consequências desse ensino no meio cristãos. Pois a palavra *physis* (natureza) usada nesse conceito, era de difícil compreensão para os cristãos de tradição semita (sírios, coptas, etíopes): eles confundiam *physis* com Pessoa. Por isso, dizer que Jesus tinha “duas *physeis*” lhes parecia inadmissível, pois Jesus é uma única Pessoa. Daí serem chamados monofisitas: Jesus é uma única Pessoa (*physis*), onde a divindade e a humanidade estão juntas, sem divisão³. Isso influenciou Muhammad na sua futura visão a respeito da pessoa de Cristo e sua obra. Pois se Cristo tinha duas naturezas e ele não via nEle a encarnação da Palavra divina, seria ele um homem comum, ligado à Palavra divina somente. Essa argumentação era totalmente estranha para Muhammad, que nunca assimilou o modo grego de pensar a religião. A falha de Nestório principal foi a não abordagem da unidade substancial da pessoa do Senhor. O que inviabilizava e desprezava o que a ortodoxia tinha como mais precioso, a divindade de Cristo e, por consequência sua capacidade para salvar (cf. KELLY, 1994, p. 239-240).

Dessa forma, a controvérsia não-calcedoniana afetou a visão distorcida de Muhammad no que se refere à pessoa de Cristo. Enquanto a escola de Antioquia destacava a natureza humana de Jesus, essa escola, de influência de Alexandria, destacava a divina. Que afirmava ser essa natureza única de Jesus, ou seja, a partir do momento da Encarnação, Jesus perderia a humana, ficando com uma natureza só. O Concílio de Calcedônia condenou também essa visão, isto é, afastou as duas equivocadas visões a respeito de Cristo. De maneira que “lado a lado com a unidade, a definição declara que, enquanto encarnada, a Palavra existe em duas naturezas, cada uma completa e cada uma retendo inatas, na união, suas propriedades e operações

³ Vale ressaltar que ao invés de usar o termo monofisitas, seria melhor usar não-calcedonianos, por conta do diálogo ecumênico entre Oriente e Ocidente. Pois as Igrejas não-calcedonianas professam as duas naturezas do Verbo, mas com linguagem e usos litúrgicos próprios.

distintivas. Rejeitando a união natural com as suas implicações monofisistas (cf. KELLY, 1994, p. 257).

O debate sobre a Trindade foi um elemento que influenciou a concepção religiosa de Muhammad, isso dentro do ambiente cristão já bastante abalado com os debates que dividiam a cristandade. O problema surge com os primeiros cristãos, por serem judeus, terem que manter sua posição monoteísta e mesmo assim continuar crendo que Jesus era Deus. Os cristãos primitivos foram às Escrituras a fim de achar respostas para suas indagações. Logo perceberam que não havia a palavra Trindade nos textos sagrados, mas havia textos que serviam de base para o desenvolvimento dessa doutrina. Na sequência histórica vem os textos de Paulo, depois o Evangelho de Marcos, Mateus e João. Sendo esse último o que mais tem citações a respeito da relação entre o Cristo e Deus. Pois se Cristo se relacionava com Deus e era seu Filho, seria Ele eterno e, também teria todos os atributos da divindade. Dessa forma, levantou-se de um lado os que defenderam a humanidade de Cristo, afirmando que ele não era Deus. De outro, os que afirmaram que Cristo era Deus sim. O debate tomou proporções gigantescas a ponto de dividir o império e causar demandas e guerras entre os próprios irmãos (cf. LOREZEM, 2002, p. 13, 14).

Tertuliano, no II d.C., foi o primeiro a tentar fundamentar o dogma. Em seguida muitos outros se mantiveram no labor teológico a fim de manter a divindade de Cristo, sua humanidade e ainda ser capaz de manter a obra da salvação. A demanda se estendeu até os anos 500 d.C., com os Grandes Concílios que sucederam um após o outro a fim de esclarecer as polêmicas. De maneira que vários Credos foram redigidos para garantir a ortodoxia da fé da Igreja. Atanásio, os Pais Capadócijs e Agostinho foram os grandes expoentes que desenvolveram o dogma (cf. LOREZEM, 2002, p. 15-16, 17).

Portanto é de extrema importância conhecer a pluralidade da visão cristã que imperava na região, pois havia um debate teológico. Porque apesar da linguagem – de herança semita e outra de herança helenista – nenhum cristão negava a existência do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Todos eram trinitários na adoração, batizando em nome da Trindade (como Jesus ordenou em Mt 28) e celebrando os mesmos sacramentos. A diferença de percepção teológica era sobre a Encarnação e a relação do Verbo com o Pai. Divisão, portanto, parcial. No mais, as Igrejas seguiam muito próximas teologicamente. O que havia eram diferentes culturas teológicas e Ritos litúrgicos, que permanecem vivos até hoje na *Katholiké Ekklesía* (Igreja Universal): Ritos antioqueno, alexandrino (copta), bizantino (grego) e romano (latino). A linguagem litúrgica desses ritos mantém os usos do século III-IV.

De qualquer modo, o debate posto já tinha influenciado Muhammad, que circulava entre a Síria e Israel, ao norte; com a Etiópia a oeste; Bizâncio a leste; e o Iêmen ao sul. Assim, ele teve acesso à mensagem trinitária ainda não estabelecida e da visão de só um lado do debate. O que fez com que ele tivesse uma visão distorcida a respeito da Trindade. De maneira que o tema foi introduzido no Alcorão negando a Trindade, como se pode perceber na Sura 4,171:

Ó adeptos do Livro, não exagereis em vossa religião e não digais de Allah senão a verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria, foi tão somente um mensageiro de Allah e o Seu Verbo, com o qual Ele agraciou Maria por intermédio do Seu Espírito. Crede, pois, em Allah e em Seus mensageiros e não digais: Trindade! Abstende-vos disso, que será melhor para vós; sabeis que Allah é Uno. Glorificado seja! Longe está a hipótese de ter tido um filho. A Ele pertence tudo quanto há nos céus e na terra, e Allah é mais do que suficiente Guardião.

Portanto, a presença de um Cristianismo plural, envolto em debates polêmicas teológicas, acabaram por influenciar Muhammad negativamente. Pois a visão desse Cristianismo diverso acabou sendo incorporada no Alcorão e na doutrina islâmica. De maneira que para ele Jesus não era Deus, e Deus não era Trindade.

f) A sucessão da Liderança de Muhammad

Muhammad enquanto viveu, liderou a legião de crentes reunidos em volta dele, na fé. Nesse tempo continuou com as revelações e pregação da mensagem dada pelo anjo para ele. Em 622 d.C., chega a Medina, inicia a era hegiriana (a partir da *hégira* = ida para Medina) e, nesse tempo se dedica a formação do Estado muçulmano exemplar, organizando a nova comunidade. As guerras foram uma constante a fim de consolidar o domínio na região, por isso em 624 d.C. teve uma vitória miraculosa da Badr, outra em 625 d.C. contra Ohod e, depois toma Medina. Com essas cidades sobre seu domínio ele marcha para Meca em 628 d.C. e, finalmente em 630 d.C., marcha sobre ela. Nela fica pouco tempo e em 632 d.C. ele morre de uma pleurisia, o que após isso houve grande divergência dentro da comunidade que ficou desamparada e dividida (cf. CASPAR, 1991, p. 16,17).

A liderança estava em debate, pois após a morte do profeta segue-se quatro califas sendo respectivamente Abû Bakr, Omar, Othmân, e Ali, primo do profeta, o qual quando eleito tem sua posição contestada. Inicia-se uma guerra entre os partidários dele e Mu'âwiya, governador de Damasco. A batalha é vencida por esse último e após uma arbitragem assume o poder fundando a primeira dinastia muçulmana, a dos omíadas. Sendo assim, a religião se divide em duas grandes alas, a que defendia a sucessão no comando da comunidade pelos descendentes

do profeta e a outra que defendia que outro sucessor poderia ser escolhido sem ser necessariamente da família de Muhammad. Os pro-família foram chamados de xiitas, defensores de Ali, e a outra ala de sunitas, e dentro dessa divisão houve várias guerras fratricidas que deixaram rastros de sangue na história do Islã (cf. CASPAR, 1991, p. 18).

1.1.2 Revelação do Deus Único a Muhammad

a) Comunicação da Revelação divina

A esposa e familiares mais chegados, como seu primo Ali, foram os que tiveram acesso à revelação que estava sendo confiada a ele (cf. CASPAR, 1991, p. 15). Era um dia de inverno quando Muhammad teve a primeira visão. Ele ficou perturbado, inquieto e duvidando do que ouvira, contando à sua esposa, que posteriormente o encorajou. Dentre os mais chegados aos quais Muhammad transmitiu sua mensagem, estava seu primo Waraqa Ibn Naufal que confirmou a visão e o advertiu que a mensagem era semelhante a Torá de Moisés e que ainda se preparasse para a perseguição que seria submetido por causa da mensagem (cf. SAMUEL, 1997, p. 241).

Os primeiros seguidores do profeta foram sua esposa, um filho adotivo, alguns familiares, seu primo Ali, Abu-Bakr, seu amigo fiel e Omar. Eles creram em sua mensagem e profecia, porém Muhammad ficou pensando que seria falsa a mensagem, pois o anjo Gabriel cessou de transmiti-las por três anos (cf. SAMUEL, 1997, p. 241). Dessa forma, após um jejum de revelação Muhammad afirma que Gabriel volta a trazer mensagens, agora sobre o cuidado com o pobre, o órfão, e o mendigo.

A partir do momento em que iniciaram a experiência da revelação os três profetas Moisés, Jesus e Muhammad ficaram com medo e tiveram que vencê-lo, não só isso, mas também acreditar na missão para a qual ele foi vocacionado. Moisés inicialmente foi rechaçado por seu povo, teve que pedir ajuda a Arão seu irmão; Jesus também não foi aceito por seus irmãos, tanto que o crucificaram; da mesma forma Muhammad teve dificuldades no início para proclamar sua mensagem e fazê-la aceita. Em todos os casos a mensagem proclamava a existência de um Deus justo, que conclamava o povo à comunhão com ele e ao arrependimento. Com algumas exceções para Jesus, já que o próprio era Deus encarnado. Sendo assim, se percebe que, um não quis imitar o outro embora se perceba uma singularidade nos fatos ocorrido no ministério profético de cada um (cf. SAMUEL, 1997, p. 242). Dessa forma, se percebe que

Muhammad se coloca na trilha dos grandes profetas da Bíblia, de maneira que eles se tornaram suas referências. Também justifica a sua chamada já que como eles ele sofreu para transmitir a revelação. Logo, Muhammad se coloca em uma linha de tradição profética e se assume como tal, logo, “alguns concluíram que, sem se imitar, cada grande fundador foi influenciado pelas mensagens anteriores” (SAMUEL, 1997, p. 242).

b) Consequências da revelação

A partir do momento em que o profeta manifesta a mensagem divina as consequências disso não foi fácil e a assimilação por parte do seu povo. Os primeiros seguidores foram privados de gêneros básicos alimentícios por parte das elites locais. O que fizeram para castigá-los por terem admitido a nova crença. Muhammad os aconselha a procurar abrigo junto ao rei cristão da Abissínia – que tinha o título de Negus – enquanto ele se dirige para *Taif*. Afastado da vida social e isolado do comércio pede ajuda a um amigo em Meca. Nesse período inicia a missão de evangelização junto aos peregrinos junto a *Ka'aba*. Teve pouco Êxito, mas o suficiente para conseguir alguns adeptos da cidade de Yatrib (ou Iatrib). Essa o recebe depois com satisfação, e após esse fato a cidade passa a se chamar de *Medina-al-Nabi*, ou a cidade do profeta. Porque essa foi a primeira cidade a aceitar a revelação da profecia enviada como divina (cf. SAMUEL, 1997, p. 242-243).

Esse fato da migração do profeta, ou expatriação, ficou conhecido como *Hijra*, comumente mencionada como Hégira. Sucedeu no dia 12 de *rabi* (24 de setembro) de 622 d.C.. Essa data foi tomada pelos muçulmanos como o ano um de hégira, ou seja, foi estabelecido um novo calendário a partir desse fato. Muhammad tinha 52 anos na época do fato e pôde dizer: “Deixei minha família e abandonei meus bens pela hégira, no caminho de Deus” (SAMUEL, 1997, p. 243). Tal qual Moisés quando sai do Egito, Muhammad também sai em peregrinação da sua terra. Ambos por amor a Deus e a revelação que foi lhes transmitida. Logo, se percebe o mesmo fato na vida de Abraão ao deixar Ur dos Caldeus; Moisés, ao sair do Egito e Jesus, que parte de Nazaré em missão, exigindo de seus discípulos que deixem tudo para segui-lo. Com tais referência da tradição semita, conclui-se que o profeta passa por uma ruptura com o modo antigo de vida, tomando o caminho do êxodo: esses são os primeiros passos, ao modo de iniciação a um novo momento da busca religiosa.

c) O conteúdo da revelação

O conteúdo inicial da revelação era sobre a criação da humanidade de maneira que afirmava assim “Lê em nome de teu Senhor, que criou o homem de um coágulo. É teu Senhor, o mais nobre, que ensina ao homem o que ele não sabe” (SAMUEL, 1997, p. 241). Logo, a mensagem revelada ao profeta foi única e inicial, pois a partir dela se manteve a coluna vertebral de que existe um Deus que é o Senhor e a humanidade é fruto da criação. De maneira que já destaca um atributo divino o de criador.

Esse Deus que Muhammad anunciava era o mesmo de Abraão, Isaque, Jacó e Jesus. A mensagem anunciada pelo anjo era “que o criador é único e só ele é digno de ser adorado” (CASPAR, 1991, p. 14). Dessa forma *Allah-u akbar*, o Deus maior, aparece no meio de um panteão de deuses tribais e aos poucos vai se tornando conhecido por meio da missão do profeta Muhammad.

Missão essa que só foi possível porque ele foi amparado ainda na infância. Isso influencia a sua mensagem, e aparece nas primeiras revelações também. Pois o Deus revelado pelo profeta é um Deus que ampara o pobre e necessitado, ou seja, ele é Misericordioso. Atributo inclusive que futuramente irá abrir quase todas as Suras anunciando que ele é o Clemente e Misericordioso. O que manifesta em sua relação com a humanidade.

d) A revelação no Alcorão e na Suna

Muhammad teve em suas palavras iniciais a revelação de um Deus poderoso e forte. As palavras reveladas a ele acontecem aos poucos. Ele as recebe do anjo e vai pregando, anunciando ao povo essa mensagem. O nome que se dá a esta Récita ou “pregação, em árabe *al Qur'ân*, aportuguesado Alcorão [...]. É sempre Deus quem fala no Alcorão, o profeta é apenas um transmissor desta Palavra divina” (CASPAR, 1991, p. 140). Assim nasce o Alcorão que se tornará o Livro da revelação divina.

Os dois primeiros temas que fizeram parte da mensagem de Muhammad foi que Deus é Único e justo, ao qual todos devem se submeter a Ele, e que um dia haverá um julgamento e todos ressuscitarão para comparecer perante Deus. Logo, esses foram os dois temas que entraram no Alcorão e na Suna, os quais apareceram nas suas mensagens e pregações. Os pobres ao ouvir sua mensagem a acolhiam, por outro lado os ricos a desprezavam e até perseguiram ele (cf. SAMUEL, 1997, p. 241).

O nascimento da Suna remete ao tempo em que o profeta passou em exílio na cidade de Medina, pois quando lá chegou, a cidade estava sem governo e havia uma disputa entre as tribos a fim de ver quem deveria comandá-las. “O profeta propôs aos representantes das diversas

comunidades que concordassem em designar um chefe comum. Esse escolhido pela maioria, a qual ele deu o nome à *umma* – a comunidade dos crentes” (SAMUEL, 1997, p. 244). Ali foi estabelecido um código prático, uma espécie de constituição que regulava o funcionamento da sociedade, da justiça e da defesa. Desse código de leis nasceu a Suna que se transformou em fonte de autoridade do Islã também.

A revelação aparece no Alcorão em várias Sunas como 16,44 que procede assim: “(Enviamo-los) com as evidências e os Salmos. E a ti revelamos a Mensagem, para que elucides os humanos a respeito do que foi revelado, para que meditem”. Isso mostra que a mensagem a ele revelada vem confirmar o que foi originalmente, revelado na Torá (*Taurat*) nos Salmos (*Zubur*) e no Evangelho (*Injil*). Muhammad argumenta que sua mensagem põe os Livros anteriores na linha correta do monoteísmo original de Moisés, Davi e Jesus.

Clareia essa questão a explicação de Hayek (1994, p. v), ao colocar que:

Apesar de estar implícito no texto mais de um significado, o verdadeiro significado é o que foi explicado pelo Rasulullah (que Allah o abençoe e lhe dê paz). Por exemplo, no versículo: "Em verdade, Mohammad não é o pai de nenhum de vossos homens, mas sim o Mensageiro de Allah e o derradeiro dos profetas" (33:40), vemos que a palavra árabe, '*khátim*', significa o derradeiro, o que ninguém virá depois dele e a quem ninguém se assemelhe; significa, também, "anel". Por isso, o Profeta Mohammad (que Allah o abençoe e lhe dê paz) explicou que a palavra '*khátim*', utilizada no texto, significa o derradeiro. Ele disse: 'Sou o derradeiro dos profetas', significando ser o último que foi enviado. Também explicou isso, dizendo: 'Não haverá profeta depois de mim'. Por isso, entendemos do versículo que a revelação cessou com a morte do Profeta Mohammad (que Allah o abençoe e lhe dê paz).

Sendo assim, para o Islã, o Alcorão representa a revelação derradeira, confiada a Muhammad, que confirma o monoteísmo profético de Abraão, Moisés, Jonas, Davi e Jesus. Por conseguinte, a mensagem a ele revelada foi a derradeira, como as demais no elo de uma corrente de mensagens proféticas. Nesse caso além das ligações com os textos anteriores, o Alcorão também faz ponte com texto autorizado de sua época, como a Suna do profeta. De maneira que, para o Islã, a mensagem dele foi o remate de um conjunto de profecias, no qual ele foi o derradeiro.

Outro aspecto de visão objetiva do Alcorão se dá em que é um Livro dado à meditação, à reflexão, e à ponderação dos crentes muçulmanos. “Revelamo-lo como um Alcorão árabe, para que raciocineis" (Sura 12,2). Sendo assim, a revelação do Alcorão está ligada intrinsecamente à prática da meditação e oração. O fiel é chamado à razão, ao exercício, a pensar e a raciocinar quando se deparar com as Palavras do Livro. Isso foi de uma importância

fenomenal, pois um dos pilares do Islã a oração ritual ou cerimonial e a meditação, nascem desse aspecto da revelação.

A Suna nasce da memória comunitária dos primeiros companheiros de Muhammad, por causa da exemplaridade do Profeta do Islã. Era importante rememorar, anotar e classificar seus ditos e feitos exemplares – como referência para a boa conduta dos muçulmanos. Logo, ele é o exemplo do crente, em todos os sentidos da vida islâmica. Depois, outra finalidade da Suna seria dirimir dúvidas na interpretação de alguns versículos ou casos em que o Alcorão não responde, ou apresenta versículos ambivalentes. Vale ressaltar ainda que há 4 diferentes Sunas consideradas “*sahih*” (legítimas), usadas de modos diferentes por sunitas e xiitas = cada qual têm suas Sunas. Dessa forma, muito das interpretações da fé relacionadas à vida comum, ao cotidiano, aos afazeres, em todos os aspectos estão regidas nesse conjunto de regras. Elas, as revelação da Suna, acontecem em vários períodos e se percebem a reivindicação de palavra autorizada e revelada no próprio texto dela. É o que se percebe na Suna A Purificação que trata da parte das abluções desejadas, conforme Sabiq, na *Suna I* (2020, p. 44):

Ao dormir. Al-Baraa Ibn Azib relatou que o Mensageiro de Allah (SAW) disse: “Faça a ablução quando você for para sua cama como se a estivesse fazendo para a oração, deite-se de seu lado direito e diga: Ó Allah, eu submeto minha alma a Ti, e viro meu rosto a Ti, e confio meus afazeres a Ti, e refugio minhas costas a Ti em esperança e temor. Não há refúgio ou segurança a não ser em Ti. Eu creio no Livro que revelaste e no Teu profeta que enviaste! Pois se você morrer, morrerá sobre a Fitrah (crença pura). Que essas sejam as últimas palavras que digas antes de dormir”. Al Baraa relatou que repetiu essa súplica ao Profeta (SAW) e disse: Eu creio no Livro que revelaste e em Teu *mensageiro* que enviaste. E o Profeta (SAW) exclamou: “Não, e em Teu *profeta* que Tu enviaste”. Isso vale também para aquele que está em Geneba. Ibn Omar perguntou ao Profeta(SAW): “Ó mensageiro de Allah, um de nós pode dormir enquanto estiver em Geneba?”. O Profeta respondeu: “Sim, desde que faça a ablução”. Aicha disse: “Ao dormir em Geneba, o Profeta lavava suas partes íntimas e fazia a ablução.”

Logo, conforme esse texto da tradição se faz uma série de regramentos aos fiéis. Sendo orar ao repousar, fazer a limpeza cerimonial e, ao descansar saber que sua alma está refugiada em Deus. O fato é que em meio as observações o autor faz questão de mostrar a ligação do texto ora revelado com o Alcorão e com o profeta. Portanto se percebe que ambas as fontes autorizadas do Islã, o Livro Sagrado e a Suna, se deram em momentos quase que adjuntos, porém sucessivos, porque a Suna rememora os ditos do profeta, e explica alguns textos ambíguos do Alcorão.

e) Mediador da revelação

Muhammad afirmou que Gabriel se apresentou para ele no dia da primeira revelação e repetiu a frase para ele “Recita, eu sou Gabriel, o anjo que Deus envia para te anunciar que ele te escolheu como seu mensageiro para te anunciar aos homens sua revelação” (SAMUEL, 1997, p. 240). “Não é possível verificar se esse relato é historicamente fiel” (KÜNG, 2017, p. 134). Fato é que o evento foi narrado pela tradição muçulmana dizendo que se tratava de um anjo e que era Gabriel (cf. CASPAR, 1991, p. 14). Logo, de acordo com a tradição ele acreditava que se tratava de Gabriel, o mensageiro do Senhor.

A narrativa depois foi incorporada pelo Alcorão conforme pode-se observar na Sura 74 no seu início que traz o termo encoberto, amantado, para afirmar sobre esse fato “Ó tu, amantado!”, entendendo que o profeta estaria deitado com o seu manto e, deveria sair e proclamar a mensagem que lhe foi atribuída por Deus. Küng entende que esse termo se trate “de uma exegese posterior a esse passo corânico” (KÜNG, 2017, p. 134), já que se ele estivesse encoberto não veria o rosto do mensageiro. Na mesma linha dessa Sura, a 53 é mais incisiva na defesa do profeta e chega a questionar quem duvida da narrativa de ter sido um anjo a falar com ele:

Pela estrela, quando cai, 2. Que vosso camarada jamais se extravia, nem erra, 3. Nem fala por capricho. 4. Isto não é senão a inspiração que lhe foi revelada, 5. Que lhe transmitiu o fortíssimo (Gabriel), 6. O sensato, o qual lhe apareceu (em sua majestosa forma), 7. Quando estava na parte mais alta do horizonte. 8. Então, chegou bem perto, 9. Até a uma distância de dois arcos (de atirar setas), ou menos ainda, 10. E revelou ao Seu servo o que Ele lhe havia revelado. 11. O coração (do Mensageiro) não mentiu acerca do que viu. 12. Disputareis, acaso, sobre o que ele viu? 13. Realmente o viu, numa segunda descida, 14. Junto ao limite da árvore de lótus. 15. Junto à qual está o jardim da morada (eterna). 16. Quando aquela coisa envolvente cobriu a árvore de lótus, 17. Não desviou o olhar, nem transgrediu. 18. Em verdade, presenciou os maiores sinais do seu Senhor. 19. Acaso, haveis visto Al-Lát e Al-Uzza, (ídolos dos politeístas árabes) 20. E a outra, a terceira (deusa), Manata? 21. Porventura, pertence-vos o sexo masculino e a Ele o feminino?

Vários elementos são trazidos pela Sura. No verso 2, diz que o profeta (camarada) jamais erra. O fortíssimo no verso 5, se trata de Gabriel, por meio do qual foi feita a revelação. No verso 13 afirma que Muhammad o (Gabriel) viu uma segunda vez, porque essa seria a primeira vez (a da primeira revelação). O verso 19 afirma que os três principais ídolos árabes eram: Lat, Uzza e Manatta. Há opiniões divergentes, quanto à sua forma. Uma versão diz que Lat possuía a forma humana, Uzza tinha a sua origem numa árvore sagrada, e Manata numa pedra branca. Todas representavam Deus em sua forma feminina. Esse fato é contrastado com o 18 que fala dos sinais do Senhor. Sabe-se que “alguns antigos exegetas muçulmanos eram, no entanto, de

opinião de que naquela época se tratou, de fato, de uma visão do próprio Deus, como o original do texto (referência pronominal) indica” (KÜNG, 2017, p. 135). No entanto, hoje a maioria dos muçulmanos supõe que se tratou, de fato, de uma visão do anjo Gabriel e não do próprio Deus (cf. KÜNG, 2017, p.135).

Sendo assim, o Alcorão mais tarde se referiu ao nome do anjo como sendo Gabriel, confirmando a narrativa. Em princípio Muhammad não afirma ser Gabriel, mas um anjo que vem a ele e lhe transmite a mensagem divina. Depois o anjo lhe ordena que pregues a Palavra, que ele deveria cumprir sua missão primeiro na sua terra para seus compatriotas (cf. CASPAR, 1991, p. 14).

O Alcorão dando destaque para o nome do anjo, o faz na Sura de número 2,97-98. Nessa desataca-se o fato de Gabriel ter impregnado o Alcorão no coração e, que quem for inimigo de Deus e de seus anjos, eles se tornam também inimigo desses incrédulos. A Sura inicia-se assim:

Dize-lhes: Quem for inimigo de Gabriel, saiba que ele, com o beneplácito de Deus, impregnou-te (o Alcorão) no coração, para corroborar o que foi revelado antes; é orientação e alvíssaras de boas novas para os fiéis. Quem for inimigo de Deus, dos seus anjos, [...] de Gabriel e de Miguel, saiba que Deus é adversário dos incrédulos.

Dessa forma se percebe a importância que se dá ao Anjo que revelou as palavras divinas ao profeta. Revelação essa que chama o povo à conversão ao maior Deus, o nome divino que todas as falas semitas usavam, *Allah*⁴. Vale ressaltar que o termo anjo no Islã não tem a mesma conotação que tem no Judaísmo e Cristianismo. O original diz *malak* (plural “malaika”) = espíritos comunicadores, feitos de ar. Dentre esses, distingue-se Gabriel – que é o espírito da profecia que age com poder. O conceito é mais próximo a Espírito Santo, do que a anjo no sentido comum. Pois no judaísmo rabínico, Gabriel é o nome dado ao Espírito de Profecia, quando atua em nome de Deus. O tema será mais bem exposto no capítulo III, quando será mais bem explicado a visão islâmica a respeito desse personagem.

f) Reflexão acerca da Revelação do Deus único

Portanto, a revelação de Deus a Muhammad trouxe como primeira afirmação a Unicidade divina formulada de forma negativa “Não há outra divindade, a não ser Allah, e Maomé é seu profeta” (SAMUEL, 1997, p. 245). Além de protestar contra todo politeísmo dos

⁴*Allah*, significa Deus único, é o criador do céu e da Terra e de tudo o que se encontra entre ambos (KÜNG, 2005, p. 118).

árabes pré-islâmicos e dos cristãos com a Trindade, a revelação dada a ele reconhece em *Allah* todo o poder de criador do universo e, o profeta como seu enviado. A revelação foi estabelecida, diferenciada dos judeus e cristãos e foi mais além, pois propôs uma reforma na mensagem antes anunciada. Ao mesmo tempo em que Ele é transcendente, todo o outro, o que está além, o inacessível; ele também é o misericordioso - o que tem compaixão. Dessa forma, o Deus de Muhammad não é um Deus inventado, mas o Deus único, o Deus de Abraão, Isaque e Jacó, o mesmo de Jesus, o Cristo. Ou seja. A fé em *Allah*, o Deus único, corresponde, pois, a crença nos profetas que já transmitiram e entregaram a revelação divina (cf. SAMUEL, 1997, p. 246).

A revelação é a comunicação de Deus ao seu profeta. “O Alcorão fornece algumas explicações quanto a forma como a revelação chega aos seres humanos vinda de Deus. Não convém a um ser humano que Deus lhe fale, exceto por inspiração, ou atrás de um véu, ou enviando-lhe um mensageiro para revelar [...] a vontade de Deus” (JOMIER, 1992, p. 36). A revelação vai se tornando clara aos seres humanos e a vontade divina vai sendo conhecida. Jomier (1992, p. 38), destaca três formas de revelação, as quais podem ser percebidas por ele ao afirmar que:

O modo de comunicação mais imediato provém diretamente de Deus para a pessoa desejada, sem voz ou mensageiro. A pessoa que a recebe compreende a mensagem e que ela é de Deus. A segunda maneira, atrás de um véu, significa que Deus fala a uma pessoa através de um meio liminar, como uma visão ou um sonho. O melhor exemplo é o de Deus a falar com Moisés atrás da sarça ardente. O terceiro método, por envio de um mensageiro, que se percebe ser um anjo, é considerado a forma de revelação mais segura e clara, embora a menos direta. [...], o Alcorão diz: Esta é uma revelação vinda do Senhor de todos os mundos: o espírito fiel [o anjo] trouxe-o ao teu coração, para que possas ser um arauto em perfeito Árabe.

Logo, se percebe a importância da revelação para o Islã. Dela advém toda a importância e o fundamento da fé, uma vez que a base toda foi colocada dessa forma. Sendo assim a revelação e sua linguagem faz o conteúdo do texto escrito ser divino de maneira que as palavras do profeta e de Deus são as mesmas, já que Muhammad cita o que Deus lhe fala por meio do anjo, tendo assim uma revelação verbal e uma escrita (cf. JOMIER, 1992, p. 38). Samuel destaca as palavras ditas pelo anjo ao profeta, recita, e depois a missão dada ao profeta, que era ser um mensageiro proclamador da Sua revelação aos povos árabes (cf. SAMUEL, 1997, p. 240).

Muhammad compreendeu a revelação dada a ele por Deus, a qual também ganha destaque na Suna. Essa experiência para ele foi a manifestação da revelação divina que foi incorporado à Suna, porque vários hadiths determinam uma série de ordenanças quanto ao fato.

Uma delas relata o momento de uma revelação que foi dada ao profeta, após uma situação inusitada. Ela é relatada por Sabiq, *Suna I* (2020, p. 47), perceber que:

O mais forte hadith sobre este ponto foi relatado por Ahmad, Al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud e At-Tirmizhi que afirmam que Hammam An-Nakhai disse: Jarir Ibn Abdullah urinou, realizou ablução e fez Al-Masseh sobre Al-Khuffain e foi dito a ele: Você faz isso depois de você ter urinado? Ele disse: “Sim, eu vi o mensageiro de Allah urinar e em seguida fazer o mesmo. Ibrahim disse: Eles ficaram impressionados com esse hadith porque Jarir tinha abraçado o Islam (ano 10 Após Hijrah). Isso foi depois da revelação da surata Al-Ma'idah e o versículo da ablução que fala do dever de lavar os pés, portanto, esse hadith é uma forte prova de que lavar os pés é um dever para quem não está usando Al-Khuffain e aquele que estiver usando é suficiente Al-Masseh.

Logo, se percebe que tanto a Suna quanto o alcorão se ocupam no tema da revelação divina. Ela é de extrema importância porque dela procede o norte que guia toda a fé islâmica. O texto relata o momento da revelação da Sura *Al-Ma'idah* e, o que se percebe assim como teve textos que foram revelados nas cavernas, outros se deram em lugares comum e, no cotidiano do profeta.

Dentro desse contexto, Geffré (2001, p. 93), compara a fé cristã e a islâmica a fim de clarificar a questão e pontua que:

Assim, enquanto a revelação bíblica é inseparável da salvação ritmada por alianças sucessivas que encontra seu acabamento na aliança nova de Jesus Cristo, a revelação corânica não tem relação com a história sagrada que teria Deus como agente. Estritamente falando, não há progresso da revelação, pois todos os profetas anteriores a Maomé transmitem a mesma mensagem sobre a Unicidade divina e constata-se uma espécie de desistoricização da história sagrada tal como narrada na Bíblia. (GEFFRÉ, 2001, p. 93).

Portanto, a revelação dentro do Islã foi única e diferenciada das demais religiões e, se deu em um momento da história que se acredita que foi ímpar. Ou seja, ela foi derradeira, foi o fechamento da revelação aos homens. Depois de receber a revelação divina Muhammad começa a pregar a mensagem cujos temas principais se deram sobre a submissão e dia do juízo (cf. SAMUEL, 1997, p. 240-241).

Portanto, a revelação que foi concedida a Muhammad dada por Deus foi clara e objetiva. Ela consistia em fundar um novo tempo na região onde o monoteísmo fosse uma realidade para eles. De forma que com esse fundamento se acabava com o politeísmo entre as tribos. E, dela se originou o Livro Sagrado que contém em seu bojo as doutrinas, os pilares e demais crenças da fé islâmica. Muhammad entendeu que as palavras pronunciadas pelo anjo foram

recepcionadas como Palavras do Senhor. Na mesma linha de Abraão, Muhammad inicia a pregação anunciando o monoteísmo abraâmico com destaque para a Unicidade divina.

1.1.3 Pilares doutrinais, princípios e crenças

A doutrina do Islã concentra-se nos cinco pilares, os quais são a profissão de fé (*shahâda*)⁵, a oração ritual (*salât*)⁶, o jejum (*saum*)⁷ de Ramadã, a esmola (*zakât*)⁸, e a peregrinação a Meca (*hadj*)⁹. Todavia, se faz necessário destacar que esses cinco pilares são comuns em todas as correntes islâmicas, já que cada corrente tem seu modo de viver. Além dos cinco pilares também existem os princípios – sobretudo o *tawhid*¹⁰ – a noção ontológica da Unidade de Deus, do Deus único em Si; e a Profecia, a qual mostra a maneira em que Deus orienta e se revela ao mundo. Esses fundamentos são de muita importância na religião, e se percebe pelo valor que se dá mesmo aos escritos dos outros profetas cristãos e judaicos.

As ideias de Unidade divina e profecia estão expressas numa afirmação conhecida como *Shahada*: Não há divindade senão Deus, *Allah*, e Muhammad é seu mensageiro (cf. CASPAR, 1985, p. 73). Muito dos princípios estão contidos nos pilares doutrinais e na *shahâda*, isso se sucede ao afirmar a Unicidade divina e a sua voz profética a qual se deu por meio do profeta.

Os pilares aparecem no Alcorão e outros livros da tradição como na Suna, na qual Moaz Ibn Jabal destaca e reforça o que prediz o Alcorão no *Hadih* 29, ao destacar que:

Moaz Ibn Jabal contou que perguntou ao Profeta que lhe dissesse qual a ação que o ajudaria a entrar no paraíso e o manteria afastado do inferno. O Profeta (S.A.A. S) respondeu: perguntastes sobre uma questão de grande importância; porém, isso é fácil

⁵ “*shahada* é o testemunho de fé incontestável e, indubitavelmente a mensagem central do Islão. Ele afirma: Nenhum Deus além de Deus e Muhammad o seu profeta, essa é pedra angular em que ele se baseia” (KÜNG, 2017, p. 113).

⁶ “*salât* é a prostração na oração muçulmana. Maneira de se render ao criador e benfeito” (Kalil e Filho, 2003, p. 66).

⁷ “*saum* é o Jejum é uma prática obrigatória. Observado uma vez por ano nomes do Ramadã” (Kalil e Filho, 2003, p. 67).

⁸ “*zakât* é o pagamento, purificação e aumento, uma vez que, mediante o pagamento de uma taxa fixa ao Estado, para ser usada em prol dos pobres. [...] o doador purifica a alma, é obrigatório” (EL HAYEK, 1994, p. 7). Também caridade (Kalil e Filho, 2003, p. 66).

⁹ “*hadj* é a peregrinação à Casa de Deus, em Meca, na Arábia Saudita, pelo menos uma vez na vida (2003, p. 66).

¹⁰ *Tawhid* é a Unidade de Deus” (GORDON, 2009, p. 22).

para quem Deus lhe facilita. Adora a Deus, e não Lhe associes nada; pratica a oração o (*salat*), paga o *zacam* (tributo), observa o jejum de Ramadan, e faz a peregrinação Casa de Deus. Depois o Profeta acrescentou: Acaso não desejas que te indique as portas da virtude? O jejum é um escudo, a caridade apaga os pecados como a água apaga o fogo (e assim também), a oração na noite (também apaga os pecados). E em seguida, recitou: Cujos corpos não relutam em se afastar dos leitos para invocarem a seu Senhor com temor e esperança, e fazem caridade daquilo com que lhes agradecemos. Nenhuma alma sabe que deleite para os olhos lhes estarão reservados, em recompensa de quanto fizeram. (32:16-17). Então o Profeta acrescentou: Acaso não desejas que te fale acerca das raízes (fundações) da religião, e dos seus pilares, e do seu ápice? Disse Moaz: Claro que sim, Mensageiro de Deus! O Profeta disse: A cabeça do assunto é o Islam; seu suporte é a oração (*salat*); e o seu ápice é o Jihad. Depois disse: Acaso não desejas que te diga quem é o controlador de tudo isto? Respondeu: Certamente que sim, Mensageiro de Deus! Neste momento, mostrou a língua, e disse: controle ela! Perguntou Moaz: Mensageiro de Deus, seremos chamados a prestar contas pelo que dizemos? O Profeta respondeu: quem dera tua mãe te tivesse perdido! E por acaso, as pessoas não serão jogadas no inferno de cara e narizes, tão-somente em resultado das suas línguas (isto é, do que falam) (Tirmizi).

Nesse *hadith* se percebe praticamente quase todos os pilares do Islã, dentre eles a oração, a esmola, o jejum do Ramadã e a peregrinação a Meca para o sacrifício. Em seguida são colocadas as raízes da religião como a oração e o Jihad. A tradição tem peso importante para a fé islâmica sendo autoridade de consulta e se refere à vida social, religiosa e política, dentre outras.

a) *Shahâda*

A *Shahâda* é um testemunho público de fé, que qualquer um que queira entrar na religião deve fazer. “Não há outro Deus senão Deus, e Muhammad é o seu profeta” (KÜNG, 2017, p. 113). O crente deve introduzir o testemunho falando: *Testemunho que...* e, continua assim com toda a sua declaração de fé. O credo islâmico é simples e de fácil memorização, como destaca Samuel (1997, p. 245) “ele não se embarça com dogmas complicados”. Por isso a *Shahâda* é a recitação cotidiana do credo muçulmano, isto é, a maneira de resumir a aliança entre Deus e seu fiéis.

A oração em que o fiel pronuncia a *Sahâda* é feita “cinco vezes ao dia, do alto do minarete ressoa o chamado à oração ritual, a famosa *Shahâda*” (GEFFRÉ, 2001. p. 91). A declamação dela se faz pela manhã, ao meio dia, à tarde, ao crepúsculo, e à noite. Não havendo horário fixado, ela deve ser constante e contínua. De maneira que o Islã cre que ela purifica o coração (cf. BARTHOLO, 1990, p. 89).

A profissão de fé constitui no testemunho público da Unicidade Deus (*tawhid*)¹¹ perante o mundo. O culto é o elemento que engloba a profissão de fé e demais elementos. A oração é a invocação de Deus, sendo as partes dela a invocação, oração e petição. Deve ser observada rigorosamente nos horários estipulados e considerar que antes delas devem-se realizar as purificações, ou o banho mouro. A *Shahâda*, o ritual de purificação e a oração acontecem juntos, por isso são citados juntos a fim de que uma ação explique a outra.

O monoteísmo abraâmico é comum nas três grandes religiões, Judaísmo, Cristianismo e no Islã. Todos descendem dele e comungam a fé nesse Deus que exige exclusividade. As religiões são originárias do Oriente Próximo e têm Abraão como patriarca e representante primordial do monoteísmo. O Judaísmo afirma: “Jeová é o Deus de Israel e Israel é o seu povo, [...] o Cristianismo: Jesus é o Cristo (de Deus). [...] e o Islã: Não há outro Deus senão Deus, e Maomé é o seu profeta” (KÜNG, 2017, p. 113). Logo, pode se perceber que no caso do Islã o seu credo está centrado na Unicidade de Deus, o que faz ser um credo monoteísta puro (*tawhid*). Explicado por Scatollin (2003, p. 12-13), ao destacar que:

A resposta está na profissão de fé (*shahada*) que todo muçulmano recita continuamente: Não há deus senão Allah; Maomé é o mensageiro de Allah. *Shahada* vem de *Shahida*, que significa ele testemunha ou ele é testemunha. Tanto a primeira parte: não há outro deus senão Allah, e tanto a segunda, sobre a missão profética de Maomé [...] e Muhammad é o seu enviado, quanto recitadas de coração sincero e em árabe, se torna muçulmana.

Segundo Scatollin, a declaração de fé atesta *Allah* como única divindade e Muhammad, seu mensageiro. Isso faz com que exista exclusividade ao Deus e ao profeta como mensageiro. Por outro lado, quem faz a oração chamando a Deus de coração e com sinceridade pode se dizer que se torna uma pessoa da fé muçulmana, ou seja, é uma declaração de fé. Jomier destaca o fato de que “o Islã não comporta nenhum sacramento, portanto nenhum batismo, nada mais se exige, a não ser a presença de duas testemunhas oficiais, para legalizá-la” (JOMIER, 1992, p. 67).

O Alcorão faz eco à *Shahâda* na Sura 2, 255 ao colocar que:

Allah! Não há mais divindade além d'Ele, Vivente, Autosubsistente, a Quem jamais alcança a inatividade ou o sono; d'Ele é tudo quanto existe nos céus e na terra. Quem poderá interceder junto a Ele, sem o Seu consentimento? Ele conhece tanto o passado como o futuro, e eles (humanos) nada conhecem da Sua ciência, senão o que Ele permite. O Seu Trono abrange os céus e a terra, cuja preservação não O abate, porque é o Ingente, o Altíssimo.

¹¹ “*tawhid* é o princípio da Unicidade divina, fundamental no Islamismo” (Kalil e Filho, 2003, p. 167).

Dessa forma, a Unicidade de *Allah* como Deus é clara nessa Sura. Além de destacar demais características atribuídas só a Ele. Isto é, o fiel deve entender quem é o seu Deus e quem é o profeta a quem foi revelado a mensagem. Dessa forma se percebe que a fé em Deus e em seu profeta deve nortear a vida do muçulmano.

A figura do profeta sempre foi algo de destaque nas religiões abraâmicas. No Judaísmo, entretanto, mais importante que os profetas é a Torá. Por outro lado, no Cristianismo, os profetas hebreus ficam em segundo plano quando comparados a Jesus, o messias. O Islã, diferente das duas primeiras, vê Muhammad como o último dos profetas, o selo dos profetas. Logo, dentro do Islã o profeta tem um papel fundamental. Por isso o respeito à sua pessoa aparece na declaração de fé (cf. KÜNG, 2017, p. 113).

O nome Muhammad aparece apenas quatro vezes no Alcorão. Não se trata de dedução exegética, mas de menção dele. Inclusive, a Sura 57 traz seu nome: “MUHAMMAD – revelada em Medina; 38 versículos, com exceção do versículo 13, que foi revelado durante a Hégira¹². Esse é uma parte do texto em que aparece o nome do profeta como pode se perceber:

Quanto aos incrédulos, que desencaminham os demais da senda de Allah, Ele desvanecerá as suas ações. 2. Outrossim, quanto aos crentes, que praticam o bem e crêem no que foi revelado a Muhammad – esta é a verdade do seu Senhor –, Allah absolverá as suas faltas e lhes melhorará as condições.

A figura de Deus e do profeta estão intimamente ligadas. Ao colocar que Deus é único, os outros deuses são excluídos, ao colocar o profeta, é destacada a revelação dada por meio dele. Assim se impõe a *Shahâda*, e por isso se percebe a sua importância.

b) Esmola (*zakât*)

A esmola, está relacionada na Sura 107, ela restitui a ideia de respeito ao cuidado com os pobres, ao afirmar “Tens reparado em que nega a religião? É quem repele o órfão, e não estimula os demais à alimentação dos necessitados. Ai, pois, dos praticantes das orações, [...], que as fazem por ostentação [...]”. Nessa Sura se percebe claramente a condenação de duas atitudes em contraposição, a de orar em oposição a de ostentar, pois quem assim procede o faz porque vive de maneira egoística.

¹² Hégira (hijra) foi a dramática viagem que assim ficou conhecida e, segundo a tradição islâmica, assinala a instituição da Umma bem como o início do calendário islâmico. A viagem foi de Meca para yatrib (medina) como ficou conhecida depois (GORDON, 2009, p. 14).

A *zakât*, significa purificação, porque é uma forma de o fiel purificar os dons que recebeu de *Allah*. O crente ao devolver a Deus a *zakât*, reconhece que tudo vem dele e que Ele dá aos pobres suas bençãos. Primitivamente a benevolência era constituída de parte do rebanho, da colheita, dos grãos e óleos. Hoje, os Estados Islâmicos a recolhem por meio de tributo (cf. SAMUEL, 1997, p. 255).

Como o dízimo judeu e cristão “em princípio é a décima parte da renda, mas muitas vezes é a quadragésima. Seu produto é distribuído aos pobres; assim, a *zakât* tem função de justiça social e, ao mesmo tempo, papel religioso” (SAMUEL, 1997, p. 255). Dessa forma a vida de fé deve sair da teoria e atingir a vida prática e, nesse sentido através da oração o crente se relaciona com Deus e através da esmola com os necessitados, e com o seu próximo.

O Alcorão refere-se em várias partes ao ato de doar. De acordo com Küng (2017, p. 173). “a palavra *zakât* ocorre aproximadamente 30 vezes no Alcorão, sobretudo nas Suras de Medina.” Uma delas se dá na Sura 2,43 que diz assim: “Praticai a oração, pagai o *zakat* e inclinai-vos, juntamente com os que se inclinam”. Em outra parte diz assim:

E de quando exigimos o compromisso dos israelitas, ordenando-lhes: Não adoreis senão a Allah; tratai com benevolência vossos pais e parentes, os órfãos e os necessitados; falai ao próximo com doçura; observai a oração e pagai o *zakat*. Porém, vós o renegastes desdenhosamente, salvo um pequeno número dentre vós (Sura 2,83).

Logo, todos deveriam pagar o imposto, principalmente os novos convertidos. Na Sura 4,162, afirma que:

Quanto aos sábios, dentre eles, bem como os crentes, que creem tanto no que te foi revelado como no que foi revelado antes de ti, que são observantes da oração, pagadores do *zakat*, crentes em Allah e no Dia do Juízo Final, premiá-los-emos com magnífica recompensa.

Nessa Sura se percebe que embora a contribuição seja paga, o fiel que a observar terá uma recompensa. Todavia não se deve confundir as palavras *zakât* (donativo, esmola) e *sadaqa* (justiça, tributo justo), em ambos os casos pode se perceber uma deslocação do significado de donativo voluntário para tributo obrigatório. Sendo assim a primeira seria obrigatória e a segunda contribuição voluntária (cf. KÜNG 2017, p. 173). De qualquer forma no Islã essa contribuição tem função religiosa e social. Ela atinge os menos necessitados, faz o crente exercer a justiça para com o semelhante. Objetiva alcançar os pobres, as viúvas, os órfãos,

dentre outros, não só isso, mas também o tributo segue a linha da misericórdia a qual aparece nas Escrituras judaicas e cristãs.

c) A prece ritual (*as-Salah*)¹³, e a *Do'a*

Tratando ainda sobre os fundamentos da tradição e explorando com mais profundidade se observa vários elementos que fazem do Islã uma religião diferente em vários aspectos. Bartholo observa que a purificação deve primeiramente anteceder as orações (cf. BARTHOLO, 1990, p. 87). A *Taharah*¹⁴, o ritual, possui uma forte implicação nos aspectos da vida tanto externa quanto interna e se inicia pelo corpo. Bartholo (1990, p. 87), descreve:

Deve-se lavar as mãos até os pulsos três vezes, enxaguar a boca com água e ela levada com a mão direita, aspirar água para as narinas e lança-las fora três vezes, lavar o rosto três vezes, lavar primeiro o braço direito, e depois o esquerdo até o cotovelo, três vezes, esfregar a cabeça com a superfície interna dos dedos de ambas as mãos, colocar os dois indicadores nos ouvidos e esfregar as costas das orelhas com os polegares; com as costas dos dedos de ambas as mãos, justamente, deve-se esfregar aparte de trás do pescoço, e depois, lavar o pé direito, seguido do esquerdo, até os tornozelos, três vezes.

Todo esse ritual deve ser observado antes da oração, antes do fiel se aproximar de Deus. Ele é uma forma de prece na qual o crente islâmico clama por perdão e pela misericórdia de Deus, à medida em que cada parte do seu corpo que é tocado pela água, sabedor de que assim será purificado dos pecados cometidos com esses órgãos do corpo. Os pecados cometidos com as mãos, olhos, ouvidos, boca, narinas, e nesse caso se pede que elas se “encham com o doce aroma do paraíso, que remova a escuridão que manchou sua face e que ilumine com a luz de sua sabedoria” (BARTHOLO, 1990, p. 87).

Depois, se faz a purificação dos pés, os quais enquanto são lavados, se pede que seja guiado por um caminho reto e, ao lavar o outro que seja protegido “das instigações das forças malignas” (BARTHOLO, 1990, p. 88). Logo, a proteção dos pés previne o crente de desviar seu caminho da senda da luz e se encaminhar para o caminho da destruição.

Esse rito, de purificação, a ablução deve ser observada fidedignamente pelo muçulmano. O próprio Muhammad recomendou que “aquele que realiza a ablução novamente revive e

¹³ “*as-salah* é a prece. São orações regulares em momentos fixos do dia [...]. Os Sufis afirmam que essa outra prece é a do *qalb* (coração), que é um órgão espiritual e não físico.” (BARTHOLO, 1990, p. 87).

