

IBN ‘ARABĪ

“O ENGASTE DE SABEDORIA PROFÉTICA NO VERBO DE JESUS”

*Fabrizio Boscaglia*¹

(Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

Mário N. Vieira

(Editora Al-Barzakh)

O livro *Os Engastes das Sabedorias (Fuṣūṣ al-Hikam)*, vulgarmente traduzido por “As Sabedorias dos Profetas”, é uma obra singular entre as centenas que foram escritas por Ibn ‘Arabī (Múrcia, 1165 – Damasco, 1240)², conhecido como *al-Shaykh al-Akbar* (o Mestre Maior) no contexto da mística islâmica (Sufismo)³, e por vezes chamado *Ibn Aflāṭūn* (filho de Platão) na história do pensamento metafísico islâmico. É uma obra que, segundo afirma⁴ o seu autor, lhe foi misticamente transmitida pelo profeta do Islão, Muḥammad (Maomé; Meca, 570 – Medina, 632). Trata-se de uma síntese de meditações sapienciais, teológicas e filosófico-religiosas inerentes às características de alguns profetas

¹ fabrizioboscaglia@campus.ul.pt

A tradução do árabe neste artigo é realizada com base no trabalho de Mário N. Vieira, enquanto a revisão da mesma é de Fabrizio Boscaglia. A contribuição de Fabrizio Boscaglia enquadra-se no contexto de uma investigação de pós-doutoramento sediada no CFUL, subordinada ao tema “Islão, Cultura e Filosofia Islâmica no Pensamento Português Contemporâneo: da Geração de 70 aos nossos dias”. Dita contribuição conta, neste caso, com o apoio da Fundação Islâmica de Palmela e insere-se nas actividades de Fabrizio Boscaglia no âmbito da MIAS-Latina, associação de estudos sobre Ibn ‘Arabī.

² No calendário islâmico, 560 – 638.

³ Sufismo, *taṣawwuf*, em árabe, é uma expressão que costuma indicar a dimensão espiritual e interior do Islão, seja ela entendida no sentido de mística islâmica, seja de esoterismo.

⁴ Cf. Ibn al-‘Arabī, *The Bezels of Wisdom*, tr. R. W. J. Austin, pref. Titus Burckhardt, New York, Paulist, 1980, p. 5 *et seq.*

de Deus, apoiada em citações alcorânicas, sendo o próprio Alcorão (*al-Qur'ān*), de forma análoga, na perspectiva islâmica, uma síntese final da mensagem dos livros sagrados (entre os quais a Torá, os Salmos e o Evangelho) transmitidos à humanidade por vários profetas, enquanto palavra sagrada e revelada do mesmo e único Deus.

Trata-se de uma obra da qual Osman Yahia, na sua *Histoire et Classification de l'Œuvre d'Ibn 'Arabī*, regista mais de cem comentários⁵. É, de facto, um trabalho fulcral no pensamento akbariano, reservado pelo seu autor a um grupo restrito de discípulos, já que encerra expressões dificilmente interpretáveis sem um profundo conhecimento da hermenêutica espiritual (*ta'wīl*) islâmica.

É um livro ímpar de teologia, metafísica, mística e profetologia islâmicas, que aborda vinte e sete figuras proféticas, começando por Adão, considerado no Islão como sendo o primeiro profeta da humanidade, passando por Seth, Noé, Enoque, Abraão, Isaque, Ismael, Jacob, José, Hūd, Šālih, Shu 'ayb, Lot, Ezra, Jesus, Salomão, David, Jonas, Job, João, Zacarias, Elias, Luqman, Aarão, Moisés, Khālid, e finalizando em Muḥammad⁶, este sendo considerado, no Islão, como o último (em termos cronológicos) e mais importante profeta. Apesar da maior relevância de Muḥammad, no Islão são muitos os profetas de Deus, sendo inclusivamente aceites os da chamada tradição judaico-cristã, cada um deles sendo considerado enquanto 'enviado' (*nabī*) e/ou 'mensageiro' (*rasūl*) do mesmo Senhor. A mensagem islâmica, pois, assume-se como final, sintética e confirmadora de toda a revelação monoteísta, cujo núcleo universal de fê expressa-se, no próprio Islão, pela seguinte afirmação:

'Não há divindade salvo Deus' (*lā ilāha illā Allāh*)⁷

Para a presente publicação, foi escolhido e traduzido o capítulo de *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, dedicado por Ibn 'Arabī a Jesus ('Īsā, em árabe), e cujo título optámos por traduzir pela expressão "O Engaste de Sabedoria Profética no Verbo de Jesus" (*faṣṣu ḥikmatin nabawiyyatin fī kalimatīn 'īsawiyyatin*). No Islão, Jesus é considerado um dos mais importantes profetas, sendo,

⁵ Cf. Osman Yahia, *Histoire et Classification de l'Œuvre d'Ibn 'Arabī*, vol. I, Damas, Institut Français de Damas, 1964, pp. 51-366.

⁶ Esta lista reflecte a ordem dos capítulos da obra.

⁷ A este 'monoteísmo' (*tawḥīd*) acompanha-se, no 'testemunho de fê' (*shahādah*), logo no credo islâmico, a afirmação "Muḥammad é o mensageiro de Deus" (*Muḥammad rasūl Allāh*).

aliás, mencionado em muitos versículos do Alcorão⁸. Apesar de haver importantes pontos em comum entre Cristianismo e Islão, alguns dos quais são logo reconhecíveis no texto akbariano aqui apresentado (por exemplo, a concepção milagrosa de Jesus), não será inoportuno lembrar que no Islão são negadas algumas crenças cristãs fundamentais sobre Jesus, inclusivamente a Trindade, o dogma da encarnação e a crença de Jesus ser o “Filho de Deus”. Com efeito, no Islão, Jesus enquanto “filho de Maria” é considerado um ser humano, servo de Deus como todos os seres humanos, sendo, contudo, um profeta de extraordinária estatura espiritual e de decisiva importância, inclusivamente escatológica. Estas diferenças entre Islão e Cristianismo, assim como as suas analogias, representam alguns dos aspectos mais intrigantes e debatidos nos estudos comparativos sobre estas religiões.

No que respeita à escolha do autor e do texto a traduzir para a língua portuguesa na presente ocasião, tais opções devem-se a uma série de circunstâncias e considerações relativas ao contexto da presente publicação. Em primeiro lugar, Ibn 'Arabī constitui, no âmbito dos estudos sobre Sufismo, um dos autores mais lidos, não só no contexto islâmico, mas a nível mundial, sendo, neste específico contexto, um dos mais citados e interpretados na cultura e no pensamento portugueses e ocidentais, entre os séculos xx e xxi. Ele ocupa, ademais, um específico lugar de referência místico-teológica, através da mediação de Henry Corbin, em obras de pensadores lusos como, entre outros, Dalila P. da Costa⁹ e Paulo Borges¹⁰, assim como em escritores inclinados para a reflexão filosófica, como é o caso de Maria Gabriela Llansol¹¹.

Além disso, entre os profetas islâmicos que Ibn 'Arabī aborda em *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, a figura de Jesus apresenta-se como uma das mais adequadas para ser lida, estudada e comparada no contexto das próprias culturas portuguesa, lusófona, europeia e ocidental, dada a centralidade religiosa, teológica e narratológica que Jesus tem, tanto no chamado Ocidente, como – *mutatis mutandis* – no Islão.

⁸ No livro sagrado do Islão, outra figura notável é Maria (Maryam), mãe de Jesus e entre as mulheres mais reverenciadas no Islão.

⁹ Cf. Dalila Pereira da Costa, *Os Sonhos: porta de conhecimento*, Porto, Lello & Irmão, 1991, p. 3.

¹⁰ Cf. Paulo Borges, “Mundo imaginal, espaço edénico e metamorfose em Ibn 'Arabī e Maria Gabriela Llansol”, *El Azufre Rojo – Revista de Estudios sobre Ibn Arabi*, n.º 6, pp. 2-54.

¹¹ Cf. Fabrizio Boscaglia, Luiza Rosa, (eds.), *El Azufre Rojo – Revista de Estudios sobre Ibn Arabi*, número especial Maria Gabriela Llansol e Ibn 'Arabī, n.º 6 (2019).

Considere-se, ainda, que existem referências a pensadores do Ocidente Ibérico em obras de Ibn ‘Arabī (mas não neste texto em particular), já que o autor murciano conheceu directamente e/ou citou autores como Ibn Qasī de Silves, Al-Mīrtulī de Mértola e Al-Uriani de Loulé. Trata-se de pensadores e místicos islâmicos, vividos nos séculos XII e XIII, em terras do al-Andalus ocidental (Gharb al-Andalus), as quais passaram a integrar o território português no contexto da chamada Reconquista.

Estas três circunstâncias sugerem que a tradução e o estudo das obras de Ibn ‘Arabī nos contextos de língua portuguesa possam contribuir cada vez mais para novos e relevantes caminhos de investigação, quer no contexto dos estudos filosófico-religiosos, quer na área da metafísica, quer ainda nos campos da história da filosofia (indirecta e inclusivamente, do pensamento português) e dos estudos islâmicos. Consideramos, pois, que tais traduções e estudos devam oportunamente avançar, perante a escassez de trabalhos que, no caso específico de Ibn ‘Arabī, têm vindo a ser produzidos em Portugal até aos inícios da década de 2020.

A presente tradução é feita a partir da língua árabe, da edição de ‘Afīfī (1946)¹², com notas reduzidas e contemplando possíveis reparos futuros, tanto uns como outros a desenvolver, desejavelmente, numa futura tradução integral de *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Para o leitor não especialista, assinalamos que o texto de Ibn ‘Arabī, aqui traduzido, apresenta várias menções e alusões a versículos do Alcorão e a ‘narrações’ (*aḥādīth*)¹³ relativas aos ditos e ensinamentos de Muḥammad, tal como é costume no contexto do pensamento islâmico. Estas duas fontes textuais constituem, aliás, as principais referências no que respeita à interpretação do Islão em todos os seus aspectos. Dada a importância de tais fontes e de dita opção metodológica, assinalamos, em rodapé, versículos do Alcorão assim como ditos de Muḥammad, que Ibn ‘Arabī contempla no seu escrito.

Na obra *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, o autor murciano utiliza, para designar “Deus” (*Allāh*), muitas vezes o termo “o Real” (*al-Ḥaqq*). Na presente tradução, dirigida a um público não especialista dos estudos islâmicos, optámos por utilizar as duas formas, “Deus” e “o Real”. No que respeita à presença de palavras transliteradas do árabe, colocadas entre parênteses ao longo do texto traduzido, trata-se de uma prática comum nos estudos sobre o pensamento islâmico, permitindo uma consulta mais fácil e funcional

¹² Cf. Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-‘Alā ‘Afīfī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt [Beirute, Líbano], 1946, vol. I, pp. 38-150. A presente tradução foi acompanhada da consulta a outras edições e traduções, nomeadamente de R. W. J. Austin, Titus Burckhardt, Charles-André Gilis, Caner K. Dagli e Binyamin Abrahamov.

¹³ Plural de *ḥadīth*.

ao leitor que queira aprofundar conceitos específicos, a partir das opções terminológicas do próprio autor.