¹⁴ “*taharah* é a purificação, possui forma e significado interior e exterior. Deve ser feito antes desse aproximar de Deus” (BARTHOLO, 1990, p. 87).

reanima sua fé. Ablução sobre ablução é iluminação sobre iluminação” (BARTHOLO, 1990, p. 88). Sendo assim, a lavagem purifica o crente de todos os seus pecados, visto que com o arrependimento precede a iluminação, e precede a prece. Ou seja, se percebe um processo no qual o fiel é instituído e passa por ele. Ele se aproxima em pecado, pede que seja purificado, faz o ritual, e após recebe o perdão e a iluminação, depois pode começar a prece, porque já está perdoado.

A prece (*as-salah*)¹⁵ é outro fundamento da religião islâmica. O Alcorão recomenda ao fiel que ele observe essa prática ao afirmar “observai as orações rituais e a oração intermédia” (BARTHOLO, 1990, p. 87). Há uma outra prece que se aplica ao crente ao fazê-la que demanda dele uma aplicação do seu coração na mesma. Ou seja, isso se observa a fim de que o fiel não venha a fazer um ritual vazio e desviado de verdadeira devoção. A oração tem que observar esse elemento espiritual, além disso, seria uma forma de escapar do juízo de Deus, pois o coração dos homens está nas mãos de Deus e ele pode puni-los quando quiser, mas a oração pode aplacar essa ira. De acordo com Bartholo “o coração dos filhos de Adão está entre os dois dedos de Allah. Ele muda conforme ele deseja” (BARTHOLO, 1990, p. 88). Portanto, com a oração o crente acalma a ira de *Allah*, porque os dois dedos significam dois atributos, a destruição e a generosidade (cf. BARTHOLO, 1990, p. 88).

A prece deve ser feita várias vezes durante o dia pela manhã (*fajr*), no meio do dia (*zuhr*), da tarde (*asr*), do crepúsculo (*maghib*), e da noite (*isha*). Isto é, todo o dia é acompanhado por orações de devoção a Deus. No entanto a oração do coração, essa deve ser constante e permanente, ela não tem hora fixa. A oração interior purifica o coração, Bartholo cita as palavras do profeta quando se referiu à essa oração ao afirmar que: “Há uma porção de carne dentro do corpo do homem. Quando ela está purificada, todo o corpo fica purificado; quando essa está impura, todo o corpo permanece impuro. Essa porção é o coração (*qalb*) (BARTHOLO, 1990, p. 89).

As orações, sendo assim, alcançam os dois lados da vida do fiel, o seu exterior e seu interior. E além da *salah* que deve ser feita com o coração, de acordo com Jomier “os demais tipos de orações, invocações, pedidos, etc., são designados pela palavra *Do'a*” (JOMIER, 1992, p. 98). Logo, o fiel ao orar a Deus ele observa essas duas situações, o que não lhe muda a sua conduta diante de Deus. Mas ao abordar o tema da oração com um fiel deve-se deixar claro a que tipo de oração se está a referir, pois para o fiel essa diferença está bem cristalina.

¹⁵ “*as-salah* é a prece. São orações regulares em momentos fixos do dia [...]. Os Sufis afirmam que essa outra prece é a do *qalb* (coração), que é um órgão espiritual e não físico” (BARTHOLO, 1990, p. 87).

d) O jejum (*saum*)

O jejum do Ramadã é a abstinência de todo alimento, bebida, tudo que entra no corpo (ato sexual), ou o fumo de tabaco, por exemplo, sendo realizado desde a aurora até o pôr-do-sol. O texto base do jejum se encontra na Sura 2,183-185, que o descreve assim:

Ó crentes, está-vos prescrito o jejum, tal como foi prescrito aos vossos antepassados, para que temais a Allah. Jejuareis determinados dias; porém, quem de vós não cumprir o jejum, por achar-se enfermo ou em viagem, jejuará, depois, o mesmo número de dias. Mas quem, só à custa de muito sacrifício, consegue cumpri-lo, tiver de o quebrar, redimir-se-á, alimentando um necessitado; porém, quem se empenhar em fazer além do que for obrigatório, será melhor. Mas, se jejuardes, será preferível para vós, se quereis sabê-lo. O mês de Ramadan foi o mês em que foi revelado o Alcorão – orientação para a humanidade e evidência de orientação e Discernimento. Por conseguinte, quem de vós presenciar o novilúnio deste mês deverá jejuar; porém, quem se achar enfermo ou em viagem jejuará, depois, o mesmo número de dias. Allah vos deseja a comodidade e não a dificuldade, mas cumpri o número (de dias), e glorificai a Allah por ter-vos orientado, a fim de que (Lhe) agradeçais.

Uma série de lições são tiradas do texto que regula esse pilar de fé. O primeiro é que a principal finalidade é temer *Allah*, o temor é o norte que deve guiar o fiel. Quem quebrá-lo deve reparar o ato, socorrendo um necessitado. Dentre outras observações uma que merece destaque é o mês que se dá o sacrifício. “É o mês de Ramadã, o nono do ano lunar muçulmano” (JOMIER, 1992, p. 113). É nesse mês que foi revelado o Alcorão para o profeta. E por isso, nele deve-se jejuar a fim de lembrar o ocorrido. O Alcorão desceu do alto, a fim de dirigir os homens e salvar a humanidade (cf. JOMIER, 1992, p. 113).

O jejum consiste na abstinência total de alimentos, tabaco, de água, além das relações sexuais. À tardinha cessam as restrições e pode-se retomar as refeições e demais proibições. Quanto ao período do sacrifício e as circunstâncias a serem observadas, a mesma Sura 2,187 prescreve:

Está-vos permitido, nas noites do jejum, acercar-vos de vossas mulheres, porque elas são vossas vestimentas e vós o sois delas. Allah sabe o que vós fazíeis secretamente; porém, absolve-vos e vos perdoa. Acercai-vos agora delas e desfrutai do que Allah vos prescreveu. Comei e bebei até à alvorada, quando puderdes distinguir o fio branco do fio negro. Retornai, então, ao jejum, até ao anoitecer, e não vos acerqueis delas enquanto estiverdes retraídos nas mesquitas. Tais são as normas de Allah; não as transgridais de modo algum. Assim Allah elucida os Seus versículos aos humanos, a fim de que O temam.

Dessa forma, se percebe que ele deve ocorrer do nascer do sol ao pôr do sol. Já no período da noite o casal pode manter relações que serão perdoados, e se alimentar, mas quando alvorecer deve retornar ao jejum. Quanto a duração, pelo dia deve-se iniciar desde que o fiel possa diferenciar um fio preto de um branco. Continuará durante todo o dia até escurecer. A duração quanto ao mês compreenderá todos os dias, correspondendo no calendário gregoriano nos meses, de 23 de março a 21 de abril.

A questão é colocada no Alcorão, porém muito de sua prática cabe aos teólogos fazerem a interpretação, ou recorrerem a Suna, pois muitos pontos ficam em aberto. Por exemplo, sobre nada entrar no corpo, sabe-se de outras situações que podem entrar como as vacinas, ou injeções, dentre outras situações. “Os juristas no Egito, permitiriam gotas nos olhos, nos ouvidos, as vacinas, mas não admitiam as injeções fortificantes” (JOMIER, 1992, p. 116). Além disso dentistas mudam seus horários para atender seus pacientes pela noite, porque o engolir de sangue e água poderia quebrar a prática do jejum (cf. JOMIER, 1992, p. 116).

A quebra do jejum à tardinha é um sinal de fraternidade, quase que uma espécie sacramental de fraternidade. Jomier interpreta o Ramadã no que diz respeito ao propósito: a “tônica recai sobre o exercício da vontade e da obediência a Deus, sobre a ação de graças pelo dom do Corão, sobre a proximidade de Deus, a fraternidade muçulmana, a sensibilidade pelos pobres, a purificação espiritual” (JOMIER, 1992, p. 118). Portanto o jejum do Ramadã é uma marca das nações árabes que as transforma nesse período. Um pilar que faz o fiel se lembrar da sua fé em Deus e da prática dessa em relação ao seu próximo. De maneira que “o Ramadã concede absolvição de todos os pecados cometidos antes do jejum” (SAMUEL, 1997, p. 255).

e) A peregrinação a Meca (*hajj*)

Meca junto com outras cidades constitui o grupo de locais sagrados do Islã. O crente adulto é obrigado pelo menos uma vez na vida a fazer essa peregrinação. A religião, todavia, impõe a condição de que a pessoa tenha como manter a sua família na sua ausência e que tenha condições de arcar com suas despesas (cf. JOMIER, 1992, p. 118).

A finalidade da viagem seria uma recordação das tradições da fé, uma ligação pessoal com a tradição, com os símbolos e com a memória de Abraão. E, ter um momento particular com Deus que se dá com o fiel dando sete voltas ao redor da *Ka'aba*, pois essa é a casa de Deus (cf. BARTHOLO, 1990, p. 95). A peregrinação é um grande perdão que se for bem feita, proporciona a remissão de todos os pecados anteriores (cf. JOMIER, 1992, p. 123). E isso é o que mais motiva os fiéis.

Uma série de ritos envolve o fiel na sua peregrinação e, todas devem ser observadas a fim de que seja considerada como completa a sua romaria. Primeiro o crente veste o *ihram* (consiste numa veste de lã branca não costurada, em duas peças, para os homens e, que cobre todas as partes do corpo, exceto o rosto, as mãos e os pés), depois entrar em Meca e realiza o *tawaf al-qudum* (é circuncidar a *Ka'aba*, a casa de Deus, sete vezes), em seguida deve estar em *Arafat* (Uma planície perto de Meca), no nono mês, depois passar a noite em Muzdalifah (é um local próximo a Meca) no qual o fiel deve fazer a lapidação de satanás (que se dá com o crente atirando pedras em três colunas, simbolizado Satanás), faz parte ainda da peregrinação o fiel fazer o sacrifício de um animal (que é feito em Mina, e tem a finalidade de celebrar o sacrifício de Ismael), realizar o *Tawaf* novamente (circuncidar a *Ka'aba*), em seguida o peregrino deve beber água de Zamam (é a fonte próxima da *Ka'aba*, cuja água, de acordo com a tradição, jorrou no momento em que Agar, mãe de Ismael, procurava desesperadamente por água para saciar a sede de seu filho, simboliza para os muçulmanos água do Paraíso). Finalizando a jornada o muçulmano deve realizar dois *rak'ah* de oração, em *Mafam Ibrahim*.¹⁶ Todas as etapas devem ser seguidas à risca, entretanto se por algum motivo o fiel não conseguir acabar todo o percurso, e tiver feito o *ihram*, o *tawaf al-qudum*, estar em *Arafat* e, o *tawaf*, a peregrinação é considerada completa, diz-se que os ritos básicos foram realizados. No entanto se o crente fizer os outros ritos, sem os básicos ele não completou. Terá que compensar de outro modo sua falta, sendo que sua peregrinação ficou inacabada (cf. BARTHOLO, 1990, p. 95).

Além da observância desses ritos, o crente deve se entregar verdadeiramente a Deus e, não fazer só por costume, todavia se entregar a Deus e deixar-se envolver pela presença de Deus. Para os islâmicos o local é muito importante, por isso todo adulto deve fazer pelo menos uma vez na vida a peregrinação. Considerando que muitos não tem condições de empreender a viagem, as vezes comunidades e famílias economizam para enviar um representante em seus nomes, a fim de receber as bênçãos de Deus. O crente que fez a viagem, pode colocar o título de *haji*¹⁷ antes do seu nome (cf. KÜNG, 2017, p. 178).

A peregrinação a Meca preserva alguns ritos da Arábia pré-islâmica listados por Küng (2017, p. 180):

O atirar de 49 seixos (*gamra*) contra três pilares de pedra em Mina, o que é visto simbolicamente como apedrejamento simbolicamente do Diabo; O beijar e tocar a

¹⁶ Esse local se acredita que foi o local onde Abrão e seu filho permaneceram e rezaram depois de construir a *Ka'aba*. O *rak'ah* de oração é citar a Sura Al-fatiha no início das orações (BARTHOLO, 1990, p. 95).

¹⁷ *Haji* é o título dado ao peregrino que realizou a viagem a Meca e cumpriu todo o ritual exigido (cf. Küng, 2017, p. 178).

pedra negra que se encontra no canto exterior esquerdo da *Ka'aba* [...]. O sacrifício ritual de ovelhas, de cabras ou mesmo de camelos [...].

Dessa forma, muito da tradição árabe é mantida na atualidade, pois em vários pilares do Islã se percebe a incorporação de elementos antigos. A peregrinação por exemplo é um desses elementos que mantém atual muitos ritos longevos. O sacrifício de animais que são oferecidos por ocasião do fim da peregrinação é um exemplo. “O Islamismo é a única religião abraâmica que manteve a tradição do sacrifício sangrento [...]” (KÜNG, 2017, p. 180).

A doutrina atual do Islã caminha entre o reformismo e a escola que defende o mistério de Deus. O reformismo foi introduzido por Muhammad Adbuh, foi o despertar da renascença muçulmana na teologia. Ele reformou a teologia e afastou-a dos movimentos radicais e tradicionais, sendo o slogan da escola “Islamismo religião da razão e da ciência” (CASPAR, 1991, p. 30). Todavia há um forte movimento dentro do Islã de retorno às tradições que se fixam em Deus e seus mistérios.

A base religiosa para a prática da peregrinação é o Alcorão e a tradição. O livro sagrado prescreve na Sura 2,196-198, ao colocar que:

E cumpri a peregrinação e a *'umra*, a serviço de Allah. Porém, se fordes impedidos disso, dedikai uma oferenda do que vos seja possível, e não corteis os vossos cabelos até que a oferenda tenha alcançado o lugar destinado ao seu sacrifício. Quem de vós se encontrar enfermo, ou sofrer de alguma infecção na cabeça, e a raspar, redimir-se-á mediante o jejum, a caridade ou a oferenda. Entretanto, em condição de paz, aquele que realizar a *'umra* antes da peregrinação, deverá, terminada esta, fazer uma oferenda daquilo que possa. E quem não estiver em condições de fazê-lo, deverá jejuar três dias, durante a peregrinação, e sete, depois do seu regresso, totalizando dez dias. Esta penitência é para aquele que não reside próximo ao recinto da Mesquita Sagrada. Temei a Allah e sabeis que é Severíssimo no castigo. A peregrinação se realiza em meses determinados. Quem a empreender, deverá abster-se das relações sexuais, da perversidade e da polêmica. Tudo o que fizerdes de bom, Allah o saberá. Equipai-vos de provisões, mas sabeis que a melhor provisão é a devoção. Temei-Me, pois, ó sensatos. Não sereis censurados se procurardes a graça do vosso Senhor (durante a peregrinação). Quando descerdes do monte Arafat, recordai-vos de Allah perante o Monumento Sagrado, e recordai-vos de como vos iluminou, ainda quando éreis, antes disso, dos extraviados.

Dessa forma se percebe a prescrição clara a todo crente muçulmano que realize a peregrinação. Quanto a outros detalhes a tradição se ocupa em aplicá-las ao fiel. A Suna de Muslim (apud NA-NAWAWI, 2007, p. 5-6), relata um diálogo ocorrido entre o profeta e o anjo Gabriel, manifestado em aparência humana:

Omar Ibn Al Khattab narrou que num dia em que ela e outras pessoas estavam sentados em companhia do Mensageiro de Deus, aproximou-se dele um homem com roupa de resplandecente brancura, e tinha cabelos intensamente pretos. Não se lhe notavam sinais de que tivesse viajado, nem tampouco o conhecia nenhum de nós. Sentou-se em frente ao Profeta, apoiando os joelhos contra os do Profeta; e, pondo as mãos sobre as pernas dele, disse: Muhammad, fala-me acerca do Islam! O Mensageiro de Deus lhe respondeu: O Islam exige que prestes testemunho de que não há outra divindade além de Deus, e de que Muhammad é o Seu Mensageiro; que observes a oração e que pagues o *zacam*; que jejues no mês de Ramadan, e que realizes a peregrinação à *Ka'aba*, se tens meios para isso.

Logo, por esse relato descrito se entende a autoridade e o peso da tradição, ao se referir à prescrição da viagem religiosa a Meca, pois ela aparece nos principais documentos da religião, revelando a sua importância.

1.1.4 Escatologia

A doutrina do final de todas as coisas não é única dentro do Islã. Ela tem a sua gênese na literatura veterotestamentária e, depois avança para a neotestamentária. No Antigo Testamento, a escatologia veterotestamentária, inicialmente desconhece a continuidade da vida do ser humano para além da morte, uma vida eterna no além. A mensagem escatológica estava baseada no dia de acerto de contas com Javé, o grande Dia do Senhor. Joel 2,1 é um profeta que vaticina esse dia, bem como Amós 8,2. Porém um novo momento surge para a doutrina judaica do fim. Isso se deu com o aparecimento da Apocalíptica Judaica, pela ocasião da profecia do profeta Daniel. Esse profeta, agora, desenvolve a ideia de uma ressurreição dos mortos, pela primeira vez, Daniel 12,2. Com as visões do profeta a história é fatiada em pedaços e, pode-se organizar o futuro sabendo de que reinos sucederão um após o outro e, de maneira que a história se encaminha para o fim, e o futuro pode ser calculado (cf. GNILKA, 2006, p. 175-176).

A Apocalíptica Judaica, influenciou profundamente o Novo Testamento e o Alcorão, por isso muito se percebe de semelhante nas escatologias judaica, cristã e islâmica. Por exemplo, muitos dos temas do apocalipse sinótico ocorrem no Alcorão e no Antigo Testamento. O Dia de Javé Jl 2,1, é proclamado por Cristo em Mc 1,15 e, na Sura 54,1. Todas as tradições retomam o dia do Juízo divino. Da mesma forma quanto a querer saber o dia e hora também aparece em ambas as literaturas, como Mc 13, 32 e, Sura 22,47. E demais temas que são decorridos nas literaturas (cf. GNILKA, 2006, p. 176).

O discurso profético islâmico trata basicamente sobre a ressurreição dos mortos, o juízo final, o destino último da humanidade: um paraíso e um inferno em concreto (cf. Al-

MUZAFFAR, 2009, p.123,124). “Segundo o Alcorão o Dia do Juízo Final (*yaum ad-din*) é o dia do ajuste de contas (*yaum al-hisab*)” (KÜNG, 2017, p. 121). Esse será o último dia e, nele todos os seres humanos irão estar presentes a fim de responder por seus atos. A crença no Juízo Final é bastante cristalina no Alcorão como pode se perceber na Sura 9,18-19, que diz:

Só frequentam as mesquitas de Allah aqueles que creem em Allah e no Dia do Juízo Final, observam as orações, pagam o zakat, e não temem ninguém além de Allah. Quiçá, estes se contêm entre os encaminhados. Considerais, acaso, os que fornecem água aos peregrinos, e os guardiões da Sagrada Mesquita iguais aos que creem em Allah e no Dia do Juízo Final, e lutam pela causa de Allah? Aqueles jamais se equiparão a estes, ante Allah. Sabei que Allah não ilumina os injustos.

Sendo assim, o dia do Juízo final deve ser temido e deve ainda reger vida do fiel muçulmano em todos os seus passos e decisões, pois a responsabilidade por suas atitudes pode acarretar futuras consequências. Por outro lado, a fim de ocorrer o acerto de contas, o Juízo Final, os mortos terão que comparecer para o julgamento. Por consequência ocorrerá a Ressurreição dos Mortos, outra crença islâmica. De acordo com Küng (2017, p. 121), “abrir-se-ão as sepulturas e os mortos ganharão vida”. No fim toda a humanidade se reunirá, mortos e vivos, perante o criador, e a justiça divina irá imperar definitivamente.

De acordo com a fé muçulmana a Ressurreição dos mortos ocorrerá em Jerusalém o que faz dessa cidade depois de Meca e Medina a terceira cidade mais importante para o Islã. “A ressurreição corporal significa que o corpo terrestre do homem será reavivado após ter sido destruído, e retornará a sua primeira forma antes de ter apodrecido na terra” (AL-KHAZRAJI, 2009, p. 124). Sendo que no caso da ressurreição, o ensino sobre a morte ser um tema tratado pela tradição islâmica (*hadiths*)¹⁸, se desdobram em muitas orientações aos fiéis. Além disso, no que se refere aos lugares sagrados aos crentes, Jerusalém ainda protagoniza o fato de se acreditar que foi dela que “o profeta Maomé foi elevado à presença divina” (GORDON, 2009, p. 24), sendo o Domo da Rocha, o lugar mais preciso. De qualquer forma a sua importância maior se dá pelo fato de sua ligação factual à Ressurreição dos Mortos.

Quanto ao papel dos anjos no julgamento se percebe que irão auxiliar Deus nesse dia durante o processo de audiência. Entre eles está Gabriel (Jibril) como o grande mensageiro, depois Izrail (ou Azrail), esse último sendo o anjo da morte. Além desses dois há Israfil, que é o tocador de trombetas que “acordará os mortos na hora marcada” (GORDON, 2009, p. 83).

¹⁸ “*hadith* é a tradição ou os relatos. Ensinamentos do Profeta. Testemunho, ou dito profético” (Kalil e Filho, 2003, p. 69).

Logo, os anjos participarão de forma intensa no dia do Juízo. A eles cabem o papel da conferência das orações dos justos. E em aplicar a pena aos que comparecerem ao julgamento. Para Gaspar essa prática de fé está bem definida “Deus, os anjos, as Escrituras, os profetas e o último dia, [...], embora os dogmas possam ser resumidos a dois: Deus e o Último Dia [...]” (CASPAR, 1991, p. 24). Após esse grande dia segue-se a vida após a morte.

Para o Islã, céu ou inferno será o destino de todos, imperando a inevitabilidade do juízo divino. Dessa maneira, de acordo com a Sura 101,11 o céu é um “jardim de lírica beleza, e o inferno é um fogo que arde intensamente”. A mesma Sura desenvolve diversos temas relacionados com o juízo divino, como esta menção ao juízo final:

A calamidade! Que é a calamidade? E o que te fará entender o que é a calamidade? Acontecerá no dia em que os homens estiverem como mariposas dispersas, E as montanhas como lâ cardada. Porém, quando àquele cujas ações pesarem nas balanças, terá como um profundo precipício. E o que é que te fará entender isso? É o fogo ardente!

A calamidade é o destaque na crença, pois será o dia de acerto de contas, o dia do julgamento, no qual a ordem vigente ruirá, o dia em que as regras da sociedade atual se findarão. As ações dos homens serão como que pesadas na balança e, não haverá como fugir do Juízo divino. A Sura ainda compara os homens a mariposas perdidas no meio de um redemoinho, por serem frágeis e leves são levadas indefesas para todos os lados, assim também ocorrerá para aquele que for submetido ao crivo de Deus. Ainda cita as montanhas que apesar de serem grandes estruturas firmes se abalarão com o que ocorrerá nesse grande dia, uma balança também irá medir as boas e más ações cometidas pelos homens como prova de que o veredito divino tem base comprobatória para decidir com justiça.

Portanto, após o Julgamento Final, será dado o veredicto “os bons [fíéis] são levados para a eterna felicidade, para o paraíso; mas os maus (infiéis) são levados para a condenação eterna, para o inferno” (KÜNG, 2017, p. 121). Nesse caso não haverá possibilidade de a misericórdia prevalecer, pois uma vez sendo deferida a sentença, não haverá mudança de veredito, progressão de pena por meio de um estado intermediário, isto é, o céu ou inferno será o destino da humanidade (cf. KÜNG, 2017, p. 121).

Um paraíso e um inferno, como na linguagem bíblica o Alcorão também destaca esses lugares. O Paraíso é recorrente o seu destaque no texto sagrado, como se percebe na Sura 4, 124 que destaca que “Aqueles que praticarem o bem, sejam homens ou mulheres, e forem crentes, entrarão no Paraíso e não serão prejudicados, no mínimo que seja”.

Ratifica essa posição do Paraíso como um lugar de delícias a Sura 44,54-58 ao afirmar:

Assim será! E os casaremos com huris de maravilhosos olhos. Aí pedirão toda a espécie de frutos, em segurança. Lá não experimentarão a morte, além da primeira, e Ele os preservará do tormento da fogueira. Como uma graça do teu Senhor. Tal é o magnífico benefício! Em verdade, temos-te facilitado (o Alcorão) em tua língua, para que meditem.

O paraíso do Alcorão ocorrerá casamentos com *huris*, as virgens que são prometidas aos fiéis, ou seja, haverá o prazer conjugal, além de degustar frutos dos mais variados que desejarem. A vida será de grande felicidade, uma vida de abundantes prazeres, com manjares deliciosos, com vinho à vontade e rios com água, leite e mel (cf. KÜNG, 2017, p. 122). De outra forma, assim como haverá recompensas aos crentes, haverá castigos aos infiéis em contraposição a essas dádivas. A Sura 44,43-50 tem uma descrição da pena:

Sabei que a árvore de zacum será o alimento do pecador. (Será) como metal fundido que lhe ferverá nas entranhas. Como a borbulhante água fervente. (E será dito aos guardiões): Agarrai o pecador e arrastai-o até ao centro da fogueira! Então, atormentai-o, derramando sobre a sua cabeça água fervente. Prova o sofrimento, já que tu és o poderoso, o honorável! Certamente, há aqui aquilo de que vós duvidáveis.

O inferno será lugar de punição severa e castigo eterno. Terá o pecador por alimento, metal fundido, a fim de ferver suas entranhas, da mesma forma que as águas que fervem. Além disso, os guardiões levarão os impenitentes ao centro de uma fogueira, a fim de serem castigados pelo fogo, com o requinte de derramar água fervente sobre a cabeça. Tudo é o que merece o pecador que desprezou o favor e *Allah*.

Portanto, a escatologia islâmica inovou em vários pontos em relação às escatologias próximas. O juízo final, o destino eterno dos fiéis e infiéis são claros no Alcorão e na Suna. Além de Céu e Inferno que apontam para detalhes que só aparecem nas fontes islâmicas. Os textos autorizados pela comunidade muçulmana são ricos em detalhes referentes aos últimos dias.

1.1.5 Textos Sacros

O Islã possui duas fontes de consultas de autoridade escriturística. O Alcorão e a Suna, os quais possuem seus lugares na história da religião. A principal diferença que repousa entre o Islamismo e as demais religiões é a crença de que a Palavra de Deus reside no Alcorão. Pois

no caso do Cristianismo ela encarnou, no caso do Islã o Alcorão é a própria Palavra. Denominadas por Geffré (2013, p. 172) de religiões escriturárias, ou seja, aquela que se referem a textos sagrados.

a) Alcorão

A religião islâmica por meio do Alcorão reverencia os profetas da Bíblia como Moisés, Jesus, Davi, Adão, Noé, Abraão, Salomão, Jó, Jonas, Zacarias, João Batista, Maria, Jesus, dentre outros. Todavia o Islã convida o Judaísmo e Cristianismo a se voltarem para o Islã, que recorre a Abraão o qual não praticava nenhuma das duas grandes religiões e era monoteísta. “O Alcorão é a única Escritura autêntica, porque as outras foram falsificadas pelos detentores (Sura 3,23; 4,46)” (CASPAR, 1991, p. 17). Sendo uma religião universal que pode agrupar todos os crentes, o Islã invoca para si o título de a única religião verdadeira, completa, definitiva e universal (*idem*).

O Alcorão é autoridade para todas as questões relativas à fé islâmica. Al-Ghazali (1058-1111), referiu-se ao Livro assim: “O Alcorão é copiado em livro, é pronunciado com a língua, é lembrado no coração, mas subiste no centro de Deus, sem ser alterado por sua passagem sobre as folhas escritas e pelos espíritos dos homens” (*apud* SAMUEL, 1997, p. 249). Pois ele contém a revelação divina e é a base da conduta diária do muçulmano e demais regras (cf. KHALIL e FILHO, 2003, p. 31). O Islã até reconhece outros livros, porém é o Alcorão que rege a religião. A revelação terminou quando o Alcorão foi revelado. Antes dele o “*Zabu* de Davi, a Torá de Moisés, e o *Injil* (ou Evangelho) de Jesus. Mas a revelação desses três livros é parcial” (SAMUEL, 1997, p. 250). Logo, por mais que exista mais livro reconhecidos o Alcorão é o livro por excelência para o Islã.

O livro sagrado islâmico, contém a Palavra de Deus e, ela existe antes da revelação. Os exegetas fazem essa diferença entre o Livro e a Palavra que é eterna com Deus a qual já existia antes do Livro. Samuel (1997, p. 250), destaca sobre a eternidade do Livro, que:

Esse arquétipo celeste é o Alcorão eterno, a escritura em árabe. O árabe é, portanto, como que a língua de Deus, de Adão e de Eva e do paraíso. Segue-se que, inclusive nos países que não falam árabe, o Alcorão é lido, melhor, aprendido de cor e recitado em árabe. [...] O Alcorão foi ditado por Alá, é a sua Palavra, é verdadeiramente o verbo de Deus, descido de junto dele.

Dessa maneira, se percebe a importância do livro para a fé assim como do idioma e da sua concepção, a qual reporta-se à eternidade. Além disso, se acredita que exista uma cópia dele no Céu. Essa transcrição que certos pensadores do islã têm cuidado de distinguir o Corão escrito do recitado, cujo texto é uma cópia direta do livro incriado o qual está junto de Deus (cf. GEFFRÉ, 2013, p. 179). Se fosse possível fazer uma comparação entre o livro e seu significado com algum elemento do Cristianismo, ele se aproximaria mais da eucaristia, do que da Bíblia (cf. (SAMUEL, 1997, p. 251).

Quanto à sua estrutura, o Livro contém 114 capítulos ou Suras, também conhecidas como Suratas. A menor possui 3 versículos e a maior, 288. Os títulos que aparecem em cada Sura têm relação com um tema que aparece nela, não sendo absolutamente o tema principal (cf. TAMAYO, 2009, p. 113). A primeira Sura a da abertura, *al-Fátiha*, proclama:

Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso. 2. Louvado seja Allah, Senhor do Universo, 3. O Clemente, o Misericordioso, 4. Soberano do Dia do Juízo. 5. Só a Ti adoramos e só a Ti imploramos ajuda! 6. Guia-nos à senda reta, 7. À senda dos que agraciaste, não à dos abominados, nem à dos extraviados.

Ela foi revelada em Meca, ela é a oração fundamental do Islã. Está na casa dos fiéis, nas artes, livros e poesia. Em seguida todas as Suras irão se abrir com o primeiro verso da Sura *Al-Fátiha*. Fecha o Alcorão a Sura 114, chamada *An-Náss* (Os Humanos), de 5 versículos:

Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso. 1. Dize: Amparo-me no Senhor dos humanos, 2. O Rei dos humanos, 3. O Deus dos humanos, 4. Contra o mal do sussurro do malfeitor, 5. Que sussurra aos corações dos humanos, 6. Entre gênios e humanos!

A Sura abre-se com a invocação de *Allah* e, em seguida fala sobre o amparo que a humanidade precisa ter. Invoca o Senhor como clemente e misericordioso, e a última Sura acaba com o viver da humanidade tendo como refúgio a presença desse Deus. Toda a vida humana deve ser regida com essa visão de proteção divina. Essa Sura mostra a relação da humanidade com Deus sob três aspectos Senhor, Criador e velador. Deus é o provedor de toda a necessidade humana. Em seguida o conteúdo aponta para o fato de Deus ser o Rei eterno, aquele que está investido de autoridade, e revela isso ao dar leis para os homens. A interpretação destaca depois que nessa relação com Deus ele é aquele a quem a humanidade um dia irá prestar contas de suas obras.

Quanto à organização da obra, as Suras estão organizadas das maiores para as menores. Tendo como exceção a primeira, que é de um pequeno conteúdo quanto a quantidade. Outro fato de destaque é a descrição do local em que o capítulo foi revelado. Sendo a maioria em Meca ou Medina (cf. TAMAYO, 2009, p. 113).

O Alcorão foi escrito em língua árabe e, ratifica essa posição Tamayo, falando sobre a importância do idioma, ao desatacar que “É opinião comum entre os muçulmanos que a tradução para outros idiomas além do árabe sempre corre o risco de desfigurar o texto”¹⁹ (TAMAYO, 2009, p. 112). O árabe é a língua que Deus revelou a sua Palavra à humanidade, de maneira que a autoria do texto para os muçulmanos é divina, restando ao profeta somente a função de transmissor da mensagem (cf. GEFFRÉ, 2013, p.179).

Além disso, deve-se considerar o contexto em que o Livro foi redigido. Nesse âmbito, se percebe a presença dele entre os beduínos, pescadores, navegantes, os quais além do livro estar entre eles, eles também aparecem no seu texto. Ainda as tempestades do deserto aparecem na sua redação, as relações comerciais e suas transações, dentre outros temas. Logo, se percebe a ligação entre os temas com seus leitores iniciais e com o ambiente em que foi escrito.

Todavia repousa sobre o Alcorão uma áurea de glória intocável. A lei de Deus que se deduz do Livro deu origem a prescrições rituais, à Suna e à Sharia (cf. SAMUEL, 1997, p. 253). De maneira que se fosse retirada as outras fontes e só restasse o Alcorão, a interpretação ficaria prejudicada. Sobre esse fato opina Bartholo (1990, p. 78): “sendo a Palavra de Deus é sublime demais para ser interpretado e decifrado sem a ajuda do profeta”. Logo, a *Suna* e demais fontes são auxiliares na interpretação do Alcorão, porque o conjunto dos *hadiths* formam a tradição islâmica, a *Suna*.

b) Suna

A Suna, ou tradição do profeta, foi compilada posteriormente ao Alcorão. De acordo com Bartholo (1990, p. 64), “os seus [de Muhammad] *hadiths* e *Suna*, suas sentenças e ações, são, depois do Corão, as fontes mais importantes da tradição islâmica”. Dessa forma, se percebe um grau de hierarquia entre as fontes, todavia não se perde a importância para a comunidade islâmica. Em geral, confunde-se sobre a definição dos dois temas, pois *hadiths* e Suna estão interligados. Küng esclarece que a Suna não é a escrita dos teólogos e juristas, mas sim as

¹⁹ Es opinion común entre los musulmanes que la traducción a otras lenguas distintas del árabe corre siempre el peligro de desfigurar el texto (TAMAYO, 2009, p. 112).

palavras do Profeta. Ou seja, o que ele fez e disse se tornará Lei, pois ele está acima de todos os grupos islâmicos. Já “os *hadiths* são a tradição isolada e a totalidade da tradição, que constitui a Suna do profeta” (KÜNG, 2017, p. 314). Portanto, as Suras são capítulos do Alcorão, assim como os *hadiths* são partes da Suna.

Quanto à quantidade, a Suna se constitui em seis coleções reconhecidas como oficiais (*sahih*). Estas são o *Sahih* (autêntico) de Al-Bukari, Muslim, Ibn Maja, Abu-Dawud, Al-Tirmidhi e Nasai. A coleção contém princípios éticos, conjunto de regras de vida social, e proibições religiosas. A ética faz parte desses princípios, ela se apresenta com apelo para a piedade do fiel. Os atos litúrgicos também aparecem na Suna, como os obrigatórios e os censuráveis. Há ainda prescrições as quais se aplicam à comida e à veste. Os crentes devem se abster de vinho e animais mortos, sufocados ou espancados, a não ser que seja purificado pela sangria. A Suna ainda proíbe toda e qualquer representação por meio de imagem de Deus ou do profeta. Além do uso do véu que não é prescrito o seu uso no Alcorão, mas é praticado o seu uso desde a Arábia pré-islâmica. E finalmente as grandes festas, como as que lembram o momento das manifestações de Deus aos homens, episódios da vida do profeta, além dos detalhes da peregrinação à Meca e ao jejum do Ramadã (cf. SAMUEL, 1997, p. 258).

Para nosso tema, vale citar algumas passagens da Suna sobre a revelação do Deus único, tal qual o Islã professa. Omar coloca um *hadith* registrado por Muslim – citado por Abu Zakaria An-Nawawi (2007, p. 5-6) – que sintetiza as doutrinas do Islã de maneira clara e compreensível, ao atribuir ao anjo Gabriel o papel de mensageiro da revelação. O *hadith* diz:

Omar Ibn Al Khattab narrou que num dia em que ela e outras pessoas estavam sentados em companhia do Mensageiro de Deus e, aproximou-se dele um homem com roupa de resplandecente brancura, e tinha cabelos intensamente pretos. Não se lhe notavam sinais de que tivesse viajado, nem tampouco o conhecia nenhum de nós. Sentou-se em frente ao Profeta, apoiando os joelhos contra os do Profeta; e, pondo as mãos sobre as pernas dele, disse: Muhammad, fala-me acerca do Islam! O Mensageiro de Deus lhe respondeu: O Islam exige que prestes testemunho de que não há outra divindade além de Deus, e de que Muhammad é o seu Mensageiro; que observes a oração e que pagues o *zacam*; que jejues no mês do Ramadan, e que realizes a peregrinação à *Ka'aba*, se tens meios para isso. O homem disse: Disseste a verdade. A nós surpreendeu-nos que lhe perguntasse, e que logo confirmasse a verdade. O homem voltou a perguntar: Fala-me sobre a fé! E o Profeta lhe respondeu: Que creias em Deus, em Seus anjos, em Seus mensageiros e no Dia do Juízo. E que creias na predestinação, tanto no bom como no mau. E o homem disse: Falaste a verdade! Fala-me agora sobre a virtude! O Mensageiro de Deus respondeu: Que adores a Deus como se estivesse vendo-O, pois se não O vê, Ele te vê. O homem disse: Fala-me acerca da Hora (do juízo). Disse o Profeta: Quem está sendo interrogado disso não tem melhor conhecimento do que quem está fazendo a pergunta. O homem insistiu: Fala-me, então, dos seus sinais! Disse o Mensageiro: Será quando a escrava der a luz a sua própria senhora, e quando vires os descamisados e desamparados pastores de ovelhas competindo nas construções dos altos edifícios. Aquele homem se foi deixando-me

pensativo por um bom tempo. O Profeta me perguntou: Omar, sabes quem era aquele que me perguntava? Eu disse: Deus e o seu Mensageiro tem melhor conhecimento! Disse ele: Era o Anjo Gabriel, que veio ensinar-vos a vossa religião. (*apud AN-NAWAWI, 2007, p. 5-6*)

Primeiramente trata da revelação que o profeta teve de Deus e, quem o fez. O diálogo travado entre o anjo e o mensageiro de Deus inicia com Muhammad destacando a Unicidade de Deus. Depois defende a prática da oração, do jejum do Ramadã, o pagamento da esmola e, a peregrinação à Meca. O *hadith* trata da escatologia, destacando o juízo final e finaliza com cuidado com os desamparados. E finalmente, destaca que o desconhecido mensageiro que lhe interroga é o Anjo Gabriel.

Em suma, notamos que o Islã, a semelhança do Judaísmo e do Cristianismo, permanece em situação hermenêutica – em contínua tarefa de interpretação –, já que o Alcorão não esgota todos os seus significados na redação objetiva, recorrendo frequentemente à Suna nos procedimentos de discernimento e deliberação. Ou seja, o Alcorão passou da oralidade para a escrita, de falado a lido, sem renunciar à tradição que o circunda, representada pelas seis Suna *sahih* (cf. GEFFRÉ, 2013, p.180).

1.2 CONCEPÇÃO DE DEUS NO ISLÃ

O Islã todo gira e se realiza ao redor da concepção de Deus Uno, como diz Massignon: “O Judaísmo está centrado na esperança e o Cristianismo na caridade. A fé muçulmana é radicalmente teocêntrica” (1997, p. 98)²⁰. A revelação de Deus dentro do Islã se dá nesse aspecto de colocar Deus totalmente no centro da fé muçulmana, isto é, a ênfase teocêntrica do Islã está centrada na relação de fé entre o crente e *Allah*, nessa relação só Allah existe a humanidade é um servo adorador, logo Deus é totalmente o centro de tudo.

1.2.1 Revelação/Criação

A revelação divina no Islã se dá de maneira bem diversa. Muito se opina sobre a razão de Deus querer se revelar para a sua criação. Alguns levantam a hipótese de que Deus necessitava de que suas criaturas preenchessem alguma necessidade, mas isso não pode ser real.

²⁰ “Le judaïsme est centré sur l'espérance et le christianisme sur la charité. La foi musulmane est radicalement théocentrique” (MASSIGNON, 1997, p. 98).

Heydarpoor (2019, p. 61) destaca o fato de que “Deus é sábio, portanto, tudo o que faz é com algum propósito exata e cuidadosamente pré-estudado”. Da mesma forma, afirma a Sura 23,115: “pensais que os criamos em vão?” – isto é, Deus nada fez em vão; tudo tem um propósito e uma finalidade.

a) A Revelação

Outra boa razão para Deus querer se revelar no Islã pode ser que ele queira mostrar o seu amor. Há um poema persa muito popular que afirma “não criei o mundo para obter benefício, criei o mundo para mostrar às pessoas minha generosidade” (HEYDARPOOR, 2019, p. 62). O amor de Deus é uma boa tese para se levantar como meio porque Deus quiz se revelar à sua criação. Deus na visão do Islã manifesta a sua generosidade, para com a sua criação. Pois Deus não é a humanidade que necessita de ser reconhecido por algo que faz. Assim destaca Heydarpoor (2019, p. 63): “Ele pode ser conhecido e compreendido considerando o fato de que Deus é sábio, compassivo e onipotente. Ele cria o universo, particularmente os seres humanos, para dar-lhes a graça e perfeição máxima que são capazes de receber”. Deus ama e isso basta para justificar a sua revelação à sua criação.

Mas o principal meio de Deus se revelar se deu por meio da sua palavra que no Islã se tornou livro. Deus foi se revelando aos poucos ao profeta, num período de 22 anos²¹, de maneira que ele foi recitando o texto sagrado e depois foi escrito pelos seus ajudantes. “No início, de acordo com a tradição, a revelação corânica foi registrada em folhas de palmeira, pedras, ossos, pedaços de couro e de madeira” (KÜNG, 2017, p. 103). Sendo assim, no Livro está o meio principal da revelação divina aos homens. O profeta não sabia ler nem escrever e possivelmente nenhum livro deixou para a posteridade, logo seus secretários foram quem escreveram seus textos. Por outro lado, após a morte do profeta muitas Suras eram recitadas decor por muitos crentes. Outros tinham trechos copiados inteiros. Küng deixa claro que houve uma edição preliminar do alcorão, no governo do califa Omar. Além disso, a filha dele que era esposa do profeta também tinha trechos do livro soltos, não só isso, mas também haviam cópias do livro correndo pelo império de versões diferentes as quais precisavam ser unificadas e compiladas (cf. KÜNG, 2017, p. 103).

²¹ “Enquanto, as Escrituras da Bíblia hebraica surgiram ao longo de um período de aproximadamente 1000 anos e as do Novo Testamento em menos de 100 anos, o Alcorão foi constituído em um período de 22 anos” (KÜNG, 2017, p. 1020).

Depois dessa fase, o processo de escrita da revelação do texto sagrado se deu por meio de uma edição chamada de edição canônica. Essa foi compilada por ordem de Osmam o califa, que reinou nos anos de 644-656 d.C.. O Alcorão publicado por Uthman só se tornou possível “graças ao grandioso trabalho literário e redacional realizado em Medina pelo secretário de Maomé, Zaib ibn Tabit. Em conjunto com três ilustres cidadãos de Meca” (KÜNG, 2017, p. 103). Essa foi conhecida a versão vulgata do Alcorão, foi distribuída em todo o império e aos grandes centros e não foi contestada por ninguém. Apesar de ser considerada pelos “filólogos de *scriptio defectiva*”²² (KÜNG, 2017, p. 103). Isso por conta da ausência de vogais, e consoantes sem diacríticos, de modo que disso poderia ocorrer erros na interpretação ou mesmo de palavras e versículos. Para corrigir essa versão do Alcorão foi determinado pelo rei egípcio Fuad, em 1923, fazer uma nova versão. Essa ficou conhecida como a edição completa, e foi “elaborada por estudiosos da Universidade de Al-Azhar” (KÜNG, 2017, p. 103). A nova versão corrigiu as deficiências do texto, e tirou qualquer dúvida quanto a sua leitura, pois nesse particular também havia muitos embates, todavia essa versão resolveu o problema.

Houve vários períodos de revelação que se sucederam anos após anos. Pelo menos três períodos estão bem claros para os estudiosos. O período de Meca (610-615 d.C.), pequeno êxodo de famílias muçulmanas para a Etiópia, apontam para a conversão dos infiéis ao Deus único, em que o sofrimento do inferno dos pecadores [...] são apresentados de forma dramática. As Suratas são curtas, a linguagem dos versículos rítmicos e poética (cf. KÜNG, 2017, p. 108). O período médio de Meca (615-620 d.C.), regresso de Muhammad da cidade de Taif. A Suratas são mais longas e deixam de ter marcas comuns. [...] São sobretudo ilustrações da natureza e da história (profetas da Bíblia hebraica) que apelam para a onipotência e na bondade de Deus (cf. KÜNG, 2017, p. 108). O período tardio de Meca (620-622 d.C.), “grande êxodo para Medina. São Suratas maiores, transmite uma menor inspiração e soam por vezes repetitivas” (KÜNG, 2017, p. 108). E o período de Medina (622- 632 d.C.) “manifestam a consolidação da comunidade muçulmana e da atividade de Maomé. Elas atacam o politeísmo dos pagãos e opõem-se a pretensão dos judeus e dos cristãos” (KÜNG, 2017, p. 108). Nesse último período de revelação as Suras demonstram ser menos pacíficas para com os cristãos e judeus, diferente daquelas do período inicial de Meca que eram mais tolerantes. Logo, a revelação de Deus no Islã se deu ao profeta e a sua redação se desenvolveu durante vários anos até chegar a uma versão mais clara da mensagem.

²² Filólogos de *scriptio defectiva*- escrita defeituosa (Tradução nossa).

A visão teológica da revelação divina se dá pelo fato de Muhammad não trazer um Deus novo, mas o mesmo de Abrão, Izaque e Jacó. O mesmo Deus judeu-cristão que teve por base reveladora o fato de restabelecer a visão monoteísta que havia sido corrompida pelas crenças anteriores (cf. Samuel, 1997, p. 245). Ou seja, o que foi passado para o profeta foi uma revelação antiga a qual foi confirmada por Gabriel, o anjo mensageiro (cf. SAMUEL, 1997, p. 247). Logo se percebe que a revelação passada ao profeta era de um Deus todo Poderoso e Único.

Em relação ao momento das primeiras revelações que foram passadas ao profeta ele teria se referido a elas que viriam a ele de várias maneiras. Primeiro, o mensageiro tomava forma de homem e fala como homem a mensagem, outras vezes o mensageiro vinha com asas e, ainda outras vezes parece como um sino a soar nos seus ouvidos. Quando se acabava o estado de êxtase ele se lembrava de tudo o que foi passado pelo anjo. Por muitos anos se transmitiram a mensagem assim, oralmente, realizando depois a escrita do texto o que resultou em traduções para várias línguas. Todavia mantendo a autoridade somente a versão no vernáculo árabe (cf. SAMUEL, 1997, p. 251). Isso é importante, pois para alguns leitores, o local e as circunstâncias que se deram são fatos relevantes para interpretá-las a partir desses. Intérpretes muçulmanos tentaram fazer uma bibliografia sobre a ocasião da revelação, mas por conta de uma quantidade de material fantasioso não pode ser aproveitado. O que foi corrigido com a versão egípcia (cf. KÜNG, 2017, p. 106,107).

Outro fato relevante para a história da revelação é que a mensagem que foi transmitida e, posteriormente registrada em um livro, é uma cópia de outro Livro, uma réplica dela. De acordo com “alguns exegetas ortodoxos, essa palavra existe antes de toda revelação. Está junto de Deus. É a *umm al Kitab*, a mãe do livro. Esse arquétipo celeste é o Alcorão eterno, a escritura em árabe”. Dessa forma, se crê que a revelação foi trazida do Céu à Terra, ela desceu, ela veio a nós. O Alcorão é a Palavra de Deus que estava junto ao seio de Deus. Nesse caso não havendo espaço para a participação da humanidade. Além disso, essa foi a língua falada no paraíso, o árabe é o idioma falado por Deus, e falado por Adão e Eva (cf. SAMUEL, 1997, p. 250).

O conhecimento de Deus é fundamental por parte da humanidade, pois uma vez que se conhece Ele, pode-se ter uma relação. Por isso que é importante a revelação, pois ela faz essa ponte entre o divino e humano, entre o céu e a Terra, entre a eternidade e o temporal. Dentro desse contexto, opina Gordon:

O conhecimento de Deus e de sua vontade é considerado essencial para a vida muçulmana. Um tema-chave do Alcorão é que Deus se revela através de sinais (ayat). O próprio Alcorão é um desses sinais, como o é cada versículo, cada frase e cada palavra do livro sagrado. Cada sinal trás informação sobre Deus e sua força criadora-

a fim de aprender sobre Deus, portanto, deve-se envidar todos os esforços para reconhecer e captar estes sinais. (GORDON, 2009, p. 23)

Portanto, se percebe a importância da revelação para a religião, pois o centro de toda a fé nasce dela. Deus quer ser conhecido da humanidade e se mostrar o Criador dela. Por isso, a criação é tema também de destaque, como ela se deu e a sua ligação com o Deus Único.

b) A Criação

A criação é um tema basilar dentro da fé, porque tem relação íntima com *Allah*, e mostra ele se revelando como Criador de tudo que existe. Sendo que “o amor de Deus é o fundamento da criação” (KHALIL e FILHO, 2003, p. 27). Considerando que há uma tradição já em curso, a judaico-cristã, o Islã vem se somar a esse paradigma monoteísta que reverencia Deus como o supremo criador, a origem, a fonte de toda existência para a humanidade. *Allah-u akbar* “é um elativo que significa Deus é maior, grande em todo o lado” (KÜNG, 2017, p. 118).

O Alcorão menciona o a Deus como Al-Khaliq (o Criador): no árabe, é um substantivo que se aplica à divindade, não aos humanos. Portanto, “*Allah* é Criador ao modo divino, como Verdade e Origem do cosmos, na extensão inabarcável do espaço-tempo. Ao criar, *Allah* imprime sua palavra no mundo, fazendo deste um verdadeiro *kitab* (livro) aberto à leitura dos seres humanos” (MAÇANEIRO, 2019, p. 2).

O fato é que a grandeza divina é revelada na criação, ou seja, ela é demonstrada na criação, repousa sobre os feitos divinos. A criação funciona como um espelho a mostrar a refletir sempre a grandeza de quem a criou. “A grandeza de Deus exprime-se na sua onipotência, que se manifesta primeiramente na sua criação. [...]. *Allah*, no entanto, o Deus Único, é o criador do Céu e da Terra e de tudo o que se encontra entre ambos” (KÜNG, 2017, p. 118). Logo, o Islã acredita que *Allah* é o criador de tudo o que existe no mundo espiritual e material. Além disso, como criador Deus usou como mediadores da sua criação a sua palavra e as águas primordiais. Essa sugere-se como sendo o nascedouro primogênito dos seres vivos, aquela como potência criadora, na mesma compreensão semita presente no Gênesis (cf. Gn 1–2) e nos escritos judaicos sapienciais: “Mediante a palavra do Senhor foram feitos os céus; e os corpos celestes, pelo sopro de sua boca (Sl 33, 6)” (cf. MAÇANEIRO, 2019, p. 3).

A Sura 6,1 proclama: “Louvado seja *Allah* que criou os céus e a terra, e originou as trevas e a luz. Não obstante isso, os incrédulos têm atribuído semelhantes ao seu Senhor”. Dessa forma, ratifica-se seu poder criador, e o fato de *Allah* ser o Senhor de todas as coisas. A

diferença das trevas para a luz de acordo com o Islã é para diferenciar entre o falso e o verdadeiro e, ainda pode ser para repudiar a visão antiga persa que afirmava ser Deus o criador da luz e trevas e que elas não são conflitantes, mas convergentes (Aparato Crítico do Alcorão, p. 49).

E a Sura 3,47 acrescenta que “Deus cria o que quer. Quando decreta alguma coisa, diz apenas *sê, e ela é*”. A respeito desta afirmação, Iqbal (2009, p. 194) comenta:

No Islã, este ato criativo de Deus, por meio de um simples comando *kun* (seja), tornou-se a matéria da cosmogonia islâmica que elucida as modalidades da criação. O tema corânico da criação, observemos, inclui tanto o mundo físico como o mundo não-físico – ontologicamente ligados e existencialmente dependentes de Deus.

Logo, a soberania divina é destacada pelo autor pelo fato de que a criação alcança o mundo físico e espiritual. Maçaneiro observa que “trata-se da fórmula corânica *kun fa-yakûn* (*sê, e ela é*): expressão da soberania criadora de Deus. Um eco direto do pensamento sapiencial judaico: ‘Ele falou e tudo se fez; Ele ordenou, e tudo começou a existir’ (SI 33,9 e SI 148,5)” (MAÇANEIRO, 2019, p. 3). O Criador faz e sustenta o que criou. A criação é sustentada por Deus, pois seu poder a alcançam ainda hoje, ele a sustenta e mantém todas as coisas em ordem. A Sura 7,54 revela a visão islâmica sobre a criação divina:

Vosso Senhor é Allah, que criou os céus e a terra em seis dias, assumindo, em seguida, o Trono. Ele ensombrece o dia com a noite, que o sucede incessantemente. O sol, a lua e as estrelas estão submetidas ao Seu comando. Acaso, não Lhe pertencem a criação e o poder? Bendito seja Allah, Senhor do Universo.

Os céus e a terra foram criados em seis dias, depois o Senhor se assentou em seu trono, de forma que tudo se submeteu ao seu comando, porque o se assentar foi para governar o mundo. O Alcorão não faz referência aos detalhes que são colocados pela Bíblia Hebraica, mas faz poucas referências a detalhes curtos e, não se refere nada ao sétimo dia da criação ou ao descanso de Deus (cf. KÜNG, 2017, p. 119).

Também a Suna se ocupa desse tema, como o *Hadith* 4 de Bukhari e Muslim, sobre o processo de formação da humanidade:

Relatou Abu Abdul rahman Abdullah ibn Masuud que o Mensageiro de Deus disse, sendo ele verídico e digno de confiança: Certamente que a criação de cada um de vós. Se reúne no ventre de sua mãe, durante quarenta dias em forma de um gota de sêmen, e em seguida passa a ser um coágulo por um período igual, e depois um pedaço de carne por um mesmo período, depois lhe é enviado um anjo que lhe sopra o espírito e

Ele recomenda quatro palavras: prescreve seu sustento, o prazo de sua vida, suas obras e se será feliz ou infeliz. Por Deus que não há divindade a não ser Ele, que algum de vós pode fazer as obras do povo do paraíso até que não fique entre ela e este (o paraíso) nada mais que um braço de distância, porém foi prescrito a ele (o inferno), e realizará então obras que mereça o inferno e entrará nele; e que algum de vós pode fazer as obras do povo do inferno, até que não fique entre ela e este (o inferno) nada mais que um braço de distância porém foi prescrito a ele (o paraíso) e realizará então obras que mereça o paraíso e entrará nele. (*apud* AN-NAWAWI, 2007, p. 7)

Nota-se que a Criação da humanidade é tema colhido pela tradição. Todo o processo de formação do ser humano desde os primeiros dias da sua concepção. Diferente da narrativa bíblica, o Alcorão prescreve o momento da concepção do espírito nos ser humano, que entende acontecer pelo sopro de um anjo. Além de ser colocado já nesse processo os dias de vida do ser humano e o destino que ele terá, se será de felicidade ou infelicidade. Essa curiosidade pela formação da humanidade é tema também no Alcorão. A sura 96 denominada de “O Coágulo” – a primeira revelada a Muhammad – também menciona esse detalhe:

Lê, em nome do teu Senhor Que criou. Criou o homem de algo que se agarra (coágulo). Lê, que o teu Senhor é o mais Generoso. Que ensinou através da pena. Ensinou ao homem o que este não sabia. Qual! Em verdade, o homem transgride. Quando se vê rico, Sabe (ó Mensageiro) que o retorno de tudo será para o teu Senhor. Viste aquele que impede o servo (de Allah) de orar? Viste se ele está na orientação? Ou recomenda a piedade? Viste se ele nega (a verdade) e a desdenha? Ignora ele, acaso, que Allah o observa? Qual! Em verdade, se não se contiver, agarrá-lo-emos pelo topete. Topete de mentiras e pecados. Que chamem, então, os seus conselheiros; chamaremos os guardiões do inferno! Qual! Não os escutes; porém, prostra-te e aproxima-te (de Allah)!

Por conseguinte, se percebe que o *Hadith* do profeta visa a esclarecer esse pequeno verso da Sura, que fala da criação da humanidade. O início da Sura afirma que a proclamação deveria ser feita em nome de Deus, o criador e Senhor de todos. O fato de a humanidade ser formada como sabedora de todas as coisas mostra que nenhum conhecimento é vedado a ela, desde que Allah o permita. O ser humano é destinado a conhecer e raciocinar; é capacitado pelo Criador a adquirir mais conhecimento, o que fundamenta o grande apreço do Islã pelas Ciências.

1.2.2 Tradição Abraâmica

A tradição dentro do Islã é uma constante, pois embora se afirme como possuidor de uma revelação nova tem muito das tradições antigas. Abraão é um exemplo disso, o profeta entrou na senda do patriarca, por meio do filho mais velho dele, Ismael, o qual ele teve com a sua escrava Agar. O Deus de Muhammad chamou Abraão e sua descendência para a revelação

de suas promessas ao mundo. Por meio de Ismael o Islã faz uma ligação com essa promessa feita a Abraão.

Abraão unifica as três maiores religiões do mundo, nele todas possui um cordão umbilical, estão ligadas a ele por nascimento e são herdeiras de suas tradições. De fato, a concepção divina nos três monoteísmos nasce ou perpassa pelo pai da fé. Dessa forma, em Abraão o Islã resgata a tradição monoteísta, já que ele não era nem judeu nem cristão, e se dá o direito de ser um reformador dessas duas religiões, pois elas corromperam o monoteísmo verdadeiro, isso, conforme o Islã. O judaísmo está ligado a Abraão por meio de seu filho Isaque, o Cristianismo o faz por meio de Jesus, tendo nele o cumprimento de uma promessa feita a Isaque, por ocasião da promessa do seu nascimento. E o Islã o faz por meio de Ismael, do qual descendem.

O Islã se apresenta, por antonomásia, como “religião primordial e autêntica” (JOHNS, 1986, p. 22). Essa autenticidade fruto da crítica às duas religiões antecessoras, agora feita pelo Islã foi também feita pelos cristãos no primeiro século. É o que se pode perceber nas palavras de Borgman (2005, p. 122), ao afirmar que:

Está claro: exatamente como Paulo, no Novo Testamento, por meio de uma referência a Abraão, legitima o Cristianismo como sendo fiel a uma origem à qual o concorrente judaísmo teria sido infiel, assim o Islã se legitima censurando judeus e cristãos por terem sidos infiéis a Abraão, e apresentando a si mesmo como uma volta para a fé original do patriarca.

Assim sendo, se percebe que a mesma crítica feita pelo Islã hoje, se fez duplamente no passado por parte do Cristianismo ao judaísmo. Todavia muito além de se evoluíram em disputas para saber quem é o mais fiel à tradição comum entre eles, os três troncos abraâmico tem em comum a fé que Abraão demonstrou. Pode se dizer que nessa fé, se tem uma comunidade abraâmica, um triálogo²³ que se desenvolve, além disso, pode-se invocar na tradição abraâmica ainda uma espécie de ecumenismo abraâmico.²⁴ A semelhança de outros ecumenismos o abraâmico se caracteriza por aproximar o que há de comum nos três grandes modelos de fé, e deles compartilhar.

Essa grande comunidade remonta ao início da fé que Abraão desenvolveu. De acordo com a narrativa bíblica, o Gênesis 1,35 remete às fontes mais antigas sobre o patriarca. As

²³ “Triálogo é um novo conceito filosófico, entre judeus, cristãos e muçulmanos” (KÜNG, 2017, p. 87).

²⁴ “Ecumenismo abraâmico, quando o judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo estão unidos por muitos aspectos comuns, que desde logo se tornam se tornam evidentes através do nome de Abraão [...], uma longa história que não pode ser eliminado por todas as inimizades e guerras” (KÜNG, 2017, p. 91).

informações da narrativa “não são uma biografia, nem escritos históricos, no sentido que lhe atribuímos, mas pequenas histórias soltas cheias de significados duplos e contradições, o que se aplica a todos os patriarcas” (KÜNG, 2017, p. 81). Todavia, apesar disso, as personagens bíblicas aparecem em documentos do Oriente Médio extra bíblicos²⁵. Esses ajudam a ratificar a narrativa bíblica no que diz respeito à existência deles.

A narrativa do Gênesis afirma que Abraão saiu da rica cidade mercantil mesopotâmica meridional de Ur (cujo zigurate, templo dedicado a Sin, o deus da Lua, que foi desenterrado em 1922 e 1934), passando pela cidade de Harã no Norte da Mesopotâmia, para a terra de Canaã, rota feita por muitos a partir da Mesopotâmia, no segundo milênio a.C. (cf. KÜNG, 2017, p. 82).

O Islã acertadamente defende ser herdeiro da fé abraâmica; e se protege apelando ao fato de que também seu povo é descendente de Abraão, por meio de Hagar. Ele teve com Sara, Isaque; e com Hagar, Ismael; este foi o seu primeiro filho e “o progenitor de 12 grupos pertencentes às gerações de Ismael” (KÜNG, 2017, p. 83). Além de Isaque e Ismael, Abraão teve mais filhos com Quetura, de maneira que “torna-se no antepassado de 16 grupos nômadas (proto-árabes)” (KÜNG, 2017, p. 83). Ou seja, a influência de Abraão alcança muitos povos. No caso dos Islâmicos, embora desprezados na narrativa judaico-cristã, ela faz afirmações relevantes sobre Ismael. Essas são destacadas por Kuschel (2001, p.113), ao pontuar que:

Não foi Isaac, mas Ismael (por desejo da esposa Sara) o filho primogênito de Abraão: Ismael= Deus acode; Ainda antes de Isaac, Ismael recebeu o sinal da união com Deus: a circuncisão; A sobrevivência de Isaac e a de Ismael está sob proteção especial de Deus; A salvação especial de Ismael do deserto, contada duas vezes, corresponde a salvação de Isaac do sacrifício iminente; [...] Isaac e Ismael estão presentes no funeral de Abraão.²⁶

Várias são as situações colocadas pelo autor e de fato a Bíblia hebraica relata esses eventos. E por isso, os muçulmanos chamam para si o direito de defender em Abraão a sua fé. O Islã alega esse tratamento dado a Ismael como uma forma de privilégio, pois muitas bênçãos

²⁵ “Pelo menos três fontes serão destacadas dentre outras. Como os Textos Mesopotâmicos de Mari no Médio Eufrates (século XVIII); e de Nuzi, junto de Kikuk (séculos XV-XIV), e finalmente com as cartas do arquivo estatal dos faraós Amenófis III e Amenófis IV Akenaton (século XIV) [...]” (KÜNG, 2017, p. 81).

²⁶ “No fue Isaac, sino Ismael (por deseo de la esposa Sara) el primogénito de Abraham: Ismael = Dios viene; Incluso antes de Isaac, Ismael recibió la señal de unión con Dios: circuncisión; La supervivencia de Isaac e Ismael está bajo protección especial de Dios; La salvación especial de Ismael del desierto, contada dos veces, corresponde a la salvación de Isaac del inminente sacrificio; [...] Isaac e Ismael están presentes en el funeral de Abraham” (KUSCHEL, 2001, p.113).

o alcança antes mesmo de Isaque ter nascido. A circuncisão era um sinal importante para os semitas, assim como também era praticada em outros povos, e nesse caso, Ismael foi marcado primeiro. No entanto para eles era um sinal de pertença a Deus, e como sinal de união, sendo depois trazida para a comunidade com força de Lei, Gênesis 17 (cf. KÜNG, 2017, p. 84). Portanto, os islâmicos tocam em um ponto relevante e basilar para a sua fé que não é considerado pelas outras religiões abraâmicas.

O Deus que era invocado na época dos patriarcas era um Deus ainda que sem uma marca estabelecida, como o do exclusivismo, é um Deus familiar, que está ligado aos antepassados, invocado como o Deus de Abraão, Isaac e Jacó (cf. DANTAS, 2013, p. 41). Ele não está ligado ao céu, ou a um lugar específico, mas após a passagem ao sedentarismo esse Deus assumiu a forma do deus *El* de Canaã, sob nomes diferente com *El Shadai*. Possivelmente na época dos patriarcas, e principalmente Abraão, eles fossem henoteístas²⁷ (cf. KÜNG, 2017, p. 84). Essa inferência deve-se ao fato de que, por ocasião do assentamento na Terra de Canaã, a diversidade de deuses na região era enorme, em confronto com o monoteísmo do patriarca e sua gente.

Abraão confiou em Deus e isso lhe foi imputado como justiça, essa crença é incondicional. Na Bíblia Hebraica *aman* = ser sólido; causativo *he'emin* = crer, confiar. Essa fé não é uma crença em uma verdade, porém a confiança inabalável em uma profecia que seja impossível de se realizar pela humanidade. Essa foi a experiência inabalável de Abraão ao dar o seu filho Isaac em sacrifício sabedor de que depois Ele poderia devolver-lhe. Abraão se colocou e superou essa prova que foi lhe foi imposta. Ou seja, a confiança em Deus foi o maior legado deixado por Abraão aos seus sucessores (cf. KÜNG, 2017, p. 84-85). A fé de Abraão foi um monumento construído desde o início de sua marcha até a chegada em Canaã. Ele é a figura central nas três grandes tradições, o modelo, o paradigma de fé inabalável. Sendo assim, ele se torna o antepassado dessas religiões, chamadas de abraâmica. Ou seja, em Abraão está o ponto de contato das três religiões, o local comum comungado pelas três grandes alas abraâmicas e semíticas. Contudo, paradoxalmente, Abraão é ao mesmo tempo um ponto de encontro e de afastamento nos três modelos de crença.

O ponto fundamental é que Abraão é o elo entre os modelos religiosos. É fato ainda que ambas as crenças compartilham várias narrativas sobre o mesmo personagem, uma confirmando a outra e outros casos se afastando e ainda contrariando as outras narrativas em outros momentos. Sabe-se que Abraão é a figura bíblica mais citada no Alcorão depois de Moisés. “Cerca de 245 versículos em 25 Suratas referem-se a Abraão” (KÜNG, 2017, p. 85). Entretanto

²⁷ “Henoteísta é a presunção da existência de vários deuses, mas que apenas aceitava o Deus único, o seu, esse como autoridade máxima e obrigatória” (KÜNG, 2017, p. 84).

há de se destacar que mesmo antes do surgimento de Muhammad na península arábica já haviam movimentos de reforma, dentro das religiões tribais, que defendiam um monoteísmo abraâmico, isto é, estavam mais motivadas a adotar e tornar suas as ideias novas, apresentadas por cristãos e judeus. Esses eram os *hanunfa*²⁸, os quais são aceitos pela tradição oral corânica, como monoteístas (cf. KÜNG, 2017, p. 85).

Há alguns pontos de divergências nas narrativas bíblicas e corânicas sobre Abraão, as quais nesse caso repousam sobre os filhos herdeiros. Nas Suras mais antigas (Meca) ele aparece lutando contra o seu pai Tera, contra a idolatria local. Esse relato também ratifica a bíblica Gn. 11, 26. Posteriormente as Suras de Medina, ele é relacionado, indiretamente, a Ismael seu filho. O qual aparece apoiando o pai na construção da *Ka'aba* de Meca, local de adoração (cf. KÜNG, 2017, p. 86). Embora haja forte embate entre os judeus e islâmicos sobre a passagem de Abraão por Medina, sobre se de fato ele desceu tão longe já que sua sepultura está em Hebron, na Palestina, os muçulmanos consideram a estada de Abraão em Meca um fato histórico. Isso de acordo com o texto corânico (*idem*).

O fato que marca para o mundo islâmico é que Abraão não foi nem judeu e nem cristão, e nesse detalhe as duas grandes religiões devem compartilhar com o Islamismo a mesma tradição, o que lhes tira a exclusividade. E, além disso, desde o início Abraão será o profeta que redescobriu e despertou a religião monoteísta; e é ainda a figura arquetípica de toda recusa de idolatria [...], surgindo como porta-voz dos justos ao interceder pelo seu sobrinho Lot, durante a destruição de Sodoma (cf. KÜNG, 2017, p. 87). Dessa forma, o Islamismo, resgata em Abraão o monoteísmo puro, ratifica pontos comuns nas três religiões, que nesse caso em Abraão tem seus valores, crenças e ritos basilares destacados. Ele se defende como restaurador do verdadeiro monoteísmo.

Sobre a vida do profeta pouco se tem na literatura tradicional islâmica, no entanto o suficiente para perceber que a mesma recepciona a tradição relacionada ao patriarca. É o que se percebe, por exemplo, quanto à circuncisão. Sábîq, na *Suna I* (2020, p. 25), reúne vários *hadiths* a respeito, como este:

Allah escolheu certos atos para todos os seus profetas e seus seguidores realizá-los. Estes atos servem para distinguir os seguidores dos profetas do resto da humanidade, e são conhecidos como suna al-fitrah, que são: A circuncisão é a retirada cirúrgica do prepúcio para não juntar sujeira e facilitar a micção. Abu Hurairah relatou que o

²⁸ “*Hanufa* significa os que buscam a Deus, ou os dedicados a Deus. Ainda pode ter o significado aproximado de monoteísta muçulmano; sendo Abraão, para os muçulmanos, o primeiro *haninf*” (R. Paret *apud* KÜNG, 2017, p. 85-86).

Mensageiro de Allah (a paz seja com ele) disse: Abraão circuncisou aos oitenta anos de idade com machado.

A questão da circuncisão é retomada pela Suna, a fim de justificá-la pelo exemplo de Abraão. O qual se percebe que todos os seus costumes são imitados nas tradições religiosas que o seguem. De sorte que a circuncisão é uma marca da tradição que foi recepcionada pela tradição. Já o Alcorão tem uma vasta citação ao pai da fé, como a Sura 14,35-42:

E recorda-te de quando Abraão disse: Ó Senhor meu, pacifica esta Metrópole e mantém a mim e aos meus filhos livres da adoração dos ídolos! Ó Senhor meu, já se desviaram muitos humanos. Porém, quem me seguir será dos meus, e quem me desobedecer... Certamente Tu és Indulgente, Misericordioso! Ó Senhor nosso, estabeleci parte da minha descendência em um vale inculto, perto da Tua Sagrada Casa para que, ó Senhor nosso, observem a oração; faze com que os corações de alguns humanos a apreciem, e agracia-a com os frutos, a fim de que Te agradeçam. Ó Senhor nosso, Tu sabes tudo quanto ocultamos e tudo quanto manifestamos, porque nada se oculta a Allah, tanto na terra como no céu. Louvado seja Allah que, na minha velhice, me agraciou com Ismael e Isaac! Como o meu Senhor é Exorável! Ó Senhor meu, faze-me observante da oração, assim como à minha prole! Ó Senhor nosso, escuta a minha súplica! Ó Senhor nosso, perdoa-me a mim, aos meus pais e aos crentes, no Dia de prestação de contas! E não creiais que Allah está desatento a tudo quanto cometem os injustos. Ele somente os tolera, até ao dia em que seus olhos ficarão atônitos.

Sendo assim, se vislumbra que o Alcorão resgata a história de Abraão ainda em Ur, antes de ele ter saído com sua família e se colocar em marcha. Esse ato de Abraão foi marcado pela fé, a qual tornou-se sua marca hereditária. A fé de Abraão é a marca mais forte da tradição. Abraão ora e agradece *Allah* por seus filhos Isaque e Ismael e pede a benção sobre a sua descendência. Como se percebe na Suna de Sabiq, *Suna II* (2012, p. 74- 75), ao afirmar que:

Invocar as bênçãos sobre o Profeta (SAW): No último Tachahhud é recomendado a invocar as bênçãos sobre o Profeta (SAW). Abu Massud Al-Badri relatou que Bachir Ibn Saad disse ao Profeta (SAW): Ó Mensageiro de Allah, Allah nos ordenou invocar as bênçãos sobre você, como podemos fazer isso? O Profeta (SAW) disse: “Antes de fazer o Taslim, digam”:
 Allahumma salli ala Muhammad wa ala aali Muhammad, kama sallaita ala Ibrahim wa ala aali Ibrahim, innaka hamiidun majiid. Allahumma baarik ala Muhammad wa ala aali Muhammad, kama baarakta ala Ibrahim wa ala aali Ibrahim, innaka hamiidun majiid

(Ó Allah exalta Muhammad e sua família assim como Tu exaltaste Abraão e a família de Abraão, em verdade Tu és o Laudabilíssimo, Munificentemente. Ó Allah abençoa Muhammad e sua família assim como Tu abençoaste Abraão e a família de Abraão, em verdade Tu és o Laudabilíssimo, Munificentemente).

Da mesma forma que *Allah* abençoou Abraão, os fiéis são orientados a pedir essa bênção sobre o mensageiro de *Allah*. Pois Deus é laudabilíssimo, o louvável e Municiente, generoso; o Senhor tem prazer em abençoar aqueles que o seguem.

Logo, se percebe a tradição abraâmica sempre sendo retomada a fim de ratificar a religião islâmica como uma descendente e que tinha parte na promessa feita por Deus a Abraão. Deste modo, conhecer esse Deus de Abraão e segui-lo, deve ser um ato de fé, uma marca que seus seguidores devem levar. Esse Deus que o abençoou é único e requer exclusividade.

1.2.3 Unicidade de Deus

A questão da Unicidade divina é tão preciosa para o Islã que se quer é tocada ou atingida pelo fiel. Pois, enquanto a fé cristã perpassa por fórmulas teológicas para alcançar a divindade, a islâmica para nas fórmulas e não ultrapassa, porque isso seria falta de cuidado para com a transcendência de Deus. “Ele é Único em todos os aspectos; Indivisível na sua Essência e de nada necessita para existir” (AL-MUZAFFAR, 2009, p. 24).

Logo, a religião muçulmana não quer provar a existência de Deus, de maneira que seu testemunho, história e tradição observa a Unicidade de Deus, o que se percebe pelas pregações dos profetas (cf. SAEED, 2010, p. 109). Essa crença faz do Islã uma prática que o torna diferente em todos os aspectos.

a) Tawhid

O Deus Único que cria e faz todas as coisas, só ele existe, mais nada e ninguém. O que rege desde o começo ao fim a criação e a humanidade e, que tem todo o poder. “Esse Deus Uno, que não tem igual em nada [...]” (SAMUEL, 1997, p. 246). A Unicidade divina (*tawhid*) é a doutrina central do Islã e ponto pacífico de entendimento dentro da fé islâmica.

Essa doutrina, por outro lado, visa a destacar, contrariamente, a diferença entre a doutrina da encarnação de Cristo e o *tawhid*, porque para o Islã Deus não tem filho. “Nada se compara a Deus. A diferença do Deus cristão é que Allah não tem um filho, nem sequer adotivo”²⁹ (TAMAYO, 2009, p. 190). A Sura 112,1- 4 é onde se fixa, ou está a doutrina principal. Ela afirma que: “Ele é Deus, o Único! Deus! O Absoluto! Jamais gerou ou foi gerado!

²⁹ “nada di nadie hay que se asemeje a Dios. A diferencia del Dios cristiano, AL-LAH no tiene um hijo, ni siquiera adoptivo” (TAMAYO, 2009, p. 190).

E ninguém é comparável a Ele”. Para Tamayo, essa doutrina é como uma pedra-de-base de puro monoteísmo e constitui a melhor expressão da doutrina do *tawhid*, ou seja, a singularidade de Deus: Deus Uno, Único e Transcendental³⁰ (cf. TAMAYO, 2009, p. 190).

Dentro desse contexto, há a compreensão de que o monoteísmo islâmico é também onmicomprensivo³¹. Ou seja, é aquele que tudo depende de Deus: todas as coisas são encontradas nele, todas as dimensões da existência. A visão de colocar o monoteísmo islâmico remete Deus ao centro e que tudo absolutamente depende dEle. De maneira que se finda o dualismo entre religião e sociedade, teologia e filosofia, sagrado e profano, logo tudo é encontrado nEle, ou seja, a vida e todas as suas dimensões ocorrem em Deus.

O monoteísmo onmicomprensivo reúne a vida como um todo, nele não há diferença entre a vida dentro do templo e fora, do momento da adoração e da vida secular. Nesse modelo de fé a existência toda acaba por ser mergulhada na vida de Deus. Tamayo (2009, p. 191), usa como apoio um texto da Bíblia em que Paulo se depara no Areópago em Atenas e faz o seu discurso, a fim de justificar esse modelo de crença, ao afirmar que:

O monoteísmo onmicomprensivo do Islã se correlaciona com o defendido por Pablo de Tarso no discurso que ele faz no Areópago de Atenas. Nele, ele diz aos atenienses que são extremamente religiosos, pois em seus monumentos sagrados ele encontrou um altar dedicado ao deus desconhecido, que não fica longe de cada um de nós, pois vivemos, nos movemos e existimos nele. (Atos 17:28)³²

Isso faz do monoteísmo islâmico uma regra de fé próxima ao Cristianismo. E o fato de mostrar a semelhança e apelar para Paulo para justificá-lo deixa claro o recurso do autor de se apoderar do discurso cristão, pois isso já está estabelecido. Todavia alguém pode acusá-lo de caminhar para um panteísmo, ou uma teocracia política, quando faz a defesa desse argumento, o que Tamayo nega peremptoriamente em seu texto (cf. TAMAYO, 2009, p. 191).

Outra característica do monoteísmo islâmico é que ele também é ético, assim como o cristão e o judeu. Nesse sentido, O profeta Izaias prega que o messias viria e traria paz e a justiça. A descrição de Deus nas três religiões não se dá pelo conhecimento intelectual, mas nas atitudes, no viver, no cotidiano. Ratifica esse ponto de vista Tamayo ao afirmar que: “Os

³⁰ “piedra de bóveda del monoteísmo puro y constituye la mejor expresión de la doutrina de talwid, es decir de la unicidad de Dios: Dios uno, único e transcendental” (TAMAYO, 2009, p. 190).

³¹ “monoteísmo onmicomprensivo. De Dios depende todo: en él encuetran su fundamento todas las cosas. Implica todas las dimensiones de la existencia” (TAMAYO, 2009, p. 190). É aquele que tudo depende de Deus: todas as coisas são encontradas nele. Implica todas as dimensões da existência.

³² “El monoteísmo onmicomprensivo del islam se correponde con el defendido por pablo de tarso en el discurso que pronuncia en el areópago de atenas. en él les dice a los atenienses que son extremadamente religiosos, ya que en sus monumentos sagrados ha encontrado un altar dedicado al dios desconocido, que no está lejos de cada uno de nosotros, ya que en él vivimos, nos movemos y existimos” Hch 17, 28 (TAMAYO, 2009, p. 191).

monoteísmos judeus, cristãos e islâmicos são éticos. Deus não é definido como conhecimento do conhecimento, à maneira grega. O conhecimento de Deus leva à prática da justiça, a fazer o certo e a evitar o mal”³³ (TAMAYO, 2009, p. 192). Assim como os dois outros monoteísmos mais antigos o do Islã também recorre a prática da justiça e da misericórdia aos necessitados e aflitos. Logo, Deus é justiça, que impera e alcança a vida do fiel em todas as esferas.

Sendo assim, a Unicidade de Deus está fundada nos Livros e na tradição, pois dessa forma toda as esferas da vida do crente são abarcadas por ela. A Sura 112 (*Al-'Ikhlâss* = A Unicidade), prescreve assim o dever do fiel em relação a Deus: Dize: “Ele é Allah, o Único! Allah! O Absoluto! Jamais gerou ou foi gerado! E ninguém é comparável a Ele!” Esse texto corânico revela a natureza divina sendo Único Deus – Uno, Único, Absoluto – pois não se limita ao tempo ou as circunstâncias. Sendo eterno, sem começo ou fim, não pode ter gerado um filho, porque isso seria atribuir a Deus condições humanas. Nada e ninguém pode ser comparado a Ele, pois só a Ele deve ser digno de adoração.

Portanto, a doutrina da Unicidade de Deus é a base de todo o Islã. Caso se perguntasse: Qual é o Deus que o Islã adora? A resposta está na profissão de fé, a *shahada*³⁴ que todo muçulmano recita perenemente. Tanto a primeira parte: não há outro Deus senão Alá, como a segunda, sobre a missão profética de Maomé (Muhammad) é o seu enviado, a qual quando recitada de coração sincero e em árabe, faz com que a pessoa se torne muçulmana (cf. SCATTOLIN, 2004, p. 15). A *shahada* é clara em colocar que não existe Deus a não ser Alá, nesse ponto está especificada a Unicidade divina. Isso é repetido exautivamente pelo fiel de maneira que fica massificado em sua mente e coração.

Dessa maneira, deve-se considerar que quando o Islã nasce, ele está dentro de uma cultura completamente politeísta. Para Tamayo (2009, p. 190), “*Tawhid*, expressa tanto o monoteísmo quanto o monismo³⁵, em face do ecletismo doutrinário e da adoração diversa praticada em Meca, um centro comercial muito próspero ligado precisamente a esse tipo de culto.”³⁶ Dessa forma, se entende por que Muhammad insiste em condenar o politeísmo, e suas doutrinas que faziam com que o seu povo não se aproximasse do Deus Único. De outro modo,

³³ “Los monoteísmos, judío, Cristiano e islámico son de carácter ético. Dios no es definido como conocimiento de conocimiento, al modo griego. El conocimiento de Dios lleva directamente a la práctica de la justicia y del derecho, a hacer el bien y evitar el mal” (TAMAYO, 2009, p. 192).

³⁴ “*Shahada*- الله رسول محمد الله إلا إله لا. Não há deus senão Alá; Muhammad é o mensageiro de Alá. *Shahada* vem de *Shahida*, que significa, ele testemunha ou ele é testemunha” (SCATTOLIN, 2004, p. 15).

³⁵ “Monismo é o termo que vem do grego monos, só, único, empregado pela primeira vez por *Christian von Wolff*, filósofo alemão” (SOARES, 2008, p. 55).

³⁶ “*Tawhid* expressa tanto el monoteísmo como el monismo frente ao ecletismo doctrinal y el culto misceláneo que se practicaba em Meca, centro comercial muy próspero vinculado precisamente a esse tipo de culto” (TAMAYO 2009, p. 190).

essa era uma prática normal naquele ambiente, por isso foi um trabalho difícil fazer o povo abandonar os seus deuses. Logo, o *tawhid*, demonstra o monismo frente às misturas de crenças que se praticavam em Meca. A unidade de Deus é única no Islã, o *tawhid* se refere a isso, ou seja, que “Deus é um, único e transcendental. Sendo essa doutrina a coluna vertebral da teologia muçulmana” (TAMAYO, 2009, p. 190). Dela os outros ensinamentos se ligam, dependem e caminham sempre em harmonia nessa verdade, pois a subsistência da religião, no seu início dependia desse princípio, uma vez que a adoração a um Único Deus, para que se imperasse, necessariamente deveria olvidar os outros deuses. Portanto, o *tawhid* é reconhecer que só Ele existe, e quem tentar recorrer a Ele por meio de outra divindade comete idolatria, tornando-se politeísta (cf. AL-MUZAFFAR, 2009, p. 24).

b) Atributos divinos

Alguns atributos divinos estão ligados diretamente à Unicidade divina. De maneira que todos os atributos estão distribuídos diretamente a partir dela. A Onipotência, por exemplo, destaca a maneira de Deus agir por meio da humanidade revelando que muitas vezes foi Deus quem agiu e não a humanidade. Por exemplo, sobre a batalha de Badr, contra os habitantes de Meca, em 624, se afirma que foi Deus e não os muçulmanos que mataram seus inimigos, e que não foi Muhammad quem deferiu a flecha, mas Deus (cf. KÜNG, 2017, p. 120). Deus sabe todas as coisas, conhece o futuro da humanidade. De acordo com a tradição xiita, e nesse aspecto a grande parte do Islã concorda também com isso. Al-Muzaffa (2009, p. 25) resume assim a doutrina dos Atributos de Deus:

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 e 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.

Outro atributo divino é o seu poder criador, dentre outros. A introdução à edição do Alcorão, assinada por El-Hayek (1994, p. 30-31) em versão portuguesa, descreve assim os atributos divinos:

Descreve os atributos de Allah, que é Um, Criador de tudo, Onisciente, Onipotente, Ressuscitador dos mortos e Observador de nosso comportamento terreno; é Justo, Clemente. O Alcorão indica ainda o modo de aprazermos a Allah, apontando quais as melhores orações, quais os deveres do homem com respeito a Ele.

Logo, Deus é o criador de todo o universo, Sabe todas as coisas que as suas criaturas fazem. Por isso, a religião alcança e rege a vida dos fiéis em todos os seus caminhos. Ele tem todo o poder e ressuscita os mortos. O poder divino alcança a vida e a morte, ninguém escapa ao poder divino. Deus ainda pode receber da humanidade as melhores orações, e obrigações religiosas que podem tornar a criatura aprazível ao criador. Ratificando essa qualidade de Deus a Sura 54,24 descreve-O assim “Ele é Allah, Criador, Omnifeitor, Formador. Seus são os mais sublimes atributos. Tudo quanto existe nos céus e na terra, glorifica-O, porque é o Poderoso, o Prudentíssimo”.

O Alcorão, ao relatar a passagem de Moisés disciplinando o povo após eles terem adorado o bezerro de ouro, diz:

E de quando Moisés disse ao seu povo: Ó povo meu, por certo que vos condenastes, ao adorardes o bezerro. Voltai, portanto, arrependidos, penitenciando-vos para o vosso Criador, e imolai-vos mutuamente. Isso será preferível aos olhos de vosso Criador. Ele vos absolverá, porque é o Remissório, o Misericordiosíssimo. (Sura 2,54)

Remissório e Misericordiosíssimo, são outros atributos elencados. Deus pode redimir a humanidade de seus pecados. Além de ser misericordioso, compassivo e benevolente para com os que se arreenderem. Os atributos em destaques remetem a dois nomes divinos em árabe – *Rahman* e *Rahim* – que descrevem a misericórdia divina. Clemente, qualifica sua essência (*al-Rahmanu*), enquanto Misericordioso indica seu modo de agir com a humanidade (*al-Rahimu*) (cf. MAÇANEIRO, 2019, p. 12).

Esses dois atributos são destacados nos textos corânicos. De maneira que a primeira Sura traz os dois nomes divinos no seu corpo. Como pode se perceber:

"AL-FÁTIHA" (A ABERTURA) 1. Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso. 2. Louvado seja Allah, Senhor do Universo, 3. O Clemente, o Misericordioso, 4. Soberano do Dia do Juízo. 5. Só a Ti adoramos e só de Ti imploramos ajuda! 6. Guia-nos à senda reta, 7. À senda dos que agraciaste, não à dos abominados, nem à dos extraviados.

Dessa forma, os atributos remontam ao Deus que se compadece, socorre e perdoa. Os dois nomes adquiriram tamanha importância que se tornaram o termo de abertura de quase todas

as Suras do Alcorão Sagrado. O Clemente, por exemplo na Sura Maria 19, traz várias vezes a invocação divina desse nome em vários de seus versos, os quais são:

"MÁRIAM" (MARIA) Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso. 18. Disse-lhe ela: Guardo-me de ti no Clemente, se é que temes a Allah. 19. Come, pois, bebe e consola-te; e se vires algum humano, faze-o saber que fizeste um voto de jejum ao Clemente, e que hoje não poderás falar com pessoa alguma. 58. Eis aqueles a quem Allah agraciou, dentre os profetas da descendência de Adão, os que embarcamos com Noé; da descendência de Abraão e de Israel, que encaminhamos e preferimos sobre os outros, os quais, quando lhes são recitados os versículos do Clemente, prostram-se, contritos, em prantos. 59. Sucedeu-lhes, depois, uma descendência que perdeu a oração e se entregou às concupiscências. Porém, logo terão o seu merecido castigo, 60. Salvo aqueles que se arrependerem, crerem e praticarem o bem; esses entrarão no Paraíso e não serão injustiçados. 61. (Repousarão nos) Jardins do Éden, que o Clemente prometeu, no desconhecido, aos Seus servos por meio de revelação, e Sua promessa é infalível. 69. Depois arrancaremos, de cada grupo, aquele que tiver sido mais rebelde para com o Clemente. 75. Dize-lhes: Quem quer que seja que estiver no erro, o Clemente o tolerará deliberadamente até que veja o que lhe foi prometido, quer seja o castigo terreno, quer seja o da Hora (do Juízo Final); então, saberão (todos) quem estará em pior posição e terá os prosélitos mais débeis. 78. Estará, porventura, de posse do desconhecido? Estabeleceu, acaso, um pacto com o Clemente? 85. Recordá-lhes o dia em que congregaremos, em grupos, os devotos, ante o Clemente. 86. E arrastaremos os pecadores, sequiosos, para o inferno. 87. Não lograrão intercessão, senão aqueles que tiverem recebido a promessa do Clemente. 88. Afirmam: O Clemente teve um filho! 89. Sem dúvida que hão proferido uma heresia. 90. Por isso, pouco faltou para que os céus se fundissem, a terra se fendesse e as montanhas, desmoronassem. 91. Isso, por terem atribuído um filho ao Clemente, 92. Quando é inadmissível que o Clemente houvesse tido um filho. 93. Sabei que tudo quanto existe nos céus e na terra comparecerá, como servo, ante o Clemente. 94. Ele já os destacou e os enumerou com exatidão. 95. Cada um deles comparecerá, solitário, ante Ele, no Dia da Ressurreição. 96. Quanto aos crentes que praticarem o bem, o Clemente lhes concederá afeto perene.

Logo, se percebe 15 vezes com o termo de abertura da invocação e da descrição de Deus por esse nome. Misericordioso, o qual também tem vários textos que tem destaque. É o caso da Sura 12 que destaca o nome divino várias vezes:

"YOUSSIF" (JOSÉ). Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso. 64. Disse-lhes: Porventura, deverei confiá-lo a vós, como anteriormente vos confiei o seu irmão (José)? Porém, Allah é o melhor Guardiã e é o mais clemente dos misericordiosos. 91. Disseram-lhe: Por Allah! Ele te preferiu a nós, e confessamos que fomos culpados. 92. Asseverou-lhes: Hoje não sereis recriminados! Eis que Allah vos perdoará, porque é o mais clemente dos misericordiosos. 93. Levai esta minha túnica e jogai-a sobre o rosto de meu pai, que assim recuperará a visão; em seguida, trazei-me toda a vossa família.

Logo, a misericórdia e a clemência estão muito próximas, aparecem quase que sempre juntas dentro do texto corânico. Assim, “Clemente invoca a Deus em Si mesmo (*rahman*),

enquanto o segundo diz respeito à misericórdia que ele dispensada às criaturas (*rahim*)” (MAÇANEIRO, 2014, p. 236-237). Nesses nomes se percebe a Unicidade, a clemência e a misericórdia, sendo esses nomes uma chave de interpretação do Alcorão (cf. MAÇANEIRO, 2014, p. 236-237). Essa ligação fortíssima desses dois nomes divinos não é sem causa, uma vez que o significado desses nomes remete à relação de uma mãe e um filho.

As interpretações que envolveram a Unicidade de Deus dentro do Islã devem-se, em grande parte, à Escola Mutazilita que adotou um rigoroso monoteísmo: Sua unicidade é absoluta em Si mesmo e na relação com as criaturas. Tudo a fim de negar qualquer possibilidade de multiplicidade em Deus, por isso Deus era essência pura sem qualquer atributo. De forma que se atribuísse para Deus qualquer atributo isso seria dar-lhe multiplicidade (cf. SAEED, 2010, p. 117). Isso porque desde o início o Islã fez questão de se afastar cada vez mais das noções cristãs de Deus. Logo, a Escola Mutazilita entendeu que Unicidade seria absoluta, única e exclusiva. Essa visão dessa escola teológica resultou em outro debate o da existência do atributo da Palavra divina.

c) Palavra divina

A Escola Mutazilita, no afã de manter Unicidade divina, negava, por exemplo, que o Alcorão fosse eterno. Pois se *a fala* de Deus fosse eterna, isso lhe somaria um atributo objetivo e distinto – tão eterno quanto Ele próprio – de modo que era impróprio afirmar a eternidade da Récita. Dessa forma se negava de todas as maneiras essa possibilidade de que o Alcorão fosse eterno com Deus. Outro problema que a escola via em admitir o Alcorão como a Palavra eterna de Deus seria que aproximaria o Islã do Cristianismo no que se refere à encarnação de Jesus, que é a Palavra eterna de Deus para os cristãos, por isso não aceitavam (cf. SAEED, 2010, p. 117). Se do lado cristão Jesus era a Palavra eterna que encarnou, no Islã o Livro teria feito o mesmo. Porém, a negação em si não resolveu o problema para eles, porque ainda assim a problemática permanecia.

Por outro lado, os tradicionalistas aceitavam que o Alcorão é a eterna Palavra de Deus, ou seja, a palavra incriada. Para Ahmad ibn Hanbal, tradicionalista, a Palavra de Deus é essencialmente *de Deus*, assim como os demais atributos, subsiste n’Ele, e Ele exprime-a, isto é, a essência e os atributos de Deus são idênticos (cf. SAEED, 2010, p. 118). Portanto, a Unicidade divina permeia todos os conteúdos de fé do muçulmano. Toda a sua vida é regida por esse princípio. E o livro sagrado da fé islâmica passa por esse debate uma vez que é da revelação dele que flui esse princípio de fé.

Além das escolas, também discorrem sobre a Unidade de Deus, os Sufis, que abordam Deus de uma forma diferente. Ele está relacionado com ascetismo, enraizado na revelação divina e, ainda uma aproximação a Deus que faz uso de faculdades espirituais intuitivas e emocionais, que os sufis acreditam estarem adormecidas, mas que podem ser descobertas com treino dirigido (cf. SAEED, 2010, p. 135). De qualquer forma, a mística islâmica vivida pelos sufis, mantém a Unidade divina intacta.

1.2.4 Rendição confiante à vontade de Deus

A Unicidade de Deus é a doutrina fundamental no Islã e, quando se trata da criação, ela deve ser considerada como basilar para a fé. De forma que o Islã é entrega total e incondicional, esta premissa teológica fundamental também caracteriza um aspecto universal e ontológico: toda criação está submetida a esta realidade última, que é o próprio Deus e, a submissão consciente a este destino é o primeiro passo para a salvação e plenitude (cf. CORNELL, 1994, p. 74). Dessa maneira, a humanidade também está incluída nesse contexto de submissão à vontade divina. Logo, dessa premissa se dá a relação divina com a humanidade.

A relação se dá por meio da escolha humana, pois os animais diferentemente não podem escolher a quem servir. Todavia, Cornell (1994, p. 74) lembra o valor do arbítrio individual, já que “a realização do *tawhid* por parte da humanidade deva ser confirmada voluntariamente”. Nesse sentido a submissão não se compreende como uma relação servil da humanidade com o Criador, todavia como uma submissão fiel, baseada na sua misericórdia. Caspar (1991, p. 76) recorda que “o homem é o sinal por excelência do Deus criador, este microcosmo maravilhoso”. Da mesma forma prescreve a Sura 15,28 que diz: “Recorda-te de quando o teu Senhor disse aos anjos: Criarei um ser humano de argila, de barro modelável”. Portanto, Deus por misericórdia cria a humanidade, a qual deve se render a Ele, o que se não for correspondido, terá que prestar contas um dia no juízo final.

A intimidade de Deus com a humanidade, tem como base o seu direito de criador cuja Palavra o denomina como o Único, o Criador do Céu e da Terra. O Alcorão vem confirmar a literatura hebraica que afirma: “E Deus disse faça-se Luz e fez-se luz” (Gn 1,3); já a Sura 7,158 diz que “Ele é quem dá a vida e a morte, quando decide alguma coisa [...]”. Sendo o Criador do mundo Ele trata com a sua criação para que seja conhecido. Logo, a base para essa relação se

dá por meio da submissão humana ao Criador e, no fato de que Ele é quem dá a vida, abençoa, isto é, quer o bem da humanidade.

O trato divino com a humanidade se completa quando se pensa sobre a relação de Deus com a sua criação por meio dos seus atributos. Ao relatar a criação de Adão e, nesse caso se referir à humanidade, a Sura 96, 1 afirma que: “Lê, em nome do teu Senhor Que criou; criou o homem de algo que se agarra.” Essa referência que se faz ao coágulo se refere ao esperma, embrião, feto, osso e carne, ou seja, a criação se inicia e depois acontece um desenvolvimento dessa fecundação. (cf. KÜNG, 2017, p. 119). Portanto, a humanidade assim fica ligada ao seu criador, porque a sua criação é fruto da bondade divina. Além disso, esse aspecto de dependência continuará por toda a sua existência, e alcançará a eternidade.

A partir desse momento é dado a humanidade a chance de viver para a glória desse Deus, sendo que um dia prestará contas de sua existência, logo essa é razão da existência humana, ser servo de Deus. Ratifica essa posição a Sura 51 destacando que: “Não criei os gênios e os humanos, senão para Me adorarem”. Por conseguinte, essa é a relação de Deus como a humanidade, todavia não se deve entender a palavra servo de maneira errada, pois ‘*abd*’ (servidor) é uma palavra árabe que tem aqui denotação positiva, pois está associada ao nome *Allah*, isto é, servo de Deus: dependente, mas de Deus, sendo livre e gerado com dignidade. Ratifica essa opinião Küng (2017, p. 119), ao expor que “É exatamente aí que reside a explicação para a paradoxal declaração máxima antropológica do Alcorão: o homem, enquanto servo de Deus, é simultaneamente o *khalifa* de Deus, o seu sucessor, delegado, e representante na Terra”. Logo, existe uma relação de Deus com a humanidade, fruto da sua criação de maneira que o ser humano só estará em paz quando se tornar servo de Deus. Um Deus que nessa relação desenvolverá uma aliança com a humanidade.

1.2.5 A Aliança de Allah com a humanidade

Outro fator preponderante que define o Islã em sua concepção é a Aliança de *Allah* com a humanidade. Existem diferenças entre o monoteísmo islâmico e o judeu no que se refere a esse detalhe. Esse mostra Deus como um salvador para Israel “Não há outro Deus que seja salvador senão Javé” (Os 13, 4), aquele, por outro lado, mostra um monoteísmo ontológico e dogmático, pois não há uma aliança histórica de Deus com seu povo, a não ser a de Adão (cf. GEFFRÉ, 2001, p. 92). Nessa conformidade, a revelação bíblica é progressiva e caminha para o ápice até culminar em Jesus, já a revelação corânica é sempre única, a que foi transmitida, sempre idêntica a si mesma. Por conseguinte, assim como as outras religiões, no Islã Deus fez

uma aliança com a humanidade, entretanto, realizada com Adão e está em plena validade para com toda as gerações.

A aliança (*mitaq*) é proposta por Deus a criatura humana, com reconhecimento de sua divindade e soberania únicas, enquanto Criador e Senhor. A Ele se vinculam todas as criaturas, tendo a pessoa humana a condição de vice regente (califa), criada para conhecer e adorar a *Allah* como Único Deus. Essa noção de aliança se expressa no termo *islam*: rendição, submissão entrega confiante a Deus- cujo Ser e cuja vontade se revelam no Alcorão. Este Deus é soberano e misericordioso, eterno e compassivo, sempre justo e fiel para com os crentes (cf. SAMUEL, 1997, p. 237).