Uma destas palavras é *rūh*, ‘espírito’, expressão utilizada por Ibn ‘Arabī e sobre a qual ele reflecte a partir de passagens alcorânicas, para se referir, tanto a Jesus, como ao Anjo Gabriel, como ainda àquilo que, vindo de Deus, vivifica a criação. A complexidade inerente, tanto às definições e figuras (ou manifestações) do espírito, como à antropologia espiritual de Jesus, estão neste texto estritamente ligadas àquilo que Austin chama o “paradoxo”¹⁴ de haver “Ele” (Deus) e de supostamente haver, ao mesmo tempo, “outro que não Ele”. Assim, tendo em conta a polarização inerente, tanto à estrutura intrínseca da linguagem, como também à própria onto-teologia de Ibn ‘Arabī, neste texto emergem alguns aspectos da metafísica sufi da “Unidade Transcendente do Ser” (*wahdat al-wujūd*), da qual Ibn ‘Arabī é considerado um dos maiores intérpretes, e ao estudo da qual é oportuno referir-se¹⁵ para se aprofundar a leitura do capítulo aqui sucintamente apresentado.

Finalmente, no que respeita às eulogias comumente utilizadas nos textos tradicionais islâmicos e que nestes se seguem a nomes como o de Deus (normalmente acompanhado por expressões como “seja Ele exaltado”), ou de um profeta ou de um anjo (nestes casos, tal como em outros, utilizam-se fórmulas como “a Paz seja com ele/a”), optamos aqui por mantê-las em algumas passagens, para assim se poder apreciar a sua contextualização tradicional, e retiramo-las noutras ocasiões, considerando-as implícitas, para facilitar, ao leitor não especialista, a leitura de um texto que já por si não carece de complexificação.

¹⁴ Veja-se a nota introdutiva de R. W. J. Austin, em Ibn al-‘Arabi, *The Bezels of Wisdom*, cit., p. 74. No original, “the paradox of ‘He’ and ‘other than He’” (tr. ns.).

¹⁵ Para uma abordagem introdutiva a esta metafísica da unidade, pela qual Deus é a Única Realidade e “a origem de tudo o que parece possuir *wujūd* [‘ser’]”, veja-se: Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present – Philosophy in the Land of Prophecy*, New York, State University, 2006, pp. 4-77. No original, “the source of everything that appears to possess *wujūd*” (tr. ns.).

IBN ‘ARABĪ
“O ENGASTE DE SABEDORIA PROFÉTICA
NO VERBO DE JESUS”

A partir da água de Maria ou do sopro de Gabriel,
na forma de um homem feito de argila,

Veio à existência o Espírito, numa essência depurada
da natureza a que tu chamas de “prisão” [sijjīm]¹⁶.

Por esta razão, a sua permanência se prolongou nela,
por mais de mil anos determinados.

Espírito proveniente de Deus¹⁷, não de outro;
por isso vivificou os mortos e criou o pássaro a partir da argila.

Confirmando, assim, uma linhagem proveniente do seu Senhor,
pela qual age sobre o superior e o inferior.

Deus purificou-o enquanto corpo e tornou-o transcendente
enquanto espírito, e tornou-o semelhante no acto criador.

Sabe que é uma das particularidades dos espíritos não tocarem nenhuma coisa sem que a vivifiquem e propaguem a vida nela. Por isso, al-Sāmirī tomou “um punhado [da terra] da pegada do Mensageiro”¹⁸, que era o Anjo Gabriel (a Paz seja com ele), ele próprio sendo “Espírito”¹⁹. Al-Sāmirī tinha conhecimento deste assunto e quando soube que se tratava de Gabriel, soube que a vida se havia propagado ao lugar por onde [o próprio Gabriel] havia caminhado. Ele tomou “um punhado [da terra] da pegada do Mensageiro” – ou seja, “[tomou-o] com o punho” ou “com as

¹⁶ Cf. *Alcorão*, 83:7.

¹⁷ No *Alcorão*, Jesus é chamado “um Espírito [rūh] proveniente Dele [i.e., de Deus]” (cf. *ibid.*, 4:171).

¹⁸ Cf. *ibid.*, 20:95-96. Nestes versículos do *Alcorão* é tratado o temporário regresso à idolatria, pelos israelitas, durante a ausência de Moisés (cf. *Es* 32:7-10). No *Alcorão*, al-Sāmirī (por vezes traduzido como “o Samaritano”) é o nome da pessoa que fabrica o bezerro (de ouro) adorado pelos israelitas nesta circunstância.

¹⁹ Para além de ser referida a Jesus (v. nota n.º 18), a mesma expressão ‘Espírito’ [rūh] aparece no *Alcorão* também relacionada ao anjo Gabriel (cf. *Alcorão*, 19,17).

pontas dos dedos”²⁰ – e lançou-o no bezerro [de ouro] e o bezerro mugiu, visto o mugido ser o som próprio dos bovídeos; se o houvesse moldado numa outra forma, tal som haveria assumido o nome do som pertencente a essa forma, como o bramido para o camelo, o balido para o carneiro e o cordeiro, e a voz, a expressão ou o discurso para o ser humano.

Esta aptidão da vida que se propaga nas coisas [e as vivifica] é chamada “natureza divina” [*lāhūr*], enquanto a “natureza humana” [*nāsūt*] é [preeminentemente] o *locus* [*maḥall*] onde o espírito se estabelece. Logo, a própria “natureza humana” é por sua vez chamada “espírito”, pelo que nela se estabelece.

Quando o “Espírito Fiel” [*rūḥ al-amīn*]²¹, que é Gabriel, se personificou [*tamaththul*] a Maria – a Paz seja com eles – “como um homem perfeito”²², ela pensou que se tratasse de um homem que a queria possuir, e buscou refúgio em Deus contra ele²³ com todo o seu ser, para que Deus a livrasse dele, pois sabia que isso não era permitido. Ela alcançou, assim, uma presença perfeita com Deus, a qual é o [grau espiritual] do “espírito ideal” [*rūḥ al-ma‘awī*]. Se ele tivesse insuflado [o espírito vivificador] nela nesse momento, ao encontrar-se ela nesse estado, então Jesus teria surgido com um desabrimento tal que ninguém suportaria, devido ao estado [espiritual específico] da sua mãe [naquele momento]. Quando [Gabriel] lhe disse: “Sou apenas um Mensageiro do teu Senhor, [enviado] para te dar uma criança pura”²⁴, ela descontraiu e dilatou o peito, e foi nesse momento que ele insuflou [o espírito de] Jesus nela.

Gabriel foi transmissor do Verbo de Deus a Maria, tal como o Mensageiro [Muhammad] transmitiu à sua comunidade o Verbo de Deus [i.e., o Alcorão], conforme a Sua Palavra: “e [Jesus é] Seu Verbo, que Ele projectou em Maria, e [é] um Espírito proveniente Dele”²⁵. O desejo amoroso invadiu Maria, de modo que o corpo de Jesus foi criado da água [material] real de Maria, e da água imaginalizada²⁶ de Gabriel, propagada

²⁰ Uma tradução mais próxima da literalidade do texto original do autor seria: “Ele tomou ‘um punhado [de terra] da pegada do Mensageiro’ – [entendendo aqui a palavra alcorânica ‘punhado’] com [a letra] *ṣād* [*qabṣatan*] ou *ḍād* [*qabḍatan*], ou seja, ‘[tomou] com o punho’ ou ‘[tomou] com as pontas dos dedos’”.

²¹ Cf. *Alcorão*, 26:192-94.

²² Cf. *ibid.*, 19:17.

²³ Cf. *ibid.*, 19:18.

²⁴ Cf. *ibid.*, 19:19.

²⁵ Cf. *ibid.*, 4:171.

²⁶ Para um enquadramento ontológico-metafísico e crítico desta terminologia, note-se que Ibn ‘Arabī afirmou a existência de um *mundus imaginalis* (*‘ālam al-mithāl*), mundo

pela qualidade húmida desse sopro, pois o sopro proveniente do corpo dos seres animados é húmido, pela presença nele do elemento água. O corpo de Jesus foi, assim, criado de água imaginalizada e de água [material] real, e surgiu na forma humana, devido à sua mãe e à personificação de Gabriel na forma humana, para que a criação nesta espécie humana ocorresse de modo habitual²⁷.

Jesus surgiu a ressuscitar os mortos, porque ele é um espírito divino, sendo a vivificação de Deus e o sopro de Jesus, tal como [no caso anteriormente referido] o sopro é de Gabriel e o Verbo é de Deus. Por um lado, a ressurreição dos mortos operada por Jesus é uma vivificação real, visto que surgiu do seu sopro, tal como ele se manifestou da forma da sua mãe. Por outro lado, a sua vivificação é imaginalizada como proveniente dele, quando, na verdade, provém de Deus. A sua realidade essencial, segundo a qual foi criado, implicava, como dissemos, a junção de uma água imaginalizada e uma água real, de modo que lhe foi atribuída a vivificação de modo real, num aspecto, e de modo imaginalizado, noutra. De modo real, disse-se dele “Ele dá a vida aos mortos”²⁸, e de modo imaginalizado, “sopraste nela [i.e., na argila], e ela tornou-se pássaro, por Minha permissão”²⁹. Neste caso, o agente (“por Minha permissão”) refere-se ao complemento prepositivo [*majrūr*] “tornou-se”, não ao “sopraste”. Também se pode admitir que o agente se refira ao “sopraste” e que ele se tornasse um pássaro, no que se refere à sua forma corporal sensível. De igual modo, [entenda-se] o “curaste o cego de nascença e o leproso”³⁰ e tudo o que foi atribuído, quer a ele, quer à permissão de Deus, quer à permissão expressa de modo indirecto, conforme a Sua Palavra: “por Minha permissão” ou “por permissão de Deus”³¹. Quando o complemento prepositivo [*majrūr*] se refere ao “sopraste”, o soprador está autorizado a soprar e o pássaro vem ao ser através do soprador “por permissão de Deus”. Quando o soprador sopra sem ser pela permissão, então é a génese

da imaginação mística e visionária, dimensão *imaginal* intermédia entre a matéria e o espírito, diferenciada da comum imaginação humana, isto é, do simples *imaginário* (cf. Henry Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn' Arabî*, 2e édition, Paris, Flammarion, 1958, *passim*).

²⁷ Ou seja, pela manifestação de dois elementos antropomorfizados, um masculino e outro feminino (ainda que de forma milagrosa, dada a assumida – no Islão assim como no Cristianismo – castidade de Maria; cf. Alcorão, 19:20-21).

²⁸ Cf. *ibid.*, 42:9.

²⁹ Cf. *ibid.*, 5:110.

³⁰ Cf. *ibid.*

³¹ Cf. *ibid.*, 2:97, 2:102, 3:145, *passim*.

[*takwīn*] do pássaro [de argila] em pássaro [de carne e osso] que é “pela permissão de Deus”; neste caso, o agente [*‘āmil*] é o “tornou-se”. Por conseguinte, se no assunto [*amr*] não houvesse um imaginalizado e um real, esta forma não assumiria estes dois aspectos; ela assume-os porque a constituição [*nashā*] de Jesus os faculta.

Jesus manifestou-se com humildade a ponto de ser legislado à sua comunidade que “paguem o tributo com suas próprias mãos, humildes”³²; e que cada um, ao ser agredido numa face, oferecesse a outra ao seu agressor, sem retaliar e sem pedir a aplicação do talião³³. Tal [atributo da humildade] ele tinha-o [recebido] do lado da mãe. De facto, a mulher possui humildade [*tawāḍu*], por ela se encontrar, dos pontos de vista físico e do exercício do governo, numa condição hierarquicamente inferiorizada em relação à do homem³⁴.