A aliança divina é fruto da relação com a humanidade. Pois de um lado temos a humanidade como fruto da criação divina enquanto do outro, Deus em sua glória e poder, o único Criador. A submissão da humanidade como forma de uma rendição à Deus, de maneira submissa e voluntária, fiel, nasce da origem da religião ao abordar o termo Islã, o qual significa submissão. Logo, nessa comunhão Deus trata a humanidade com misericórdia e a humanidade deve-Lhe à obediência (cf. SAMUEL, 1997, p. 237). O Deus da aliança é um Deus que trata sua criação com bondade e amor, embora seja onipotente, eterno, o único, o inacessível, o transcendente e separado dos homens “misericordioso. A misericórdia é, sim, um dos atributos pelos quais Deus é invocado” (SAMUEL, 1997, p. 237). Portanto, a humanidade se relaciona e se submete a Deus, por conta da sua misericórdia, justiça e amor. O qual deseja o bem da humanidade. Essa relação não é um ato de servidão, mas voluntário, obediente e fiel, por saber que nessa atitude reside o bem querer divino para a humanidade.

1.2.6 O paradoxo do Uno

O paradoxo do Uno destaca a visão de Deus dentro do Islã e sua concepção peculiar, na tensão entre unidade e diversidade em Allah. Os atributos essenciais e os ativos revelam tanto a intimidade ontológica de Deus, quanto a maneira d’Ele agir. De qualquer maneira, fica intocada a visão mais secreta da ontologia divina. Essa é onde se dá o labor teológico que ocorre a muito tempo dentro da fé, tentando equilibrar as duas visões. O *tawhid* é um conceito que significa, em geral, a unidade ou a Unicidade de Deus. Também é designado com a crença de que Deus é um, único e transcendente (cf. CORNELL, 1994, p. 74). De outra forma, apesar da visão de Unicidade de Deus no Islã, há a diversidade que é demonstrada nas obras da criação, na variedade da natureza, e nos atributos dos nomes de *Allah*, dentre outros. Logo, "quanto mais as mentes dos grandes pensadores aprofundam na profissão da unidade de Deus (*tawhid*), mais

perplexos (*hayra*) e confusos ficam”³⁷ (SCATTOLIN, 2004, p. 27). E essa dificuldade de explicar a divindade já se percebeu no passado no Cristianismo também com Agostinho ao afirmar que “se O compreender, não é mais Deus”³⁸ (AGOSTINHO, *apud* SCATTOLIN, 2004, p. 27), pois, Deus não se explica de modo exaustivo.

Sendo assim, quando se pensa em conciliar as duas visões, se depara com uma aporia, ou seja, uma situação inexplicável, um paradoxo, um impasse. O qual se dá ao responder como pode ser Deus Uno e Diverso, pois ele é O Ser em si, em sua glória, no entanto ao se revelar O faz de múltiplas formas, nisso se constitui a incongruência. Sobre isso, há uma antiga citação de Abû Bakr, m.13/634 d.C., primo do Profeta Maomé: “louvado àquele quem não deu as suas criaturas outros meios para compreendê-lo, além da incapacidade de entendê-lo”³⁹ (ABÛ BAKR *apud* SCATTOLIN, 2004, p. 27). Portanto, compreender por parte dos fiéis e explicar pelos mestres se torna um desafio, pois realmente é um paradoxo, um Deus Uno, entretanto diverso em sua revelação.

A concepção da divindade, nesse cenário, caminha entre em um paralelo em que se tangencia a visão de um Deus Uno, mas ao mesmo tempo descrito por uma multiplicidade de nomes e atributos, a linguagem apofática com catafática, a visão do Deus imanente com a de Deus transcendente, do Deus distante e perto, do Deus presente e o ausente. Portanto, é isso a que se refere o paradoxo do Uno que constitui um desafio aos teólogos islâmicos de explicarem a Unicidade divina já que ela é intocável para o Islã. Nesse âmbito, ainda se observa a opinião de Scattolin (2004, p. 28) ao afirmar que:

O pensamento islâmico também conhece as aporias que são uma herança comum de toda reflexão humana séria que tenta abordar o impenetrável mistério de Deus, que afetam o pensamento humano desde o início de sua história, ou seja, desde que o espírito humano se tornou mesmo na aventura de investigar o mistério do Ser: por que o Ser e não o não-Ser? Por que o Ser aparece um e múltiplo? Por que é ao mesmo tempo em si e diferente de si próprio.⁴⁰

Várias reflexões são feitas por Scattolin e são apropriadas à medida que se avança no conhecimento das doutrinas de Deus dentro do Islã e, também à proporção em que ele se dá ao

³⁷ “Quanto più le menti dei ragionatori si inoltrano nella professione dell’ unità di Dio (*tawid*), tanto più esse si inoltrano nella perplessità e nello smarrimento (*hayra*).” (ABÛ I-QÂSIM al-Junayd m. 298/910, In: SCATTOLIN, 2004, p. 27).

³⁸ “Se lo comprendi, non è più Dio.” (AGOSTINHO, *apud* SCATTOLIN, 2004, p. 27).

³⁹ “Lode a Colui che non há dato alle sue creature altro mezzo per comprenderlo se non la loro incapacita di comprenderlo.” (ABÛ BAKR m. 13/634, In: SCATTOLIN, 2004, p. 27).

⁴⁰ “Anche il pensiero islâmico ha conosciuto le aporie che sono comune retaggio di ogni seria riflessione umana che cerchi di avvicinarsi all’impenetrabile mistero di Dio. Tali aporie hanno affaticato il pensiero umano fin dagli albori della sua storia, da quando cioè lo spirito umano si è mesmo nell’avventura di indagare il mistero dell’Essere: perché l’Essere e non il non-Essere? Perché l’Essere appare uno e molteplice? Perché esso è nello stesso tempo se stesso ed altro da sé ecc.?” (SCATTOLIN, 2004, p. 28).

diálogo inter-religioso, como ocorreu também no Cristianismo. Investigar o impenetrável, o mistério é um desafio posto, de forma que são muitas as questões a serem consideradas.

Os Mutazilitas dentro dessa encruzilhada e, pretendendo responder a essa aporia e, ainda evitar o *shirk* a todo custo; destacavam a transcendência absoluta de Deus, rigorosamente. Logo, eles com essa visão acabaram por isolar a transcendência divina. Sendo assim, nessas condições qualquer revelação real do absoluto se torna impossível. Até mesmo as expressões positivas, que reduzidas em temporalidade, causam alguma impotência operacional, e mesmo que em camada linguística, também darão lugar ao agnosticismo, este, evidenciado por conta de seu nominalismo fechado (cf. SCATTOLIN, 2004, p. 28). O Islã começa a ver na prática a dificuldade de explicar seus conceitos a respeito de Deus. Muitas discussões são travadas e, de maneira que se admite ter Deus uma aliança com a humanidade, porém há um paradoxo nessa relação, ao defini-lo. Logo, os atributos que tratam da transcendência divina não respondem às dúvidas relativas a sua essência.

De outro modo, a escola Asharita, em defesa do caráter da revelação corânica, que trata da revelação de *Allah* a Muhammad, criticou o racionalismo do mutazilismo. A palavra do Alcorão deve de fato ser aceita ao pé da letra, sem receio de aplicar expressões antropomórficas a Deus, como dizer que Deus está sentado num trono, tem mão, face, tudo isso no que se refere ao texto corânico (cf. SCATTOLIN, 2004, p. 28). Todavia, e embora se faça uso das funções humanas para referir-se a Deus, a razão humana não deve ser o juiz do texto sagrado. Entretanto, esse lema soa como que um paralisador do pensamento humano, o qual o isola e anula. Dessa forma, poderia surgir um intenso fideísmo cego, irrefletido que engendra uma série de mistérios obscuros e incompreensíveis aceitas pela autoridade externa. Entretanto para essa escola, o absoluto não é realmente revelado, sendo totalmente fechado para o mesmo. Isso incorre em um dualismo metafísico dramático (cf. SCATTOLIN, 2004, p. 28). Essa duas escolas duelaram quando ao conhecimento divino e sua revelação, por muito tempo.

Esta posição também é radical e, assim como a postura Mutuzalita, deixa espaço para se questionar: se entre o absoluto e o relativo há alguma relação verdadeira, ou como ter certeza se a revelação divina não é uma manifestação de outra entidade? Como superar esses

questionamentos? Além disso, como deveria operar a linguagem humana catafaticamente⁴¹ ou apofaticamente⁴² ao descrever Deus? Scattolin (2004, p. 30) observa que:

Deve-se notar, no entanto, que mesmo o silêncio é em si um tipo de linguagem, ainda é uma posição anterior, um ditado do Absoluto [...] exatamente mantendo-se em silêncio! Na realidade, estamos sempre constrangidos a dizer algo sobre o Absoluto.⁴³

O silêncio é proposto pelo autor como meio de relação com o transcendente, com o inatingível. Mas como ele termina é do ser humano querer dizer algo sobre o absoluto. Logo, nesse caso, mesmo que fique impossível da humanidade descrever Deus em sua transcendentalidade, de atingir a sua grandeza, ele se relaciona com as coisas simples e puras as quais podem remeter à impressão ontológica da sua origem. Opinião ratificada por Scattolin (2004, p. 30) ao destacar que “essa transcendentalidade ontológica volta à intencionalidade da linguagem humana”. Ou seja, há uma comunicação do transcendental no essencial que é a linguagem humana, que por sua vez se refere à sua origem absoluta.

Portanto, fica evidenciado que a revelação divina, tem uma visão particular dentro do Islã, da mesma forma que a visão da criação. As quais por sua vez, na tradição abraâmica se tornam um ponto específico dentre as várias matizes de fé, não só isso, mas também a unidade, a aliança, e a relação com a humanidade possuem um aspecto diferenciado, dentro do Islã. Bem como a particularidade maior da religião se dá no paradoxo existente entre a visão da Unicidade divina e na sua diversidade revelada na sua criação, o paradoxo do Uno. Logo, Deus no Islã é um paradoxo, pois ao mesmo tempo que tem atributos que revelam a sua ontologia também mostram a sua ação na relação com a sua criação. De qualquer forma esses atributos mostram a maneira como esse Deus age, mas não explica a sua ontologia mais secreta.

1.3 CONCLUSÃO BREVE

⁴¹ A Teologia catafática é aquela em que se diz algo positivo sobre o que Deus é. Por exemplo, que Deus é simples, onipotente, onisciente e onipresente. Esse gênero teológico pode estar associado a uma ascensão ao divino a partir das perfeições das coisas sensíveis. É possível inferir algo de Deus a partir de suas obras, como por exemplo que Ele existe e é imutável (cf. COSTA, 2020, p. 1).

⁴² A teologia apofática afirma a perfeição para negar a imperfeição e nega a perfeição para não afirmar a imperfeição. Isto é, atribui-se a Deus toda e qualquer perfeição, pois em Deus não reside nenhuma imperfeição. Mas, ao mesmo tempo, retira-se Dele todo e qualquer atributo, pois toda a perfeição que existe nesse mundo traz consigo a marca da imperfeição e da limitação (cf. COSTA, 2020, p. 1).

⁴³ “Occorre però notare che anche il silenzio è esso stesso un sorta di linguaggio, esso è pur sempre un predere posizione, un dire qualcosa dell'Assoluto... esattamente tacendo! In realtà noi siamo sempre costretti a dire qualcosa dell'Assoluto” (SCATTOLIN 2004, p. 30).

A origem do Islã remonta aos anos 600 d.C., com a sua fundação por Muhammad, na região da Península Arábica. Local movimentado, uma encruzilhada, passagem obrigatória para os viajantes que usavam a região como rota. Foi nessa localidade que também se deu a revelação de sua mensagem, se estendendo por um período de anos (GUELLOUZ, 1996, p. 15).

O Deus Único, do Islã tem a sua expressão máxima, na Unicidade de Deus, como é conhecida a principal doutrina do Islã, *tawhid*. (SAMUEL, 1997, p. 245). A qual significa não associar Deus a mais nada. Essa doutrina islâmica não é entendida de acordo com a visão monoteísta cristã no que se refere à doutrina da Trindade e do monoteísmo judeu, por parte dos muçulmanos.

O centro da mensagem de Muhammad foi resgatar o monoteísmo abraâmico, que ele opina ter sido descurado pelas religiões judaica e cristã, as quais corromperam-no. Nesse âmbito a *shahâda*, o credo da doutrina, expressa bem o pensamento central, porque a fé islâmica não se ocupa em provar a existência divina, todavia a sua Unicidade. Ou seja, ao invés de dirigir sua mensagem aos ateus e discutir com eles. O Islã parte do princípio da existência divina, dialoga com os cristãos que declaram o Deus Trindade; ou seja, dirige a sua mensagem aos crentes em Abraão, e a eles direciona sua mensagem. Muito embora subsidiariamente alcance também os incrédulos. Dessa forma, se percebe que judeus, cristãos e islâmicos possuem como experiência religiosa comum a fé em Abraão (cf. GEFFRÉ, 2013, p. 191). Nisso constitui o monoteísmo abraâmico.

A concepção religiosa do islã, envolve olhar a fé como religião o qual leva as suas origens tendo como elemento de fé o movimento dos *hanufa* e a busca monoteísta de Muhammad que se deu nesse aspecto já que ele aderiu esse movimento de busca pelo Deus único. Nesse âmbito, se percebe ainda o contexto histórico-religioso do início do Islã, não só isso, mas o papel da *Ka'aba* e, todos os seus elementos que eram da época pré-islâmica. Os quais Muhammad se enxergava como enviado de Deus com a missão de purificá-la, já que ela teria sido feita por Abraão e seu filho Ismael (cf. BARTHOLO, 1990, p. 95).

Para o Islã todos nascem muçulmanos, isto é, os seus progenitores que depois o levam a adotar outra crença. Tornar-se muçulmano é um processo simples e fácil, pois tudo que uma pessoa tem que fazer é dizer uma frase chamada testemunho de fé (*shahada*), que é pronunciada como: Eu testemunho *La ilaha illa Allah, Muhammad rasulu Allah*. Que significa não há verdadeiro deus (divindade), exceto *Allah*, e Muhammad é o Mensageiro (profeta) de Deus. Uma vez que uma pessoa diz o testemunho de fé (*shahada*) com convicção e compreensão de seu significado, ela se torna muçulmana. A primeira parte, não há verdadeira divindade, exceto Deus, significa que ninguém tem o direito de ser adorado a não ser Ele, e que Deus não tem

parceiro e nem filho. A segunda parte significa que Muhammad foi um verdadeiro profeta enviado por *Allah* para a humanidade. A visão de Deus se torna exclusiva, e o meio da sua mensagem, que só vale se for a revelada por Muhammad (cf. BARTHOLO, 1990, p. 95).

A tradição abraâmica é outro ponto basilar para a religião. Abraão é o centro de uma tradição de fé inabalável. Ele creu em Deus, saiu de uma terra distante, abandonou sua família e cultura a fim de estabelecer um novo legado. De maneira que assim como os judeus e cristãos, os muçulmanos também se juntaram a essa herança deixada pelo Pai da fé. Os judeus se aproximam à doutrina por meio do filho de Sara, Isaque. Já os cristão o fazem por meio de Jesus, que era da tribo de Judá e, o qual de acordo com a teologia paulina seria o descendente de Abraão, para o qual Deus o havia feito a promessa. Já o Islã abraça a tradição por meio do filho mais velho que Abraão teve com sua serva Agar, Ismael. Esse tema é desenvolvido nos tópicos de como se deu a revelação ao profeta e, a tradição abraâmica e todos os seus elementos, pois Muhammad a usa a fim de defender sua mensagem (KÜNG, 2017, p. 91).

À medida que a fé vai se desenvolvendo junto a ela vai se aperfeiçoando o credo e os pilares da crença. Os quais constituem junto com a *shahâda*, esmola, prece, jejum, ritual, peregrinação à Meca. Há muitas crenças e ritos dentro da fé, entretanto esses resumem a identidade islâmica. A *shahâda* é uma fórmula que todo fiel deve pronunciar ao ingressar na nova religião (SCATTOLIN, 2004. p. 15). A esmola é um ato de bondade para com os desassistidos, a prece deve ser feita diariamente, várias horas por dia. O jejum tem como foco a negação dos prazeres do corpo, acontece no mês do Ramadã, sendo uma das marcas mais fortes do islamismo. E por fim a peregrinação à Meca, a qual fica condicionada a possibilidade do crente de fazê-la. O que após o cumprimento da obrigação, recebe um título de peregrino.

O Deus único é outra mensagem central no Islã. A pregação aparece na *shahâda*, bem como na Sura de abertura do Alcorão. O que junto ao estabelecimento da Unicidade divina, se prega a exclusividade do profeta como mensageiro divino. A escatologia islâmica crê que essa divindade exclusiva irá acertar as contas com todos por meio de um juízo final. O que depois alguns receberão recompensas pelos seus atos e, outros serão punidos. O céu, o paraíso dos santos para os que creem e o inferno para os descrentes. O qual é diferente, já que nos castigos a que se referem o Alcorão estão elementos da região da Arábia (cf. GNILKA, 2006, p. 176).

A sunna e o Alcorão formam os escritos autorizados da fé. São a base para a maioria das alas que compõe o Islã. O Alcorão é a própria Palavra de Deus que desceu e *enlivrou-se* sendo uma compilação de textos revelados por meio de revelações ao profeta pelo anjo Gabriel. “Trata-se sempre da Palavra inefável de Deus tornada presente pela mediação de um livro” (GEFFRÉ, 2013, p. 193). A Palavra divina é autoridade máxima para todos, indiscutível seu

poder e sua potestade. Porém alcançá-la, elucidá-la seria uma tarefa penosa, porque demandaria um penoso labor teológico. Envolvendo muitas mãos para realizá-lo. Por isso, a sunna chegou para completar essa lacuna entre o Livro e o povo. De maneira que ela se constitui a tradição, ou os ditos do profeta. A Suna é a fonte de maior autoridade, depois do Alcorão, dentro da fé islâmica.

A aliança de *Allah* com a humanidade se dá por meio da sua criação. Enquanto nos outros dois credos, Deus faz várias alianças com a humanidade, no Islã ela é única, feita com Adão e de alcance geral. Deus cria e sustenta tudo o que existe e se relaciona com a sua obra. Esse relacionamento acontece por meio dos seus atributos. Sendo que como pode um Deus único ter tantas faces de manifestação? Pois seus atributos revelam sua grandeza e, uma imensa diversidade de atribuições dadas a Ele por conta de sus feitos e realizações. Nisso constitui o paradoxo do Uno; sendo Deus Uno se revela numa multiplicidade magnífica e diversa na sua criação (cf. GEFFRÉ, 2001, p. 92).

A Unicidade de Deus confronta com a sua diversidade, a qual é manifesta por meio dos seus atributos, os quais são incontáveis no islã. Isso não quer dizer que *Allah* seja um Deus como o Deus cristão que é uma Trindade, mas apesar da sua diversidade ele continua Uno. Diversidade de Deus é o tópico do próximo capítulo, que será abordado em todos os aspectos inclusive pela ótica de seus atributos e seu nome (cf. CORNELL, 1994, p. 74).

A revelação de Deus a Muhammad envolve a concepção da criação e dá revelação. Deus se revela a Muhammad, lhe entrega uma mensagem, essa é guardada por ele, recitada aos amigos próximos e por fim escrita e detalhada aos fiéis. Deus cria todas as coisas que existem com seu poder, faz uma aliança com Adão e essa permanece por extensão a toda a humanidade posteriormente. Esse Deus criador, desenvolve a sua obra com uma diversidade magnífica e inigualável, sendo diverso e único, um Deus que na sua glória é único, mas diverso em sua revelação, por meio da natureza (Geffré e Jossua, 1985, p. 3).

Essa revelação se dá por meio de nomes e atributos os quais são vistos em Deus. Ele se manifesta ao realizar algo por meio do qual se relaciona com a humanidade. Nesse aspecto, ele é adjetivado por nomes, pelo que criou. Nesse detalhe se desenvolve a diversidade dos atributos em Deus a qual ocorre ao analisar essa revelação por meios dos atributos divinos. A humanidade ao se referir a Deus o faz por meio desses nomes e adjetivos (Geffré e Jossua (1985, p. 3).

Uma lista foi desenvolvida a partir da leitura corânica e essa chegou a noventa e nove nomes, os quais são desenvolvidos e comentados, que são os atributos divinos. Os nomes são substantivos divinos os quais derivam de seus atos, na criação. De maneira que cada ato divino

remete a um adjetivo, e esse a um atributo ou nome de Deus. Portanto, está colocada a questão da Unicidade divina e sua multiplicidade, que será objeto da pesquisa no próximo capítulo.

Capítulo II

A DIVERSIDADE DOS ATRIBUTOS EM DEUS, SEGUNDO O ISLÃ

Reconhecer diversos atributos divinos não é exclusividade da doutrina muçulmana, pois também outras religiões afirmam qualidades em Deus. aparece em outros credos. O problema do Islã é conciliar a Unicidade divina com a sua diversidade. Isso porque o *tawhid*, é o cerne da fé islâmica.

A visão de um Deus diverso em atributos aparece na fé de Muhammad ao se perceber a descrição que se faz de Deus. Pois a própria visão corânica de Deus perpassa por uma lista de 99 Nomes, que são atributos divinos que O nomeiam. Esses mostram uma criação diversa e múltipla em variedades de elementos das mais diversas cores e formação que desafia qualquer um a pensar que se a criação reflete ao criador como não será a grandeza desse Deus.

Dessa forma, ao relacionar a Unicidade divina e sua diversidade se percebe um Deus criador, e sustentador. Aquele que reina e controla a história até o tempo do fim de todas as coisas. Os nomes divinos são uma mostra dessa diversidade de atributos. Logo, a diversidade de atributos em Deus é uma doutrina real e presente na leitura corânica.

2.1 LEITURA CORÂNICA: DEUS E SEUS NOMES

A questão do nome divino não é exclusiva do Islã, presente também na tradição religiosa semita em geral, como no Judaísmo por exemplo. Já no Antigo Testamento (Ex. 3, 13), Moisés interrogou a Deus, ao manifestar-se no espinheiro ardente (cf. Êx 3, 13): “Se perguntarem qual é o teu nome, o que lhes devo responder? (Êx 3, 13) – Isso porque o nome de Deus IHWH, era impronunciável, sendo então pronunciado, *Ha-shem* (O Nome)” (MANDEL, 1995, p. 9). Note-se que na cultura semita, o *nome* não é apenas uma invocação, mas uma revelação: atesta a veracidade do Deus que Se manifesta e concentra elementos de uma experiência, de uma

relação entre os humanos e a Divindade. Os nomes carregam algo do *ser* e do *agir* de Deus; donde sua importância para a fé, nos casos em que Deus mesmo Se nomeia ou Se intitula para com seus adoradores. Assim a tradição judaica reporta *Elohim* (Deus), *Shaday* (Poderoso), *Qadosh* (Santo), *Boreh* (Criador), *Melekh* (Rei), *El-Hay* (Vivo), *Elohim Tsebaot* (Deus dos Exércitos) e *Yah* (abreviação de IHWH), entre outros. O Cristianismo segue este elenco, mas atribui Senhor (*Adonai* / *Kyrios*) a Jesus, Consolador (*Menahem* / *Paráklitos*) ao Espírito Santo e Pai (*Abbá* / *Patér*) ao Deus Criador. Alguns tratados de caráter místico-teológico discorrem sobre os nomes divinos: no Judaísmo, o *Sêfer Ietsirá* (Livro da Formação), completado no séc. VI d.C., possivelmente a partir de um texto mais antigo atribuído ao Rabi Akiva (cf. edição de KAPLAN, 2002); no Cristianismo, há o *Tratado dos Nomes Divinos* do Pseudo-Dionísio Areopagita (2004), provavelmente do séc. V d.C.

No caso do Islã, a reflexão sobre os Nomes divinos se desenvolve em atenção às revelações e advertências do Alcorão sobre a unidade absoluta de Deus: “Dize: Ele é Allah, o Único! Allah! O Eterno e Absoluto! Jamais gerou, nem foi gerado! E ninguém é comparável a Ele!” (Sura 112,1-4: inteira). Assim, nenhuma interpretação dos nomes divinos contidos no Alcorão admite distinção ontológica em Deus, absolutamente Uno, embora especule-se sobre seus modos de ser, agir e revelar-se com refinamento semântico e filosófico (cf. AR-RAZI, 2009).

2.1.1. Um só Deus

Cabe aqui retomar a Sura 112: “Ele é Allah, o Único! Allah! O Eterno e Absoluto! Jamais gerou, nem foi gerado! E ninguém é comparável a Ele!”. A leitura atenta desta Sura nos reenvia ao *shemá Israel* bíblico – “Ouve, Israel: IHWH nosso Deus é o único IHWH!” (Dt 6, 4) – e faz-nos ouvir um eco da doutrina cristã da geração intra-trinitária do Verbo, porém refutada: “[Allah] jamais gerou, nem foi gerado” (Sura 112,3). Esta negação da Trindade pode ser compreendida, examinando o contexto que deu origem à Sura, no séc. VII d.C. É preciso observar que Muhammad viveu num período de debate cristológico sobre as naturezas humana e divina de Jesus, Verbo do Pai encarnado (cf. Jo 1,14); um debate dogmático entre cristãos gregos e latinos, de um lado, e cristãos sírios, coptas e etíopes, de outro (cf. SEPER, 1980, p. 2).

Para esses últimos, que são cristãos de herança semita, o modo grego de conceituar e argumentar a fé trouxe dificuldades, dando vez a uma discussão que os levou a refutar as

formulações do Concílio de Calcedônia sobre as duas naturezas (*physeis*) – humana e divina – da única pessoa (*hypóstasis*) de Jesus Cristo (cf. SEPER, 1980, p. 1). Para os cristãos de matriz semita, era de fato trabalhoso assimilar essa doutrina em seu lugar teológico-semântico, distante das categorias helênicas usadas por romanos e bizantinos (cf. KÜNG, 2017, p. 575). Embora usassem parcialmente o grego em algumas fórmulas de culto, as Igrejas Sírio-Antioquena, Assírio-Oriental, Copta do Egito e da Etiópia pensavam e oravam habitualmente nas línguas semitas – precisamente o geez para os etíopes e o siríaco para os demais – não apenas usadas como língua litúrgica, mas bíblica, com base na versão *Peshitta* das Escrituras. Para essas Igrejas, distinguir *duas* naturezas em Jesus soava como *divisão* da Pessoa do Verbo Encarnado, além de atentar contra sua atual condição escatológica – cujo Corpo encarnado foi assumido e transformado pela Glória de Deus.

Na perspectiva dessas Igrejas não-calcedonianas, a humanidade e a divindade de Jesus estão *juntas* na Glória – numa só realidade com a sua Pessoa – resultando numa abordagem litúrgica que privilegia a divindade do Cristo, reconhecida *antes* (preexistente) e *depois* (gloriosa) de sua vida terrena. Professam, sim, a humanidade do Verbo; mas como uma só realidade com a sua divindade, unidas na Pessoa de Cristo. Notemos que essas Igrejas compreendiam *physis* como *pessoa* e seguiam muito mais uma teologia doxológico-litúrgica, do que uma teologia dogmática-conceitual (cf. SEPER, 1980, p. 2; KÜNG, 2017, p. 76). Justamente por afirmarem uma só Pessoa (*monos physis*) em Jesus, com as naturezas divina e humana juntas em uma só realidade, foram classificados como cristãos não-calcedonianos. A solução desta querela deu-se somente no século XX, com as *Declarações Cristológicas* firmadas entre essas Igrejas – ditas até então não-calcedonianas – e a Sede de Roma, após esclarecedoras sessões de diálogo teológico (cf. MAÇANEIRO, 2015, p. 464- 465).

Como mencionado, Muhammad viveu no período de polêmica entre os cristãos de vertente semita e os cristãos de vertente romana – à qual os árabes da época associavam também os bizantinos, identificados como *rumi*: romanos do Oriente. O próprio Muhammad conheceu e frequentou o ambiente religioso da Igreja Copta da Etiópia – à época dependente canonicamente do Patriarcado Copta do Egito e com comunidades ativas ao Sul, no atual Iêmen –, bem como o ambiente religioso judaico, sobretudo em *Yatreb*, futura Medina. É muito provável que a polêmica sobre a dupla natureza de Jesus lhe soasse incompreensível, como uma aparente contradição diante da afirmação monoteísta judeu-cristã, que adorava um Deus Único (*El*), Misericordioso (*Rahman*), Soberano (*Rabb*) e Criador (*Bari*) – invocativos de radicais comuns às línguas semíticas, os quais Muhammad incorporou em sua récita árabe do Alcorão (cf. CHABBI, 2016, p. 140-147). As acusações recíprocas de heresia entre os cristãos e as

categorias gregas usadas pelos Concílios dificultaram a compreensão cristológica de Maomé, para quem Jesus é expressão da palavra de Deus, nascido de Maria sem pai biológico e elevado ao Céu por Allah – um “profeta” (Sura 19,30), a quem Deus “concedeu o Evangelho” (Sura 5,46), um “sinal de Deus” (Sura 23,50) – mas destituído de divindade (cf. Sura 5,17).

No Alcorão, Jesus é atestado como “messias eleito [*massih*], nascido de Maria [*bin Mariam*], mensageiro de Deus e de Seu Verbo” (Sura 4,171). Em seguida, Muhammad adverte: “Crede, pois, em Deus e seus mensageiros; e não digais Trindade! Abstende-vos disso, que é melhor para vós; sabeis que Allah é Uno” (Sura 4,171). A argumentação não ataca Jesus, mas defende a Unidade de Deus, ao modo de exortação, sem nenhuma menção à doutrina cristã das processões do Filho e do Espírito Santo na Trindade. De fato, esta doutrina se formulou a partir de categorias do cristianismo helênico, conceitualmente elaboradas pelos Concílios e distante da perspectiva do *hanif* não letrado.

No caso de Maomé, a advertência sobre a Unidade divina, nas Suras, representa o monoteísmo simples e radical de raiz abraâmica, que ele invocava como fundamento de sua mensagem: “Seguimos o credo de Abraão, o monoteísta” (Sura 2,135; cf. 2,124-136). A partir daí, tornava-se inadmissível conceber um Deus que fosse Trino. Para complicar a sua percepção da Trindade, a religião das tribos árabes cultuava amplo panteão, com deuses e deusas gerando filhos, concorrendo em prestígio e animando a economia, com seus templos e estatuetas postos ao longo das rotas comerciais entre Damasco, Petra, Bagdá, Palmira, Yatreb, Meca, Najram e Sanaa. O Alcorão menciona, a exemplo, as deusas Allat, Uzza e Manat – adoradas pela população árabe, respectivamente, como deusas da fertilidade, da proteção e do destino (cf. ELIADE, 2011, p.71) – refutadas por Muhammad como figuras vazias, criadas pela imaginação e pelas paixões dos antepassados:

Acaso, haveis visto Allat e Uzza; e a outra, a terceira, Manat? Porventura, pertence-vos o sexo masculino e à Divindade o feminino? Esta seria, certamente, uma distribuição injusta. Tais figuras não são mais que nomes, com os quais as denominastes – vós e vossos antepassados – acerca do que Allah não vos conferiu autoridade alguma. Nisso seguem apenas suas próprias conjecturas e as luxúrias de suas almas, apesar de ter-lhes chegado à orientação revelada por seu Senhor. (Sura 53,19-23)

Como observa Küng, o Mensageiro do Islã provavelmente concebia a Trindade ao modo de uma família de deuses que copulavam e geravam filhos sexualmente. Tal família seria composta por “Deus, o Pai; Maria, a mãe de Deus; e Jesus, o filho de Deus” (KÜNG, 2017, p. 575). A Sura 5,116 reflete esta concepção de três deuses:

Recorda-te do que disse Allah: “Ó Jesus, filho de Maria, foste tu que disseste aos homens: Tomais a mim e a minha mãe por duas divindades, em vez de Allah?” – Ao que Jesus respondeu: “Glorificado sejas! É inconcebível que eu tenha dito o que por direito não me corresponde. Se o tivesse dito, terias sabido disso, porque Tu conheces a natureza da minha mente, ao passo que ignoro o que encerra a Tua. Somente Tu és Conhecedor do desconhecido. Eu não disse aos homens senão o que Tu me ordenaste; Adorai a Allah, meu Senhor e vosso Senhor!”.

Como se nota, Muhammad concebia erroneamente a Trindade cristã ao modo de três deuses, com Jesus e Maria incluídos. Assim, a afirmação cristã do monoteísmo – segundo a doutrina da Única natureza divina na Trindade – sequer foi percebida pelo Mensageiro, que imaginava a Trindade como idolatria triteísta. Somente a partir do séc. IX as categorias de processão e geração na Trindade serão conceitualmente discutidas pelos teólogos muçulmanos, como Ar-Razi (2009, p. 78-79).

Por outro lado, os títulos Mestre ou Senhor (*Rabb*), Senhor dos Céus (*Rabb al-Samawat*) e, sobretudo, Misericordioso (*Rahman*) – invocação divina usual no movimento *hanif*, primitiva adoração monoteísta da Arábia com a qual Muhammad se identificou na juventude – foram validados no Alcorão como nomes do único e invisível *al-Ilah* (cf. CHABBI, 2016, p. 170). Assim, o texto corânico testemunha o processo de busca, discernimento e revelação do Deus Único, incorporando elementos da tradição religiosa anterior, ressignificados pelo monoteísmo abraâmico em sentido radical, tendo O Único (*al-Ahadú*) reconhecido e invocado por diversos nomes e adjetivos. Abre-se, deste modo, a sugestiva investigação teológica e mística dos Nomes de Deus, à luz do Alcorão.

2.1.2. Com diferentes Nomes

O Islã admite a relevância teológica dos Nomes divinos porque estes dizem algo do ser e do agir de Deus. Os Nomes concentram invocativos e atributos, distinguindo-se basicamente em qualidades de essência (Deus em Si) e qualidades de ação (Deus em ato de criar e revelar-Se). Como dito acima, entre os povos árabes indagar e especular sobre os Nomes de Deus é busca espiritual partilhada com outros semitas, desde os tempos antes dos Islã. A pregação de Muhammad aplica sobre esta tradição o crivo irrenunciável do *tawhid*, de modo a corrigir e incorporar – sem riscos para a Unicidade de *Allah* – outros nomes divinos em uso pelos povos da região.

Neste sentido, uma forma ancestral de nomear a Deus é al *Ilahu*: O Deus, com artigo; com forma equivalente *Ilah*: Divindade em sentido amplo, sem artigo. É um nome impessoal e já se acha na poesia pré-islâmica. Seu radical *I-L* é comum às variações linguísticas semitas, pronunciada *El* pelos antigos cananeus, depois pelos hebreus. De fato, a filologia aponta para a raiz comum de *Ilah*, *El* e *Alahá* – esta última, invocativo de Deus em siríaco. Assim, enquanto o árabe usa *al-Ilah* na forma contrata *Allah*, o hebraico e aramaico usam *El* nas diferentes formas compostas: “*El-okim*, Deus de justiça, *Isra-El*, combatente de Deus, ou *Immanu-El*, conosco está Deus. E até a invocação do crucificado: *Eli, Eli, lemá sabachtani?* (Mt 27,46), que quer dizer em aramaico *Meu Deus, Meu Deus, por que me desamparaste?*” (MANDEL, 1995, p. 19). A radical linguística e suas formas compostas são anteriores à pregação de Maomé: *Ilah*, *Allah* e *Allahu* aparecem na invocação religiosa das tribos como *Divindade* ou *O Deus*, na forma genérica, ao lado de *Rahman* (Clemente ou Misericordioso) – preferido pelos *hunafa* (monoteístas). Sendo assim, há proximidade entre os invocativos de Deus no árabe, hebraico e aramaico (incluindo a variante siríaca), usuais entre judeus, cristãos e muçulmanos de fala semítica. Essas formas sobrevivem no Alcorão e na liturgia cristã siríaca ainda hoje.

A invocação de Deus comporta grande variedade de qualificações ou apelativos, dos quais os 99 Nomes constituem uma lista tradicional. Esses 99 Nomes são objeto de estudo, seja pela exegese do Alcorão, seja pela tradição espiritual de sunitas, xiitas e sulfitas. Em todos se nota o esforço de afirmar a Unicidade divina com grande zelo, em nível ontológico, como escrito: “Ele é Allah, o Único [*al-Ahadù*]” (Sura 112,1). Todavia – e de certo modo, paradoxalmente – é à multiplicidade de qualidades e apelativos divinos que a fé islâmica recorre para tratar dos atributos do Deus Revelado, como dito: “Quer invoqueis Allah [O Deus], quer invoqueis *Ar-Rahman* [O Misericordioso]; não importa o nome com que O invoqueis; sabeis que dele são os mais sublimes atributos” (Sura 17,110).

2.1.3. Os 99 Nomes de Deus

A teologia dos 99 Nomes de Deus é uma doutrina particularmente desenvolvida pelo Islã. Esses nomes nascem da tradição oral; depois, são recolhidos no texto corânico e nas compilações da Suna, formando lista variada de adjetivos e qualidades catalogados como *asma'uLlah al-husna* = os Nomes de Deus mais belos (Sura 7,180). Embora difícil de documentar materialmente, é certo que o Alcorão nasce da récita (*quran*), passando pela rememoração e anotação sucessiva das falas. O Alcorão era recitado, em partes sucessivas,

pelos guardiões do livro, que era uma classe de fiéis que cumpriam sua declamação com fonética, ritmo e entonação corretas. Nessa época não havia a coletânea de todas as suras em um volume único, mas a memória coletiva e eventuais anotações, guardadas e repetidas pelos companheiros próximos a Maomé. Assim, tendo Muhammad como mensageiro (*rasul*), a recordação (*zīkr*) dos Nomes divinos nasce da récita, seguida pela audiência, repetição e memorização, num processo que envolveu os “primeiros califas” – Abu Baqr, Omar, Uthman e Ali – e a “esposa Aisha, que era inteligente, ao mesmo tempo arguta observadora e dotada de excepcional memória” (LAWRENCE, 2008, p. 52).

Após a morte de Muhammad em 632 d.C. “Ali, seu parente próximo e seguidor, trabalhou com outros para compilar esses capítulos [suras] num texto uno. Vinte anos mais tarde [652 d.C.], durante o governo de Uthman [ou Osman] – o terceiro califa ou sucessor de Muhammad – todas as versões existentes foram arranjadas numa única versão-padrão” (LAWRENCE, 2008, p.12). O texto corânico integral, hoje com 114 Suras, “é precisamente esta compilação e edição que é mandada elaborar pelo califa Osman através de uma comissão de redação” (KÜNG, 2017, p.221). Mesmo escrito, o texto conclusivo reenvia à tradição oral que deu origem: “Ao que parece, as primeiras bases do Islã foram postas oralmente, pois o Alcorão pressupõe uma sociedade com certa sofisticação de pensamento” (WINTER, 2008, p. 33).

Ainda depois da redação canônica do Alcorão, a invocação dos Nomes se cultivava por via oral e orante: o crente muçulmano invoca os 99 Nomes divinos ao longo de um rosário de três grupos de 33 contas, chamado *masbahá* ou *subha*⁴⁴, que o ajuda a lembrar-se de cada nome de Deus, de maneira que ele passa por noventa e nove contas, cada uma rememorando um Nome. A tradição ensina que o centésimo Nome é conhecido somente do próprio *Allah*, pelo que o fiel simplesmente se cala, numa adoração silente diante do Mistério. Muçulmanos devotos atestam que esta forma de oração “acalma, tranquiliza e ajuda a superar a ansiedade e tensão” (MANDEL, 1995, p. 08).

Sobre a seleção desses 99 Nomes, o pesquisador Mohiddin Yahia diz que remonta a Walid al-Dimashqi (810 d.C.), que fez um primeiro inventário com base não apenas no Alcorão, mas na tradição espiritual, inclusive popular, de invocar a Deus com aqueles Nomes que mais correspondem às situações de vida dos crentes (cf. YAHIA, 2007, p. 603). De fato, há o caso do nome *Rabb* (Senhor), mencionado no Alcorão, mas ausente da lista tradicional; bem como

⁴⁴ “*Subha* em árabe, e, *komboloy*, ou *tashbi* em turco. Possivelmente os islâmicos tenham adotado o rosário por imitação ao rosário católico, adotado pelo final do século XII. Ele possui é composto de noventa e nove contas, ou trinta e três, repetidas três vezes” (MANDEL, 1995, p. 08).

o curioso caso de *Darr* (Causador de Preocupação), presente na lista, mas que o Alcorão atribui a Satã, não a Deus (cf. Sura 58,10): apenas a Suna aplica *Darr* a *Allah*, como observa Mandel (cf. 1995, p. 219). Portanto, admite-se que o Alcorão seja uma fonte desta lista, mas não a única. Por isso, sábios como Al-Ghazali, Ibn Arabi e Al-Razi apresentam pequenas variantes na listagem dos 99 Nomes divinos, nos seus comentários sobre os atributos de Deus (cf. YAHIA, 2007, p. 602-607).

Segundo a tradição muçulmana, os nomes de Deus – como expressão vocalizada dos seus atributos – chegam a quatro mil (cf. MANDEL, 1999, p. 7). Afinal, nenhum nome e nenhuma lista são capazes de contê-Lo. Mandel nos reporta um antigo dito, segundo o qual Deus reúne em Si o total de quatro mil atributos (cf. MANDEL, 1995, p. 7). Desses todos, mil são conhecidos apenas por Deus mesmo; outros mil, por Deus e pelos anjos; outros mil por Deus, anjos e profetas; enfim, mil são conhecidos por Deus, pelos anjos, pelos profetas e pelos crentes (cf. MANDEL, 1995, p. 7). Desses mil atributos conhecidos pelos crentes, trezentos aparecem na Torá, trezentos nos Salmos, trezentos nos Evangelhos e cem no Alcorão. E desses cem constantes no Alcorão, 99 são pronunciados; restando 1 nome que só *Allah* conhece. Para alguns, este nome oculto seria simplesmente *Allah*, que sintetiza todos os demais; para outros, o nome oculto pode ser revelado aos místicos, se *Allah* o permitir (cf. YAHIA, 2007, p. 604). Esse nome é secreto e oculto, embora os outros “noventa e nove sejam conhecidos pelos fiéis comuns” (MANDEL, 1995, p. 7).

De fato, essa diversidade de Nomes e/ou atributos aplicados a Deus é encontrada no *corpus* corânico, como nesta Sura:

Ele é Allah; não há divindade além d’Ele, o Conhecedor do visível e do invisível. Ele é o Clemente [*ar-Rahmanu*], o Misericordioso [*al-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 Sapiientíssimo [*al-Hakîmu*] (Sura 59, 22-24).

Na especulação e reflexão sobre os Nomes de Deus, cruzam-se diferentes sensibilidades teológicas, mas sem romper o dogma central do *tawhid* – a unidade ontológica de *Allah*. Como observa Maçaneiro:

A investigação dos atributos revelados no Alcorão deu origem à lista dos 99 Nomes divinos a serem rememorados no coração, invocados na adoração e conhecidos pela razão (cf. Sura 7,180). Esta reflexão ocupou a místicos, filósofos e teólogos, como Tabari, Ibn Arabi, Al-Gazali e Al-Razi, resultando numa refinada teologia dos atributos e qualidades de Deus (*sifat*), classificados de modos diferentes conforme os grandes autores e suas escolas teológicas (MAÇANEIRO, 2020, p. 11).

Com efeito, das páginas da Suna e do Alcorão emerge a lista de 99 Nomes de Deus, aceita consensualmente pelos muçulmanos das várias vertentes, apesar de algumas variações mínimas. Combinando as fontes medievais (AR-RAZI, 2009, p. 145-148) e modernas (MANDEL, 1995, p. 19- 239), chega-se a este resultado:

Allah (الله) Deus

Al Rahman (الرحمن) O Misericordioso ou Misericorde

Al Rahim (الرحيم) O Clemente ou Compassivo

Al Malik (الملك) O Soberano ou Rei

Al Quddus (القدوس) O Sagrado ou Santo

Al Salam (السلام) A Fonte da Paz ou Paz em Si mesmo

Al Mumin (المؤمن) O Guardião da Fé ou Fonte da Fé

Al Muhaymin (المهيمن) O Protetor ou Aquele que Zela

Al Aziz (العزیز) O Poderoso ou Onipotente

Al Jabbar (الجبار) O Irresistível ou Aquele que Compele

Al Mutakabbir (المتكبر) O Majestoso

Al Khaliq (الخالق) O Criador

Al Bari' (البارئ) Aquele que Concebe a Criação, ou Aquele que Faz Tudo Evoluir

Al Mussawwir (المصور) O Formador ou Modelador

Al Ghaffar (الغفار) O que Perdoa ou Perdoador

Al Qahhar (القهار) O Dominador

Al Wahhab (الوهاب) O Doador

Al Razzaq (الرزاق) O Provedor

Al Fattah (الفتاح) O que Abre

Al Alim (العليم) Aquele Tudo Sabe ou Onisciente

Al Qabid (القابض) Aquele que Constringe

Al Basit (الباسط) Aquele que Expande Bondade, ou Magnânimo

Al Khafid (الخافض) Aquele que Rebaixa

Al Rafi (الرافع) Aquele que Exalta

Al Muizz (المعز) Aquele que Honra

Al Mudhill (المذل) Aquele que Desonra
Al Sami (السميع) Aquele que Tudo Ouve, ou Oniouvinte
Al Bassir (البصير) Aquele que Tudo Vê, ou Onividente
Al Hakam (الحكم) O Juiz
Al Adl (العدل) O Justo
Al Latif (اللطيف) O Sutil
Al Khabir (الخبير) O Ciente; ou Desperto
Al Halim (الحليم) O Clemente ou Delicado, Gentil
Al Azim (العظيم) O Magnificante, O Infinito, o Grande
Al Ghafur (الغفور) O que Tudo Perdoa ou Oniremissor
Al Shakur (الشكور) O Apreciador
Al 'Ali (العلی) O Mais Alto ou Sublime
Al Kabir (الكبير) O Maior
Al Hafiz (الحفيظ) O Preservador
Al Muqit (المقيت) O que Sustenta ou Mantenedor
Al Hasib (الحسيب) O que Reconhece
Al Jalil (الجليل) O Sublime
Al Karim (الكریم) O Generoso ou Prodigalizador
Al Raqib (الرقيب) O Vigilante ou Sentinela
Al Mujib (المجيب) O que Responde, Aquele que Atende
Al Wasi (الواسع) O que Tudo Abraça, ou Abarcador de Tudo
Al Hakim (الحكيم) O Sábio
Al Wadud (الودود) O Amante ou Amoroso
Al Majid (المجيد) O Glorioso
Al Ba'ith (الباعث) O que Ressuscita
Al Shahid (الشهيد) A Testemunha
Al Haqq (الحق) A Verdade, Aquele que é Real
Al Wakil (الوكيل) O Confiável; O Depositário de Confiança
Al Qawiy (القوى) O Mais Forte, ou Fortíssimo
Al Matin (المتين) O Firme, o Leal
Al Wali (الولى) O Amigo Protetor, O Patrono, Ajudante ou Amigo Veraz
Al Hamid (الحميد) O Digno de Louvor
Al Muhsi (المحصي) O Calculador, O Numerador de Tudo
Al Mubdi (المبدئ) O que Dá Origem, O Produtor, O Princípio de Tudo

- Al Mu'id* (المعيد) O Restaurador, Aquele que Traz Tudo de Volta
- Al Muhyi* (المحيي) O Doador da Vida ou Vivificador
- Al Mumit* (المميت) O Criador da Morte, O Destruidor
- Al Hayy* (الحي) O Vivente, o Deus Vivo
- Al Qayyum* (القيوم) O Auto-Subsistente, O que a Tudo Sustém
- Al Wajid* (الواجد) O que Encontra, O que Percebe, O Infalível
- Al Majid* (الماجد) O Rico, O Magnificente
- OBS. *Al Majid* está ausente na lista de Al-Razi (2009, p. 147)
- Al Wahid* (الواحد) O Único, com sentido de Indivizível ou Inefável
- OBS. Aqui está o Nome 67 – *Al Ahad* (الأحد) O Um, na lista de Ar-Razi (2009, p. 147)
- Al Samad* (الصمد) O Eterno, O Impregnável
- Al Qadir* (القادر) O Capaz, o Eficicente
- Al Muqtadir* (المقتدر) O Mais Poderoso, O Dominante; O que Tudo Determina
- Al Muqaddim* (المقدم) O que Adianta, O que Apressa
- Al Mu'akhkhir* (المؤخر) O que Atrasa, O que Retarda
- Al Awwal* (الأول) O Primeiro
- Al Akhir* (الأخر) O Último
- Al Zahir* (الظاهر) O Manifesto (teologia positiva)
- Al Batin* (الباطن) O Oculto (teologia negativa)
- Al Wali* (الوالي) O que Governa, Governante
- Al Muta'al* (المتعالى) O Mais Elevado ou Altíssimo
- Al Barr* (البر) A Fonte da Bondade; O Mais Generoso e Correto
- Al Tawwab* (التواب) O que Aceita o Arrependimento
- Al Muntaqim* (المنتقم) O Vingador
- Al 'Afuw* (العفو) O que Perdoa
- Al Ra'uf* (الرؤوف) O Compassivo
- Malik al Mulk* (المالك) (الملك) O Detentor da Majestade, Rei dos Reis
- Dhu al Jalal wa al Ikram* (ذو الجلال و الإكرام) O Senhor Majestoso e Generoso
- Al Muqsit* (المقسط) O Equitativo, Aquele que Bem Reparte
- Al Jami'* (الجامع) O que Reúne, O que Sintetiza
- Al Ghani* (الغنى) O Auto-Suficiente, Possuidor de Todas as Riquezas
- Al Mughni* (المغنى) O Enriquecedor, Emancipador
- Al Mani'* (المانع) O que Impede, O que Defende

Al Darr (الضار) O que Causa Preocupações, Aquele a Quem se Teme (atributo encontrado nos *hadith*, os Ditos da Suna; no Alcorão este atributo é usado exclusivamente para Satã, na Sura 58,10)

Al Nafi' (النافع) O que Beneficia, O Favorável

Al Nur (النور) A Luz

Al Hadi (الهادئ) O Guia

Al Badi (البدیع) O Incomparável, O Originador

Al Baqi (الباقی) O Perpétuo

Al Warith (الوارث) O Herdeiro Supremo

Al Rashid (الرشيد) O Guia para o Caminho Reto, O Mestre Infalível, O Conhecedor

Al Sabur (الصبور) O Paciente, O Eterno

Esta lista, compilada a partir de Walid al-Dimashqi (810 d.C.) é legitimada pelo Alcorão – “Os mais sublimes atributos pertencem a *Allah*: invocai-O” (Sura 7,180) – e pelo testemunho de Abu Hurayra, companheiro de Maomé, que afirmou: “Deus tem noventa e nove Nomes – cem menos um; pois Ele, O Impar, ama o que é ímpar [ou: ama ser designado por esses Nomes, um por um]; e qualquer pessoa que os guarde de memória, entrará no Paraíso” (*apud* YAHIA, 2007, p. 603). Com base nesses testemunhos favoráveis, a lista alcançou importância teológica rapidamente: primeiramente, pelo consenso alcançado na tradição espiritual de toda a *Umma* (Comunidade Muçulmana); em segundo lugar, por suas remissões da Suna e do Alcorão; disso deriva o terceiro motivo: ao se referenciar na Suna e no Alcorão, os 99 Nomes não podem apresentar contradição entre si, nem negação da unidade de Deus, demandando a reflexão dogmática dos sábios; o quarto motivo, é a necessidade teológica de classificar os Nomes em relação ao Sujeito nomeado: Seriam qualidades essenciais em Deus? Participam da Sua eternidade, ou são historicamente revelados em benefício da compreensão humana sobre *Allah*?