Quanto ao seu poder de vivificar e de curar, tal procedia do lado do sopro de Gabriel na forma de ser humano, pois Jesus ressuscitava os mortos na forma de ser humano. Se Gabriel não tivesse surgido na forma de ser humano, mas numa outra das formas dos seres elementares, seja animal, vegetal ou mineral, Jesus não teria ressuscitado os mortos sem antes se revestir dessa forma e se manifestar nela. Também, se Gabriel tivesse surgido [perante Maria] na sua forma luminosa [espiritual] isenta de elementos [*a nāṣir*] e qualidades sensíveis [*arkān*] – isto é, nada [manifestando] salvo a sua natureza [luminosa espiritual] –, então Jesus não teria ressuscitado os mortos sem se manifestar nessa forma natural luminosa, não elementar, ao mesmo tempo assumindo a forma humana que recebeu do lado da sua mãe. Dizia-se dele, quando ressuscitava os mortos: “é ele e não é ele”. A perplexidade ocorre tanto naquele que o olha, como no racionalista que se apoia na reflexão especulativa ao ver uma

³² Cf. *ibid.*, 9:29.

³³ Cf. *Mt* 38-42.

³⁴ Parece que aqui o autor não esteja a expressar uma sua convicção sobre qual deva ser o estatuto da mulher perante o homem, mas sim a descrever factualmente o que habitualmente ocorria, a este respeito, em diferentes culturas ao longo dos tempos, quer antigos (os de Maria), quer medievais. Quanto ao pensamento de Ibn ‘Arabī sobre mulher e homem, a académica Souad Hakim discute aspectos da obra do autor que indicam uma afirmação da igualdade ontológica, humana, religiosa, espiritual, intelectual e laboral entre homem e mulher, inclusivamente no que respeita à possibilidade de a mulher liderar a oração islâmica (cf. Souad Hakim, “Ibn ‘Arabī’s Twofold Perception of Woman – Woman as Human Being and Cosmic Principle”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, XXXIX, 2006, página *web*, consultada a 6/10/2020, https://ibnarabisociety.org/woman-as-human-being-and-cosmic-principle-souad-hakim/#_ednref1). No que respeita à humildade ou modéstia [*tawāḍu*], esta é considerada uma importante virtude espiritual no Sufismo.

figura humana ressuscitar os mortos, pois é prerrogativa divina vivificar os seres dotados de palavra, que não são os animais. O especulativo fica perplexo porque vê a forma humana executar o acto divino, o que levou alguns a falarem de encarnação [*hulūl*] e de que ele era Deus, porque ressuscitava os mortos. Por isso, se lhes imputou a incredulidade [*kufīr*], que é o velamento [*sitr*], porque velam Deus que é Quem ressuscita os mortos pela forma humana de Jesus. Ele (seja Ele exaltado) disse: “São incrédulos os que dizem: ‘Decerto, Deus é o Messias, filho de Maria’”³⁵. Eles acumularam o erro e a incredulidade no pleno sentido da palavra, não por dizerem “Ele é Deus” ou “filho de Maria”. Eles transviaram-se porque confinaram Deus, enquanto ressuscitador dos mortos, na “forma corporal humana” [*ṣūra al-nāsūtiyya al-bashariyya*] ao dizerem “[Deus é o] filho de Maria”. Sem dúvida, ele [i.e., Jesus] é filho de Maria. Contudo, quem ouve pode entender que eles atribuem a divindade [*ulūhiyya*] à forma [humana], ao torná-la idêntica à forma. Mas não o fizeram; antes fizeram da ipseidade divina [*huwiyya*] o sujeito na forma humana, que é o filho de Maria. Eles distinguiram entre a forma e o princípio [*hukm*], não identificando a forma ao princípio. Da mesma maneira, Gabriel apresentou-se na forma do ser humano antes de soprar e, a seguir, soprou, assim se distinguindo a forma do sopro. O sopro procedia da forma, mas não fazia parte da definição essencial dela.

A discórdia ocorreu entre as “comunidades religiosas” [*ahl al-milal*] acerca de Jesus: quem é ele? Aquele que o considera quanto à sua forma humana mortal diz “ele é filho de Maria”; aquele que o considera quanto à forma humana imaginalizada, relaciona-o a Gabriel; aquele que o considera com respeito a que dele se manifesta o ressuscitar os mortos, relaciona-o a Deus pela “qualidade espiritual” [*rūhiyya*], e diz “[Jesus é o] Espírito de Deus”, ou seja, a vida manifesta-se por ele naquilo em que sopra. Uma vez é o Real que está representado nele – usando o participio passivo – outras é o Anjo que está representado nele, outras é o mortal humano que está representado nele. Ele é para cada espectador consoante o que se lhe impõe: ele é Verbo de Deus, ele é Espírito de Deus e ele é servo de Deus. Ora, tal [peculiar e tripla representação] na forma sensível, não cabe a mais ninguém excepto ele. Além disso, todo os outros seres humanos estão ligados cada um ao seu pai formal, não a Quem soprou o Seu Espírito na forma humana.

³⁵ Cf. *Alcorão*, 5:17, 5:72.

Quando Deus (seja Ele exaltado) equilibrou proporcionadamente o corpo humano – conforme disse Ele, “quando Eu o equilibrei”³⁶ – insuflou-lhe [logo a seguir] o Seu Espírito e ligou a Si próprio o Espírito, tanto na existência como na essência [do ser humano]. Contudo, Jesus não é assim, porque a equilibração do seu corpo e da sua forma humana estavam incluídos na própria insuflação do espírito [de Gabriel em Maria], e como já dissemos tal não acontece com mais ninguém. Todos os “seres criados” [*mawjūdāt*] são “Palavras” de Deus que não se esgotam³⁷, pois procedem do “Sê!” [*kun*]³⁸ e o “Sê!” é um Verbo de Deus. Porventura se referirá o Verbo a Ele, pelo que Ele é em Si mesmo, de maneira que a Sua quiddidade [*māhiyya*] permanece ignota? Ou porventura desce Ele (seja Ele exaltado) à forma daquele que diz “Sê!” [*kun*], de modo que a palavra “Sê!” [*kun*] será uma realidade desta forma à qual Ele desce e na qual Se manifesta? Alguns gnósticos [*ārifīn*] são da primeira opinião, outros da segunda, e outros ficam perplexos quanto ao assunto e admitem ignorância. Esta questão só pode ser conhecida por saboreio [*dhawq*], como no caso de Abū Yazīd³⁹, quando este soprou na formiga que tinha matado, e a ressuscitou. Ele conheceu, então, por Quem soprava, e soprou, e o seu testemunho [*mashad*] foi “crístico” [*isawwī*].