Deste modo, admite-se que alguns são efetivos Nomes de Deus (*asma'uLlillah*), explicitando qualidades excelentes do Ser divino, como por exemplo “O Conhecedor por excelência, O Poderoso por excelência – com qualificativos munidos de artigo definido – como dito na Sura 40,2: *tanzil al-Kitab min al-'Aziz al-'Alim* = Esta é a revelação da Escritura feita pel'O Poderoso por excelência, pel'O Conhecedor por excelência” (YAHIA, 2007, p. 602-603). Neste caso, cada um desses Nomes retém toda a essência de *Allah*, que jamais se fragmenta quando se Lhe reconhecem qualidades diferentes. Dizer O Poderoso, O Conhecedor ou O Eterno, é dizer em última instância *Allah*. Mas há, além dos nomes (*asma'*), os atributos (*sifat*) de classes variadas, como se verá em tópico adiante.

Por todas essas razões, a doutrina dos Nomes divinos se tornou um tópico clássico da teologia islâmica (*kalam*), pondo em marcha a discussão sobre o Ser de Deus e como Ele se revela, pela criação e pela mensagem confiada aos profetas, de Abraão a Maomé. Daí se desenvolve a ontologia, a teologia da revelação, a mística e a filosofia muçulmanas, enquanto discurso sobre *o ser* e *o agir* divinos – sempre sob o crivo do *tawhid*: “Só a Ti adoramos, só de Ti imploramos ajuda” (Sura 1, 5). A Unidade divina perpassa a descrição dos nomes (*asma*) e dos atributos (*sifat*) divinos; unidade ainda mais explícita quando expressa a relação de Deus com a criação: *Allah* é Único em Si mesmo, distinto de todas as criaturas, pois nada ou ninguém pode ser-Lhe associado. Nesta ótica, o ajuste feito por Ar-Razi na lista dos 99 Nomes evidencia a centralidade do *tawhid*, ao incluir *Al Ahad* (Um) como nome de Deus, em reforço de *Al Wahid* (O Único). Portanto, o Islã concebe a Unidade e Unicidade divina, sem negar a diversidade de Seus nomes e atributos.

Souza pondera que “essa unidade está presente e se manifesta na diversidade que compõe o mundo e a vida experimentada do ser humano” (SOUZA, 2010, p. 49). A diversidade em Deus teria, então, dois níveis de compreensão: enquanto conjunto de qualidades, que *Allah* possui em grau excelente e absoluto; e enquanto multiplicidade de experiências humanas a respeito de *Allah*. Pois o Deus revelado na criação, nas primeiras Escrituras (Torah e Evangelho) e enfim na récita de Muhammad (Alcorão), é acessível ao muçulmano na vivência cotidiana da devoção, da oração espontânea e da via mística. O Alcorão recomenda a recordação (*zikr*) dos Nomes de Deus: “Os mais sublimes atributos pertencem a Deus; invocai-O!” (Sura 7,180). Ao ser invocados na prece, os Nomes “oferecem ao orante uma possibilidade de definição de Deus pela qual a sua essência – una e abstrata – se irradia numa multiplicidade de significados *sensíveis ao coração*” (YAHIA, 2007, p. 605).

Então é admissível que a diversidade expressa as *qualidades e ações* do Uno Deus – nunca fragmentado, incoerente ou hipostatizado em seus atributos – mas plurais em Sua comunicação com a humanidade que O busca, ouve e adora. *Allah* é simultaneamente uno em Si e rico em qualidades: por isso cria o Universo e o ser humano igualmente diversificados, mas paradoxalmente unos, no sentido de que há *uma* criação e *uma* humanidade. Deste modo, o Islã reconhece a possibilidade plural de experiências de Deus, com variados adjetivos, desde que se preserve Sua Unicidade ontológica, como diz Al-Muzaffar:

Ao longo dos séculos, vários foram os que imaginaram que esses atributos (chamados de atributos positivos) seriam uma manifestação de um caráter dualista. Mas Deus está acima de tais considerações, como nos diz o Imam Ali, o Amir al-Muminin: Os diferentes atributos de Deus não deixam de ser a manifestação de um caráter Uno, e

quem assim não o entender acabará por ver mais do que Um em Deus, verá dois ou mais, e estará cometendo um engano (AL-MUZAFFAR, 2009, p. 25).

Logo, a lista dos nomes de Deus é aceita e difundida entre os crentes muçulmanos. Ela preserva a Unicidade divina e revela a sua multiplicidade, de maneira que se preserve a unidade ontológica divina. Contudo essa lista possui classificações desses atributos, as quais destacarão os nomes relativos à essência divina e os que se mostram na sua transcendência.

2.1.4. Classificação dos Nomes divinos: categorias e compreensão

a) Atributos concernentes ao Ser divino

A clássica lista dos nomes divinos revela a diversidade enorme de atributos os quais se referem à cada um dos nomes de Deus. Mandel descreve os tipos de atributos divinos e os classifica como: de essência, essenciais (ou excludentes), de qualificação e de ação. Os atributos da essência (*sifat al-Dhat*) são concernentes à realidade divina como existente (cf. MANDEL, 1995, p.13). Neste caso, são três: existência, Unicidade e autossubsistência (cf. MANDEL, 1995, p. 260). Por serem próprios da Divindade, são classificados como atributos de essência, quanto a *Allah*.

Os atributos essenciais (*dhati*, ou *nafsi*) – muitas vezes distintos em atributos chamados excludentes – que sublinham a transcendência divina, por exemplo, a eternidade, permanência, autossuficiência, e atributos de qualidade (*ma'ani*), que acrescentam um conceito à essência, por exemplo, onipotência, a vontade, ciência, vida, palavra, ouvido, vista, percepção” (MANDEL, 1995, p. 13). Eles constituem oito no total; aos quais Mandel acrescenta mais dois: o poder e a imanência (cf. MANDEL, 1995, p. 260). Isso porque a transcendência divina envolve a relação de Deus com a humanidade, e com toda a criação. Em primeira mão, ao se tratar do assunto, parece que se invoca o pensamento astronômico, sobre o tema, quando se pensa em algo voltado para o espaço, no entanto o prefixo trans, significa além de, ou para além, de maneira que se vê a transcendência divina como algo que se está muito longe.

O Cristianismo também se deparou com esse problema e o resolveu com a doutrina da encarnação de Cristo. O Islã, entretanto, não professa a encarnação; mas nem por isso “Deus está longínquo no Islamismo” (CASPAR, 1991, p. 84). Pois o crente, nesse caso, vive essa

proximidade recíproca entre Deus e o homem, aproximar-se sem cessar⁴⁵ (cf. CASPAR, 1991, p. 84). Entre os atributos de ação e de existência relacionam a existência divina e sua relação com a criação. Logo, esses são os atributos que constituem nos relativos à Essência régia.

Os atributos de qualificação (*ma'nawiyya*) se identificam como “atributos – *ma'ani* – considerados verbalmente (Onipotente, Volente, Cognoscente)” (MANDEL, 1995, p. 13). Esses atributos qualificam a divindade, como a Onipotência, que revela um Deus que tem todo o poder e demonstra sua capacidade em determinar a realidade de toda a sua criação.

Há ainda outros tipos de atributos: os de ação (*sifat alAf'al*) – que designam uma possibilidade de Deus ativável, mas nem sempre ativa como, por exemplo, criação, comando, e qualquer tipo de decisionalidade” (MANDEL, 1995, p. 13). A lista dos atributos divinos é aceita mundialmente pelos religiosos muçulmanos, o problema reside sobre a natureza desses o que resulta em muitos debates em torno desse tema.

A Unicidade ontológica de Deus é confirmada por vários Nomes divinos, como:

O *Qidam*, Ele é antes do antes. É o “que não veio”, o que sempre foi. O *Baqa*: Ele é depois do depois. Ele será sempre. O *Wahadanniyyah* – Ele é único, não tem companheiros que se Lhe assemelhem. O *Mukhalafatun lilHawadith* – Ele é o criador, e não se assemelha à obra que criou. Ele é o princípio de tudo o que existe. *Qiyam biNafsihi*. É o Auto subsistente, que não necessita de nada. O aparente [*al-Zhiru*], e o Escondido [*al-Batinu*]” (MANDEL, 1995, p. 13).

A eternidade divina é outro aspecto contemplado nesse conjunto de atributos. *Al-Zhiru* O Aparente, *Al-Batinu*, O Escondido *Al-Saburu*, O Paciente, O Eterno; *Al-Samadu*, O Absoluto, O Eterno, O Impenetrável; *Al-Hayyu*, O Eterno Vivente. Vários nomes referem-se a um atributo divino, todavia dentre eles o *Al-Samadu* é o que melhor explica a Sua eternidade (cf. MANDEL, 1999, p. 166).

A Sura 112 proclama *Allah* como absoluto e único: “Ele é *Allah*, o Único! *Allah!* O Absoluto! Jamais gerou ou foi gerado! E ninguém é comparável a Ele”. O termo absoluto é coerente com a eternidade divina: Ele é o eterno, Aquele que subsiste eternamente. Embora se intente ao máximo a aproximação ao significado original ele se perde ao verter para outro idioma, e nesse caso caberia aqui também como significado, a fim de clarear o termo, traduzir ainda *Al-Samadu* como o Impenetrável, ou Aquele que possui a dignidade mais sublime. Por outro lado, o termo cabe como atributo de relação, poderia ser traduzido como Mestre ou aquele que reina (cf. MANDEL, 1999, p. 166). Dessa forma se percebe a eternidade como elemento

⁴⁵ Aproximar-se de Deus- Surata 96, 19: Qual? Não os escutes; porém, prostra-te e aproxima-te (de Deus).

de destaque dentro dos atributos. Portanto, várias são as categorias contempladas dos atributos dentro da lista de nomes divinos. Todavia além da classificação existe os atributos que estão correlacionados.

b) Atributos por correlação

O Deus criador, que sustenta a criação e interage com ela sustentando-a. Vários são os atributos que se ocupam com esse tema. Inicialmente, *Al Alahu* (الله) Deus, o nome pelo qual ele é chamado dentro do Islã, o qual é impessoal e já se encontrava presente na poesia árabe pré-islâmica. *Al* é o artigo e *Ilahu*, Deus, tendo *Aliha* como plural, de divindades. Um nome comum usado em todas as religiões para se referir a divindade nessa época. Mandel destaca o fato de muitos teólogos ocidentais errarem ao colocar que *Allah* é o nome exclusivo de Deus dentro do Islã (cf. MANDEL, 1995, p. 19-20). De fato, o mesmo termo designa Deus para todos os cristãos de língua árabe. Visão que pode Al-Hayek confirma na sua Introdução à edição do Alcorão em português:

Ao mesmo tempo, utilizamos a palavra "Allah", em lugar da palavra "Deus", não por ser Allah o Deus particular dos árabes, mas pelo fato de a palavra "Allah" não possuir gênero ou número e, isto, se coaduna com a descrição do Criador (AL-HAYEK, 1994, p.18).

Dessa forma se percebe a maneira pela qual os muçulmanos se dirigirem a Deus de maneira direta. Todavia não é único deles, como foi bem destacado pela redação do Alcorão. *Al-Alahu*, ou *Allah*, equivalem a Deus em árabe. A Sura *Al-Fátiha*, a Sura de abertura, é um exemplo disso:

Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso. 2. Louvado seja Allah, Senhor do Universo, 3. O Clemente, o Misericordioso, 4. Soberano do Dia do Juízo. 5. Só a Ti adoramos e só de Ti imploramos ajuda! 6. Guia-nos à senda reta, 7. À senda dos que agraciaste, não à dos abominados, nem à dos extraviados.

Nesta Sura, o nome de *Allah* aparece duas vezes. Também a invocação “O Clemente, o Misericordioso” vem duplicada, anunciando desde já a excelência dos atributos da clemência e misericórdia em Deus: *al-Rahman wa'l-Rahim*. Mandel comenta que *Al-Rahim* (الرحيم) – o Misericordioso, expressa a bondade e generosidade divinas. É interpretado por alguns sábios

muçulmanos como atributo de Deus no mundo presente e no vindouro, no mundo fenomênico e no mundo espiritual (cf. MANDEL, 1995, p.24).

Há outro grupo de atributos, correlatos entre si por sua comum referência à Criação. Como *Al Khaliqu* (الخالق) O Criador; *Al Bari'u* (البارئ) O que faz evoluir, O que concebe, O promotor; *Al Musawwiru* (المصور) O Formador, O Modelador das formas; *Al Wahhabu* (الوهاب) O Doador; *Al Hafidhu* (الحفيظ) O Preservador; *Al Muqitu* (المقيت) O que sustenta, O Determinador, O Presente; *Al Mubdiu* (المبدئ) O que dá origem, O originador, aquele que recomeça; *Al Mu'idu* (المعيد) O Restaurador, que traz tudo de volta, O Vivificador; *Al Mhyi* (المحيي) O doador da vida, O criador da vida. Há outros nomes que podem destacar esses atributos divinos, todavia esses são alguns que se relacionam com o atributo criação. Já o nome *Al Khaliqu* (الخالق) O Criador, aparece na Sura 13,16 entre outras:

Pergunta-lhes: Quem é o Senhor dos céus e da terra? E afirma-lhes: Allah! E dize-lhes: Adotareis, acaso, em vez d'Ele, ídolos, que não podem beneficiar-se nem se defender? Poderão equiparar-se o cego e o vidente? Poderão equiparar-se as trevas e a luz? Atribuem, acaso, a Allah parceiros, que criaram algo como a Sua criação, de tal modo que a criação lhes pareça similar? Dize: Allah é o Criador de todas as coisas, porque Ele é o Único, o Irresistibilíssimo.

Percebe-se que este atributo é caro para à fé islâmica, por afirmar a Deus como Criador, incomparável e distinto de todas as criaturas. Ademais, o universo não é fruto do acaso, mas da vontade de Deus. Assim, todo o universo dá testemunho do Criador. Na mesma ótica, a Sura 25,2 diz que o Criador possui a soberania ou reinado da criação, de modo único e soberano: “O Qual possui o reino dos céus e da terra. Não teve filho algum, nem tampouco teve parceiro algum no reinado. E criou todas as coisas, e deu-lhes a devida proporção”. Maçaneiro opina, nesse aspecto, que:

O Alcorão qualifica Deus como *al-Khaliq* (o Criador), que em árabe é um substantivo de ação aplicado exclusivamente à divindade; nunca aos humanos, por mais criativos e engenhosos que sejam. Pois Allah é Criador ao modo divino, como Verdade e Origem do cosmos, na extensão inabarcável do espaço-tempo. Ao criar, Allah imprime sua palavra no mundo, fazendo deste um verdadeiro *kitab* (livro) aberto à leitura dos seres humanos (MAÇANEIRO, 2020, p. 2).

Logo, se percebe que Deus concedeu a criação como um livro a fim de que a humanidade pudesse decifrá-la e assim poder se relacionar com ele e, conhecê-lo melhor. O criador, sendo assim, faz uma interferência no tempo e no espaço, dando vida aos seres que só havia no projeto divino.

Al Bari'u (البارئ) O Que Faz Evoluir, O Que Concebe: atributo divino que também evoca a criatividade divina na criação. O ser humano é um nada, a sua identidade está em Deus de maneira que a existência divina é confirmada e afirmada por esse atributo. Além disso, o nome também indica que Deus dispõe tudo em harmonia em relação de correspondência-dependência. A Sura 55,26-27 diz: “Tudo quanto existe na terra perecerá. E só subsistirá o Rosto do teu Senhor, o Majestoso, o Honorabilíssimo”. Deus é eterno, permanente; tudo o mais que é transitório, finito. *Allah* Criador é o Ser que subsiste por Si mesmo, sustentando todo o universo criado.

Outro atributo que rememora o poder criador de *Allah* é *Al Muhyi* (المحيي), o Doador da Vida, O Criador da Vida. Esse atributo aparece na Sura 2,258:

Não reparaste naquele que disputava com Abraão acerca de seu Senhor, por lhe haver *Allah* concedido o poder? Quando Abraão lhe disse: Meu Senhor é Quem dá a vida e a morte! Retrucou: Eu também dou a vida e a morte. Abraão disse: *Allah* faz sair o sol do Oriente, será que tu poderias fazê-lo sair do Ocidente? Então o incrédulo ficou confundido, porque *Allah* não ilumina os injustos.

Deus é quem concede vida a criação por meio do seu poder o qual pode ser atribuído aos seus profetas também. E nesse caso Jesus detêm esse poder no Alcorão. A Sura 3,49 revela essa faculdade divina presente no Cristo ao destacar que a “figura se transformará em pássaro, com o beneplácito de *Allah*; curarei o cego de nascença e o leproso; ressuscitarei os mortos, pela vontade de *Allah*”. Deus tem o poder de curar e salvar, é o dono da vida e da morte, o que ressuscita os mortos e tem soberania absoluta sobre a sua criação e pode transmitir aos seus profetas.

O nome *Al-Maliku* identifica Deus como “o Rei e Soberano do dia do juízo” (Sura 1,4). Esse atributo “tem valor excludente (só Deus é independente de todas as coisas), e de atributo ativo (todas as coisas dependem de Deus)” (MANDEL, 1995, p. 26). Nesse sentido se usa para afirmar a dominação divina sobre a criação, principalmente do ser humano o qual deve reconhecer o senhorio e a dependência, de maneira que se constitui um atributo de ação divina. Dessa forma se destaca a ligação divina para com a sua criação e essa relação Criador-criação se estenderá até o juízo final.

Outro atributo da ação divina é *Al Musawwiru*, tendo como significado O Deus que coordena as formas. Nesse âmbito, esse atributo revela que Deus é aquele que predestina o que sucederá com a humanidade, como seu local do seu nascimento, a etnia, seu nome, e uma série

de outras ações. Além disso, a humanidade está limitada quanto ao espaço e ao tempo ficando a Deus decidir sobre a sua existência e seu futuro.

Correlacionados ainda, quanto a misericórdia divina, de acordo com Mandel (1995, p. 19), “a lista dos nomes divinos, é difundida e ortodoxa, embora existam variantes nela”. Os outros dois nomes analisados são *Al Rahmanu*, o Clemente, da raiz *r-h-m*: ser compassivo, bom, clemente e misericordioso; e *Al Rahymu*, o Misericordioso. Os dois termos teologicamente são considerados atributos divinos. Quando se tira as desinências que antecedem os nomes dos dois radicais ficam *Rahman*, e *Rahim*. De acordo com Maçaneiro (2014, p. 233), “a compreensão desses termos é a chave de interpretação de todo o *corpus* corânico, pois assume três atributos centrais de Deus: a Unicidade, a clemência e a misericórdia” – que tocam tanto à essência, quanto à ação de *Allah*.

Dentro desse contexto, “o primeiro termo invoca a Deus em si mesmo (*Al-Rahman*), enquanto o segundo se refere à misericórdia que ele dispensa às criaturas, especialmente à humanidade (*Rahim*)” (MAÇANEIRO, 2014, p. 236). O autor explica:

O verbo árabe de primeira forma *rahima* (hu): ter piedade ou compaixão, ser benigno, clemente e indulgente, poupar a vida de alguém; o verbo de segunda forma *rahama* (‘ala) e de quinta forma *tarahama* (‘ala): manifestar piedade; de sexta forma *tarahama*: mostrar compaixão recíproca, indulgência, benignidade; e de décima forma *istarhama*; implorar clemência, invocar misericórdia, suplicar. Da mesma radical provém o substantivo *irâhim* (*rihm*, plural *arham*): útero, matriz, parentela, consanguinidade (com o plural significando vísceras). O termo *rahma’t* significa compaixão, misericórdia, piedade, com a variante *marhama*- donde provém a fórmula *rahimaIhu Allah*: Deus tenha compaixão dele (MAÇANEIRO, 2014, p. 237).

Por conseguinte, os dois atributos divinos caminham em paralelo no que diz respeito aos seus significados, ou seja, são relativos à comunhão da mãe com o filho, indicando o útero, local da geração da vida, que revela o estreito amor que existe entre os dois. Logo, “também no Islã o amor divino tem conotações maternas” (MAÇANEIRO, 2014, p. 237). Os dois atributos divinos compõem *basmallah*⁴⁶ e abrem todas as Suras do Alcorão, exceto a nona, Sura do Arrependimento.

Além dos dois atributos acima listados, temos *Al-Azizu*, O Precioso, que também remete a misericórdia divina. O valor recente do termo: querido, caro, no sentido de amigo amado.

⁴⁶ “*Basmallah* é vista como uma declaração resumida do credo islâmico, uma vez que pode ser entendida como anúncio da primeira página do Alcorão, a *Surat al-Fâtima* (Sura de abertura), que diz: Em nome de *Allah*, o clemente (*al-rahmani*), o compassivo (*al-Rahimi*), [...]. Deste modo, a *basmallah* = em nome de Deus clemente e compassivo, e a *shahada*= Só *Allah* é Deus e Muhammad seu mensageiro se relacionam mutuamente, com vínculos teológicos e espirituais geralmente explicitados à luz da 1ª Sura” (MAÇANEIRO, 2014, p. 234-235).

Várias são as passagens do Alcorão que descrevem esse nome e a descrição do seu atributo. Por exemplo, diz a Sura 3,62: “Esta é a puríssima verdade: Não há mais divindade além de Deus e Deus é o Poderoso, o Prudentíssimo”. De acordo com Mandel, este Nome é um atributo de ação, no sentido de que Deus pode punir ou retribuir o castigo a quem merece. Além disso, pode também significar um atributo excludente, com sentido de *raro*: “Preciosíssimo, Difícil de conseguir e, portanto sendo Deus, o Raro por excelência, único em sentido absoluto, é a tal ponto necessário que sem Ele nada subsiste e é tão inacessível que somente Ele pode conhecer-Se a Si mesmo” (MANDEL, 1995, p. 40). Tem-se nesse caso um atributo ligado ao poder e à sua essência, essa o descreve como um ser particular e único; já aquele mostra que seu poder está ligado à sua misericórdia e à sua justiça. Portanto, essa qualidade do excelente configura os dois tipos juntos, isto é, tanto a essência quanto a ação sendo operadas juntas.

A santidade também é outro atributo contemplado na lista dos Nomes divinos. É declarada no nome *Al Jabaru e Al Quddusu*. O termo invoca O Santo, remete à santidade própria de Deus. A Sura 62,1 diz: “Tudo quanto existe nos céus e na terra glorifica *Allah*, o Soberano, o Augusto, o Poderoso, o Prudentíssimo”. Os quatro termos vertidos para o português são traduções de *Al-Quddusu*, que remete a um estado de santidade, de caráter sagrado, transcendente. Este é mais um atributo que distingue e individua a Deus: ser Santo o distingue absolutamente das demais criaturas, convidadas a reconhecer-Lo como tal. Há, porém, uma sutil diferença do Islã, neste caso, com o Cristianismo: *Allah* não santifica os seres humanos; não há conceito de *graça* neste sentido, mas apenas no sentido de favor ou dádiva (*ála*) da parte de Deus, sem que a pessoa humana participe da santidade e da vida divina. “Portanto, o atributo Santo, é uma qualidade que cabe exclusivamente a Deus, o Islã estritamente corânico reconhece a homens eminentes – a muitos mestres sufis, por exemplo – o valor de uma vida exemplar, nunca, porém o título de santo” (MANDEL, 1995, p. 30). Ainda que o povo mais simples e de menos conhecimento use esse termo para se referirem aos mestres, o fazem de forma superficial. De maneira que *Al-Quddusu*, se constitui uma clara referência à essência divina, constituindo um destaque a confirmar que Deus ontologicamente é Santo.

Al Jabaru, o Imperioso, o Inacessível, o Fortíssimo, o Dominador, que aparece na Sura 61,23 “*Al Haxr*” (O Desterro), que descreve esse atributo ao colocar que: “Ele é *Allah*; não há mais divindade além d'Ele, Soberano, Augusto, Pacífico, Salvador, Zeloso, Poderoso, Compulsor, Supremo! Glorificado seja *Allah* por tudo quanto (Lhe) associam”. Segundo Mandel a raiz desse atributo vem de *j-b-r*, reordenar, restaurar. O caso em destaque se trata de um atributo de ação, que nesse caso Deus coordena tudo o que é necessário para a humanidade. Por outro lado, pode também constituir um atributo excludente, pois nesse caso, significa

Adhimu, que é o sinônimo, de *Al Jabaru*, significando: Isento de toda falta (cf. MANDEL, 1995, p. 42), nesse caso remete a santidade divina também.

A paz também aparece na lista dos mais belos nomes de Deus. *Al Mu'minu e Al Salamu*, o fiel e a paz, respectivamente. *Al Salamu*, a Paz, atributo ativo de Deus, pois a paz só pode ser alcançada procedente de Deus, porque ele é o proprietário da paz, o dono, o possuidor dela. A Sura 59,23, descreve assim: “Ele é *Allah*; não há mais divindade além d'Ele, Soberano, Augusto, Pacífico, Salvador, Zeloso, Poderoso, Compulsor, Supremo! Glorificado seja *Allah* por tudo quanto (Lhe) associam!” De maneira que a paz é dada por Deus ao ser humano, como atributo da sua Palavra, e Ele o faz saudando a sua criatura (cf. MANDEL, 1995, p. 31). Logo, mais um atributo que mostra uma variação dos nomes divinos, nesse caso, o de ser o Deus da paz, ela só ocorrerá se houver alguém para comunicar a sua paz de forma que também Deus comunica uma ação divina.

Dentro do mesmo contexto, *Al Mu'minu*, o Fiel, “no sentido de possuidor da Fé, ou seja, Aquele que é Detentor da Fé e a prodigaliza a quem Lhe apraz. Pode também significar aquele que dá segurança” (MANDEL, 1995, p. 33). Possivelmente a raiz *a-m-r*, estar em segurança e crer. Esse atributo remete a Deus e ao crente, pois esse é alcançado, e Aquele é o princípio da fé. Mandel destaca que “Deus é o Crente enquanto acrescenta a fé a si mesmo e ao seu enviado, graças à Sua suprema veracidade” (MANDEL, 1995, p. 33). Esse atributo é criticado por muitos ao colocar em Deus um atributo que cabe ao crente, todavia como afirma Mandel (1995, p. 33) “Quer testemunhalmente, porque, sendo, afirma-Se a Si mesmo e os Seus enviados (atributo da palavra), quer operativamente, criando a prova miraculosa (atributo ativo) (*Kitab al-Mawaqif*)”. Dessa forma, se percebe o caminho feito pelos teóricos do Islã a fim de justificar esse atributo divino, a favor da diversidade em Deus. Em resposta ao Deus Fiel, temos a Sura 23 – intitulada *Al-Muminun* – Os Crentes, ou seja, os fiéis para com Allah. A qualidade divina de Fiel afirma-se quando *Allah* comunica a sua paz à humanidade, quando a socorre, quando a cumula de bênçãos.

Portanto, se percebe que os nomes divinos são de extrema grandeza no Islã. A eles se juntam os princípios de fé e conduta que fazem de *Allah* a divindade exclusiva. Todavia os nomes e atributos são maneiras que a criatura vê para se referir ao criador, sendo assim as múltiplas maneiras de se referir ao Deus único são formas teológicas que o Islã precisa lidar, assim como fizeram outras religiões no passado. No entanto o tema cabe algumas considerações que visam esclarecer a definição a partir dos noventa e nove nomes de Deus, e a relação da Unicidade com a multiplicidade.

c) Compreensão

Falar de Deus é *o problema* de toda teologia; foi assim com os cristãos no passado e com os muçulmanos depois. A teologia cristã se organizou em torno de três nomes, já o Islã em torno do nome essencial: o Único. Sempre foi um problema falar de Deus na linguagem humana, e em ambos os casos o nome é um problema. “O Islamismo insistirá mais ainda noutra problema: como conciliar a estrita Unicidade divina com a multiplicidade de nomes divinos que se atribuem a Deus e que Ele próprio Se atribui na sua revelação?” (CASPAR, 1991, p. 81). Isto é, como conciliar a Unicidade com a diversidade de nomes divinos, e com a grandeza e variedades da criação, tudo sem ferir a Unicidade divina?

Esse se tornou um grande desafio para os teólogos do Islã. Duas tendências se desenvolvem para responder essa indagação. Uma se reporta exclusivamente ao que está escrito no Alcorão⁴⁷, e nos *hadiths*⁴⁸ da Suna (tradição). Ou seja, “só dizer de Deus o que Deus diz de si mesmo [...]. As outras tendências elaborarão as suas teologias respectivas deduzindo do Alcorão e dos hadiths as suas doutrinas que neles estavam contidas só virtualmente” (CASPAR, 1991, p. 81). Alguns se limitaram à textualidade do Alcorão; outros foram além da letra, recorrendo à razão (asharitas) e à experiência mística (sufitas) para compreender a relação dos atributos divinos.

Outro atributo invoca a noção de equidade, de justiça: *Al-Muhayminu* (O Vigilante). Diz a Sura 49,13: “Em verdade, Nós vos criamos de macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos, para reconhecerdes uns aos outros. Sabei que o mais honrado, dentre vós, ante Deus, é o mais temente. Sabei que Deus é sapientíssimo e está bem inteirado [do quanto fazeis]”. A Justiça divina alcança todos os atributos de Deus; perpassa os demais Nomes, porque supõe onisciência, misericórdia, reinado, sabedoria, a fim de reconhecer o bem e o mal praticados, para retribuir com justiça a cada pessoa humana (cf. MANDEL, 1995, p. 38). A mesma Sura destaca, ainda, que a diversidade de etnias e povos é feito de *Allah*, para que haja conhecimento, compreensão e convivência pacífica entre os humanos, no mundo. Temer a Deus é reconhecer o bem que tal diversidade constitui, longe de todo racismo e discriminação. Isto assinala a

⁴⁷ “Alcorão é a Palavra de Deus, revelada a Mohammad, desde a Surata da abertura até a Surata dos humanos, constituindo os derradeiros dos livros revelados à humanidade. [...], ele foi revelado versículo por versículo, Surata por Surata, [...], no decorrer dos últimos vinte e três anos da vida do profeta Mohhamad (EL HAYEK, 1994, p. 9).

⁴⁸ “*Hadiths* (pl: *ahadith*) é a sentença do Profeta. Entre os Xiitas, o termo também é usado para as sentenças dos doze Imãs, embora haja distinção entre as sentenças do Profeta e as dos Imãs (BARTHOLO, 1990, p. 328). Textos e citações cuja origem é atribuída ao Profeta. São completados pela Sunna (a vida) do Profeta e compõe um corpo essencial da tradição islâmica” (GUELLOUZ, 1996, p. 119).

abordagem universalista do Islã, bem como do Criador que – sendo essencialmente Uno, mas diverso nos Seus atributos – criou a humanidade essencialmente una, mas diversa nas culturas e etnias.

Mandel opina, ainda, que isso “nos permite compreender como Deus é Uno no mais alto dos modos e somos obrigados a subdividir a Sua essência em Nomes, só para que possamos abordar, de algum modo, a grandeza do Seu mistério” (MANDEL, 1995, p. 38). A diversidade de atributos, a partir dos 99 Nomes, desenvolve uma teologia da revelação sóbria e cônica de que Deus, em seu mistério, supera o que dele podemos dizer.

2.1.5. Atributos divinos e a participação humana

De modo geral, os atributos divinos são registrados e/ou propostos como adjetivos e qualificativos usados para se nomear a Deus. Mas para discernir e elencar essas qualidades, o Islã parte das *ações* de Deus, como diz Ünal: “Os atos levam aos nomes; e os nomes levam aos atributos” (2015, p. 779). Este procedimento segue geralmente três passos, como explica Ceylan (cf. 1996, p. 86-103):

- 1º passo: conhecer o agir de Deus testemunhado pelo Alcorão; pois seus atos remetem aos atributos, e o conhecimento dos atributos nos autorizam nomear Deus. Assim, reconhecê-Lo pelo ato de criar (*bâra*, em árabe) nos permitem nomeá-Lo como Criador (*al-Bâriu*).
- 2º passo: examinar quais Nomes enunciados no Alcorão qualificam a Deus positiva ou negativamente. Assim, invocá-Lo como Sapientíssimo (*al-Hakîmu*) significa, negativamente, que Deus nada ignora ou que n'Ele não existe ignorância.
- 3º passo: estudar os Nomes e as qualidades de Deus, para sistematizar seu conhecimento mediante distinções teológicas, como: quais qualidades referem-se ao agir de Deus (qualidades ativas) e quais referem-se ao ser de Deus (qualidades essenciais); ou ainda quais Nomes O predicam positivamente e quais O predicam negativamente. Deste modo, Clemente qualifica sua essência (*al-Rahmanu*), enquanto Misericordioso indica seu modo de agir com a humanidade (*al-Rahimu*); já o nome Luz (*Nur*) O predica positivamente como “luz dos céus e da terra” (Sura 24,35), e negativamente ao deduzir-se que Deus não seja escuridão, por não submeter-se a nenhuma privação ou carência ontológica.

Do quanto Deus realiza ao criar e revelar-Se, se deduzem os adjetivos – como criador, provedor, vigilante, perdoador [...] – que indicam atributos, dentre os quais alguns têm forma nominativa, como invocativos do Ser divino. Por isto os atributos podem ser adjetivos ou substantivos. Caspar toma como exemplo *Ar-Rahim* (O Compassivo): é um adjetivo que remete à misericórdia, a qual se concebe como *ato* divino, pois em árabe indica uma ação da parte de

Allah para com a criatura humana. Contudo, enquanto Nome, *Ar-Rahim* não depende de cada ato singular da compaixão divina, já que é um atributo revelado e afirmado no Alcorão, repetidamente (cf. Sura 1,1-3). Ser misericordioso ou compassivo é um atributo de ação, escrito como adjetivo, cuja eficácia se realiza a cada ato compassivo feito por Deus. Mas o Alcorão faz deste adjetivo um Nome próprio de Deus, recorrendo ao artigo: *Ar-Rahim* = O Compassivo, sem condicioná-lo a cada ato de compaixão divina (cf. CASPAR, 1991, p. 80).

Isso nos mostra que, embora referidos às ações de Deus (verbos), os atributos podem ser reconhecidos nos adjetivos e nos substantivos que o Alcorão tributa a Deus. Dessa forma, a reflexão teológica parte do nome e atenta ao que este diz a respeito de Deus, ou seja, como o nome O revela. Assim é possível localizar o atributo, com as ações e qualidades correspondentes; para, em seguida, refletir sobre seu estatuto: Em que medida essas qualidades são atribuídas a Deus exclusivamente, ou também aos seres humanos? Em que grau de excelência podemos nomear Deus absolutamente com tais adjetivos, e as pessoas humanas apenas relativamente?

Afinal, O Compassivo (*Ar-Rahim*) recomenda que os crentes a compaixão (cf. Sura 2, 177; 24,22); bem como Aquele que é Paz (*As-Salam*), exorta os crentes a viverem pacificamente (cf. Sura 8,61). Logo, os Nomes nos dão uma dupla mensagem: de um lado, expressam a perfeição divina, pela excelência do atributo em Deus; de outro lado, quando esses Nomes podem ser atribuídos também a seres humanos, temos uma qualidade divina da qual a humanidade pode participar, ou melhor, deve participar – ainda que parcial e virtuosamente – para honrar o Deus que a possui plena e divinamente (cf. GORDON, 2009, p. 29). Essa reflexão ajuda a distinguir os atributos exclusivamente divinos, como eternidade, onipotência, onisciência etc., com seus Nomes correlatos, daqueles atributos dos quais podemos participar, enquanto criaturas, como justiça, bondade, indulgência. Isto é construtivo não só para a Mística, mas também para a Ética muçulmana.

2.2 LEITURA TEOLÓGICA: ESCOLAS MUTAZILITA E ASHARITA

O debate clássico sobre a diversidade divina se deu, no Islã, entre as escolas Mutazilita (ou Mutazila) e Asharita, deixando marcas até hoje. Contudo, o debate é potencialmente atual, antes e depois dessas escolas terem elaborado suas sínteses doutrinárias. Nos inícios de sua atividade profética, Muhammad tinha advertido os muçulmanos a manterem o consenso sobre o tema, com foco no monoteísmo abraâmico que ele pretendia recuperar e anunciar como a

religião dos árabes, descendentes de Ismael (cf. Sura 2,133-136). Por outro lado, o Alcorão admite a razoabilidade da revelação e convida o fiel a refletir sobre Deus e sua Criação: “Em tudo isto, há sinais para razoes!” (Sura 30,18-27 repetidamente; também a Sura 2,164). Antes de tomar as respostas mutazila e asharita à questão da unidade de Deus com seus atributos, vejamos o teor deste debate.

2.2.1 Unidade de Deus e diversidade de atributos no *kalam*

Saeed explica que a busca de compreender e esclarecer a revelação corânica, mediante estudo e debate, deu origem ao *kalam* – o discurso, no sentido de investigação e discussão de temas teológicos. 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 (cf. SAEED, 2010, p. 109).

Dentre os vários temas que fizeram parte dos debates nas escolas Mutazilita e Asharita, está a questão chave da unidade ontológica de Deus e a diversidade manifesta de seus atributos. Neste quadro, Tamayo faz uma diferenciação didática entre *atributos de conhecimento* e *atributos do ser*: estes se relacionam ontologicamente à Pessoa de Deus, à sua existência; já aqueles se manifestam na relação de conhecimento de Deus, manifesto às suas criaturas (cf. TAMAYO, 2009, p. 195). Ou seja, alguns atributos se diferenciam por serem ligados à essência divina, às qualidades próprias da Divindade; já os outros se relacionam com a vida de Deus manifesta no ato de criar o mundo, seguido de sua expressa revelação aos profetas, até Maomé.

Esta distinção ajuda, mas a complexidade da questão está longe de uma solução consensual para as diversas correntes do Islã. A Unicidade e a diversidade em Deus, percebida em sua Criação e revelação, continua sendo um tema gerador do *kalam* islâmico. Por exemplo Lari, teólogo de vertente xiita, recorre a Ali como o chefe dos crentes para defender esta visão de Deus: “A crença perfeita na Sua Unicidade consiste em vê-Lo puro, despojado dos seus atributos, pois todo o atributo se apresenta de maneira distinta dos seu objeto. Quem O qualifica compara-O, quem O compara divide-O, quem O divide ignora-O” (LARI, 1995, p. 92). Esse autor recorre a uma solução radical, que consiste em anular os atributos divinos quanto à essência, que seria um mistério adorável, mas não explicável. A solução aproxima-se da via negativa (apofática); mas a intenção primeira é resguardar a Unicidade de Deus. O mesmo autor opina que, “embora o objetivo [das listas de atributo] consista em estabelecer uma certa unidade

entre o atributo e o seu objeto, não pode – quer queira, quer não – impedir-se de introduzir uma cisão entre os dois, porque as duas noções de atributo e de sujeito são diferentes” (LARI, 1995, p. 92). Outros poderão argumentar que haveria uma distinção de qualidades, sem, contudo, determinar uma cisão na essência de Deus: seria razoável admitir que o Uno *Allah* se dá a conhecer na multiplicidade de atributos, como o Alcorão sugere ao mencionar os muitos Nomes de Deus.

Outra abordagem do tema, como observa Khoury, é destacar os atributos negativos e positivos de Deus, tendo por crivo o seu Ser:

Entre as afirmações a respeito de Deus, podemos distinguir aquelas que negam tudo o que não seja conciliável com o seu ser (os chamados *predicados negativos*) e aquelas outras que atribuem a Deus certas propriedades (os *predicados positivos*). Os teólogos muçulmanos não tinham nada de grave a objetar, dos predicados negativos. Era possível explicar, por exemplo, que Deus é eterno [por via negativa], dizendo que Ele é atemporal, sem começo nem fim, diferente de tudo o que é criado, desde que nunca se diga que ele é composto por partes. Assim, nenhum desses predicados contradiz a fé na unidade essencial de Deus⁴⁹ (KHOURY, 2000, p. 165).

Por este enfoque, os predicados negativos não constituíram um problema aos teólogos islâmicos. Por outra parte, os predicados positivos podem trazer problemas. Isso, quando os predicados se referem ao agir de Deus – especialmente ao criar e ao se comunicar com a humanidade – pois desafiam a compreensão da Sua transcendência ao dizer que *Allah* fala, modela, olha etc. Um dos pontos mais sutis: Sua palavra é predicado positivo; mas seria de essência ou de ação? Seria palavra eterna – seu Verbo intrínseco - ou temporal, exteriorizada ao longo de sua revelação a Maomé? – Foi esta peculiaridade dos predicados positivos de criação e revelação que puseram os teólogos a debater, caracterizando diferentes linhas do *kalam*⁵⁰, como diz Mandel:

As várias escolas principais foram (com os Omíadas) os *murji'itas*, os *qadaritas*, os *jabbaritas*; e, mais tarde, principalmente os *mu'tazilitas*; enfim, a partir do século X, os *ash'aritas*, e os *hanafitas/maturiditas*. A teologia utilizou, portanto, da ciência dos

⁴⁹ “Entre las afirmaciones relativas a Dios cabe distinguir aquellas que niegan cuanto es inconciliable con su ser (los denominados ‘predicados negativos’ y aquellas otras que atribuyen a Dios determinadas propiedades ‘los predicados positivos’. Los teólogos musulmanes no tuvieron nada grave que objetar contra los predicados negativos. Se podía explicar, por ejemplo, que Dios es eterno, es decir, intemporal, sin principio ni fin, distinto de todo creado, por cuanto no se compone de partes. Ninguno de esos predicados contradisese la fe en la unidad esencial de Dios” (KHOURY, 2000, p. 165).

⁵⁰ “*alKalam é a Ciência que tradicionalmente se ocupa de Deus, pode também se chamar ‘ilm alTawhid’*” (Mandel, 1999, p. 12).

hadiths, os ditos do profeta Maomé, e da ciência do *tafsir*, interpretação exegética (MANDEL, 1999, p. 12).

A propósito, os ditos de Muhammad (*hadiths*) foram recolhidos em coletâneas que resultaram nos volumes da Suna; e seu estudo tem papel importante para a interpretação do Alcorão, na medida em que a fonte tradicional e a fonte escrita corroboram-se reciprocamente. Assim, a ciência do *hadith* é um procedimento que constrói a ciência do *tafsir* – palavra árabe que indica a exegese textual do Alcorão, pois há também uma exerce mística do mesmo, chamada *tawil*. Essas três ciências, do *hadith*, do *tafsir* e do *tawil*, são a base do *kalam* – o discurso teológico mais extenso, sistematizado segundo os temas discutidos.

Quanto ao nosso tema, tomamos do *kalam* as respostas das duas escolas mais representativas: a mutazilita e a asharita. Ambas, como observa Caspar, discutem sobre a estrita unicidade de Deus, externa e interna: Sua atividade *ad extra*, de um lado; e na Sua essência *ad intra*, de outro. Por mais que sejam admissíveis qualidades distintas em Deus, essas pedem uma resposta razoável e coerente com a Unicidade divina professada pelo Islã (cf. CASPAR, 1991, p. 89).

2.2.2 Posição da Escola Mutazilita

A Escola Mutazilita – ou simplesmente Mutazila⁵¹ - nasce com Wassil ibn Ata, quando este rompe com o ensino de Hassan al-Basri (728 d.C.) e segue sua própria via de argumentação. É por isso considerado o primeiro mutazilita e pai desse movimento (cf. SAEED, 2010, p. 115). Winter corrobora este dado (2008, p. 47), ao destacar que “Wasil ibn ‘Ata (m. 748), antes associado à escola de Hasan al-Basri, é tradicionalmente considerado o criador do Mutazilismo, junto com Amr ibn Ubayd (699-761 d.C.)”.⁵²

A escola teve sua continuidade quando outro “sábio de Basra transferiu-se para Bagdá, Abu'l-Hudhayl al-Allaf (753-841 d.C.), e ali desenvolveu mais detalhadamente principais doutrinas iniciais”⁵³ (WINTER, 2008, p. 47). Foi provavelmente Al-Allaf que estabeleceu os

⁵¹ “A Mu‘tazila- Nome da escola, com origem na escola de Hassan al-Basri, sendo Wassil ibn Ata, o primeiro mutazilita. Pois rompeu com o mestre. Essa escola reagiu a afirmação de que o Alcorão era eterno, contrariando e afirmando que o Alcorão é eterno, mas a expressão escrita ou lida, são criadas” (CASPAR, 1991, p. 95). Também pode ser chamado de Motazilita, Mutazilita, ou Mu‘tazila, depende a tradução, ou a expressão original.

⁵² “The Basran Wasil ibn 'Atā' (d. 748), an associate of al-Hasan al-Basri, is traditionally considered the originator of Mu'tazilism, along with 'Amr ibn 'Ubayd (699—761)” (WINTER, 2008, p. 47).

⁵³ “Another Basran, who moved to Baghdad, Abu'l-Hudhayl al-/Allāf (c. 753—841), more thoroughly developed the main early doctrines” (WINTER, 2008, p. 47).

cinco princípios da Mutazila, respectivamente (1) unidade e singularidade de Deus (*tawhid*); (2) Sua justiça ('ad); (3) a eternidade do Paraíso para os justos e inferno para os pecadores (todos *wa 'id*, literalmente A promessa e a ameaça; (4) o estado intermediário do pecador muçulmano, entre crença e descrença; e (5) o comando ordenar a bondade e proibir a iniquidade (*al-amr bi'l-mWrüf wa'l-nahy 'um al-munkar*)” (WINTER, 2008, p. 48). Esses princípios podem ser sintetizados em dois, que iluminam os demais: a Unicidade e a justiça de Deus. Não é por acaso que são conhecidos como “o povo da unidade e da justiça divinas (*l'ahl al-tawhid wa'l-iadl*)”⁵⁴ (WINTER, 2008, p. 48).

A Mutazila se consolida com a passagem de poder dos Omíadas aos Abássidas, como pensamento teológico e jurídico. Bagdá, no Iraque, se torna um centro de irradiação: atrai 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 instituídos sedes do *fiqh* (direito e jurisprudência islâmicos) e são traduzidas obras filosófica gregas para o árabe. Disto decorre “o desenvolvimento do *kalam*” (SAEED, 2010, p. 116). Embora a posterior troca de poder do califa al-Mamun ao califa al-Mutawakil tenha diminuído a força política da Escola, a teologia mutazila era uma referência para a ortodoxia do Islã nos séc. IX-X.

a) 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. (MAÇANEIRO, 2020, p. 265, nota “5” do rodapé).

Os mutazilitas eram avessos à autonomia da razão no método teológico, em benefício de uma interpretação espiritual e jurídica da fé islâmica. Por identificarem os predicados

⁵⁴ “Themselves the "People of [God's] Unity and Justice" lahl al-tawhid wa'l—iadl)” (WINTER, 2008, p. 47).

positivos de Deus como qualidades essenciais – uma espécie de *reductio ad unitatem* em *Allah* – a Mutazila vai se posicionar contra a Asharia no debate sobre a eternidade ou não da palavra de Deus, grafada no Alcorão (cf. LEAMAN 2008, p. 86-89). A questão posta é: a palavra (*amr*) de *Allah* – se for considerada um predicado de essência – continua eterna na forma escrita do Livro? Ou há distinção entre a palavra divina *em Allah* e *no* Alcorão? – tal discussão voltará em tópico a seguir. Em todo caso, 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. (KHOURY, 2000, p. 165).⁵⁵

Deste modo, para preservar a unidade simples e indistinta de *Allah*, os mutazilitas abordam os predicados positivos com método negativo (apofático ou *ta'il*): 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 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 – 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 ou coisa que não seja Ele mesmo. A dissemelhança se aplica especialmente entre Deus e as criaturas, “é saber que Deus é o absolutamente Outro e nada é semelhante a ele” (CASPAR, 1991, p. 84). Como afirma a Sura “É o originador dos céus e da terra, (foi) Quem vos criou esposas, de vossas espécies, assim como pares de todos os animais. Por esse meio vos multiplica. Nada se assemelha a Ele, e é o Oniouvinte, o Onividente” (Sura 42,11).

⁵⁵ “Los mutazilíes se esforzaron incansables por apartar de Dios todo cuanto pudiera redundar em menoscabo de su unidad interna o que pudiera introducir em su ser uma escisión de cualquier tipo. Pensaban que los predicados positivos ocultan em este sentido un peligro que há de tomarse em serio. Nunca había que empezar por afirmarlos sin una referencia inmediata a Dios y jamás hay que dar la impresión de que junto a Dios subsiste alguna de sus propiedades” (KHOURY, 2000, p. 165).

As controvérsias se deram dentro das escolas por causa das interpretações literais dos textos corânicos, como foi o caso dos hanbalitas que “em nome da transcendência-dissemelhança” compreendiam ao pé-da-letra “as fórmulas corânicas que parecem assemelhar Deus e o homem, os versículos chamados antropomórficos” (CASPAR, 1991, p. 85). 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: “o Alcorão é a palavra criada de Deus, não apenas metaforicamente, mas com palavras, letras e ideias” (SAEED, 2010, p. 118).