Quanto à vivificação espiritual pelo conhecimento [*ilm*], essa é a vida divina, eterna, superior, luminosa, da qual Deus disse “aquele que estava morto e o vivificamos, e fizemos para ele uma luz com que caminha entre as pessoas”⁴⁰. Todo aquele que vivifica uma alma morta por uma vida procedente do conhecimento, acerca de uma questão particular respeitante ao conhecimento de Deus, vivifica-a verdadeiramente, e possui “uma luz com que caminha entre as pessoas”, ou seja, entre aqueles que são seus semelhantes na forma.

Se não houvesse Ele e se não houvesse nós,
o que é não seria.

Nós, em verdade, somos servos
e Deus é nosso Mestre.

³⁶ Cf. *ibid.*, 15:29.

³⁷ Cf. *ibid.*, 18:109.

³⁸ Cf. “O Criador dos céus e da terra. Quando decreta algo, basta-Lhe dizer: “Sê!” para que [algo] seja.” (*ibid.*, 2:117).

³⁹ Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (c. 804-874) foi um importante místico (sufi) persa.

⁴⁰ Cf. *Alcorão*, 6:122.

Mas nós somos da Sua Essência. Compreende, pois,
quando digo: “ser humano” [*insān*]!

Não sejas velado pelo [termo] “ser humano” [*insān*]!
Pois Ele deu-te uma prova.

Sê Real [i.e., divino], e sê criatura;
serás, por Deus, um Todo-Misericordioso.

Alimenta Dele a Sua criação;
serás “repouso e fragrância”⁴¹.

Nós damos-Lhe aquilo pelo que
Ele se manifesta em nós, e Ele dá-nos.

A ordem torna-se, assim, partilhada
entre “é Ele” e “é nós”.

Vivifica-a Aquele que conhece
pelo meu coração, quando nos dá vida.

Nós éramos Nele seres,
entidades e tempos.

E [tal condição contemplativa] não está permanentemente em nós;
mas [apenas] em certos momentos.

A confirmação do que dissemos, acerca da conjunção do sopro espiritual e da forma do ser humano elementar, é que o Real Se descreveu a Si mesmo enquanto “o Sopro do Todo-Misericordioso” [*nafas al-rahmānī*]. Ora, tudo o que é descrito por uma qualidade infere necessariamente a atribuição de tudo o que essa qualidade implica. Tu sabes o que o sopro implica naquele que respira: por isso o Sopro Divino acolhe [todas] as formas do mundo [*‘alām*]⁴², para as quais é como a “substância hílca” [*jawhar al-hayūlānī*], que não é senão a própria “natureza [universal]” [*tabī‘a*]. Os [quatro]

⁴¹ Cf. *ibid.*, 56:89.

⁴² Entenda-se a expressão ‘mundo’ [*‘alām*] como abrangente e não restrita ao planeta Terra, nem ao domínio do visível, podendo ser entendida também como análoga às expressões cosmos, universo ou criação.

elementos são uma das formas da natureza [universal], tal como o que está acima deles e ainda o que procede deles, nomeadamente os espíritos sublimes que estão acima dos sete céus. Quanto aos espíritos dos sete céus e suas essências, eles são elementares, pois emergem do “fumo elementar” [*dukhān al-‘anāšir*]⁴³ que é gerado [dos quatro elementos]. Os Anjos gerados por cada céu provêm igualmente deles, pois são “elementares” [*unšuriyy*] enquanto os que lhe estão acima são [Anjos] da natureza [universal] [*tabī‘iyy*]. Por isso Deus os descreveu – isto é, [descreveu] a “assembleia suprema”⁴⁴ [*malā’ al-a‘lā*] – [enquanto conotados] pela [sua] disputa [*iḥtišām*]⁴⁵, pois a própria natureza [universal] é polarizada [*mutaqābila*], e a própria polarização que existe nos Nomes de Deus, que são as relações [*nisab*], vem precisamente do Sopro Divino. Não vês que a Essência [Divina] [*dhāt*], que não está sujeita a esta condição [de polarização], é dita “independente dos mundos”⁴⁶? Por isso, o mundo surgiu à imagem Daquele que o trouxe à existência, que nada mais é que o Sopro Divino. Pelo calor que contém eleva, e pelo frio e o húmido rebaixa, e pela secura estabiliza e impede [a Terra] de tremer, a sedimentação [*rusūb*] estando provocada pelo frio e o húmido. Não vês que o médico, quando quer administrar um remédio a alguém, examina primeiro o recipiente com o seu líquido [urinário]? Quando vê uma sedimentação, fica a saber que a maturação [da doença] está completa e prescreve o remédio para acelerar a cura. A urina, pois, só sedimenta devido ao frio e à humidade naturais.

Com efeito, [Deus] amassou a argila desta figura humana com as Suas duas Mãos, que são opostas, e ainda que ambas sejam “uma mão direita”⁴⁷ há, sem dúvida, diferença entre elas, nem que seja por serem duas – isto é, duas mãos. Com efeito, não se pode agir na natureza [universal] senão em conformidade com o que lhe corresponde, que é a polarização, de modo que Ele veio [agir na natureza universal] com “duas Mãos”. E como trouxe [o ser humano] à existência com as duas Mãos, chamou-lhe ser humano [*bashar*], devido ao [ter sido moldado pelo] “contacto directo” [*mubāshara*] das duas Mãos atribuídas a Deus. Ele fê-lo por solicitude para com esta espécie humana, e disse àquele [i.e., Satã] que tinha recusado prosternar-se

⁴³ Cf. “fumo” (*Alcorão*, 41:11).

⁴⁴ Cf. *ibid.*, 38:69.

⁴⁵ Cf. *ibid.* Este versículo refere-se aos anjos que discutem entre eles.

⁴⁶ Cf. *ibid.*, 3:97, 29:6.

⁴⁷ Cf. *ḥadīth qudsī* (“dito sagrado” ou “divino”, ou seja, um dito de Muḥammad que contém palavras de Deus, que aí fala de forma directa, na primeira pessoa) referido por Ibn 'Arabī na sua colectânea de tradições proféticas *Mishkāt al-Anwār* [*ḥadīth* n.º 24].

diante dele [i.e., Adão]: “o que é que te impediu de te prosternar diante o que criei com Minhas duas Mãos? Ensoberbeceste-te” – ante aquele que é teu semelhante, isto é, [pertencente como tu ao domínio] elementar – “ou és tu dos elevados?”⁴⁸ – [os que se encontram acima] do [domínio] elementar, o que não é o teu caso? Por “elevados” signifique aqueles cuja constituição luminosa transcende a condição elementar, ainda que pertença ao domínio da natureza [universal].

A excelência do ser humano em relação às outras espécies do domínio elementar deve-se apenas a ser um ser humano [*bashar*] feito de argila [pelo contacto directo com o divino]. A sua espécie é a mais excelente de tudo o que foi criado a partir dos elementos sem [tal] “contacto directo” [*mubāshara*] [com Deus, pelas Suas duas Mãos]. O ser humano é superior em grau aos Anjos terrestres e celestes, enquanto os Anjos supernos são melhores que esta espécie humana, conforme [revelado n]o Texto Sagrado⁴⁹. Aquele que quer conhecer o Sopro Divino, [então] que conheça o mundo, pois “quem se conhece a si mesmo, conhece o seu Senhor”⁵⁰, que Se manifesta nele – ou seja, o mundo manifesta-se no Sopro do Todo-Misericordioso, graças ao qual Deus aliviou [*naffasa*] os Seus Nomes da [retração] da ausência de manifestação dos seus efeitos. Ele foi pródigo Consigo mesmo, pelo que trouxe à existência no Seu Sopro. O primeiro efeito do Sopro Divino é nesse domínio. A seguir, a Ordem [Divina] não deixa de descer pelo alívio das angústias, até ao último grau da existência.

Tudo está essencialmente no Sopro
como a claridade no crepúsculo.

O conhecimento por demonstração
é como a emergência do dia para quem dormita.

Ele vê o que eu disse
como um sonho que lhe indica o Sopro.

⁴⁸ Cf. *Alcorão*, 38:75.

⁴⁹ Cf. *ibid.*

⁵⁰ Dito famoso, utilizado amiúde por Ibn ‘Arabī e os autores sufis em geral, que o próprio Ibn ‘Arabī, na sua obra *al-Futūḥāt al-Makkīyah* (cf. II 399.28) considera como autêntico *ḥadīth*, não estabelecido por transmissão, mas validado por desvelamento.

E o alivia de toda a angústia
quando ele recita: “Encrespou-se”.⁵¹

Ele teofanizou-Se àquele
que veio na busca do tição.

Ele viu-O como fogo, quando Ele é Luz,
para os “Reis” e os “Guardiões da Noite” [‘*asas*].

Quando, então, compreenderes o que digo
saberás que estás afligido.

Se [Moisés] tivesse procurado outra coisa
ele O teria visto nela, e não inversamente.

Quanto às palavras “de Jesus” [‘*sawiyya*], que este proferiu quando o Real Se lhe dirigiu na estação [‘*maqām*] do “até que [Nós] saibamos”⁵² e “Ele saiba”⁵³, [Deus] perguntou-lhe se era ou não era verdadeiramente ocorrido o que lhe era atribuído, embora Ele tivesse o conhecimento prévio de isso ter ou não acontecido. Perguntou-lhe: “disseste tu às pessoas: ‘Tomai-me e a minha mãe por divindades, além de Deus?’”⁵⁴. Ora, a cortesia impunha [a Jesus] a resposta a Quem o interrogava e Se havia “manifestado teofanicamente” [‘*tajallī*] a ele nesta estação e nesta forma. A sabedoria exigia que a resposta respeitasse a distinção [‘*tafriqa*] na “própria união” [‘*ayn al-jam*’]. [Jesus] respondeu, começando pela transcendência: “Glorificado sejas!” – com [a letra] ‘*kāf* [do pronome “tu”], que implica o face a face e o diálogo – “não me é admissível” – quanto ao eu individual, sem Ti – “dizer o que não me é de direito” – ou seja, que não está implicado na minha ipseidade, nem na minha essência – “se o houvesse dito, Tu o haverias sabido”⁵⁵ –, pois és Tu o locutor, e quem fala uma coisa sabe o que diz. [Entenda-se isso no sentido de] “Tu és a língua com a qual eu falo”,

⁵¹ Cf. *Alcorão*, 80:1.

⁵² Cf. *ibid.*, 47:31.

⁵³ Cf. *ibid.*, 3:142.

⁵⁴ Cf. “E quando Deus disse: ‘Ó Jesus, filho de Maria! Disseste tu às pessoas: “Tomai-me e a minha mãe por divindades, além de Deus?”’ Respondeu: ‘Glorificado sejas! Não me é admissível dizer o que me não é de direito. Se o houvesse dito, Tu o haverias sabido. Tu conheces o que há em mim e eu não sei o que há em Ti. Por certo Tu, Tu és o conhecedor das coisas ocultas.’” (*ibid.*, 5:116).