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 penetrar o mistério de Deus, sem tematizar as eventuais metáforas, caíam no extremo de afirmar sentidos e partes semelhantes ao corpo, em Deus.

Deste modo, a afirmação da Unicidade e transcendência divinas invoca uma reflexão séria 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, no Islã. Pois é justo que Lhe sejam reconhecidos “os mais sublimes atributos [*sifat*]” (Sura 20,8), investigando as analogias expostas no Alcorão, já que “Allah propõe alegorias [*mathal*] aos humanos” (Sura 20,35 final).

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, distinguem o agir divino na Criação daquelas qualidades positivas que constituem, juntas, Sua essência. 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 monadal. 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” (CASPAR, 1985, p. 79).

Certamente a transcendência e dissemelhança de Deus são compreensíveis, visto que nenhuma criatura e nenhuma descrição poderiam exaurir o Ser divino – à exceção unicamente da Teologia cristã da encarnação do Verbo, estranha, porém, ao Islã como ao Judaísmo. Mesmo neste caso, o Pai representa Deus em seu mistério, a quem o Filho revela sem, contudo, confundir-se com Ele (cf. DENZINGER, 1995, p. 30). Na sua percepção monoteísta, o Islã pondera coerentemente, conforme dito no Alcorão, que somente Deus é Divino, que nada e ninguém é igual a Ele – *Allah*, o absolutamente outro (cf. CASPAR, 1985, p. 84).

Quanto às características antropomórficas de Deus, “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” (KHOURY, 2000, p. 166).⁵⁶ Dessa maneira, a Mutazila rompe com o literalismo dos antigos 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 (WINTER, 2008, p. 48).

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

Para apoiar esse conceito, uma teoria da linguagem foi elaborada, segundo a qual as expressões corânicas foram divididas em literal (*haqiqi*) e figurativa (*majäzi*), 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 coisas⁵⁷ (WINTER, 2008, p. 48).

⁵⁶ “Los mutazilíes interpretan los mencionados pasages del Corán alegoricamente: el trono de Dios seria el signo de su soberania, su mano el símbolo de su poder y su ojo habría que entenderlo como alusión a su omnipotência” (KHOURY, 2000, p. 166).

⁵⁷ “For the Mu'tazila, God was unique (Qur'an 42:11), and nothing should be permitted to compromise this uniqueness and unity. Thus they disdained the grossly anthropomorphic explanations that were favoured by some traditionists and early Shi'a, which they saw as insults to God's transcendence. They taught that God was indivisible into parts (Qur'an 114: 1—4), and that He could not even have an indivisible body, because such corporeality would also compromise his transcendent totality. Thus the Mu'tazila asserted that any anthropomorphic descriptions of God in the Qur'an must be explained as purely metaphorical or allegorical. To support this concept, a theory of language was elaborated, whereby utterances were divided into literal (*haqiqi*) and figurative (*majäzi*), using Qur'an 3:7 for textual evidence. Furthermore, the numerous adjectives and verbs by which God and His actions are qualified in the Qur'an do not point to the separate existence of the things described, any more than verses invoking God's hands (Qur'an 5:64, etc.) mean that God possesses actual hands. Such descriptions can be

Assim a Mutazila resolvia o antropomorfismo literal da velha leitura hanbalita, ao interpretar esses versículos à luz da afirmação fundamental de que *Allah* é único e que nenhuma criatura se assemelha a Ele, conforme às Sura 42, 11 e 3, 7 acima mencionadas. Como explica Khoury, dizer que o Eterno tenha mão (Sura 48, 10; 51, 47), rosto (Sura 55, 27), olhos (Sura 11, 37; 52, 48; 54, 14); ou dizer que Ele chegou (Sura 89, 22) ou que sentou-se no seu trono (Sura 20,5; 57,4) significa que Allah é criador, sujeito, onividente; que está em toda parte e é majestoso (cf. KHOURY, 2000, p. 166).⁵⁸

b) 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 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” (SAEED, 2010, p. 117). Restam, porém, as ações divinas para com a criação, especialmente para com o ser humano, dotado de liberdade e arbítrio.

Próxima da noção grega do ser humano como consciência moral e cognitiva, a Mutazila parte do Alcorão e dos *hadiths* 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 (cf. CASPAR, 1991, p. 29). Pois está escrito:

Em nome de Deus, O Clemente, o Misericordioso. Louvado seja Deus, o Senhor do Universo, O Clemente, O Misericordioso, O Soberano do dia do Juízo. 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 (Sura 1 integral).

Como Livro de Sinais (*ayat*) que aponta à “senda reta, à senda dos agraciados” (Sura 1,5-6), “a justiça de Deus exige que [o Livro] seja decifrável por aquele cuja salvação dela

no more than symbols of his action. This interpretation was easy enough on those points where God was clearly acting to produce something else, as in his roles as creator and provider” (WINTER, 2008, p. 48).

⁵⁸ “Por ejemplo, de la mano (Su 48,10; 51,47), el rostro (Su 55,27), los ojos de Dios (Su 11,37; 52,48; 54,14), declara que Dios llega (Su 89,22), que se há sentado em el trono (Su 20,5; 57,4)” (KHOURY, 2000, p. 166).

depende” (CASPAR, 1991, p. 114). 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 dizemos em nossa antropologia cristã de base bíblica (cf. Gn 1,26; Col 1,15). A decisão de criar a humanidade, modelada com barro, plasmada em sangue e agraciada com o hálito divino, é um benefício (*'ala*) da parte de *Allah* para que os humanos existam, sem nenhuma conotação dogmática de “imagem e semelhança” com o Criador (cf. Suras 6,2; 15,26; 37,71-72 em comparação a Gn 1,26 e 2,7). 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 gênios e os humanos, ambos dotados de inteligência. A Mutazila evidencia a Unicidade de Deus em Si; com Sua distinção em face das criaturas, como dito: “Não criei os gênios e os humanos senão para Me adorarem. Não lhes peço sustento algum, nem quero que me alimentem: sabeis que *Allah* é o sustentador por excelência, potente e estável eternamente” (Sura 51,56-58). Assim, os atributos de ação expressam as respostas e decisões de *Allah* para com a humanidade – livre, mas contingente; racional, mas limitada – sem interferir jamais na essência divina. Em todas as ações na criação e na revelação, é sempre o Uno e Estável Deus quem se expressa.

Caspar remete à Sura 55,26-27 onde lemos: “tudo é perecente e nada subsiste, a não ser a face do teu Senhor, majestosos e nobre”. Tudo quanto existe e permanece tem sua causa primeira em Deus: “O homem e todas as criaturas só têm sentido e valor porque são criados para adorar o Senhor” (CASPAR, 1991, p. 148).

c) A polêmica da Palavra

Retomemos a questão posta acima: a palavra (*amr*) de *Allah* – considerada um predicado positivo de essência – continua eterna na forma escrita do Livro? Ou há distinção entre a palavra divina *em Allah* e *no* Alcorão? – Este é o pano de fundo da polêmica sobre a palavra divina, que toca diretamente a teologia islâmica da revelação.

Afirmar que *al-Ilah* é o Deus da Palavra, na esteira da tradição abraâmica e profética, é uma afirmação coerente e necessária para o Islã, desde sua origem: “Recita, pois, o que te foi revelado do Livro do teu Senhor, cujas palavras são imutáveis!” (Sura 18,27). Daí a complexidade da questão, visto que a palavra divina (*amr*), enfim revelada no Alcorão, é historicamente datável, a partir do ano 610 d.C., seguindo um processo de audição, anotação e

compilação canônica até o formato atual do Livro, com suas 114 Suras (cf. KÜNG, 2017, p. 100). Para a Mutazila, ciosa da unidade simples de *Allah*, admitir as peculiaridades da palavra divina no *expediente escrito* do Alcorão – grafado por homens, com letras humanas – exige uma resposta sobre o atributo divino da fala, da palavra revelada.

Diversamente do Cristianismo – para o qual a Palavra de Deus é seu Verbo eterno e preexistente, que se fez carne na pessoa de Jesus – o Islã professa a palavra feita Récita (*Quran*) e materializada por escrito no Livro (*Qitab*). Sua edição foi canonizada pelo califa Uthman em 647 d.C., com base na linha de testemunho e transmissão desde Maomé, mediante os primeiros califas e sua esposa, Aisha (cf. KÜNG, 2017, p. 103-104). O Alcorão é o dado material implicado no debate teológico sobre a Palavra divina; um debate que se complica na medida em que o Islã tem dificuldades em professar a existência de um Verbo eterno, anterior à Récita, sem equacionar a questão da Unidade de *Allah* em face sua própria Palavra.

Com efeito, se os mutazilitas admitissem a eternidade do Alcorão – tomado integralmente como rēcita, conteúdo e escritura – estariam objetivando a Palavra de *Allah*, ao mesmo tempo eterna e materializada no Livro, ao modo de uma teologia islâmica do Verbo. Afinal, “dizer que o Alcorão é a palavra divina incriada que se manifesta no tempo na forma de falar árabe, é equivalente a dizer o que os cristãos dizem sobre a encarnação: que Cristo é a Palavra divina incriada, que se manifesta no tempo na forma de um ser humano” (SAEED, 2010, p. 118). Do ponto de vista da Mutazila, isso afetaria gravemente a unidade de Deus, por estabelecer uma distinção entre o Autor e sua Palavra materialmente manifesta como Livro. Um livro com origem, idioma e recursos definidos, não pode ser coeterno com *Allah*.

Como todo o Islã universal, a Mutazila reverencia o Alcorão como livro vivo, constantemente lembrado e recitado em público, pelo qual o crente testemunha *Allah* e sua Revelação. Este Livro é “um código religioso, ético e jurídico-social”, simultaneamente “verdade, caminho e vida, na medida em que representa a palavra de Deus” (KÜNG, 2017, p. 101). Para os mutazilitas, entretanto, “o fato de o Alcorão ser a palavra de Deus tem consequências de peso: destaca-se pelos seus atributos divinos” (KÜNG, 2017, p. 101). Dizer que o Alcorão é voz, fala, pronunciamento (*kalima*) de *Allah*, não equivale a admitir a divindade do próprio Livro? Seria o Alcorão tão eterno quanto a Palavra que expressa? Que distinções se impõem, então, entre o Autor e o Livro?

No século IX, a resposta dos mutazilitas a essas questões segue a lógica da *reductio ad unitatem*: ao professar que a unidade de *Allah* (*tawhid*) é simples e indistinta, pois os atributos positivos coincidem com Sua essência, então o Alcorão – recitado e depois escrito – é criado e não compõe a quiddidade de Deus. Como explica Winter:

A Mutazila insistiu na famosa declaração de que o Alcorão foi criado, enquanto os sunitas sustentavam que este não era criado. A alegação dos mutazilitas se baseava na suposição racional de que o Livro de Deus era subordinado a Deus e não coeterno com Ele; enquanto seus adversários sunitas evocavam uma série de *hadith* em resposta, argumentando que nunca teria havido um tempo em que Deus não falasse ou desconhecesse previamente o Alcorão: então este teria existido antes da criação.⁵⁹ (WINTER, 2008, p. 49).

O argumento sunita era coerente do ponto de vista dos atributos inerentes a Deus, como o predicado positivo da Sua palavra. Contudo, era justo que os mutazilitas distinguíssem entre o *atributo* divino da palavra e a sua *redação* num livro, como o próprio Alcorão diz: “Se o oceano se transformasse em tinta, com a qual se escrevessem as palavras do meu Senhor, se esgotaria antes que se esgotassem as Suas palavras, ainda que para isso se empregasse outro oceano de tinta!” (Sura 18,109). Logo, a palavra de Deus – uma só coisa com Ele – vai além do Alcorão, que é sua redação definitiva, na sequência das redações anteriores que foram a Torá, os Salmos e o Evangelho (cf. Suras 4,163-165; 5,46-48; 6, 91-92).

A polêmica continuou nesses termos: “Se o conteúdo do Alcorão é realmente a Palavra de Deus – atributo divino do Deus que fala – o Alcorão é eterno e inciado; mas a sua expressão escrita ou falada é um ato do homem e, portanto, temporal e criada” (CASPAR, 1991, p. 82). Assim, a Mutazila valoriza o Alcorão como *palavra de Deus* de maneira semelhante a como os judeus compreendem a *Tanak* (Lei, Profetas e Escritos), e os cristãos compreendem a Bíblia (Antigo e Novo Testamentos juntos). A palavra incriada que residia em Deus, que era uma só realidade com seu Autor, foi revelada no tempo e no espaço limitados, sendo ouvida, memorizada e finamente escrita por humanos; de modo que a Récita (*Quran*) e o Livro (*Qitab*) resultantes – verazes no conteúdo recebido de *Allah* – são uma criatura, pelo fato de provir do Profeta que a recitou e dos redatores que a escreveram, todos humanos. Assim, para os mutazilitas a *criatura* Livro recitado ecoa a revelação veraz do Criador, em Quem não se distinguem o ser e o falar essencialmente. Deste modo, o Alcorão se inclui no quadro mais amplo dos atributos positivos de Deus, como expressão de Sua palavra, numa perspectiva apofática que preserva o Mistério divino, como observa Khoury:

⁵⁹ “The Multazila famously insisted that the Qur'an was created by while the Sunnis held it to be uncreated. The ported their claim with the rational supposition that God's Book was subordinate to God and not coeternal with Him, while their Sunni adversaries adduced a range of hadith in response, to the effect that there could never have been a time when God did not speak and 'Iknow" the Qur'an, so that it had existence before creation, [...]” (WINTER, 2008, p. 49).

Os mutazilitas defendem uma teologia negativa consequente. Sua intenção é que toda expressão acerca de Deus seja digna da transcendência divina e que a linguagem teológica elimine tudo o que, de alguma forma, supõe um declínio nessa transcendência. Como já dissemos ao lidar com a controvérsia dos atributos, para os Mutazilitas seria melhor se contentar em dizer apenas que Deus existe. Todo o resto parecia uma linguagem perigosa, propensa à heresia⁶⁰ (KHOURY, 2000, p. 168).

A síntese final da discussão, enfim, agradou também aos sunitas: “o conteúdo do Alcorão [foi admitido] como incriado, pois se trata da Palavra de Deus; mas a expressão escrita ou lida do Alcorão [foi admitida] como criada” (CASPAR, 1991, p. 95). Esta posição “colocase na lógica de um monoteísmo consequente” e represente a teologia sunita até nossos dias: “não resulta, então, para o Alcorão a onipotência nem a *fortiori* a eternidade na onipotência. Com efeito, esses são atributos de Deus – e de Deus apenas – que ninguém pode partilhar com Ele” (GUELLOUZ, 1996, p. 86).

Assim o debate se apaziguou, até surgir uma nova questão: qual o estatuto da língua árabe para a comunicação da palavra divina? – Como reporta Caspar: “será a língua árabe que o Alcorão utiliza para exprimir a Palavra de Deus a própria língua de Deus, ou o resultado de convenções humanas utilizadas por Deus para se exprimir?” (CASPAR, 1991, p. 96).

Na verdade, a mensagem de *Allah* foi declamada por Muhammad num conjunto de expressões dialetais do árabe tribal, com predominância da variante coraixita própria da sua tribo. A padronização linguística do Alcorão, com base coraixita e centenas de influências do hebraico e do siríaco, só foi definida com a edição *mushaf* (volume padrão) do califa Uthman, em 647 d.C. Ainda assim, as variantes dialetais eram tantas, que – em 687 d.C. sob o governo do califa Abdel-Malik – foi preciso providenciar uma edição com sinais diacríticos, ou seja, sinais de vocalização e alguns acentos tônicos, que garantissem sua correta pronúncia (cf. LAWRENCE, 2008, p. 12).

Para a maioria dos muçulmanos, o árabe falado na variante coraixita – com todas as incorporações de fonte siríaca, hebraica e até grega (cf. JEFFERY, 2007, p. 43-295) – é a língua do texto canônico do Alcorão, que deverá ser aprendida para o uso litúrgico e teológico. Até as

⁶⁰ “Los mutazilíes no van tan lejos. Defienden, no obstante, una teología negativa consecuyente. Quieren que toda manifestación acerca de Dios sea digna de la trascendencia divina y que el lenguaje teológico elimine todo aquello que de alguna manera suponga una merma de dicha trascendencia. Como ya hemos consignado al tratar la controversia de los atributos, para los mutazilíes lo mejor sería contentarse con decir de Dios que existe. Todo lo demás se les antojaba un lenguaje peligroso, propenso a la herejía. El énfasis en que el Corán pone en subrayar la diferencia de Dios (S 42,11; 112,4) favoreció incluso en alguno teólogos las tendencias nominalistas” (KHOURY, 2000, p. 168).

tradução são publicadas como “significado dos versículos do Alcorão Sagrado” (EL-HAYEK, 2004, subtítulo da edição), em aviso de que o texto árabe, propriamente dito, é preservado no idioma e escrita original; e as edições bilíngues têm sido a melhor solução para o Islã. Enquanto isso, o debate teológico segue, com novos desdobramentos, como informa Caspar:

Por tudo isto, está em curso uma nova linha de reflexão. Tende-se a admitir que a expressão “a Escritura é a Palavra de Deus” é metafórica: Deus não fala, sobretudo, na nossa linguagem humana. Suscita homens para falarem em Seu nome, na sua própria linguagem e nas categorias dos seu tempo. Exprimem realmente a Palavra de Deus, mas em linguagem humana (CASPAR, 1991, p. 96).

Esta perspectiva assemelha-se à hermenêutica predominante na teologia bíblica cristã recente; no respeito a Deus como fonte e autor da Palavra, e no respeito às mediações históricas empregadas para a comunicação e posterior redação do conteúdo revelado (cf. *Dei Verbum* n. 11). De qualquer forma a visão a respeito do Alcorão criado fracassou (cf. GEFFRÉ, 2013, p. 197).

2.2.3. Posição da Escola Asharita

A Escola Asharita 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” (KHOURY, 2000, p. 132). É 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 abássida 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-Mutawakkil (847-861 d.C.), que destituiu a Mutazila no território do Iraque. Esse contexto favorece, no caso, a reflexão teológica de pensadores como al-Ashari.

Aos quarenta anos de idade, após processo de estudo e discernimento, al-Ashari se desvincula da posição mutazilita, assumindo uma posição matizada do antigo tradicionalismo, ao valorizar a razoabilidade, de um lado, e o mistério divino, de outro. Como descreve 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” (KHOURY, 2000, p. 132). Sua opinião sobre os atributos divinos é bem 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. – qualificam o Ser de Deus, como atributos inerentes, mas distintos da Sua essência (MAÇANEIRO, 2020, p. 265, nota “6” do rodapé).

Logo, fica explícita a posição da referida escola em relação à ortodoxia imperativa da época e ao apego à tradição por parte dos hanbalitas. A posição fundada pela Asharia se posicionava em um meio termo. No qual reconhecia os atributos divinos, porém no caso dos nomes, não pertencem a essência divina.

a) 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 mutazilítas, o Ser mesmo de Deus ⁶¹ (KHOURY, 2000, p. 165- 166).

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 tradicionais: termos como a mão, ou cara de Deus, ou expressões como sentar-se no trono, não significam, certamente,

⁶¹ “Pensaban, sin embargo, que debían mantenerse fieles al tenor literal de la revelación coránica, la cual habla de una ciencia de Dios, de un poder divino, etc. Con ello entienden que si Dios, por ejemplo, posee un conocimiento, un poder, etc., es algo por lo que es sabio, poderoso, etc. Tales propiedades no son, pues, según pensaban los mutazilíes, el ser mismo de Dios, sino que se añaden a su ser” (KHOURY, 2000, p.165- 166).

nada de humano ou corporal, sendo, no entanto, atributos reais, mas cuja natureza desconhecemos (KÜNG, 2017, p. 351-352).

Com esta abordagem, os asharithas 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 asharithas acreditam que o chamado de Deus a que seja conhecido e adorado 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 (cf. SAEED, 2010, p. 121). Pois está escrito:

Seus [de Allah] são os louvores, nos céus e na terra, tanto na hora do poente como ao meio-dia. Ele extrai o vivo do morto, e o morto do vivo; e vivifica a terra, depois de haver sido árida. E assim sereis ressuscitados! Entre seus sinais está o de vos ter criado do pó; logo, vós sois seres que se espalham pelo globo. Entre seus sinais está o de vos haver criado companheiras da vossa mesma espécie, para que com elas convivais; e colocou amor e piedade entre vós. Por certo que nisto há sinais para os sensatos. E entre seus sinais está a criação dos céus e da terra, as variedades dos vossos idiomas e das vossas cores. Em verdade, nisto há sinais para os que sabem discernir. E entre seus sinais está o do vosso dormir durante a noite e, durante o dia, o de procurardes sua graça. Certamente, nisto há sinais para os que escutam. E entre seus sinais está o de mostrar-vos o relâmpago, provocando temor e esperança, e o de fazer descer a água dos céus, com a qual vivifica a terra depois de haver sido árida. Sabei que nisto há sinais para os que raciocinam. E entre seus sinais está o fato de os céus e a terra se manterem sob seu divino comando, e quando vos chamar, uma só vez, eis que saireis ressuscitados da terra. E seus são todos os que estão nos céus e na terra; tudo lhe obedece. Ele é quem origina a criação, logo a reproduz, porque isso lhe é fácil. Sua é a mais elevada similitude, nos céus e na terra; ele é o Poderoso, o Prudentíssimo (Sura 30,18-27).

Sobre o método asharitha, Khoury explana ainda essas características:

Os seguidores ortodoxos de Ahmad Ibn Hanbal e mais tarde de Al-Ashari rejeitam o antropomorfismo: o Alcorão profbe 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 (KHOURY, 2000, p. 166).

De fato, os asharitas aplicam a seu modo aquela célebre advertência do Alcorão: “Ele [Allah] te revelou este Livro, no qual há versículos fundamentais, que são a base do Livro. Há também outros versículos ambíguos [de sentido obscuro]; e aqueles cujos corações trazem dúvidas seguem os versículos ambíguos, causando dissensões e os interpretando arditosamente” (Sura 3,7). O respeito à revelação inclui admitir o Mistério divino, cientes de que *Allah* é simultaneamente O Manifesto e O Oculto – *Al-Zahir wa'l-Batin* (AR-RAZI, 2009, p. 147). Em sentido pleno, só Deus pode exaurir o conhecimento de Si próprio. Logo, o conhecimento do crente deve saber-se posto na tensão entre o *Deus revelatus* e o *Deus absconditus* (cf. KHOURY, 2000, p. 166).⁶²

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” (KÜNG, 2017, p. 352). O procedimento escolhido foi valorizar os 99 Nomes de Deus, que eram explicados por fina reflexão teológico-filosófica, depois propostos à oração dos fiéis. Deste modo, como observa Küng, “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” (2017, p. 352). Segue-se longo o debate, de maneira que se o leitor se interessar em dados históricos segue mais informações na nota de rodapé, sobre o livro da Majestade⁶³, a imagem corânica⁶⁴ e a posição final asharita⁶⁵. Uma vez que esse tema se torna de abordagem lateral ao tema proposto.

⁶² “Los ortodoxos seguidores de Ahmad Ibn Hanbal y más tarde de al-Asharí rechazan el antropomorfismo: el Corán prohíbe comparar a Dios con ninguna otra cosa (S 42,11). Rechazan asimismo la exposición alegórica de los mutazilíes, para evitar el peligro de entender las aleyas reveladas de forma distinta a como Dios lo ha determinado. Para ello se remiten a un pasaje coránico em que se habla de versículos oscuros y equívocos, cujo sentido sólo Dios conoce (S 3,7). Por ello, la actitud del creyente debe ser la de aceptar las afirmaciones coránicas sin preguntarse el como” (KHOURY, 2000, p. 133).

⁶³ “Kitab al-Azamal” (WINTER, 2008, p. 52). Dentro desse contexto, o embate foi longo e insistente. Foram criados manuais de catequese a fim de ensinar o povo as doutrinas Asharitas-Hanbalitas, tudo para contrariar a Mutzala. Dentre esses compêndios teológicos e de ilustração, conforme Winter se encontra o de Abu'l-Shavkh al Isbahāni (887-979), “chamado de O livro da Majestade”⁶³ (WINTER, 2008, p. 52).

⁶⁴ “These anthropomorphisms also included graphic pictures of resurrection, judgement, heaven and hell which extend considerably beyond the qur'anic Picture” (WINTER, 2008, p. 52). O material foi divulgado e tinha a vantagem de revelar um Deus mais próximo das massas. Um Deus sentado em seu trono e que julga o mundo desse lugar. “Esses antropomorfismos também incluíam imagens gráficas da ressurreição, julgamento, céu e inferno, que se estendem consideravelmente além da imagem corânica”⁶⁴ (*idem*).

⁶⁵ Logo, os Asharitas foram mais inteligentes em fazer o uso da imagem gráfica para conquistar seus objetivos do que seus oponentes. Outra escola que se juntou a Asharita foi a Escola Maturidita juntos com a Asharita, sustentaram que todos os atributos de Deus são eternos (a alternativa significa que Deus muda), e criticaram a

b) Qualidades essenciais, inteligíveis e operativas em Deus

No que se refere a transcendência divina também houve vários debates nesse campo. Por respeitar o teor geral da revelação corânica, medida de razoabilidade no teologizar, os asharitas valorizam a transcendência e a eternidade de Deus – atributos próprios da Divindade e, como tal, admitidos 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 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, conseqüentemente, 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 ser⁶⁶ (KHOURY, 2000, p. 168).

Mu'tazila por desejar os seus atributos de verdadeiro sentido (cf. SAEED, 2010, p. 125). Por outro lado, a teologia xiita imanita foram influenciados pela escola mutazilita, e a crença foi desenvolvida por vários sábios, como Ibn Babawayh al-Qummi (m. 381/991). Os principais pontos da teologia imanita são: Aceitam a unidade de Deus; e distinguem entre atributos essenciais e ativos de Deus; os atributos ativos têm origem no tempo. Uma vez que Deus só pode fazer algo se houver uma criatura para receber essa ação. Ex. provedor, e a interpretação de termos antropomórficos a Deus, são aplicados metaforicamente (cf. SAEED, 2010, p. 126-127). Dessa forma, houve vários debates e muitas escolas defenderam seus pontos de vistas. E os atributos divinos estavam no centro da discussão de maneira que a diversidade divina estava presente nos atributos divino.

⁶⁶ “El gran teólogo al-Ashari ha desarrollado un punto de vista más sutil, tendente a un arreglo que permita conciliar la transcendencia de Dios con el carácter inteligible y directo y con la importancia real de la revelación manifestada en un lenguaje humano. El lenguaje de la revelación es el fundamento y la norma del lenguaje teológico acerca de Dios, subraya al-Ashari. Además, el lenguaje humano de la revelación se refiere a la realidad de Dios y la expresa, y desde luego en afirmaciones inteligibles, puesto que entre Dios y el mundo existe una analogía. Esa analogía no quiere decir, sin embargo, que el hombre sea como Dios; lo único que afirma es que el lenguaje de la revelación, que atribuye a Dios determinada propiedad, puede hacer comprender al hombre aquello de que se trata. En la

Al-Ashari faz uso do princípio da *analogia* sugerido no Alcorão: ao revelar-Se, “Allah propõe comparações aos humanos” (Sura 24,35 final). 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 Me dei a conhecer” (RUMI, 1984, p. 238). Embora o conhecimento humano de *Allah* não exaure o Ser divino, em comparação ao modo como Deus mesmo Se conhece, 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” (Sura 3,190). Notemos que, em árabe, a palavra *ayat* significa simultaneamente os sinais de Deus e os versículos da Escritura.

Assim, a Asharia desenvolveu uma teologia da revelação atenta à interlocução entre Deus e a humanidade, o Criador e a criatura: *Allah* dispõe seus sinais (*ayat*) e seus dizeres (*quran*), fornecendo aos humanos os recursos de linguagem para que possam expressar, descrever, conceber a transcendência divina, numa linguagem que – embora não exaure o Ser divino – possa dizê-Lo sem erros. Neste campo da revelação, a inteligência humana é convidada a razoar, a reconhecer, a constatar Deus – fundamento da *shahada* (profissão de fé), que deriva de *shahir* = aquele que constata. A analogia (*mashal*) permite que se testemunhe, que se constate pela inteligência, tudo o que a revelação manifesta sobre Deus, 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. Pelo fato de que nenhuma criatura se iguala a Deus, o caminho do conhecimento teológico e espiritual deve passar pelos Nomes que o Alcorão Lhe atribui.

No mesmo Livro os asharitas contemplam e estudam atributos divinos, valorizando especialmente os Nomes de *Allah*. Nisto, contudo, se contrapõem à Mutazila. Como vimos, esta escola “parte do princípio de que Deus não tem atributos que difiram da sua essência”; na posição contrária, 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” (KÜNG, 2017, p. 351). Enquanto aquela Escola repreende as tentativas de conceber a Deus pela riqueza de seus

realidad de ser divino Dios posee esa propiedad de una forma que, en razón de su eternidad y carácter increado, es totalmente distinta de la manera de ser humana” (KHOURY, 2000, p. 168).

atributos, a Escola Asharita entende que, justamente por causa dos atributos (revelados no Alcorão) é que se pode conhecer a Deus, sem ferir sua transcendência e Unicidade.

Al-Ashari acredita que os atributos positivos como o saber, poder, vontade, vida, audição, visão e fala, subsistem n'Ele eternamente e são inerentes à sua essência: não se reduzem à essência, mas são atributos da essência divina; em outras palavras, são predicados que *qualificam* Deus, como esclarece o asharita Ar-Razi (2009, p. 100). O mesmo Ar-Razi demonstra o método asharita, didaticamente: os atos de *Allah* levam aos Nomes; os Nomes expressam qualidades; as qualidades predicam a essência (2009, p. 99-100). Da relação entre atributos e essência divina, Ar-Razi extrai esta classificação:

- qualidades essenciais: compreendidas como as designações (*alqâb*) referidas à Essência divina, como existência (*wujûd*), coisa (*shay* = quiddidade divina), primordial (*qadim*). Nesta mesma categoria, encontram-se algumas locuções que exprimem negação (*sulub*), tais como Único (*wahid*), Rico (*ghani*), Santíssimo (*quddus*).
- qualidades inteligíveis: compreendidas aqui, as designações que trazem certos significados (*ma'ani*), quando aplicados à Essência de Allah, como Sábio (*'alim*), Onipotente (*qadir*) e Vivente (*hayy*).
- qualidades operativas: assim se compreendem todas as designações referidas aos efeitos produzidos pela onipotência de Allah (AR-RAZI, 2009, p. 100).

Note-se que há “modos” em que esses atributos se integram, como a sabedoria (qualidade inteligível) e a compaixão (qualidade operativa): *Allah* pode comunicar tais atributos mediante atos ou mediante a intelecção, reciprocamente. Assim, ao ensinar à humanidade sua sabedoria, mostra-se Sábio (*Al-'Alim*); ao compadecer-se dos pecadores e perdoá-los, faz notar sua intrínseca misericórdia (*Al-Rahman*). Acolhendo a revelação e examinando os atributos em sua dinâmica, como atesta o Alcorão, o ser humano faz uso de sua racionalidade e se aproxima de Deus, conhecendo-O (cf. SAEED, 2010, p. 121).

Há também vínculos entre qualidades essenciais como Transcendente, qualidades operativas como Criador, e qualidades inteligíveis como Justo. Afinal, todas essas categorias qualificam a Essência de *Allah*, que permanece Única; donde a coerência entre os atributos, mesmo de classes diferentes. Neste caso, a Criação comunica a transcendência de Deus ao ser humano, o qual, sem a Criação, não poderia existir nem conhecer a Deus. Do conhecimento de Deus nos sinais da Criação decorrem duas lições: a) o Criador é transcendente, isto é, distinto das criaturas; b) o ser humano é responsável, seja perante a revelação, chamado por Deus a conhecê-Lo; seja perante a Criação, posto no mundo como vice regente (*khalifa*) do Criador.

De fato, como nota Caspar, o Alcorão afirma “a transcendência de Deus” e a “responsabilidade do homem (sua criatura) perante Ele”, à luz dos versículos precedentes “consagrados à criação do universo” e com mais precisão, à “criação do homem” (CASPAR, 1991, p. 113). Fica claro a intercomunicação dos atributos, com a transcendência divina relacionada à Criação de tudo; estando a pessoa crente vinculada ao Deus Criador e Transcendente pelo seu conhecimento do Alcorão, não podendo se escusar da sua responsabilidade de reconhecer o Deus Transcendente como seu Criador.

A diversidade de atributos, portanto, não fere a Unicidade de Deus, uma vez que os mesmos se intercomunicam na extensão do texto corânico. Também as instâncias da revelação são plurais e se intercomunicam: é o caso da Criação e da Récita corânica, nas quais o mesmo *Allah* se manifesta, criando e/ou falando. Além disso, o mesmo Deus transcendente e criador, é também Juiz da criação, especialmente do ser humano racional.

Por outro lado, a intercomunicação dos atributos não significa confusão e mistura alguma em Deus, visto que as classificações se mantêm: enquanto Criador é uma qualidade operativa, a transcendência é uma qualidade essencial que O distingue absolutamente de tudo o que foi criado; além disso, admite-se que *Allah* seja Deus também quando não cria; e as duas qualidades se encontram no atributo de Juiz (cf. Sura 1). Em termos simples: transcendência e justiça são atributos permanentes em Deus; mas enquanto a primeira é essencial, a segunda pode ser também operativa, cada vez que *Allah* a pratica eficazmente para com suas criaturas. Enfim, por tudo o que foi dito, pode-se concluir que a Asharia admite a *diversidade* em Deus, sem prejuízo para sua Unidade e Unicidade.

c) A polêmica da Palavra

Os mutazilitas viam o Alcorão como criado; enquanto os sunitas o reverenciavam como manifestação escrita (*qitab*) da Palavra primordial (*amr*) provinda do próprio Deus. O debate levou a esta síntese conclusiva: “o conteúdo do Alcorão [foi admitido] como incriado, pois se trata da Palavra de Deus; mas a expressão escrita ou lida do Alcorão [foi admitida] como criada” (CASPAR, 1991, p. 95). Esta é a posição dos sunitas até hoje: *Allah* e o Livro têm existências e atributos distintos, como o Autor e a obra, o Criador e a criatura.

Entretanto, os asharitas voltaram ao tema, pois “consideram que o texto do Alcorão é a própria Palavra de Deus no estado puro” (CASPAR, 1991, p. 95). Esta consideração não afeta o *tawhid* porque, segundo a mesma Escola, a palavra é um atributo que qualifica a essência de *Allah*: qualifica; nem determina, nem se soma à Sua essência. Em termos aristotélicos fica ainda

mais claro: *Allah* tem em Si a palavra, como *causa*; o Alcorão contém a mesma palavra, como *efeito*. Isto permite discernir e reconhecer no Livro aquela palavra originante que, como atributo, está eternamente em Deus e supera inclusive todas as redações possíveis (Sura 18,109). Portanto, na perspectiva de Deus há uma única palavra – a Sua – comunicada por revelação a Maomé, que recitou. Assim, a récita, a audição e a subsequente escrita “são as ocasiões e não as causas da revelação” (CASPAR, 1991, p. 95).

Outro dado invocado pelos asharitas é o fato de haver conteúdos corânicos comuns às escrituras judaicas e cristãs anteriores, apontando à palavra que *Allah* tem pronunciado desde Adão até Muhammad – com todos os profetas ali incluídos. Logo, a palavra (*amr*) é um atributo divino que existe desde toda a eternidade; e que se manifesta como pronunciamento (*kalima*) em todas as ocasiões em que *Allah* a revelou. Como disse o célebre místico Rumi: “No tempo de Moisés, Jesus e outros, o Alcorão existia; isto é, a Palavra de Deus existia; simplesmente não estava em árabe” (apud LAWRENCE, 2008, p. 125). Esta abordagem teológica, até mística, da permanência da palavra *em* Deus – como Seu atributo essencial – tem sido desenvolvida sobretudo pelo Islã persa, de matriz xiita, que é a vertente de Al-Ashari, Rumi e Ar-Razi.

Um desenvolvimento importante, neste sentido, foi a doutrina do Livro Primordial ou *umm al-qitab* – literalmente a Mãe do Livro – que seria o Alcorão previamente contido e sabido por *Allah* em sua divina inteligência. Este é o Livro comunicado do alto “na Noite do Decreto [revelação]” quando “os anjos e o Espírito desceram, com a permissão do seu Senhor, para executar toda a sua palavra” (Sura 97,3-4). Há também esta declaração de Deus a Maomé: “Certamente este Alcorão [*Quran*] é uma revelação do Senhor do Universo; com ele desceu [*anzala*] o espírito fidedigno [*ruuh ul-amin*] ao teu coração, para que sejas um dos admoestadores, em clara língua árabe” (Sura 26,192-195).

Desde já se esclarece que o “espírito fidedigno” é um atributo de *Allah*, o agente de Sua revelação, sem nenhuma conotação hipostática de Espírito Divino como professam os cristãos de fé trinitária. Neste caso, o espírito é uma potência a serviço do ato revelador de *Allah*; um agente que “desceu” (*anzala*) trazendo consigo o Livro Primordial (*Umm al-Qitab*) que se inscreveu no “coração” de Muhammad como uma revelação interior. Esta revelação interior foi declamada aos poucos, verso por verso, até concluir toda a Récita: “Nós o revelamos, em verdade; sim, em verdade o revelamos e o enviamos a ti como boa notícia e admoestação. É uma Récita que dividimos em partes, para que a recites progressivamente à humanidade” (Sura 17,105-106).

Nesta ótica, muçulmanos como os asharitas “veem o Corão como primordial”, manifestação escrita do seu “protótipo celeste (*umm al-qitab* literalmente, o meta-livro), que é

o registro completo da Palavra de Deus. O Alcorão como reflexo perfeito do protótipo celeste não se assemelha a outras palavras ou livros. Está acima do tempo e além da História” (LAWRENCE, 2008, p. 20-21). É uma compreensão metafísica do Alcorão como escritura do verbo divino, da palavra pré-existente em *Allah* desde toda a eternidade: “o Alcorão é antes o discurso de Deus e, como tal, um atributo eterno de Deus, portanto, incriado. [...] E quem negar a eternidade do Alcorão, [...] estará a atacar a essência do Islão” (KÜNG, 2017, p. 352).

Portanto, a Asharia privilegia a eternidade do Alcorão sobre sua historicidade: neste livro se reconhece um atributo que o diferencia de qualquer outro livro, porque sua origem ou causa não está em Maomé, mas no ato primeiro Deus, a Sua fala. Temos uma posição teológica interessante, que privilegia a eternidade do Livro sem negar as mediações do tempo e do idioma empregados na sua transmissão: “O Alcorão foi incriado; mas não o som de sua recitação” (WINTER, 2008, p. 51).⁶⁷ De um lado, a Asharia professa a eternidade do Livro sagrado, reforçando sua autoridade como palavra de *Allah*; de outro lado, a Escola inova ao distinguir que as mediações de sua audição e grafia – a oralidade, a pronúncia, as letras – são temporais e criadas. Isso permite uma hermenêutica corânica menos extrema e mais matizada, que aproxima exegese (*tafsir*) e mística (*tawil*), como vemos na obra de Rumi (1984) Ar-Razi (2009).

Fica evidente a distância que separa a Mutazila e a Asharia, com suas respectivas doutrinas do Alcorão criado e do Alcorão eterno, nos diferentes níveis de argumentação. Como já mencionamos, o ponto de distinção não é o Alcorão em si, mas as duas teologias a respeito dos atributos positivos de Deus: se todos os Seus atributos constituem a única essência, o Alcorão será necessariamente uma criatura (*mutazilitas*); se os atributos *não* constituem a essência divina, mas têm eternidade na medida em que são qualidades de *Allah*, que é eterno, então o Alcorão é a palavra divina sempiterna em seu conteúdo (*asharitas*). Esta posição se mostra no credo de Adud al-Din al-Idji (c.1281-1355), teólogo asharita: Deus distingue-se por todos os atributos da perfeição e está liberto de qualquer traço da deficiência; Deus não tem semelhante, nem rival, nem igual, nem sócio, nem ajudante; Deus será contemplado pelos crentes no dia da ressurreição; e o Alcorão é a fala incriada de Deus (cf. SAEED, 2010, p. 122-124).

⁶⁷ “The Qur'an was uncreated, but not the sound of its recitation. Thus the voice of God heard by Moses in Qur'an 4:164 was created speech” (WINTER, 2008, p.51).

2.3. CONCLUSÃO BREVE

Portanto se observa dentro da leitura corânica as ações divinas, seus atributos, a extensas listas dos mais belos nomes divinos, e a questão da Palavra, que remonta ao Alcorão como Palavra de Deus. Assim como o Cristianismo tem dificuldade em explicar a Trindade para os não cristãos, tem o Islã em explicar a diversidade de atributos divinos e manter a Unicidade de Deus.

A solução encontrada pelos teólogos muçulmanos é semelhante aos cristãos. Deus é um em essência, mas múltiplo quando a humanidade se refere a Ele, pois usa a linguagem humana para tal. Os teólogos muçulmanos distinguem os nomes divinos entre os que se referem a Deus como Criador e, entre aqueles que se relacionam à sua essência. Esses não são comunicados, permanecem no ser de Deus somente, já aqueles aparecem nas relações entre Deus e suas criaturas. A eternidade, a transcendência e a Unicidade são atributos desses níveis, da essência divina, já o dispensar de suas bênçãos, e de todo bem e o Criador, são os relacionados a Deus e as criaturas (cf. CASPAR, 1991, p. 89).

Em relação ao Alcorão como atributo divino, os teólogos do Islã recepcionaram a doutrina cristã de inspiração das Escritura. Dessa forma, se entendeu que Deus fala por meio dos homens. Porém esse atributo divino ligado ao Alcorão criou um problema o de colocar em Deus um atributo fora dele, e que estava com os homens. Por isso, houve tentativas de dissociar os atributos divinos do Alcorão, para acomodar as inquietações as quais decorem dessa afirmação, poderiam os teólogos árabes, pensar em aceitar a diversidade de Deus como meio de revelação da sua Palavra, pois os povos e todas as suas variações não seriam reflexos da diversidade desse Deus grande e tremendo, que se manifesta em todas as culturas.

Sendo assim, as diferenças entre interpretações do Livro sagrado da religião do Profeta, continuam dentro das escolas de maior destaque. No caso dos mutazilitas, em relação aos atributos de Deus, “se esforçaram 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” (KHOURY, 2000, p. 165). Essa foi a sua principal bandeira e defesa em relação às outras escolas. Por outro lado, os tradicionalistas aceitavam que o Alcorão é a Palavra eterna de Deus, ou seja, “o Alcorão, segundo Ahmad ibn Hanbal, é a palavra criada de Deus, não apenas metaforicamente, mas com palavras, letras e ideias” (SAEED, 2010, p. 118). Não só a palavra é Deus para eles, mas também os demais atributos, subsiste n’Ele, e Ele exprime-a, isto é, a essência e os atributos de Deus são idênticos.

Nessa circunstância, e nesse mesmo ponto, no que se refere à transcendência divina e à eternidade do Alcorão, os hanbalistas afirmavam que:

A doutrina de um Alcorão incriado [...], permanece inacessível ao homem em seu conteúdo mais autêntico. O crente só pode repeti-lo em seu teor literal, sem poder penetrar em seu verdadeiro conteúdo. A chave da revelação divina é fornecida pela língua do profeta Muhammad e sua primeira comunidade⁶⁸. (KHOURY, 2000, p. 167)

A fim de manter a transcendência divina, a Mu'tazila sacrifica qualquer outro meio de descrever Deus na sua essência. A redução realizada por essa escola se atém a afirmar que: Deus existe nada mais. O que de mais acontecesse constituiria em heresia, porém não estaria nessa suposta heresia nominalista uma das chaves para o entendimento da diversidade de Deus dentro do Islã, o que foi negado ferrenhamente pelos mutazilitas.

Todavia como se dá essa diferença de visão desse Deus dentro do Islã e do Cristianismo. Com as visões se aproximam e o que há de divergente e convergentes nas duas teologias. Nesse sentido se faz uma aproximação trinitária e se observa a visão de ambas as crenças no que se refere a criação, a tradição abraâmica, mediações na criação Palavra, sabedoria de Deus, e a visão de Jesus. Isso acontecerá no próximo capítulo que irá desenvolver o tema.

⁶⁸ "Los hanbalitas, creyentes rígidos y tradicionalistas, que defienden la doctrina de un Corán no increado, también defienden la tesis de que este Corán, por sí mismo trascendencia, sigue siendo inaccesible para el hombre en su contenido más auténtico. El creyente solo puede repetirlo en su tenor literal, sin que pueda penetrar en su verdadero contenido. La clave de la revelación divina la proporciona el lenguaje del profeta Mahoma y su primera comunidad. [...]" (KHOURY, 2000, p. 167).

Capítulo III

APROXIMAÇÕES TRINITÁRIAS

Compreendidas nas suas perspectivas próprias, as doutrinas da Trindade, do lado cristão, e da diversidade de atributos em Deus, do lado muçulmano, não afetam a fé no Deus Único. Antes, nos apresentam visões de um Deus que se revela à humanidade de várias maneiras, com diferentes manifestações do Seu mistério. Tanto cristãos quanto muçulmanos passaram por um processo de recepção da Revelação de Deus a partir da Criação, das Alianças e dos Profetas, para chegar em seus artigos de fé. A teologia cristã teve seu longo desenvolvimento, com o debate dos Concílios, chegando a uma compreensão e linguagem que se tornaram consenso entre as Igrejas Cristãs; neste caso, o contraponto hermenêutico dos primeiros séculos da Igreja foi o Judaísmo, sobretudo para os temas da Cristologia e Trindade. Do outro lado, a teologia islâmica (*kalam*), com suas bases estabelecidas no Alcorão e na Suna, desenvolveu sua reflexão dogmática de afirmação do monoteísmo abraâmico, mas tendo como contraponto a Trindade professada pelo cristianismo. Como acenamos nos capítulos anteriores, a *fé trinitária* é sem dúvida o tópico de maior distinção entre o Islã e o cristianismo; de modo que, no que concerne à profissão de fé no Deus Único, o Islã converge fundamentalmente no Judaísmo. De fato, a Trindade distingue os cristãos, de um lado, e os judeus e muçulmanos, de outro.

Entretanto, há tematizações que nos permitem aproximar e matizar as duas perspectivas, já que o Islã admite a diversidade de atributos e qualidades em Deus, lançando uma ponte entre dois extremos teológicos, que uns e outros cuidam em evitar: do lado cristão, o extremo de dividir a natureza de Deus pela distinção das hipóstases, caindo no triteísmo; do lado muçulmano, o extremo de reduzir a natureza de Deus a uma mônada, na qual todos os atributos desapareceriam (como pensavam os mutazilitas). Ao evitar esses extremos da *divisão* e da *redução* da natureza divina, cristãos e muçulmanos permitem-se examinar as doutrinas, refletir e expor suas compreensões.

Logo, é necessário e oportuno assumir uma atitude dialogal por ambas as partes, a fim de minimizar os conflitos e aproximar as perspectivas, na interlocução das diferenças. No que

toca ao monoteísmo, cabe a nós cristãos a paciente tarefa de esclarecer que a fé trinitária – corretamente compreendia – não fere a unidade do Deus revelado e adorado, como dizem Geffré e Jossua (1985, p. 3):

Confrontadas com o ateísmo moderno e com o sucesso cada vez maior das religiões de imanências vindas do Oriente, as religiões da transcendência vão bem. No entanto, o abismo entre seu monoteísmo estrito e o monoteísmo trinitário do Cristianismo tende a aprofundar-se. Além de uma polêmica quase estéril que dura séculos, cabe aos cristãos a tarefa histórica de provar, na prática e no pensamento, que os dogmas fundamentais da Encarnação e da Trindade não levam necessariamente a comprometer a Unicidade de Deus.

Embora estes autores destaquem um certo sucesso das religiões orientais nos países do Ocidente, pontuam o confronto mais largo entre as religiões em geral e o ateísmo moderno. Isso deveria levar as religiões – particularmente o Cristianismo e o Islã – ao encontro, à busca de compreensão e colaboração para o bem da humanidade, em vez de se afastarem por conta das divergências de seus dogmas. Consideramos urgente promover um debate saudável e profundo dessas duas religiões, a fim de que seus respectivos seguidores conheçam e estimem a religião um do outro. Tarefa já em curso nos últimos anos de diálogo islamo-cristão, na qual nos inserimos no limite desta dissertação, ensaiando *aproximações* entre a compreensão islâmica da diversidade em Deus e a compreensão cristã do Deus Trino.

Da parte cristã, tecer aproximações com o monoteísmo islâmico significa estar cientes de que a fé na Trindade não ameaça a unidade *de* Deus, embora a dinamize como unidade *em* Deus na comunhão das Pessoas. Além disso, as formulações oriundas dos Concílios e dos grandes autores não é uma postulação espúria às Escrituras, mas uma interpretação que delas brota: a linguagem e os postulados trinitários tomam, sim, auxílio de termos gregos; mas sua raiz encontra-se nas Escrituras judaica e cristã, no que dizem a respeito do Deus da criação e da aliança, da sua Palavra (*dabar/logos*) e do seu Sopro (*ruah/pneuma*) – elementos teológicos que perduram no Alcorão (*amr* = palavra de Deus; *ruuh* = espírito de Deus). Há, portanto, um fundamento na fé dos patriarcas (Abraão e Moisés, sobretudo) que nós partilhamos com o Judaísmo e que Muhammad também destacou para o Islã.

Não pretendemos, obviamente, explicar tudo, na extensão das duas doutrinas. Mas, sim, ensaiar algumas aproximações no horizonte da herança abraâmica que cristãos e muçulmanos partilham, com seus desenvolvimentos próprios. Se temos o desafio da linguagem e das categorias dogmáticas para professar a Deus como Uno, na relação do Pai e do Filho no Espírito

Santo, os muçulmanos têm o desafio de conciliar a multiplicidade dos Nomes e qualidades de Deus (alguns desses, essenciais), sem romper sua essência una.

Esses desafios de linguagem e interpretação, para cristãos e muçulmanos, evidenciam que Deus é um Mistério maior do que tudo o que dele podemos expressar, na compreensão histórica da Sua revelação. Talvez a dificuldade recíproca de explicar as doutrinas nos faça caminhar juntos em abertura e humildade, estudando e conhecendo a crença, uns dos outros. Não é este o exemplo religioso que recebemos de Abraão, Ismael e Moisés, respeitosos da divina transcendência? – Abraão adora a *El-Shaday* e partilha sua bênção com todos os clãs da terra (Gn 12,3; 17,1); Ismael recebe de Deus a promessa de uma fecunda geração, da qual os árabes do Norte da península são descendentes (Gn 16, 11-12; 17,20); Moisés se prostra diante de Adonai e ensina o respeito pelos pobres e estrangeiros (Êx 34, 6-8; Lv 19, 9-10; Dt 10, 19). Portanto, Abraão, Ismael e Moisés são exemplos que nos aproximam, que convidam cristãos e muçulmanos a trilhar vias comuns, nas diferenças e semelhanças de suas religiões. “Chegou a hora de viver a diferença como uma riqueza, uma interpelação recíproca, para purificar e aprofundar a nossa própria fé, colocar à luz o que temos em comum e descobrir onde se situam realmente nossas diferenças essenciais” (CASPAR, 1985, p. 72). Assim poderemos dar um testemunho comum do Deus único em nosso tempo.

3.1. REVELAÇÃO DIVINA NA CRIAÇÃO

No Cristianismo e no Islã “o mundo é entendido como criação de Deus” (GNILKA, 2006, p. 99). Nesse aspecto, o Islã foi influenciado pela Bíblia como um texto mais longo, cujas narrativas Muhammad conheceu por audição, entre judeus e cristãos das terras árabes. A fé no Deus criador testemunhado por Abraão é valorizada e assumida pelo Islã. Assim, “vê-se na confissão do único Deus aquilo que há de comum nas três religiões mundiais, que se referem a Abraão” (GNILKA, 2006, p. 83). A começar com Noé e Abraão, também Moisés, Elias, João Batista e Jesus são admitidos como profetas (*anbyia*) monoteístas (*hanifun*): exemplos de fé, obediência e determinação em realizar aquilo para o que foram chamados por parte de Deus. A fé no Criador único e transcendente, partilhada pelas duas religiões, exclui toda visão panteísta, bem como a doutrina do mundo criado “da luta entre luz e trevas”, como no dualismo de Zoroastro e Manes (VANNIER, 2004, p. 1084). Neste sentido, a narrativa judaica da criação evidencia a unidade de Deus em face dos politeísmos mesopotâmicos e médio-orientais, desde a vocação de Abraão, chamado por Deus quando vivia em Ur dos Caldeus. O Islã, por sua vez,

retoma as linhas essenciais da aliança com Abraão e da criação, com base no Gênesis e nos escritos sapienciais, como segue.

3.1.1. Deus Criador

Das várias passagens bíblicas sobre a Criação como obra divina – do Pentateuco aos Sapienciais, depois Romanos e Apocalipse no Novo Testamento – Muhammad retém especialmente as narrativas do Gênesis 1–2. Gnilka (2006, p. 100) observa que “Maomé [Muhammad] sabe que Deus criou os céus e terra em seis dias (cf. Suras 10,3; 11,7).” Dos Nomes divinos rememorados na oração muçulmana, três expressam a ação criadora de Deus, como assinala Maçaneiro, citando os comentários de Ar-Razi:

Al Khaliq (الخالق) – o Criador: substantivo derivado do verbo *khalaqa* (criar), no particípio ativo, usado em árabe exclusivamente para Deus; corresponde à ação nominal *khalq* (criação), que designa o ato de criar o conjunto de toda a realidade, como ato divino eficaz. Al-Khaliq pode ser traduzido como “Aquele que assinala, Aquele que caracteriza, Aquele que determina a norma ou a medida” (AR-RAZI, 2009, p. 361).

Al Musawwir (المصور) – o Formador ou Modelador: substantivo operativo, aplicado a Deus em referência às infinitas formas de seres visíveis e invisíveis, especialmente o ser humano, modelado a partir da “argila” (Suras 7,12; 17,61; 38,71), no qual “Allah insuflou seu espírito vital” (Suras 15,29 e 38,72). Al-Musawwir pode ser traduzido como “Aquele que tende ou se inclina, para cumprir a obra” ou “que escolhe e dá acabamento às formas essenciais” (AR-RAZI, 2009, p. 369-370).

Al Mubdi' (المبدئ) – Aquele que dá origem, o Iniciador de tudo: substantivo que qualifica e invoca a Deus como princípio, fonte e origem da existência, equivalente à noção grega de *arché*, que o Cristianismo costuma aplicar a Deus Pai (*principium*, em latim). Al-Mubdi' pode ser traduzido como “Aquele que produz sem modelo anterior, Aquele que origina [do nada]” (AR-RAZI, 2009, p. 515) (MAÇANEIRO, 2019, p. 233).

Além das qualidades que esses Nomes comportam, o Islã partilha da convicção bíblica de que Deus se revela mediante Sua criação. O Alcorão expressa convergência com as Escrituras ao proclamar: “Louvado seja Allah, que criou os céus e a terra, dispondo no universo as trevas e a luz” (Sura 6,1). E Muhammad diz, a respeito dos cristãos: “Discuti com as pessoas da Escritura de maneira cortês [...]; e dissei: Nós cremos naquilo que tanto para nós como para vós foi revelado do alto” (Sura 29,46). Vale mencionar que o Papa Gregório VII escreveu em 1076 ao soberano Al-Nazir, Emir da Mauritânia, dizendo: “cremos e confessamos um mesmo Deus, mas de maneiras diferentes; e O louvamos e adoramos a cada dia, como Criador de todas as coisas e Senhor deste mundo” (*Epistola III*, 21: PL 148, colunas 450-452). Séculos depois, o Concílio do Vaticano II pronunciou-se em nome da Igreja Católica:

A Igreja olha também com estima para os muçulmanos. Adoram eles o Deus Único, vivo e subsistente, misericordioso e onnipotente, criador do céu e da terra (5), que falou aos homens e a cujos decretos, mesmo ocultos, procuram submeter-se de todo o coração, como a Deus se submeteu Abraão, que a fé islâmica de bom grado evoca. Embora sem o reconhecerem como Deus, veneram Jesus como profeta, e honram Maria, sua mãe virginal, à qual por vezes invocam devotamente. Esperam pelo dia do juízo, no qual Deus remunerará todos os homens, uma vez ressuscitados. Têm, por isso, em apreço a vida moral e prestam culto a Deus, sobretudo com a oração, a esmola e o jejum (Declaração *Nostra Aetate* n. 3).

De ambos os lados Deus é reconhecido e adorado como Criador, segundo a fé de Abraão. No Alcorão, Muhammad retoma as narrativas do Gênesis, à exceção da qualificação do ser humano como “imagem e semelhança” de Deus (Gn 1, 26); pois, na sua interpretação imediata do texto, “isso contradiria sua concepção da absoluta transcendência de Deus” (GNILKA, 2006, p. 100). No mais, o ser humano é criatura, modelado por *Allah* a partir de um coágulo de sangue (descrição simplificada do zigoto), no qual Ele insufla o espírito vivente, capaz de conhecer e adorar Seu criador, posto no Jardim do Éden como “vice-regente [*khalifa*] de Deus” (Sura 2,30). Assim, Muhammad valida a antropologia semita, mas com o cuidado de preservar Deus em sua Unicidade, glória e transcendência: *Allah* não é comparável a nenhum outro ser (cf. GNILKA, 2006, p. 95).

O Alcorão aproxima-se também da perspectiva sapiencial, como os Salmos e Jó, que mostram um Deus que se dedica à criação e, certamente, “com maior amor ainda se dedica ao ser humano” (GNILKA, 2006, p.102). De fato, o Alcorão pergunta “qual dos benefícios de vosso Senhor pretendeis negar?” – e lista a seguir “o Sol e a lua, os frutos, palmeiras, trigo, águas e mar”, além de mencionar a criação de “espíritos [*jinn*] e a separação das águas doces e salgadas” (Sura 55,1-30). Trata-se de um eco bíblico: “Bendize ao Senhor, ó minha alma! Senhor meu Deus, como sois grande! Para sempre seja a glória do Senhor; que o Senhor se alegre em suas obras” (Sl 104, 1.31).

Além disso, todos os demais elementos bíblicos aparecem nas narrativas do Alcorão, como os dias da criação, a criação *ex nihilo* (do nada), a luz, o Sol, o jardim – dentre outros. Não só isso. Pois em sintonia com a tradição judaica o Alcorão reprisa algumas páginas do *Targum* babilônico, ao mencionar “os sete céus” que Deus criou, na Sura 23,17 (cf. Gnilka, 2006, p. 99).

3.1.2. Deus se mostra nos sinais da Criação

A criação é uma dádiva (*ála*) e um sinal (*aya*) de Deus para a humanidade, dizem as Suras (cf. 16,3-21; 45,3). Gnilka destaca a Sura 16, que diz:

Ele criou, com justa finalidade, os céus e a terra. Exaltado seja. Longe está de ter parceiros. 4. Criou o homem de uma gota de sêmen, e o mesmo (homem) passou a ser um declarado opositor. 5. E criou o gado, do qual obtendes vestimentas, alimento e outros benefícios. 6. E tendes nele encanto, quer quando o conduzis aos abrigos, quer quando, pela manhã, o levais para o pasto. 7. Ainda leva as vossas cargas até as cidades, às quais jamais chegaríeis, senão à custa de grande esforço. Sabei que o vosso Senhor é Compassivo, Misericordiosíssimo. 8. E (criou) o cavalo, o mulo e o asno para serem montados e para o vosso deleite, e cria coisas mais, que ignorais. 9. A Allah incumbe indicar a verdadeira senda, da qual tantos se desviam. Porém, se Ele quisesse, iluminar-vos-ia a todos. 10. Ele é Quem envia a água do céu, da qual bebeis, e mediante a qual brotam arbustos com que alimentais o gado. 11. E com ela faz germinar a plantação, a oliveira, a tamareira, a videira, bem como toda a sorte de frutos. Nisto há um sinal para os que refletem. 12. E pôs ao vosso dispor, a noite e o dia; o sol, a lua e as estrelas estão submetidas às Suas ordens. Nisto há sinais para os sensatos. 13. Bem como em tudo quanto vos multiplicou na terra, de variegadas cores. Certamente nisto há sinal para os que meditam. 14. E foi Ele Quem pôs à vossa disposição, o mar para que dele comêsseis carne fresca e retirásseis certos ornamentos com que vos enfeitais. Vedes nele os navios sulcando as águas, à procura de algo de Sua graça; quiçá sejais agradecidos. 15. E fixou na terra sólidas montanhas, para que ela não estremeça convosco, bem como rios, e caminhos pelos quais vos guiais. 16. Assim como os marcos, constituindo-se das estrelas, pelas quais (os homens) se guiam. 17. Poder-se-á comparar o Criador com quem nada pode criar? Não meditais? 18. Porém, se pretenderdes contar as mercês de Allah, jamais podereis enumerá-las. Sabei que Allah é Indulgente, Misericordiosíssimo. 19. Allah conhece tanto o que ocultais, como o que manifestais. 20. E os que eles invocam, em vez de Allah, nada podem criar, posto que eles mesmos são criados. 21. São mortos, sem vida, e ignoram quando serão ressuscitados.

O Alcorão insiste: “nisto há um sinal” (v. 11), “um sinal para os sensatos” (v. 12), “um sinal para os que meditam” (v. 13). O argumento volta na Sura 27,60-64 com termos quase idênticos: toda a Criação constitui um grande sinal, que aponta à glória, bondade e grandeza de *Allah*. O Islã segue a perspectiva judaico-cristã que considera o mundo criado como um Livro – literalmente o firmamento é chamado de *pergamino estendido* – a ser lido pelos crentes. A Sura 16 pode ser lida em sinopse com o Salmo 18:

1 [Ao maestro do coro. Salmo de Davi.] 2 Os céus narram a glória de Deus, o firmamento anuncia a obra de suas mãos. 3 O dia transmite ao dia a mensagem e a noite conta a notícia a outra noite. 4 Não é uma fala, nem são palavras, não se escuta a sua voz. 5 Por toda a terra difundiu-se a sua voz e aos confins do mundo chegou a sua palavra. Lá ele armou uma tenda para o sol, 6 que surge como o esposo do quarto nupcial; exulta como um herói que percorre o caminho. 7 Ele nasce numa extremidade do céu e sua corrida alcança o outro extremo; nada escapa a seu calor. 8 A lei do

Senhor é perfeita, conforto para a alma; o testemunho do Senhor é verdadeiro, torna sábios os pequenos. 9 As ordens do Senhor são justas, alegram o coração; os mandamentos do Senhor são retos, iluminam os olhos. 10 O temor do Senhor é puro, dura para sempre; os juízos do Senhor são fiéis e justos, 11 mais preciosos que o ouro, que muito ouro fino, mais doces que o mel e que o licor de um favo. 12 Também teu servo neles se instrui, para quem os observa é grande o proveito, 13 As inadvertências quem as descobre? Perdoa-me as culpas que não vejo. 14 Também do orgulho salva teu servo para que não me domine; então serei irrepreensível, e imune do grande pecado. 15 Digna-te aceitar as palavras de minha boca, cheguem à tua presença os pensamentos do meu coração. Senhor, meu rochedo e meu libertador.

O salmista destaca que os céus narram a glória de Deus, o dia e a noite da mesma forma o fazem, e por toda a Terra se ouve a sua voz, numa linguagem silente. O Sol participa desse caminho de glorificação a Deus. De maneira que tudo louva ao criador, ou seja, aponta para ele, como origem e causa primeira de todas as coisas. Tal qual o Alcorão, que chama a humanidade a reconhecer a obra do Criador, também o salmista exalta as obras e a Lei de Deus, manifestas na natureza. Bíblia e Alcorão interpretam o universo como uma evidência da majestade e sabedoria de Deus (cf. BEACON, 2005, p. 144).

A revelação do Criador na beleza das obras criadas é também invocada por Paulo, na Carta aos Romanos 1, 19-21. Gnilka observa que Paulo expressa com “profundidade teológica, aquilo que o Alcorão apenas alude” (2006, p. 106), ao dizer:

Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles [os gentios], pois Deus lho revelou. 20 Sua realidade invisível — seu eterno poder e sua divindade — tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa [de não O conhecer]. 21 Pois, tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas.

Na visão de Paulo ninguém pode escapar do juízo divino por falta de conhecimento de Deus, porque a criação é um livro aberto revelando o criador; logo, ninguém é escusável, todos responderão, porque existe a possibilidade do conhecimento de Deus *na* e *pela* criação. Raciocínio que o Islã desenvolve, como vimos. O acesso a Deus por analogia – indo das coisas visíveis às Suas qualidades invisíveis – é o que o Islã propõe, igualmente, ao reconhecer toda a criação como *ayat* (sinais constatáveis) do Deus Criador. Para cristãos e muçulmanos, como no Judaísmo, a Natureza é um livro no qual se inscreve o mistério do Criador; ou seja: “a criação existe como um convite para o diálogo com Deus” (BEACON, 2005, p. 44). Em suma, como diz Gnilka, “entender que o mundo como criação de Deus e adorar a Deus como Deus por causa de sua criação são um elo que une a Bíblia e o Alcorão” (GNILKA, 2006, p. 107).

3.1.3. Qualidades de Deus conhecidas por analogia

Assim como a sabedoria judaica (cf. Sl 18; Sb 13, 1-5) e como Paulo (cf. Rm 1, 19-21), o conhecimento de Deus por analogia é um expediente teológico do Islã. Notemos, ademais, que o Alcorão retrata a criação com grande dinamismo:

De Allah é o reino dos céus e da terra e a Ele será o retorno. Porventura, não reparas em como Deus impulsiona as nuvens levemente? Então as junta, e depois as acumula? Não vês a chuva manar do seio delas? E que ele envia massas de granizo, com que atinge quem lhe apraz, livrando dele quem quer? Pouco falta para que o resplendor das centelhas lhes ofusque as vistas. Allah alterna a noite e o dia. Em verdade, nisto há uma lição para os sensatos. E Deus criou da água todos os animais; e entre eles há répteis, bípedes e quadrúpedes. Allah cria o que lhe apraz, porque é onipotente (24,42-45).

Desvendar as leis pelas quais o cosmos se constitui, manifesta e evolui é aproximar-se da *sabedoria*, *poder* e *bondade* d’Aquele que o criou. Como diz Maçaneiro, a teologia muçulmana vai “do imanente ao transcendente, do visível ao invisível, do manifesto (*zahir*) ao oculto (*batin*) – sempre à luz dos sinais (*ayat*) da natureza catalogados no Alcorão” (MAÇANEIRO, 2019, p. 231). Também Iqbal comenta a respeito:

Embora o destino último deste cosmo criado continue a ser parte do mistério de Deus, o Alcorão insiste em que os humanos descubram as modalidades por meio das quais a natureza funciona. Ele chama a atenção para as regularidades, a beneficência e o desígnio de vários processos naturais observáveis por meio de exemplos concretos extraídos do mundo da natureza. Esses processos caem no domínio de várias disciplinas, como a astronomia, a física, a matemática, a geologia e a botânica. Quando estudados em seu contexto metafísico adequado [sinais visíveis da ação criadora de Deus], esses processos tornam-se meios de obter conhecimento daquilo que se encontra além das leis que os governam (IQBAL, 2009, p. 195).

Quais são, pois, as qualidades divinas mais destacas na obra da criação? – O Alcorão explicita várias: “Deus, e não outro além dele, é o Vivente [*al-Hayyu*], o Subsistente [*al-Qayûmu*] pelo qual tudo subsiste” (Sura 2,255); “Allah é o Único, o Sustentador de todas as coisas” (Sura 112,1-2); Ele governa e mantém todas as coisas, com justiça e benevolência (cf. Suras 2,22 e 14,32-34). Tudo ouve e tudo vê, em sua presciência ao longo dos tempos: “Allah insere a noite no dia e o dia na noite; ele é Oniouvinte e Onividente” (Sura 22,61). Ele cria e cuida do que criou: “Acima de vós criamos sete céus em estratos, e não descuramos da nossa criação” (Sura 23,17). O Criador é dotado de onipotência e onisciência: “Foi Allah quem criou

sete firmamentos e outro tanto de terras; e seus desígnios se cumprem, entre eles, para que saibais que Deus é onipotente, Aquele que tudo abrange com sua onisciência” (Sura 65,12). “Ele conhece tanto o que penetra na terra, como o que dela sai; o que desce do céu e o que a ele ascende, porque é infinitamente Misericordioso e Indulgente” (Sura 34,2).

Contudo, para nosso tema, convém destacar que todas essas qualidades encontram sua perfeição na Unidade de *Allah (tawhid)*, cuja essência permanece inalterada, na diversidade dos Nomes e atributos. Maçaneiro observa:

O universo – com suas galáxias e planetas – constitui uma unidade complexa e variada na extensão incalculável do espaço-tempo. Unidade dinâmica e plural, que sinaliza ontologicamente a unidade potente e criativa de Deus – *tawhid* em árabe – estabelecendo um vínculo entre os diversos níveis da existência e o Criador. Assim, todos os seres (visíveis e invisíveis, do macro e do microcosmo) proclamam em sua própria constituição o Nome de Deus que os fez, interligados entre si, seja na imanência do tempo-espaço, seja na transcendência dos propósitos de Allah para o universo (MAÇANEIRO, 2019, p. 232).

Para o Islã, dentre os diferentes atributos de Deus manifestos na criação, a unidade (*tawhid*) é o mais excelente, constituindo Sua essência e determinando todo o discurso dogmático a respeito da divindade (cf. CAMPANINI, 2004, p. 39). Assim, há um liame coerente, ao modo de causa e efeito, entre *Allah* e o cosmos: a *unidade da criação*, manifesta na diversidade de seres e fenômenos interconexos, corresponde à *unidade do Criador*, manifesto na diversidade de seus atributos. Enfim, como diz Gnilka, “a possibilidade de conhecer a Deus fundamenta-se em sua própria ação criadora. A criação conduz ao criador. O vestígio de Deus está presente na criação” (GNILKA, 2006, p. 106)

3.1.4. Mediações de Deus na criação: sabedoria e palavra

Os mediadores da revelação estão também presentes na ação criadora de Deus, como Seus auxiliares ou expressões de seus atributos, ativos no cosmos. Um conjunto de mediadores desenvolve-se a partir do Antigo Testamento, mencionados também nos textos da tradição judaica, como o Talmud. As suas designações mantêm parentesco com o árabe corânico, seja pelas radicais arameias, seja pela incorporação de termos siríacos: a divina sabedoria (*hokmá*, em árabe *hikmá*); os anjos em geral (*melakhim*, em árabe *malaika*); a presença operante de Deus no mundo (*shekinah*, em árabe *sakina*); o espírito revelador (*ruah*, em árabe *ruuh*); a ordem pronunciada por Deus (*memra*, com *amr* em árabe) – que os cristãos identificam com o Verbo

ou Logos, encarnado em Jesus Cristo (cf. GNILKA, 2006, p. 110). Dessas mediações, destacam-se a sabedoria (*hokmá; hikmá* em árabe) e a palavra (*dabar* e *memra; amr* em árabe); o *espírito* será visto em tópico posterior.

a) Sabedoria de Deus

A sabedoria divina mostra-se como operária e pedagoga, assistente de Deus desde os primeiros momentos da Criação; sua preexistência é sugerida, como atributo divino: “O Senhor me criou, primícias de sua obra. De seus feitos mais antigos. Desde a eternidade fui estabelecida, desde o princípio, antes da origem da terra” (Prov 8, 22-23).

No caso do Judaísmo, a sabedoria tem duas funções simultâneas: media o ato criador de Deus, sempre eficaz, e O preserva como Mistério, “no sentido de distanciar Deus um pouco do mundo” (GNILKA, 2006, p. 109). Insere-se como instância intermediária, na visão Judaica, entre o Criador e o cosmos. Posteriormente, o judaísmo talmúdico desenvolverá uma reflexão sapiencial que identifica a sabedoria com a Torá: por suas sagradas letras Deus criou todas as coisas (cf. GNILKA, 2006, p. 109). O Cristianismo recebe esta herança e identifica a sabedoria com o Verbo eterno, Cristo: “No princípio, o Verbo estava em Deus; tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1, 2-3; cf. também Col 1, 15-20).

O Islã, por sua vez, não desenvolve uma reflexão sapiencial nas mesmas coordenadas que o Judaísmo e o Cristianismo, mas professa a sabedoria (*hikmá*) como atributo de Deus: *Allah-u l’Hakim* – “Deus é o sábio, ou sapiente” (AR-RAZI, 2009, p. 481). Neste caso, não se trata de sabedoria teórica, ao modo grego, mas de sabedoria operativa e prudencial: “a ação de bem decidir e estabelecer as coisas”, especialmente “a perfeita disposição dos seres criados e a determinação excelente de sua norma” no mundo (AR-RAZI, 2009, p. 481). *Allah* é “Quem fez belas todas as coisas que criou” (Sura 32,7). Sua sabedoria resplandece como “Potência e Ciência do divino Artesão” perceptíveis na existência “dos céus, da terra, das montanhas e dos oceanos” (AR-RAZI, 2009, p. 481). Neste sentido, *Allah* desenha, cria e rege o mundo com perfeito conhecimento de tudo o que faz: Ele tudo ouve (*Al-Sami*’), tudo sabe (*Al-Alim*), tudo alcança (*Al-Wasi*). Os seres humanos que, com disposição e fé, buscam em Allah esta sabedoria, dela participam por graça: “Ele concede a sabedoria a quem Ele decide conceder; e aquele a quem a sabedoria é dada, saiba que recebeu um bem abundante” (Sura 2,269).

b) Palavra de Deus

Quanto à *palavra*, notemos que o Antigo Testamento e o Talmud usam, ao lado de *dabar* (palavra), o termo aramaico *memra* (fala ou dito), como sinônimos que indicam a Palavra de Deus (cf. Gn 39, 21; Sl 33, 6-9; Sl 55, 11; Sl 107, 20). A *memra* divina não é um fenômeno meramente sonoro, mas implica a manifestação e a presença eficaz de Deus, em sua glória e poder. Deriva do verbo ‘*amar* (falar, ordenar, pronunciar), com a radical *a-m-r* idêntica no siríaco da *Peshitta*, a versão sírio-aramaica da Bíblia, conhecida no Oriente Médio e na Península Arábica (cf. KAUFMANN, 2020). O judaísmo rabínico usa *memra* como potência ou mediação eficaz, pela qual Deus realiza sua obra e se manifesta à humanidade.

O Islã, por sua vez, enfatiza o termo *amr* – ordem, pronunciamento ou comando de *Allah* – com as mesmas radicais do aramaico. Muhammad, possivelmente, tenha bebido nas fontes do *Talmud* e dos *Midrashim* por via oral, nos contatos frequentes que estabeleceu com os judeus da região, especialmente de Medina; sem esquecer as suas audições da *Peshitta* através de pregadores cristãos da Síria, presentes entre os árabes daquele período. O Alcorão menciona o *amr* de Deus muitas vezes, como comando e comunicação da parte de *Allah*, em cumprimento de sua vontade (cf. Suras 10,3-31; 13,2; 32,5). Gnilka explica que “*amr* é mais bem entendido no sentido de palavra, é o servo do qual Deus se serve para conduzir a criação” (GNILKA, 2006, p. 111). Alguns estudiosos deduzem que Muhammad tenha conhecido a *memra* judaico-talmúdica, bem como o Prólogo de João na versão da *Peshitta*, elaborando sua noção do *amr* de *Allah* como comando e pronunciamento divino, manifestos na criação e nos profetas. De fato, o Alcorão propõe *amr* como palavra no sentido de ordem ou comando divino, distinto de *kalima*, que seria discurso ou proclamação da mensagem de *Allah* por parte dos profetas, como Jesus – *nabi* (profeta: Sura 19,30) e *rasul* (mensageiro: Sura 4,171) tal como Muhammad – declarado “um *kalima* (verbo) da parte de Allah” (Sura 3,45).

Certamente essas características enaltecem a Jesus como profeta singular, nascido de Maria sem participação genética de um pai, por vontade de *Allah* (cf. Sura 19,20). O Alcorão diz que Jesus é uma criatura nascida “mediante nosso espírito” (*min ruhina*: Sura 66,12) e portadora do “verbo da parte de Allah” (*kalimat’Ullah*: Sura 3,45). Pois o nascimento virginal de *Issa bin-Mariam* (Jesus filho de Maria) é o milagre determinado por *Allah* para o atestar como profeta verídico, sem implicar divindade alguma em sua pessoa. Como adverte Urvoy, Jesus é *kalima* (verbo), mas não é *amr* (ordem divina), nem *al-kalam* no sentido de atributo divino da fala (cf. URVOY, 2007, p. 440). Tampouco o *espírito* mencionado é divino: “o *ruuh*

de Deus que opera a concepção do menino [Jesus] é um sopro intemporal e não o Espírito Santo, terceira pessoa da Trindade do cristianismo” (URVOY, 2007, p. 439).

Autores como Tamayo entendem que na Sura 3,45 o *verbo de Deus* aplicado a Jesus (*kalima*) “não deve ser interpretado como prova ou afirmação da pré-existência ou divindade, mas talvez como uma personificação da Palavra criadora de Deus⁶⁹; tampouco o espírito de Deus refere-se a uma suposta tríade divina: poderia significar a alma de Jesus ou o Evangelho que ele anuncia”⁷⁰ (TAMAYO, 2009, p. 188). Maçaneiro, por sua vez, é ainda mais sóbrio na sua interpretação desta Sura: apresentar Jesus como *kalima* (verbo da parte de Deus) é uma provável reminiscência do Evangelho de João e de outras fontes apócrifas, que Muhammad assimila em sua perspectiva própria, não ontológica, mas sim profética. Sem nenhum indício de hipóstase, Jesus proclama o verbo fidedigno de Deus na condição de profeta, amparado pelo espírito concedido por *Allah (ruhina)*, que é *espírito de revelação* segundo a compreensão judaica e mesmo sinótica (cf. Is 61, 1-2; Dn 8, 15-19; Mc 1, 9-13; Lc 4, 18; At 2, 4; At 7, 55); de modo que este *espírito* pode ser aplicado, inclusivamente, à mensagem monoteísta de Jesus (cf. MAÇANEIRO, 2020, p. 257,258). Afinal, o Alcorão refuta qualquer insinuação de hipóstases em Deus:

Recorda-te do que disse Allah: “Ó Jesus, filho de Maria, foste tu que disseste aos homens: Tomai a mim e à minha mãe por duas divindades – em vez de Allah?” – Ao que Jesus respondeu: “Glorificado sejas! É inconcebível que eu tenha dito o que por direito não me corresponde. Se o tivesse dito, terias sabido disso, porque Tu conheces a natureza da minha mente, ao passo que ignoro o que encerra a Tua. Somente Tu és Conhecedor do desconhecido. Eu não disse aos homens senão o que Tu me ordenaste: Adorai a Allah, meu Senhor e vosso Senhor!” (Sura 5,116-117).

Deste modo, o Islã não compartilha a *mediação cristológica* do Verbo na criação e revelação, como professamos nós cristãos (cf. Jo 1; Col 1). Mas inclui Jesus como *nabi* (profeta), *rasul* (mensageiro) e *kalima* (pronunciamento) de *Allah* para a humanidade, em sinal de Sua misericórdia (cf. Suras 21,91 e 66,12). O que resta de convergente entre Cristianismo e Islã é a centralidade da Palavra divina (*dabar* e *memra*; *amr* em árabe) na criação, revelação e missão profética dos mensageiros enviados por Deus.

⁶⁹ el primero no debe interpretarse como prueba o afirmación de la pre-existencia o de la divinidad, sino, quizá, como personificación de la Palabra creadora de Dios (TAMAYO, 2009, p. 188).

⁷⁰ Tampoco Espíritu de Dios remite a una supuesta tríada divina. Puede significar el alma de jésus o el evangelio que anuncia (TAMAYO, 2009, p. 188).

3.2. PALAVRA E ESPÍRITO

Já tratamos da palavra de *Allah* no sentido de ordem, comando ou pronunciamento que expressa Sua vontade: *amr*, em árabe. Ela está à origem de toda a criação: “Deus cria o que quer. Quando decreta alguma coisa, diz apenas *sê*, e ela é [*kun fa ya-kun*]” (Sura 3,47). Neste caso, o Islã se aproxima do Judaísmo e do Cristianismo, cujos Salmos dizem: “Ele falou e tudo se fez; Ele ordenou, e tudo começou a existir” (Sl 33,9 e Sl 148,5). No presente tópico, discorreremos sobre esta palavra no horizonte da profecia, muitas vezes em par com o *espírito de Deus* que qualifica os mensageiros enviados. Também para o Islã “os profetas são, como as Escrituras, os porta-vozes da Palavra de Deus, que falou aos homens” (CASPAR, 1991, p. 103). É uma das características distintivas do Judaísmo, Cristianismo e Islã como religiões proféticas ou de revelação.

3.2.1. A palavra profética

O Islã crê na revelação de *Allah* através dos profetas, tais como Noé, Jonas, Abraão, Ismael, Moisés, João Batista e Jesus, “os quais recebem e transmitem as palavras de Deus” como anunciadores de Sua “invariável mensagem à humanidade” (McAULIFFE, 1994, p. 133). Cada profeta teve seu tempo e seus destinatários, antecipando a revelação corânica: Jonas para os assírios; Abraão para os antigos arameus; Moisés para os israelitas depois do Êxodo; Jesus para os israelitas e gentios (cf. Sura 5,46). Abraão é elogiado como amigo de Deus (*khalil*); Moisés é o interlocutor de Deus (*kalim Allah*); e Jesus, nascido da virgem Maria sem pai e investido do espírito de santidade (*ruuh al-qudus*), dá voz ao verbo de Deus (*kalimat’Ullah*) (cf. CASPAR, 1991, p. 149). Esses mensageiros são reconhecidos pelos cristãos e muçulmanos; e o Islã os encerra com Muhammad, “o *selo* dos profetas” (Sura 61,6).

A distinção de concepções está na fé cristã que professa Jesus como Palavra eterna, divina e preexistente, historicamente encarnada. Para os cristãos, Jesus – sendo “a Palavra” que “se fez carne” (Jo 1,14) – concentra em si não só a missão profética por excelência, mas a definitividade e a autoridade próprias de Quem é em Si mesmo, a Divina Palavra. No caso do Islã, como vimos no capítulo anterior sobre a polêmica da Palavra, esta definitividade e autoridade são atribuídas ao Alcorão, o “que denota uma singularidade estabelecida por Deus e comparável à singularidade da pessoa do Senhor encarnado” (PACKER, 2013, p. 31). Ou seja,

os cristãos creem que a Palavra se fez carne; os muçulmanos creem que a Palavra se fez Livro, como diz Küng:

De fato, no Cristianismo pode dizer-se, usando o prólogo das palavras do Evangelho de S. João, o Verbo se fez carne, que a Palavra ou a sabedoria de Deus encarnou num homem, precisamente Jesus de Nazaré. No Islão, não se poderá dizer o mesmo em relação ao profeta Maomé, nem dizer, nem qualquer muçulmano o disse alguma vez. Aqui diz-se: a palavra se fez livro! Está assim respondida, antecipadamente, a resposta fundamental à questão sobre o cerne do Islão; para os muçulmanos, a característica específica da sua religião consiste no seguinte: o Alcorão é a palavra e o livro de Deus (KÜNG, 2017, p. 94).

Uma vez comunicada oralmente e acolhida como Revelação divina, esta Palavra ganha o aparato de um Livro, no caso de judeus e cristãos, formando assim as Sagradas Escrituras, num processo de coleção e definição do cânon, aceito como fonte e norma da fé (cf. PACKER, 2013, p. 31). O Islã segue via parecida, reconhecendo os pergaminhos de Abraão (*suhuf*), a Torá de Moisés (*taurat*), os Salmos de Davi (*zubur*) e o Evangelho de Jesus (*injl*) como Livros verazes, para os arameus, israelitas e gentios. A esses Livros sucede o Alcorão (*quran*) como revelação que sela as mensagens anteriores, destinada então aos árabes e a todos os que aderem ao Islã (cf. Sura 5,46). Quando Muhammad vivia, as Suras corânicas – anotadas esparsamente em folhas, tiras de couro e pedaços de madeira – eram recitadas de cor pelo “núcleo árabe” do Islã: “Abu Bakr, Omar, Uthman, Ali (genro do profeta, casado com sua filha Fátima) e Aisha, sua esposa” (LAWRENCE, 2008, p. 14 e 52). Após a morte do Profeta em 632 d.C., Ali iniciou o trabalho de reunir e ordenar a récita original; Abu Bakr compilou um primeiro volume; Uthman finalizou o trabalho em 647 d.C., com a edição *mushaf* (canônica) do Alcorão, organizado em Suras, em uso até nossos dias (cf. LAWRENCE, 2009, p. 12).

3.2.2. Jesus, messias e profeta

Quanto a Jesus, o Alcorão atesta sua identidade messiânica (*massih*: ungido ou eleito) e sua função profética (*nabi*: profeta), incluindo as curas e milagres que fez:

E [Jesus] será um mensageiro para os israelitas, e lhes dirá: Apresente-vos um sinal do vosso Senhor: eis que plasmarei de barro a figura de um pássaro, a qual alentarei, e a figura se transformará em pássaro, com o beneplácito de Allah; curarei o cego de nascença e o leproso; ressuscitarei os mortos, pela vontade de Allah, e vos revelarei o que consumis e o que entesourais em vossas casas. Nisso há um sinal para vós, se sois crentes (Sura 3,49).

O Alcorão diz ainda que Jesus era amparado pelo espírito de santidade (*ruuh al-qudus*), que o fortalecia na execução de milagres, curas e até ressuscitação de mortos:

Então, Allah dirá: Ó Jesus, filho de Maria, recorda-te de Minhas Mercês para contigo e para com tua mãe; de quando te fortaleci com o Espírito da Santidade; de quando falavas aos homens, tanto na infância, como na maturidade; de quando te ensinei o Livro, a sabedoria, a Torá e o Evangelho; de quando, com o Meu beneplácito, plasmaste de barro algo semelhante a um pássaro e, alentando-o, eis que se transformou, com o Meu beneplácito, em um pássaro vivente; de quando, com o Meu beneplácito, curaste o cego de nascença e o leproso; de quando, com o Meu beneplácito, ressuscitaste os mortos; de quando contive os israelitas, pois quando lhes apresentaste as evidências, os incrédulos, dentre eles, disseram: Isto não é mais do que pura magia! (Sura 5,110).

A exegese acurada reconhece nesses versos a influência de vários textos apócrifos, como o *Evangelho de Tomé* (séc. I d.C.) e o *Pseudo-Mateus* (séc. V d.C.), que eram lidos e comentados no Oriente à época de Muhammad (cf. GEISLER; NIX, 2015, p. 111). Rodrigues elenca outros escritos, “como o *Evangelho dos Hebreus*, *Cartas de Barnabé* e *Apocalipse de Pedro*” que, embora “não incorporadas no rol dos textos divinamente inspirados” eram “obras destacadas” que “circulavam livremente pelas igrejas” (RODRIGUES, 2004, p. 2). Dizer que Jesus, ainda criança, modelava passarinhos de barro e os fazia viver com o sopro de sua boca, é citação do apócrifo *Evangelho de Tomé*. Já o *Evangelho de Barnabé* e os *Atos de João* dizem que Jesus não foi crucificado, mas resgatado por Deus e escondido nos Céus (cf. DE SMET, 2007, p. 198). Esta narrativa o Alcorão assume como certa:

Dizem: “Nós matamos o Messias Jesus, filho de Maria, mensageiro de Deus”. Em verdade, porém, não é certo que o mataram ou que o crucificaram, mas o confundiram com outro. E aqueles que discordam quanto a isto estão na dúvida, porque não possuem conhecimento algum, seguindo apenas suas próprias conjecturas; contudo, certamente não o mataram. Mas Allah fê-lo ascender até Ele, porque é Poderoso, Prudentíssimo (Sura 4,157-158).

De fato, a cristologia corânica ressalta Jesus como profeta, sinal de *Allah* para a humanidade, elevado aos céus, de onde virá para inaugurar o dia da ressurreição e abrir o juízo universal. Mas nega todo o credo trinitário e soteriológico dos cristãos, como observa Urvoy:

Jesus não é Deus (Suras 5,72 e 116), pois ele se nutria de alimentos (Sura 5,75); Jesus não é filho de Deus (Sura 9,30; 19,34-35); Jesus não é o terceiro de uma tríade, e a Trindade é vista como politeísmo (Sura 4,171; 5,73); Jesus, enfim, não foi crucificado (Sura 4,157), pois isto seria demasiado indigno para um grande profeta como ele. Com esses ditos, o Alcorão posiciona-se em contrário a três mistérios constitutivos do cristianismo ligados a Jesus: a Trindade, em nome da absoluta Unicidade divina; a

encarnação do Verbo, em nome da transcendência exclusiva de Deus; a redenção, já que não houve sacrifício (URVOY, 2007, p. 440).

Notemos que, à época, tanto a cristologia quanto a escatologia eram objeto de discussão entre os cristãos, com opiniões teológicas diferentes, que a Igreja buscou resolver à luz dos Concílios de Éfeso, Niceia, Constantinopla e Calcedônia (325-451 d.C.).

Da parte muçulmana, a afirmação da Sura 4,157 – “não é certo que o mataram e que o crucificaram” – contradiz o que Jesus fala de si, na Sura 19,33: “A paz está comigo, desde o dia em que nasci; estará comigo no dia em que eu morrer, bem como no dia em que eu for ressuscitado.” Notemos que a Sura 19 é cronologicamente a 44ª na ordem da revelação, do período mecano; enquanto a Sura 4 é cronologicamente a 92ª, do período medinense. Portanto, a opinião de Muhammad sobre a morte e ressurreição de Jesus (período mecano), foi alterada por sua assimilação da opinião apócrifa de que “não é certo que o mataram”, porque “Allah fê-lo ascender até Ele” (Sura 4,157-158). Isso indica a preocupação de Muhammad em afirmar a *Unicidade de Allah*, contra as Escrituras cristãs que professam a morte de Jesus como ato de redenção – “dar sua vida como resgate por muitos” (Mt 20,28) – e sua ressurreição, como condição pascal que atesta o Senhorio do Messias: “a este Jesus que vós crucificastes, Deus o constituiu Senhor [*Kyrios*] e Cristo [*Christos*]” (At 2,36); uma glorificação que o estabelece “à direita do trono da Majestade, nos céus” (Hb 8,1).

Segundo o princípio corânico da *ab-rogação*, a Sura mais recente suplanta a anterior, em caso de conteúdos incertos ou contraditórios: “Não anulamos nenhum versículo, sem substituí-lo por outro melhor. ou esqueces que Allah é Onipotente?” (Sura 2,106). Deste modo, para o Islã, a afirmação de que Jesus *não foi crucificado* – pois *Allah* o fez ascender antes que fosse morto – tem autoridade dogmática sobre o dito anterior. Apesar disso, o verso 19, 33 permanece no Alcorão: os muçulmanos “devem ponderar sobre este versículo” como reminiscência das “discussões quanto à natureza de Jesus Cristo” entre os cristãos (EL-HAYEK, 2004, p. 350-351, notas 935-926 do rodapé).

O debate escatológico se reflete também nas especulações islâmicas sobre o *Mahdi* – personagem que *Allah* enviará no fim dos tempos: para alguns sunitas, seria o próprio Jesus; mas para os xiitas, trata-se do Imam oculto que *Allah* reservou para o dia do juízo final (cf. URVOY, 2007, p. 441). Böwering esclarece que “as circunstâncias misteriosas do fim da vida de Jesus deixam aberta a porta para seu retorno na *παρουσία* (*parousia*), mencionada no Alcorão apenas de maneira enigmática” (BÖWERING, 1994, p. 148). Jesus é o *kalima* (pronunciamento) de Deus, que sobe ao céu e que voltará no futuro, para ressuscitar os mortos com a *amr* (ordem) de *Allah*. Esvaziada de qualquer significado soteriológico, esta visão se

aproxima da escatologia do Novo Testamento quanto à ascensão de Jesus e a promessa de seu retorno glorioso (cf. Mt 16, 27; Lc 21, 27; Jo 14, 1-3; 1Cor 1, 7-8; 1Tes 4, 16-18).

Sobre a volta de Jesus para inaugurar o dia do Juízo, o Alcorão diz: “E Jesus será um sinal do advento da Hora” (Sura 43,61). Também a Suna traz um *hadith* sobre a expectativa muçulmana da segunda vinda de Jesus, que introduzirá o reino de justiça e da paz no final dos tempos, no qual Muhammad não desempenha nenhum papel (cf. BÖWERING, 1994, p. 148). De fato, a autoridade de dele se põe no limite da profecia e da exemplaridade: ele não é líder escatológico, nem santo que intercede diante de *Allah*, mas um servo, um místico, um admoestador, um mensageiro, honrado e respeitado como modelo de conduta para todos os muçulmanos. Morto em 632 d.C., o próprio Muhammad aguarda Jesus voltar para ser ressuscitado. O Alcorão qualifica Muhammad como “selo dos profetas” (Sura 61,6); e Ibn Arabi qualifica Jesus como “selo da santidade” (apud URVOY, 2007, p. 440). Portanto, à parte a função profética em obediência ao Deus de Abraão, não há outros paralelos entre Jesus e Muhammad nas doutrinas do Cristianismo e do Islã (cf. JOMIER, 1992, p. 74).

3.2.3. O espírito de santidade

No Alcorão, a primeira ocorrência do termo “espírito de santidade” (*ruuh al-qudus*) se dá na Sura 2,87 com referência a Jesus:

Concedemos o Livro a Moisés, e depois dele enviamos muitos mensageiros, e concedemos a Jesus, filho de Maria, as evidências, e o fortalecemos com o Espírito de Santidade. Cada vez que vos era apresentado um mensageiro contrário aos vossos interesses, vós vos ensoberbecíeis! Desmentíeis uns e assassináveis outros.

Percebemos, neste verso, que a pessoa de Jesus (*Issa*) é diversa do Espírito de Santidade (*ruuh al-qudus*), do qual diz-se que é o fortalecedor de Jesus. Isso remete à compreensão judaica do *ruah Elohim* dado aos profetas, com ecos também no Novo Testamento (cf. Is 61, 1-2; Lc 4, 18). A “forma árabe *ruuh al-qudus* é certamente tomada do aramaico *ruha de-qudsha*, presente nos textos cristãos sírio-araméus” (AZMOUDEH, 2007, p. 277). Literalmente, pode ser traduzida como: “espírito do Santo (= Deus)”, ou simplesmente “espírito santo”, com artigo definido: *ar-ruuh al-qudus*. Tanto em aramaico (*ruha*), quanto em árabe (*ruuh*), é feminino. Dizer “espírito de santidade” é uma opção de tradução, correta do ponto de vista hermenêutico do Islã, com dupla compreensão: como força vinda de *Allah*, o espírito é um atributo divino; como entidade distinta, uma criatura semelhante aos anjos, a serviço de *Allah*. Nos dois casos

quem comanda é *Allah*, sem nenhum traço de divindade ou autonomia em *ruuh* (sopro, hálito, espírito). Com esta compreensão, o “espírito de santidade” volta em outras Suras:

É o “espírito vindo da parte de Deus” (Sura 4,171 referido a Jesus) – pois Jesus nasceu do sopro que Allah insuflou em Maria (Suras 21,91; 66,12). É também o sopro que deu vida a Adão, antes de Jesus (Sura 15,29); é o mensageiro de Deus que apareceu a Maria (Sura 19,17-19); o mesmo “espírito do Santo” transmitiu a Muhammad a Revelação e o sustentou (Sura 26,193) (URVOY, 2007, p. 440).

A pesquisadora Marie Urvoy acrescenta que “essas múltiplas acepções do espírito, por vezes ambíguas, levam a admitir que a tal respeito não foi dado aos homens senão um conhecimento mínimo” (URVOY, 2007, p. 440), como dito no mesmo Livro: “E te perguntarão sobre o Espírito. Responde-lhes: o Espírito [*ruuh*] é um comando [*amr*] do meu Senhor; e a vós, sobre isso, tem sido dada uma ínfima parte do saber” (Sura 17,85).

a) O espírito e Jesus

De fato, a identidade e o estatuto teológico de *ruuh al-qudus* no Alcorão não são unívocos, como notamos numa comparação entre a Sura 4,171 e a Sura 5,110. Na primeira, Jesus é identificado com o verbo e o espírito, ao ser descrito como “mensageiro de Allah e o Seu verbo, com o qual Ele agraciou Maria; e um espírito d’Ele” (Sura 4,171); enquanto na segunda, Jesus distingue-se de *ruuh*, que é descrito como seu sustentador: “ó Jesus, filho de Maria, recorda-te de minhas mercês para contigo e para com tua mãe; de quando te fortaleci com o espírito da santidade” (Sura 5,110). A versão em espanhol de González Bórnez parece-nos mais clara: “na verdade, o Messias Jesus, filho de Maria, é um profeta de Deus, Sua palavra depositada em Maria e um espírito procedente Dele”⁷¹ (Sura 4,171).

Não podemos deixar de entrever uma confusão trinitária quando Muhammad identifica, sem nenhum aviso, as três figuras: Jesus, o verbo e o espírito, na Sura 4,171, interpretação ingênua da Trindade (cf. GEFFRÉ, 2013, p. 199). Algo que nos recorda o dito de Paulo: “O Senhor é o Espírito” (2Cor 3,17). Contudo, as questões teológicas que os dois autores levantam se resolvem por vias opostas: no caso de Paulo, a Trindade ilumina sua afirmação e ajuda a interpretá-la; no caso de Muhammad, ao contrário, as indagações teológicas são resolvidas ao esclarecer que nem Jesus, nem o espírito, gozam de divindade: “São blasfemos os que dizem

⁷¹ En verdad, el Mesías Jesús hijo de María es un profeta de Dios, Su palabra depositada en María y un espíritu procedente de Él (2016).

que Allah é o messias, filho de Maria” (Sura 5,17 e 72), pois “Allah é o Único; jamais gerou nem foi gerado” (Sura 112,1-3); e “o Espírito é um comando do meu Senhor (Suras 17,85).

Uma vez esclarecido que Jesus (*Issa*) é criatura humana, e que o espírito (*ruuh*) provém de um comando (*amr*) de *Allah*, os teólogos muçulmanos como Al-Ámily não veem problema em qualificar Jesus como “um espírito d’Ele [de Allah]” como diz Sura 4,171 (AL-ÁMILY, 2007, p. 8). Khalil e Filho argumentam neste sentido:

Na verdade, existe uma proximidade doutrinária entre o Cristianismo e o Islã maior do que se pensa. O Islã considera Jesus (a.s) como o espírito de Deus, *ruh’Ullah*, em árabe, como afirma o Alcorão Sagrado. Foi criado a partir da Palavra divina *Seja*, no ventre da Virgem Maria, como uma amostra da misericórdia divina para com a humanidade (KHALIL E FILHO, 2003, p. 163).

Esses autores muçulmanos argumentam nos limites do estrito monoteísmo que professam, valorizando Jesus nos termos postos pelo Alcorão: um homem excepcional, gerado sem pai humano, concebido no seio de Maria pelo espírito de *Allah*, sob a ordem divina “sê” – (*kun*: Sura 3,47). Negam a divindade de Jesus como Verbo eterno e preexistente, mas mantêm sua relação íntima com a palavra e o espírito de *Allah*, que o criou e estabeleceu como profeta. Khalil e Filho veem nisso uma ponte de diálogo, “uma proximidade doutrinária entre o Cristianismo e o Islã” (KHALIL e FILHO, 2003, p. 163). Do lado cristão, Caspar concorda que as duas afirmações corânicas sobre Jesus devem ser valorizadas: “os dois títulos são próprios de Jesus, e particularmente importantes, sobretudo o primeiro: ele é Verbo de Deus e Espírito de Deus” (CASPAR 1991, p. 120). Há, porém, elementos de proximidade e de distinção entre as compreensões cristã e islâmica desses títulos:

Jesus é também chamado Espírito de Deus (4, 171). O termo *espírito* (*rûh*) no Alcorão abrange realidades muito diferentes: sopro de Deus sobre Adão e no seio de Maria, Gabriel aparecendo a Maria em forma de homem, espírito de santidade confortando Jesus e todos os crentes. Ainda que se trate, sem dúvida, dum eco da tradição bíblica acerca do Espírito de Deus e do Espírito Santo, identificado com Jesus torna-se, segundo os exegetas, a alma de Jesus ou o Evangelho que anuncia (CASPAR, 1991, p. 120).

Portanto, se percebe que o Islã reverencia Jesus e o aprecia como o verbo divino. Por outro lado, a visão a respeito do espírito divino é bem ampla. Ele é o sopro de Deus, pode ser um homem também e, o próprio Jesus.

b) O espírito seria o anjo Gabriel?

A Sura 19,16-29 traz a narrativa do anúncio e posterior nascimento de Jesus, com o diálogo entre Maria e o Espírito enviado por *Allah*, com aparência de um ser humano:

16. E menciona a Maria, no Livro, a qual se separou de sua família, indo a um local ao leste. 17. E colocou uma cortina para ocultar-se dela (da família), e lhe enviamos o Nosso Espírito, que lhe apareceu personificado, como um homem perfeito. 18. Disse-lhe ela: Guardo-me de ti no Clemente, se é que temes a Allah. 19. Explicou-lhe: Sou tão-somente o mensageiro do teu Senhor, para agraciar-te com um filho imaculado. 20. Disse-lhe: Como poderei ter um filho, se nenhum homem me tocou e jamais deixei de ser casta? 21. Disse-lhe: Assim será, porque teu Senhor disse: Isso Me é fácil! E faremos disso um sinal para os homens, e será uma prova de Nossa misericórdia. E foi uma ordem decretada. 22. E quando concebeu, retirou-se, com o seu rebento, para um lugar afastado. 23. As dores do parto a constrangeram a refugiar-se junto a uma tamareira. Disse: Oxalá eu tivesse morrido antes disto, ficando completamente esquecida! 24. Porém, chamou-a uma voz, junto a ela: Não te atormentes, porque teu Senhor fez correr um riacho a teus pés! 25. E sacode o tronco da tamareira, de onde cairão sobre ti tâmaras maduras e frescas. 26. Come, pois, bebe e consola-te; e se vires algum humano, faze-o saber que fizeste um voto de jejum ao Clemente, e que hoje não poderás falar com pessoa alguma. 27. Regressou ao seu povo levando-o (o filho) nos braços. E lhe disseram: Ó Maria, eis que trouxeste algo extraordinário! 28. Ó irmã de Aarão, teu pai jamais foi um homem do mal, nem tua mãe uma (mulher) sem castidade! 29. Então ela lhes indicou que interrogassem o menino. Disseram: Como falaremos a uma criança que ainda está no berço?

A narrativa tem elementos lucanos e apócrifos, num cenário familiar à Arábia e Palestina, como a referência ao Leste, antiga direção das preces; o véu que resguarda Maria durante o parto; sua virgindade, em previsão do casamento com José; a tamareira com seus frutos; o riacho ao modo de um *wadi* (córrego sazonal) e, obviamente, o mensageiro em forma humana, na linha de Lc 1, 2 6-38. Este “mensageiro” – *malak* em hebraico e árabe – é visto e ouvido por Maria com a aparência “de um homem perfeito” (v. 17-19). A Sura, entretanto, como nota Gnilka, informa que o mensageiro que Maria vê e ouve é, na verdade, o Espírito enviado da parte de *Allah* (cf. Gnilka, 2006, p. 130). Com efeito, no Alcorão, *ruuh* pode designar também os *malaika* (mensageiros = anjos), que são espíritos que *Allah* criou a partir do ar (cf. Suras 26,192-194; 70, 4;78, 38; 97,3-4). Donde a opinião corrente de que *este* Espírito seria o anjo Gabriel. Em 800 d.C., a *Suna* diz: “na noite do Decreto [da Revelação divina a Muhammad] desceram os anjos e o Espírito, ou seja, Gabriel” (AL-BUHARI, 2009, p. 258). Esta interpretação é aceita pela exegese tradicional e pela mística, sobretudo entre os muçulmanos persas: “A Gabriel denominamos Espírito de Santidade” – dizem os persas Ar-Razi (2009, p. 333) e Rumi (1984, p. 186).

Por outro lado, a *angelização* do espírito de santidade na figura de Gabriel nunca aparece no Alcorão: identificá-lo pessoalmente com Gabriel é uma “leitura que extrapola o *corpus* corânico” (CHABBI, 2016, p. 69). Na opinião do exegeta muçulmano Rahman, o *ruuh al-qudus* (espírito de santidade) que falou a Maria é a mesma entidade que transmitiu a revelação de *Allah* a Muhammad, como dito: “Sabei que revelamos esta Récita (*al-quran*) na noite do decreto; noite em que descem os anjos [*malaika*] e o espírito [*ruuh*], com anuência do teu Senhor, para executar todas as suas ordens” (Sura 97,1-4). Portanto, o “Espírito enviado por Nossa ordem (*am 'r*)” (Sura 42,52) não é um anjo no sentido comum, mas o espírito de profecia dado por *Allah* a Muhammad, que fala “como Voz interior vinda de Deus, em total *alteridade*, distinta de sua consciência pessoal no ato da Revelação” (RAHMAN, 2009, p. 98-99). Onde a conclusão de Maçaneiro que o caráter potente e dinâmico desta comunicação profética é o provável motivo de sua identificação com Gabriel, por parte da tradição e da mística islâmicas; pois este mensageiro (*malak*) transmite a força divina às demais criaturas, como indica seu nome: *Gavriel* em hebraico e *Gibril* em árabe, significa espírito do poder de Deus (cf. MAÇANEIRO, 2020, p. 13).

3.2.4. Cremos em um só Deus

Como mencionamos ao abrir este Capítulo, cabe a nós cristãos argumentar sobre a *unidade* na Trindade, evitando a impressão de triteísmo. De fato, o Judeo-Cristianismo dos primeiros séculos era respeitoso com a humanidade de Jesus – Verbo encarnado – e zeloso em afirmar o seu histórico monoteísmo: “Ora, a vida eterna é esta: que te conheçam a Ti, único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus, o Ungido” (Jo 17, 3); pois “o primeiro mandamento é: Ouve, ó Israel, Adonai nosso Deus é o Único Senhor” (Mc 12, 29). E a Epístola de Judas se encerra com esta doxologia: “Àquele que pode guardar-vos da queda e apresentar-vos perante sua glória irrepreensíveis e jubilosos, ao único Deus, nosso Salvador, mediante Jesus Cristo nosso Senhor, seja a glória, majestade, poder e domínio, antes de todos os séculos, agora e por todos os séculos! Amém” (Jd 24-25).

Como sugere Küng, a fé trinitária pede o cuidado semântico e litúrgico de preservar a unidade essencial de Deus, a partir dos “termos bíblicos”, especialmente “à luz do Novo Testamento” (KÜNG, 2017, p. 579 e 582). Pois o Novo Testamento dispõe de uma base histórico-teológica mais adequada ao diálogo com os muçulmanos, com textos que remontam à linguagem semita dos judeo-cristãos. Assim se poderá tratar da evolução dogmática da

linguagem, quando a Igreja passa do judeu-cristianismo ao heleno-cristianismo (cf. KÜNG, 2017, p. 586).

Na teologia cristã do Oriente e do Ocidente, a afirmação da unidade na Trindade não provém de uma equação, mas de Deus Pai, princípio sem princípio (*arché*) na inter-relação (*pericorese*) com a Palavra (*Logos*) e o Espírito Santo (*Pneuma*). O Pai é Deus em seu mistério e foco da unidade com o Filho e o Espírito; deste modo não há *quatro arché* (o Pai, o Filho, o Espírito e o Uno que os soma), mas somente *uma arché* – o Pai – que os relaciona na perfeita comunhão da Divindade.

a) O Pai na relação intra-trinitária

Na relação intra-trinitária (*pericorese*), o Pai é fonte da vida divina (*arché*), donde provêm o Logos e o Pneuma, que são Palavra do Pai e Sopro do Pai. Em seu mistério, o Pai “habita em luz inacessível” (1Tm 6, 16). É amor fontal em Si mesmo, que cria e se revela pelo Filho no Espírito Santo. João e Paulo sinalizam a fontalidade do Pai na vida e obra divinas: “O Espírito Santo, que o Pai enviará em meu nome, vos ensinará todas as coisas e vos recordará tudo o que eu vos tiver dito” (Jo 14, 26); “O Espírito clama em nós: *Abbá*, Pai” (Rm 8, 15; Gl 4, 6). Ainda sobre a fontalidade do Pai no mistério da Trindade, o Papa João Paulo II disse: “Sobre esta base a fé cristã compreende a igualdade das três Pessoas divinas: o Filho e o Espírito são iguais ao Pai não como princípios autônomos, como se fossem três deuses, mas enquanto recebem do Pai toda a vida divina, distinguindo-se d’Ele reciprocamente só na diversidade das relações” (*Catequeses sobre o Pai II*, n. 3, 1999). Ser princípio fontal da comunhão decorre da verdade de Deus ser Amor, capaz de relação sem divisão (cf. 1Jo 1, 3; 3, 1; 4, 16). João Paulo II prossegue:

Sendo de fato amor, Deus é desde sempre Pai que se dá inteiramente ao gerar o Filho, ambos unidos numa comunhão de amor que é o Espírito Santo. Esta distinção e compenetração (*pericorese*) das três Pessoas divinas não se acrescenta à sua unidade, mas é a sua expressão mais profunda e caracterizadora (*Catequeses sobre o Pai III*, n. 3, 1999).

Explicitando este “dar-se inteiramente” do Pai – segundo o *amor* que O constitui essencialmente (cf. 1Jo 4, 8) – João Paulo II define a salvação como o “dar-se” do Pai no Filho e no Espírito (DVi n. 11). Estes conferem um “duplo ritmo” (DVi n. 63) à obra da salvação, que nasce do desígnio do Pai. Filho e Espírito participam (sem confusão, substituição ou

subordinação) da revelação-salvação decretada pelo Pai, o qual é um só Deus com eles segundo a *ousía* (poder) e ao mesmo tempo a hipóstase primeira, segundo a *táxis* (ordem de invocação) (LADARIA, 2015, p. 346). Unidade na Trindade, e trindade na Unidade.

b) O Pai, único princípio da vida divina

Considerando particularmente a pessoa do Pai nas relações intra-divinas, recordamos a perspectiva teológica da *monarchia Patris* – segundo a antiga tradição da Igreja: a afirmação conceitualmente clara e dogmaticamente coerente de que o Pai é a única *arché* (origem) ou único *princípio sem princípio* da vida divina na Trindade. Donde a composição *monos* (uma só) com *arché* (fonte ou princípio), esclarecendo a origem paterna “do Logos gerado e do Pneuma espirado” (DZ n. 150, 490, 525, 527, 804, 805), pois ambos procedem do Pai como que “de um único Princípio” (*De Trinitate* Livro V, Cap. 14: AGOSTINHO, 1995, p. 208-209). Mais uma vez, cabe citar João Paulo II:

Partindo do Filho, a reflexão do Novo Testamento e, depois, da teologia nela arraigada, aprofundaram o mistério da paternidade de Deus. O Pai é Aquele que na vida trinitária constitui o princípio absoluto, Aquele que não tem origem e do qual provém a vida divina. A unidade das três Pessoas é partilha da única essência divina, mas no dinamismo de relações recíprocas que, no Pai, têm a fonte e o fundamento: é o Pai que gera, o Filho que é gerado, o Espírito Santo que procede (*Catequese sobre o Pai II*, n. 2, 1999).

Nesta direção, Lадaria observa:

[...] somente o Pai é fonte, por mais que seja verdade que sem o Filho e o Espírito que procedem desta fonte não pode o Pai receber tal nome. É preciso afirmar as duas coisas: o Pai é a única fonte e princípio da divindade e, ao mesmo tempo, não existe nem pode existir sem o Filho e o Espírito, estando referido a Eles como o Filho e o Espírito estão referidos a Ele (LADARIA, 2015, p. 311).

Da parte cristã, importa esclarecer o que professam as Igrejas do Oriente e do Ocidente, como diz Maçaneiro:

Admitir o Pai como *arché* da vida trinitária não significa qualquer sucessão temporal das hipóstases entre si, nem subordinação do Filho ou do Pneuma ao Pai, pois Filho e Espírito são co-eternos e co-divinos, em comunhão com o Pai ingênito. Ou seja: a *monarchia Patris* solicita a *pericorese*, de modo que – bem compreendidas – uma corrobora a outra (MAÇANEIRO, 2016, p. 654).

Afinal, como observa Harrison, o Pai é *pai* em sua original e eterna doação, na Palavra (*memra*) proferida e no Espírito (*ruah*) efundido:

O Pai gera o Filho e espira o Espírito Santo enchendo-os de tudo aquilo que ele é, dando-lhes toda a sua divindade, a sua glória, o seu poder criador, toda a sua autoridade. Deixa-os agir segundo a sua vontade para criar, manter e aperfeiçoar o universo. Quer que o Filho e o Espírito Santo o apresentem ao mundo, revelando-o. O Pai nada retém para si, mas partilha e dá a eles tudo o que possui. A grandeza deles é motivo de sua glória, enquanto Pai (HARRISON, 2001, p. 83).

Todos esses esclarecimentos contribuem a dirimir, perante o Islã, as suspeitas de triteísmo. Para a doutrina muçulmana sobre a palavra (*amr*) e o espírito de revelação (*ruuh*) de *Allah*, será oportuno que os cristãos abordem a Trindade na perspectiva das processões e das relações, afirmando o Pai como *arché* (princípio sem princípio), que opera e comunica-se na Palavra e no Espírito, como diz Lossky: “[A Igreja] professa a própria fé na *Trindade simples*, na qual as relações de origem designam a diversidade absoluta dos Três e, ao mesmo tempo, indicam a unidade deles representada pelo Pai, que não é apenas mônada mas, enquanto Pai, é o princípio da una Tríade” (LOSSKY, 1999, p. 126).

c) Professar a *unidade* da Trindade

Com disposição dialogal, em sintonia com o Concílio Vaticano II, o Papa Paulo VI reconheceu os “adoradores de Deus segundo o conceito da religião monoteísta, especialmente da muçulmana, dignos de admiração pelo que há de verdadeiro e de bom no culto que prestam a Deus” (ES n. 60). Décadas depois, o Papa João Paulo II retomou o assunto nas suas *Catequeses sobre o Pai*, referindo-se ao Islã:

Desejaria hoje retomar aquilo que, há alguns anos, eu disse aos jovens muçulmanos em Casablanca: “Nós cremos no mesmo Deus, o Deus único, o Deus vivo, o Deus que cria os mundos e leva as suas criaturas à própria perfeição” (*L'Osservatore Romano*, ed. port. de 15.09.1995, p. 10). O patrimônio dos textos revelados da Bíblia fala com voz unânime da Unicidade de Deus. Jesus mesmo o reafirma, fazendo sua a profissão de Israel: “O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor” (Mc 12, 29; cf. Dt 6, 4-5). É a Unicidade afirmada também nestas palavras de louvor, que brotam do coração do apóstolo Paulo: “Ao Rei dos séculos, imortal, invisível, Deus único, honra e glória pelos séculos dos séculos. Amém” (1Tm 1,17), (*Catequeses sobre o Pai III*, n. 1, 1999).

Com efeito, as relações do Pai, do Filho e do Espírito Santo supõem e corroboram a unidade em Deus, como explica o IV Concílio Lateranense: “Cada uma das três Pessoas é aquela Realidade, isto é, substância, essência ou natureza divina. Esta não gera, não é gerada

nem procede” (DZ n. 804). Falar de geração do Verbo e efusão do Espírito é referir-se às *relações* das Pessoas, que jamais fraccionam a *unidade substancial e indivisa* da Divindade. A doutrina cristã sobre a Trindade, ratificada pelos Concílios, é explícita na rejeição de qualquer triteísmo ou politeísmo. No que se refere à única substância divina, há, pois, uma significativa correspondência entre Cristianismo e Islã, como diz João Paulo II:

Essa correspondência, porém, não deve fazer esquecer as diversidades entre as duas religiões. Com efeito, sabemos que a unidade de Deus se exprime no mistério das três Pessoas divinas. Sendo de fato *Amor* (cf. 1Jo 4, 8), Deus é desde sempre Pai que Se dá inteiramente ao gerar o Filho, ambos unidos numa comunhão de amor que é o Espírito Santo. Esta distinção e compenetração (*pericorese*) das três Pessoas divinas não se acrescenta à sua unidade, mas é a sua expressão mais profunda e caracterizadora (*Catequeses sobre o Pai III*, n. 3, 1999).

Cabe a nós, em face do Islã, atualizar e esclarecer a formulação teológica cristã sobre a Trindade, não com aspereza apologética e polemista, mas em atitude dialógica e receptiva.

3.3. CONCLUSÃO BREVE

As aproximações trinitárias tocam no coração da pesquisa quando se objetiva trazer o que há de comum e, no que se afastam as duas religiões. A pessoa divina como o criador do universo é algo próximo para as crenças. Deus o criador de todas as coisas, que a tudo fez e sustenta pelo seu poder. A criação é relatada tanto nos textos hebraicos como no Alcorão, para tanto basta atentar para a Sura 16 e o Salmos 18, ambos descrevem a criação como um livro passiva de ser analisada, decifrada e lida pela humanidade. Logo, o Universo com todos os seus elementos e complexidades constitui uma unidade variada no espaço-tempo. Que faz uma ligação entre a Unicidade divina e a sua plena diversidade de atributos.

As mediações divinas se deram por meio da sua palavra e sabedoria que destacam a ligação que existe dos termos no Cristianismo e Islã. Em árabe a sabedoria divina *hikmá*, e a ordem pronunciada por Deus *memra*, a qual no cristianismo se vê como o Verbo de Deus encarnado em Jesus Cristo.

A palavra e o Espírito são outros tópicos desenvolvidos na aproximação. A palavra profética, a voz de Deus ministrada por meio dos seus profetas é recepcionada tanto no Islã quanto no Cristianismo. Pois ambos respeitam os profetas e fazem menção da sua missão e

referenciam seus ensinamentos. Jesus ainda é a Palavra de Deus em ambas as religiões, porém com interpretações diferentes, porque no Cristianismo é a Palavra encarnada, no Islã, uma palavra de Deus, já que o seu nascimento foi uma palavra enviada por *Allah*, milagrosamente. Jesus é o messias, o ungido de Deus o enviado, aquele que havia de vir. Porém o Islã faz uma leitura de Jesus de maneira equivocada, pois a fonte de Muhammad foram os Evangelhos apócrifos os quais traziam informações desconhecidas sobre a pessoa de Jesus. Todavia Jesus é reverenciado como o salvador e profeta, aquele que virá para restaurar todas as coisas.

O espírito de *Allah*, também é entendido de maneira diversa no Islã. Muhammad, influenciado por um Cristianismo que na época ainda não havia estabelecido o dogma trinitário, faz uma leitura diferente sobre Jesus. “Mensageiro de Allah e o Seu verbo, com o qual Ele agraciou Maria; e um espírito d’Ele” (Sura 4,171). Jesus além de ser o verbo de *Allah*, ele também é um espírito d’Ele. No sentido de ter sido soprado por *Allah* no ventre de Maria. A diferença vital nesse ponto se dá em que no meio cristão Jesus e o Espírito adquirem personalidade, são Deus, no Islamismo não. Pois apesar de se referir a Jesus faz questão de negar todos esses fatos. Também se percebe um eco da mensagem lucana ao descrever o anjo Gabriel como um ser, ou o Espírito Santo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A diversidade dos atributos de Deus no Islã: aproximações trinitárias. É o tema pesquisado e chegaram às seguintes conclusões.

Primeiramente se entende que a história do Islã é bastante diversa e com uma interpretação única sobre a pessoa de Deus. O Islã ao defender a Unicidade divina caminha por ela e a partir dela propõe toda a sua teologia, doutrinas e dogmas, sendo essa a visão de todas as linhas do Islã.

Como resultado da pesquisa do primeiro capítulo, compreendeu-se as bases as quais são os suportes da religião, suas histórias, tradições, origens, pilares e as principais doutrinas do Islã. Se percebe assim, que a religião aparece nos anos 600 da era cristã, como um forte potencial de expansão e ardor missionário, embora no início isso fosse alcançado por meio da espada. Se bem que há relatos de que na região, os cristãos de nações dominadas, testemunhavam que eram tratados com cordialidade pelos novos governantes. Cabe ressaltar que Muhammad liderou esse empreendimento e por causa disso em poucos anos o Islã alcançou toda a região da península arábica, aumentando suas fronteiras e, alcançando várias nações.

Conclui-se ainda que ao analisar as principais doutrinas muçulmanas se percebe muito do judaísmo e do Cristianismo em suas afirmações e práticas. Como se a Torá e a Bíblia ecoassem no Alcorão. Por exemplo, o culto e sacrifícios de animais que ainda faz parte de suas atividades culturais é um exercício instaurado lá no início da história, por Deus, no gênesis, ao sacrificar um animalzinho a fim de proteger o primeiro casal. Todavia, a cultura cristã se apropria do mesmo fato e faz uma leitura que todos os sacrifícios foram sombras da realidade que viria um dia. O qual teve seu auge e realização em Jesus Cristo, com a sua morte vicária e sacrificial. Portanto, se percebe que o sacrifício, ainda que com leituras diferentes, aparece nas três tradições religiosas.

Algo semelhante se dá no que se refere às escrituras normativas de herança cultural. A Torá, com seus cinco volumes, tem muito do seu conteúdo compartilhado nos outros dois livros. A bíblia cristã, compactua mais devido ao fato de ter usado o Antigo Testamento, como fonte inspirada. Além de que, as três crenças compartilham o fato de que seus livros passaram por um tempo de transmissão oral e, só depois foram anotados devidamente pelos amanuenses. O Alcorão partilhou de várias proposições das duas práticas anteriores, isso porque o Islã trilha pela herança abraâmica e, nesse caso muito da sua fé aparece em todos os princípios. Logo, no

que se refere aos livros sagrados eles compactuam muitos de seus ensinamentos, mudando as abordagens e interpretações que aplica a cada evento.

O monoteísmo abraâmico é outro fator relevante e de destaque, visto que ao se colocar nessa via, o Islã se proclama herdeiro do mesmo culto de Abraão, avocando para si o direito de contrapor suas crenças irmãs, e mesmo de tentar deslocá-las de suas posições e assumir o local delas como ortodoxia, afirmando que tanto o Judaísmo quanto o Cristianismo se afastaram do monoteísmo abraâmico. Que o Islã estaria a restaurá-lo, sendo o Alcorão o livro principal dessa manifestação. O monoteísmo judeu é soteriológico, Jeová é o salvador da nação; o cristão é trinitário, e aponta para Jesus como Deus e, o corânico destaca a Unicidade divina e a exclusividade de Muhammad como se profeta. Nesse aspecto se percebe que o monoteísmo corânico se prende ao fundador dos três modelos de fé, Abraão. Conclui-se assim, nesse aspecto que o Islã segue a mesma tradição.

Sobre a pessoa de Jesus se conclui que ele aparece em todos os modelos de fé. No judaísmo ele é um profeta, no Cristianismo é Deus que encarna e vem revelar a Trindade, no Islã, é uma Palavra divina, porque seu nascimento foi devido a pronúncia divina, ao ser proclamada pelo anjo Gabriel. Dessa forma, se percebe que Jesus e sua mãe, ambos, são respeitados, e valorizados dentro do Islã, ele como um profeta, ela como uma mulher destacada, modelo de fidelidade. Apesar de que dele não se tenha a visão de uma pessoa divina, e dela a de mãe de Deus.

Além disso, se percebe que a visão amalgamada por Muhammad sobre a pessoa de Cristo se deu devido ao seu contato com cristão não-calcedonianos, pois a Igreja nesse período ainda não havia pacificado os dogmas trinitários e seus elementos adjacentes. Pois a morte de Jesus e sua divindade era atacada pelos arianos e outras linhas teológicas. Talvez se fosse em outro momento, Muhammad teria entendido de outra forma a visão cristã.

Sobre os pilares e princípios muçulmanos se observa que a *shahâda*, declaração de fé, invoca a Unicidade divina. Ela destaca a exclusividade de Deus e a do profeta como emissário da mensagem e sua instrumentalidade. Acredita-se que ela tenha o poder de purificar o coração do fiel, ou seja, se atribui devido poder a ela.

Dentro desse contexto, o resultado no que se refere à escatologia islâmica é que ela inova em vários elementos. Sua gênese remonta a apocalíptica judaica, ao fazer uso da ideia de que a história está descortinada quanto ao seu futuro no que se refere ao destino do mundo e das nações. Deus vaticina o que ocorrerá em todos os detalhes decorrentes, culminando com o julgamento final e o destino da humanidade. Os principais elementos que destacam a inovação do contexto apocalíptico é o fato de que todos comparecerão diante de Deus para passar pelo

crivo divino. Isto é, justos e injustos igualmente receberão o destino das suas almas. O inferno muçulmano é parecido com o cristão, pois é um lugar de tormento. Porém com os castigos relacionados a elementos da região da arábica, como ter por alimento a árvore de *zacum*, planta típica da região. Da mesma forma o paraíso, no qual os fiéis terão relações sexuais com as *huris*, que são mulheres belíssimas, virgens que devem desposar no céu o crente muçulmano.

A concepção de Deus, tem como consequência, que dela se compartilha vários aspectos com as doutrinas adjacentes. Por exemplo, a revelação divina se dá por meio da sua criação. Pois Muhammad não traz um Deus novo, mas o mesmo de Abraão, Isaque e Jacó. O meio principal dessa revelação se dá pelo Alcorão, o livro sagrado.

Dentre vários elementos que se constata nesse aspecto da doutrina se percebe que o paradoxo do uno é um princípio que compara de um lado Deus e do outro a criação divina. Isso se dá quando dentro do Islã se defende a Unicidade de Deus, negando sua diversidade e associação de outros deuses com ele. O fato é que esse Deus único deixa um rastro na sua criação com uma multiplicidade gigantesca de diversidade inegável na natureza. De maneira que fica claro a diversidade versus a Unicidade. E nesse meio fica os nomes, ou atributos divinos que nomeiam Deus e suas ações. A Suna e o Alcorão atribuem muitos nomes a Deus, tendo uma variedade. Logo, o Islã crê em um Deus que é múltiplo em sua ação, com diversos nomes, mas único em sua essência.

Dessa maneira, essa visão desafia os teólogos muçulmanos. Os quais procuram de todas as formas evitar a visão cristã de um Deus trino, todavia quando se olha para a criação e sua gigantesca multiplicidades de formas, fica impossível não perceber a diversidade que existe nos atributos divinos. Essa abundância de atributos e nomes que qualificam *Allah*, podem ser percebidos mesmo dentro do Alcorão, o livro sagrado da fé muçulmana. O qual a partir dele foi compilado uma lista de nomes divinos que chegou a 99, sendo o centésimo conhecido só por Deus.

Essa lista de nomes divinos é ponto de destaque na diversidade de Deus no Islã, porque ela é corânica. De forma que se constitui em uma variedade de nomes que remetem a atributos de Deus, suas realizações, as quais constituem nos mais belos nomes Deus. Os nomes são invocados por meio um *subha*, um rosário, como o católico. A diversidade das qualidades divinas é notada por Mandel, ao lembrar que quantitativamente os nomes divinos chegam a quatro mil. Cada um desses remete a algum substantivo, que o define e o revela. Inova-se, porém, a visão islâmica, que afirma existir um centésimo nome desconhecido de todos, não de Deus.

Em relação à questão dos atributos divinos, os quais aparecem na questão da confrontação entre duas escolas teológicas, a Mutazila e a Asharita. Se entende assim que a posição da primeira se mantém em afirmar que o Alcorão era eterno, mas a expressão escrita dele foi criada no tempo. Já a outra defendia exatamente o contrário, que a Palavra eterna de Deus estava grafada no Alcorão. Logo se percebe que a diversidade divina permeou a discussão dos teólogos, passou pelas escolas teológicas, e pelo Alcorão.

Já em relação às aproximações trinitárias, se conclui que há temas que perpassam o Cristianismo, Islã, tocando as vezes em dogmas judaicos. A Palavra divina traz uma doutrina que se aproxima da figura de Jesus: no Islã ele é *kalima*: palavra divina manifesta profeticamente; já no Cristianismo, é a Palavra divina encarnada. A Palavra e a manifestação de *Allah*, o elemento criador que desencadeou os primeiros atos da criação divina. Sendo conhecida pela *amra* e *dabar* (Logos em grego). Por conta da influência cristã na teologia de Muhammad, se percebe que muito da teologia da Palavra divina que aparece na Torá e no Talmud aparecem também na linguagem corânica.

A visão de um Deus criador também é compartilhada em ambas as crenças. Com a diferença de que no Islão não se vê o ser humano como imagem e semelhança divina. Mas a criação como obra desse Deus poderoso se percebe pela narrativa da Sura 16 que atesta que nisso há um sinal para os insensatos, para a humanidade meditar. Da mesma forma a tradição judaico-cristã afirma no Salmo 18 que destaca que os céus declaram, ou anunciam as obras de Deus. Ou seja, as correntes teológicas pensam a criação como um livro para ser lida, para ser analisada, para que através dela a humanidade se aproxime de Deus e o reconheça como seu criador.

A doutrina da Trindade foi outro elemento que possui pontos de aproximação. Pois o Alcorão chega a citar a pessoa de Jesus como o Verbo de Deus e espírito de Deus. Porém não como na visão cristã que lhe atribui a mesma natureza de Deus Pai. Mas o respeita e o reverencia como profeta enviado por *Allah*. Dessa forma o Alcorão faz questão de negar a divindade de Cristo e do Espírito Santo, que por sinal também é confundido com a pessoa do Anjo mensageiro, Gabriel. Mesmo assim se percebe um eco do Cristianismo que se vivia na época do profeta Muhammad. Pois algumas narrativas estão presentes nos evangelhos apócrifos e no Alcorão. Possivelmente Muhammad por não conhecer a doutrina cristã trinitária fez uma leitura equivocada do dogma. Pensando na trindade como uma plêiade de deuses, como as deusas do período pré-islâmico que tanto ele combateu. Infere-se disso que ele tenha interpretado igualmente as duas crenças, já que no Alcorão aparece “uma trindade composta por Deus (o Pai), Maria (a mãe) e, Jesus (o Filho)” (GEFFRÉ, 2013, p. 199).

Do Espírito se conclui que como elemento de aproximação dele se tem visões opostas no que se refere a sua pessoa, títulos e seus nomes. A começar pelo título corânico de espírito de santidade que aparece na sura 2, 87, porém aqui essa referência se aplica a pessoa de Jesus. O qual foi fortalecido por Deus, o que se remete à compreensão judaica da visão de que o Espírito de Deus era dado aos enviados por Ele. A designação de Espírito Santo como no meio cristão aparece também em fontes muçulmanas, mas é menor sua incidência. Fato é que na visão do profeta Muhammad o Espírito é um servo de Deus como os anjos, uma entidade distinta, já na visão cristã Ele adquire personalidade, é divino, a terceira pessoa da Trindade por ordem manifestação de seu papel.

Se percebe ainda que pelo fato de que Muhammad ter tido contato com um Cristianismo que ainda não havia massificado seus dogmas juntos ao povo, o profeta desenvolve mais uma visão a respeito de Jesus, a de que ele seria um Espírito de Deus. Ou seja, ele além de ser a Palavra divina também era um Espírito. Isso aparece na sura 4,171 que afirma “ter sido ele soprado no ventre de Maria”. Outrossim, como o Espírito não tem personalidade dentro do Islã, há sobre ele outra interpretação, a de que ele é o Anjo Gabriel. Logo, em ambos os troncos de fé se percebe que o Espírito possui personalidade, a diferença é que no Islã ele possui várias, já no Cristianismo ele tem uma só, e é essa, divina.

Portanto são vários os aspectos que as duas grandes religiões possuem em comum. A pessoa de Deus é o mesmo. Jesus é o restaurador que virá enviado por *Allah* para reedificar tudo. É profeta, verbo de Deus e Palavra divina. Além disso, os profetas, todos da cultura hebraica são recepcionados pelo Alcorão, como enviados por Deus a fim de manifestar a sua mensagem. Maria é outra personagem que se aproxima bastante, pela honra e devoção que o Islã lhe confere. É aquela que gerou o verbo de Deus – o profeta Jesus, filho de Maria –; é a mulher que viveu pura, obediente à vontade divina, pela qual Deus operou e opera milhares. Islã e Cristianismo (católico, ortodoxo, anglicano) admitem a entrada de Maria na glória divina nos Céus, antecipando o destino eterno dos demais fiéis.

Queiruga observa que comumente, hoje, as religiões todas estão em contatos umas com as outras. Nesse aspecto ele interroga “é concebível o estado atual do cristianismo sem seu contato com o hinduísmo e o budismo ou sem sua secular convivência com o Islã?” (QUEIRUGA, 2016, p. 75). Nesse aspecto, se observa que há uma troca de um intercâmbio de informações entre as devidas religiões. Por outro lado, o cristianismo também influenciou outras religiões. Como se se percebe “pode-se pensar — recorde-se Ganghi — que a sacralização das castas foi profundamente corroída pela afirmação cristã da igualdade de todos diante de Deus?” (QUEIRUGA, 2016, p. 75). O mesmo ocorre em relação ao Islã, o qual teve

a sua leitura do Alcorão transformada no seu literalismo fundamentalista ao ocorrer o encontro dos teólogos islâmicos com a crítica cristã da Bíblia (cf. QUEIRUGA, 2016, p. 75).

Logo, se percebe que o Islã, assim como o Cristianismo, juntos com demais linhas religiosas, se ajustam umas às outras, se comunicam, se interagem e trocam experiências profundas. As quais contribuem para o crescimento da fé do outro, podendo transformar as sociedades, como o exemplo acima de Gandhi e as castas na Índia. É nessa linha que a pesquisa se desenvolveu, que atuou, mostrando um lado da religião islâmica desconhecida por muitos. Procurando levar os povos a união e a promoção da paz. Paz que Cristo ofereceu a toda a humanidade (cf. Ef 2). Ratifica essa visão Küng, ao dizer que “não haverá paz entre as nações, se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais” (KÜNG, 2004, p. 280). Portanto, deve-se contribuir a fim de que esse pressuposto se estabeleça.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. In: SCATTOLIN, Giuseppe. *Dio e Uomo Nell'Islam*. Bologna: Editora Missionaria Italiana, 2004.
- AGOSTINHO. *A Trindade* [De Trinitate]. São Paulo: Paulus, 1995.
- AL-ÁMILY, Assayed Charif Sayed. Jesus Cristo Segundo o Alcorão Sagrado. Material editado por As-Sayed Charif Sayed Al-Ámili. Distribuído pela comunidade Islâmica. 2007.
- AL-ASH'ARI, Abu l-Hassan *apud* KHOURY, Adel-Th. *Los Fundamentos del Islam*. Barcelona, Herder: 2000.
- AL-BUHARI, A. A. M. *Deti e fatti del profeta dell'Islam*. Milano: UTET, 2009.
- ALCORÃO. *Alcorão Sagrado*. Versão portuguesa do árabe por Samir El-Hayek. São Paulo: MarsaM Editora Jornalística, 1994.
- AL-IDJI, Adud al-Din. O Credo, *apud* SAEED, Abdullah. *Introdução ao pensamento islâmico: o saber da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- AL-KHAZRAJI, Ayyatulá Sheikh Mohammad Redh. *As crenças islâmicas*. Tradução e Revisão Fundação de Pesquisa, Tradução e Publicação da Cultura Islâmica. São Paulo: Centro Islâmico do Brasil, 2009.
- AL-MUZAFFAR, Ayytulah Mohammad Redha. *As crenças islâmicas*. São Paulo: Editora Marse, 2009.
- AL-QUMMI, Babawayh. *Apud* SAEED, Abdullah. *Introdução ao pensamento islâmico: o saber da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- AN-NAWAWI, Abu Zakaria. *Os Quarenta Hadith* (ditos). The Islamic Propagation Office in Rabwah. Disponível em: <www.islamhouse.com>. Acesso em: 19 de Julho de 2020.
- AR-RAZI, F. U-D. *Traité sur le Noms divins*. Paris: Albouraq, 2009.
- AZMOUDEH, Kh. A. *Ésprit Saint* [verbete]. In: AMIR-MOEZZI, M. A. (dir.). *Dictionnaire du Coran*. Paris: Robert Laffont, 2007, p. 277-280.
- BARTHOLO, Roberto S. *Islã - O credo é a conduta*. Rio de Janeiro: ISER, 1990.
- BEACON, *Comentário bíblico*. Rio de Janeiro: CPAD, 2005.
- BILLERBECK, Paul. *Kommentar zum Neuen Testament II*. Münch: C.H. Becksche Verlag, 1924.
- BOFF, Leonardo. Prefácio. In: TEIXEIRA, Faustino. *Buscadores cristãos no diálogo com o Islã*. São Paulo: Paulus, 2014. Prefácio, p. 9-12.

- BORGMAN, Erik. O Deus transcendente, onipresente, como espaço para Iluminismo. In: *Revista Concilium*, Petrópolis: Vozes, 2005, p. 117-126.
- BÖWERING, Gerhard. O Cristianismo desafiado pelo Islã. In: *Revista Concilium* n. 253, Petrópolis: Vozes, 1994, p. 142-158.
- CAMPANINI, Massimo. *Il Corano e la sua interpretazione*. Roma: Laterza, 2004.
- CASPAR, Robert. *Cristianismo/Islamismo*. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1991.
- CASPAR, Robert. *O significado permanente do Monoteísmo do Islão*. *Revista Concilium* n. 197, Teologia Fundamental. Petrópolis: Vozes, 1985/1, p. 72-83.
- CEYLAN, Yasin. *Theology and tafsir in the major works of Fakhr al-Din al-Razi*. Kuala Lumpur (Malaysia): ISTAC, 1996.
- CHABBI, J. *Les trois piliers de l'Islam*. Paris: Seuil, 2016.
- CHERGÉ, C. Introdução. In: TEIXEIRA, Faustino. *Buscadores cristãos no diálogo com o Islã*. São Paulo: Paulus, 2014. Introdução, p. 13-16.
- CONCÍLIO VATICANO II. Declaração *Nostra aetate* sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs [NA]. In: *Compêndio do Vaticano II*. 14^a ed. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 617-625.
- CORNELL, Vicent J. Islã um desafio para o Cristianismo. *Revista Concilium*, Petrópolis: Vozes, 1994, p. 73-79.
- COSTA, Rogério da. Dionísio Areopagita, Teologia Mística. Disponível em <<http://oleniski.blogspot.com/2015/04/dionisio-areopagita-teologia-catafatica>> . Acesso: 22 de Julho de 2020.
- DANTAS, João Paulo de M. *O Deus Uno e Trino*. Aquiraz, CE: Edições Shalom, 2013.
- DE SMET, D. Crucifixion [verbete]. In: AMIR-MOEZZI, M. A. (dir.). *Dictionnaire du Coran*. Paris: Robert Laffont, 2007, p. 197-199.
- DENZINGER, H. [DZ]. *Enchiridion Symbolorum: magistero della chiesa*. 37^a ed. Bologna: EDB, 1995.
- EL-HAYEK, S. (trad.). *O significado dos versículos do Alcorão Sagrado*. 13^a ed. São Paulo: Marsam Editora, 2004.
- ELIADE, M. *História das crenças e das ideias religiosas III: de Maomé à idade das Reformas*. Rio de Janeiro, Zahar, 2011.
- FILHO, Oscar Nasser; KHALIL Muhammad Jaafar. *Um diálogo sobre o Islamismo*. Curitiba: Criar Edições, 2003.
- GEFFRÉ, C.; JOSSUA, J. P. O Monoteísmo em Questão. *Revista Concilium*, Petrópolis: Vozes, 1985. p. 3-8.

- GEFFRÉ, Claude. O Deus uno do Islã e o monoteísmo trinitário. *Revista Concilium* n. 289. Petrópolis, Jan 2001, p. 91-99.
- GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes*. São Paulo: Paulus / Escola Dominicana de Teologia, 2013.
- GEISLER, Norman L e NIX, William. *Introdução Bíblica*. São Paulo: Vida, 2015.
- GNILKA, Joachim. *Bíblia e Alcorão*. São Paulo, Edições Loyola: 2006.
- GONZÁLEZ BÓRNEZ, R. (ed.). *El Sagrado Corán*. Qum (Irán): Centro de Traducciones del Sagrado Corán, 2008. Edição disponível em: <file:///D:/DOCUMENTOS/ISLAM/EI%20Sagrado%20Corán%20-%20GONZÁLEZ%20BÓRNEZ%20Ed..pdf>. Acesso em 26 de agosto de 2020.
- GORDON, Mattew. *Conhecendo o Islamismo*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- GUELLOUZ, Azzedine. *O Alcorão*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- HARRISON, N.V. Un approccio ortodosso al mistero della Trinità. In: *Rivista Concilium* n. 1, 2001, Brescia, p. 79-89.
- HEYDARPOOR, Mahnaz. *O conceito de amor no cristianismo e no Islã*. Curitiba: Editora Sociedade Beneficente Muçulmana do Paraná, 2019.
- IQBAL, Muzaffar. O Islã tradicional e a ciência moderna. In: PETERS, T; BENNETT, G. *Construindo pontes entre a ciência e a religião*. São Paulo: Loyola, 2009, p. 185-196.
- JEFFERY, Arthur. *The foreign vocabulary of the Qur'an*. Leyden: Brill, 2007. Collection texts and studies on the Qur'an 2007.
- JOÃO PAULO II. *Carta encíclica "Dominum et vivificantem"* [DVi]. São Paulo: Paulinas, 1986.
- JOÃO PAULO II. *Carta encíclica "Redemptores Missio"* [RM]. São Paulo: Paulinas, 1986.
- JOÃO PAULO II. *Catequeses sobre o Pai II: A relação de Jesus com o Pai, revelação do mistério trinitário* (10.03.1999). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_10031999.html. Acesso em 08 de agosto de 2020.
- JOÃO PAULO II. *Catequeses sobre o Pai III: O diálogo com o Islão* (05.05.1999). Disponível em: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/audiences/1999/documents/hf_jp-ii_aud_05051999.html. Acesso em 08 de agosto de 2020.
- JOÃO PAULO II. Mensagem do Papa a juventude muçulmana, em Marrocos, em 1985. Disponível em: http://www.vatican.va/content/john-paulii/es/speeches/1985/august/documents/hf_jp-ii_spe_19850819_giovani-stadio-casablanca.html.> Acesso em: 16 Jan. 2019.

- JOHNS, Antony. O Desafio do Islã ao Cristianismo. Revista Concillium. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 22-32.
- JOMIER, Jacques. *Islamismo: história e doutrina*. Petrópolis-RJ: Vozes, 1992.
- KAPLAN, Aryeh. *Sêfer Ietsirá*. São Paulo: Editora Sêfer, 2002.
- KAUFMANN, K. Memra [verbete]. *Jewish Encyclopedia On-line*. Disponível em: <<http://www.jewishencyclopedia.com/articles/10618-memra>>. Acesso em 02 de outubro de 2020.
- KHOURY, Adel-Th. *Los Fundamentos del Islam*. Barcelona, Herder: 2000.
- KÜNG, Hans. *Religiões do Mundo*. Campinas: Versus Editora, 2004.
- KÜNG, Hans. *O Islão: passado, presente e futuro*. Lisboa: Edições 70, 2017.
- KUSCHEL, K. J. Streit um Abraham: Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint. *Deutsch Taschenbuch*, Patmos Paperback, 16. Januar 2001.
- LADARIA, Luiz F. *O Deus vivo e Verdadeiro*. São Paulo: Loyola, 2015.
- LARI, Sayed Mojtaba Moussavi. *Deus e seus atributos*. Loures: Al-Furqán, 1995.
- LAWRENCE, Bruce. *O Corão: uma biografia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- LEAMAN, Oliver. *Cassical Islamic Theology, Cap. 4*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2008, p. 86-89.
- LOSSKY, V. *A immagine e somiglianza di Dio*. Bologna: EDB, 1999.
- MAÇANEIRO, Marcial. Em nome de Deus, clemente e compassivo: semântica e teologia da basmallah muçulmana. *Revista de Cultura Teológica*, Ano XXII, n. 84. p. 236-237. Jul/Dez 2014.
- MAÇANEIRO Marcial. Igrejas Ortodoxas do Oriente (verbete). In: PASSOS, D.; SANCHES, (orgs.). *Dicionário do Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 463-467.
- MAÇANEIRO Marcial. Allah al-Khaliq: Deus Criador no Islã. *Revista Caminhos de Diálogo*, Ano 7, n. 11. p. 226-234. Jul/Dez 2019.
- MAÇANEIRO, M. Para uma arqueologia do Espírito na tradição semita. *Revista Reflexão* n. 3, p. 226-234, 2020.
- MAÇANEIRO, M. Paternidade de Deus e mistério trinitário no ensino de Paulo VI e João Paulo II. *Revista Atualidade Teológica* n. 54, ano XX, 2016, p. 644-663.
- MAÇANEIRO, Marcial. Deus como “luz” no Cristianismo e no Islã. *Revista Teoliterária* vol. 10, n. 20, 2020, p. 250-279. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/teoliteraria/article/view/37900/31971>>. Acesso em 08/09/2020.

- MÁJA, Ibn (886) in: Abu Zakaria An-Nawawi. *Os Quarenta Hadith* (ditos). Publicado por The Islamic Propagation Office in Rabwah. Disponível em: <www.islamhouse.com>. Acesso: 19 de Julho de 2020.
- MANDEL, Gabriel. *Os noventa e nove nomes de Deus no Alcorão*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- MASSIGNON, Louis. Introdução. In: TEIXEIRA, Faustino. *Buscadores cristãos no diálogo com o Islã*. São Paulo: Paulus, 2014. Introdução, p. 41-53.
- MASSIGNON, Louis. *Les trois prières d'Abraham*. Paris : Cerf, 1997.
- McAULIFFE, Jane Dammen. A Revogação do Judaísmo e do Cristianismo no Islamismo. *Revista Concillium* n. 253. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 133-141.
- MYATT, Franklin; FERREIRA, Alan. *Teologia Sistemática*. São Paulo: Vida Nova, 2007.
- PACKER, James I Apud GRUDEM, W.; COLLINS, C. J.; SCHEREINER, T. R. *A Origem, Confiabilidade e Significado da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 2013.
- PAULO VI. *Encíclica "Ecclesiam suam"* [ES]. Petrópolis: Vozes, 1965.
- PSEUDO-DIONÍSIO AREOPAGITA. *Obra completa*. São Paulo: Paulus, 2004.
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *O diálogo das religiões*. São Paulo: Paulus, 2016.
- RAHMAN, F. *Major themes of the Quran*. Chicago USA: The University of Chicago Press, 2009.
- RODRIGUES, Cláudio J. A. *Apócrifos e Pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004.
- RUMI, Jalal ud-Din. *El Masnavi*. Barcelona: Visión Libros, 1984.
- SABIQ, Sheikh Sayyed. *Fiqhus-Sunnah I: A purificação*. Publicado por Luz do Islã. Disponível em: <http://www.luzdoislam.com.br/br/articles.php?article_id=449&rowstart=0>. Acesso: 19 de Julho de 2020.
- SABIQ, Sheikh Sayyed. *Fiqhus-Sunnah II: A oração (As-Salat)*. Publicado por Luz do Islã. Disponível em: <http://www.luzdoislam.com.br/br/articles.php?article_id=449&rowstart=0>. Acesso: 19 de Julho de 2020.
- SAEED, Abdullah. *Introdução ao pensamento islâmico: o saber da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- SAMUEL, Albert. *As Religiões Hoje*. São Paulo: Paulus, 1997.
- SCATTOLIN, Giuseppe. *Dio e Uomo Nell'Islam*. Bologna: Editora Missionaria Italiana, 2004.
- SEPER, Franjo Card. Carta da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé ao Rev. Padre Edward Schillebeeckx. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19801120_schillebeeckx_po.html>. Acesso: 05 de Outubro de 2020.

- SILVA, Severino Pedro. *Cristologia – A Doutrina de Cristo: Teologia Sistemática Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.
- SINNER, Rudolf Von. Solus Christus diante do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. In: Teocomunicação, Porto Alegre, 2019. p. 4.
- SOARES, Ezequias. *A Doutrina de Deus. Teologia Sistemática Pentecostal*. Rio de Janeiro; CPAD, 2008.
- SOUZA, Carlos Frederico Barboza. *A mística do coração*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- TAMAYO, José. *Islam cultura, religion y política*. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- TEIXEIRA, Faustino. *Buscadores cristãos no diálogo com o Islã*. São Paulo: Paulus, 2014.
- TIRMIZI, Suna. *Apud NA-NAWAWI, Abu Zakaria. Os Quarenta Hadith (ditos)*. Publicado por The Islamic Propagation Office in Rabwah. Disponível em: <www.islamhouse.com>. Acesso: 19 de Julho de 2020.
- ÜNAL, Ali. *O Alcorão – com interpretação anotada*. New Jersey: Tughra Books, 2015.
- URVOY, M.-Th. Jésus [verbete]. In: AMIR MOEZZI, M. A. (dir.). *Dictionnaire du Coran*. Paris: Robert Laffont, 2007, p. 438-441.
- VANNIER, M.-A. Maniqueísmo [verbete]. In: LACOSTE, J.-Y. (dir.). *Dicionário crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004, p. 1084-1085.
- WINTER, Tim. *Classical Islamic Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- YAHIA, Mohiddin. Noms divins. In: AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali (dir.). *Dictionnaire du Coran*. Paris: Robert Laffont, 2007, p. 602-607.