⁵⁵ Cf. *ibid.*

conforme nos narrou o Mensageiro de Deus [Muhammad] (as bênçãos de Deus e a Paz sejam com ele) da parte do seu Senhor, num Dito Divino [em que Deus] disse: “Eu sou a sua língua com a qual ele fala”⁵⁶, identificando a Sua ipseidade à língua do locutor, e atribuindo a locução ao Seu servo.

A seguir, o servo piedoso [Jesus] completou a resposta, ao dizer: “Tu conheces o que há em mim” – aqui o locutor é [implicitamente Deus, enquanto] o Real – “e eu não sei” – [ou seja, não sei] o que há na minha alma⁵⁷, aqui sendo negado o conhecimento à entidade de Jesus quanto à sua própria entidade, não quanto a ele ser o locutor e o agente – “por certo Tu, Tu és” – usando aqui o pronome de disjunção e de reforço, confirmando a evidência e validando-a, pois só Deus conhece o oculto. Ele separou e uniu, unificou e pluralizou, expandiu e comprimiu. Logo, completando a resposta, [Jesus] disse: “Não lhes disse senão o que me ordenaste”⁵⁸. Primeiro negou, aludindo ao facto de que não havia sido ele. Depois, viu-se obrigado a responder por cortesia para com o Inquiridor: se não o houvesse feito, teria revelado falta de conhecimento das realidades [divinas], e longe dele tal coisa. [Jesus] disse: “senão o que me ordenaste” – pois Tu és aquele que fala pela minha língua, e Tu és a minha língua.

Considera este ensinamento espiritual e divino, como é subtil e fino!

[Jesus disse:] “Adorai a Deus”⁵⁹, usando o Nome Deus [*Allāh*] por causa da diversidade dos adoradores e das várias formas de adoração, assim como pela diversidade das “Leis religiosas” [*sharā’i*]. Ele não preferiu um Nome particular a outro, mas utilizou o Nome [*Allāh*] que congrega a totalidade [dos Nomes de Deus]. A seguir, acrescentou “meu Senhor

⁵⁶ Cf. *ḥadīth qudsī*: “[...] o Mensageiro de Deus (as bênçãos de Deus e a Paz sejam com ele) disse: ‘Deus (seja Ele exaltado) disse: [...] o Meu servo não se aproxima de Mim por nada que Me seja mais amado, do que por aquilo que lhe tornei obrigatório. E o Meu servo não deixa de se aproximar de Mim através dos actos de adoração sobrerrogatórios, até que Eu o amo. E quando Eu o amo, sou o seu ouvido pelo qual ele ouve, o seu olho pelo qual ele vê, a sua mão pela qual ele agarra, a sua perna pela qual ele caminha. Se ele Me pede, Eu dou-lhe. Se ele pede a Minha protecção, Eu protejo-o. Em nada do que faço hesito mais do que em tomar a alma do [Meu servo] crente que abomina a morte, pois Eu abomino magoá-lo.’” Este dito integra as antologias tradicionais Bukhārī (*Riqāq* 38) e Aḥmad (VI 256), a tradução portuguesa encontrando-se em: Muhammad, *Quarenta Ditos Divinos – Aḥādīth Ilāhinna Transmītidos pelo Profeta Muhammad*, Tradução de M. N. Vieira, [Estremoz], Al-Barzakh, 2010, p. 4.

⁵⁷ O versículo prossegue: “e eu não sei o que há em Ti” (*Alcorão*, 5:116). Ibn ‘Arabī identifica aqui por meio de *ishāra* (‘alusão espiritual’) a alma de Jesus a Deus.

⁵⁸ Cf. “Não lhes disse senão o que me ordenaste: ‘Adorai a Deus, meu Senhor e vosso Senhor!’ E fui testemunha deles, enquanto permaneci entre eles; e quando me extinguiu, Tu foste, sobre eles, o Vigilante. E Tu és Testemunha de todas as coisas.” (*ibid.*, 5:117).

⁵⁹ Cf. *ibid.*

e vosso Senhor”, pois é sabido que a Sua relação como Soberano com um determinado ser existente não é idêntica à Sua relação com outro ser existente; por isso na Sua Palavra distinguiu “meu Senhor e vosso Senhor” utilizando dois apositivos, o locutor e o auditor. [Pelas palavras] “senão o que me ordenaste”⁶⁰, ele [Jesus] afirmou-se como subordinado, o que corresponde à servitude [*‘ubūdiyya*], pois só é submetido a uma ordem aquele que é suposto obedecer-lhe, mesmo que não o faça. Ora, como a Ordem [Divina] desce de acordo com o estatuto dos graus [da existência], tudo o que se manifesta em cada um dos graus tingem-se segundo a realidade desse grau. O grau do subordinado exprime um estatuto que se manifesta em todos os subordinados, e o grau da Ordem implica um estatuto que aparece em todos os que ordenam. O Real diz “estabelecei a oração”⁶¹ e Ele é Aquele que dá a ordem, enquanto o sujeitado é o subordinado, e o servo diz: “Senhor! Perdoa-me!”⁶² e ele é aquele que dá a ordem, e o Real o subordinado. O que o Real requer do servo pela Sua Ordem é idêntico ao que o servo requer do Real pela dele; por isso toda a súplica é necessariamente respondida, mesmo que a resposta seja atardada, do mesmo modo que alguns dos que estão subordinados e a quem foi dada a ordem de estabelecer a oração, não oram no momento e retardam o cumprimento, e oram noutra momento, quando têm possibilidade para isso. Aí também, há necessariamente a resposta, nem que seja na intenção [*qashd*].

[Jesus] prosseguiu: “E deles fui testemunha” – [note-se que] ele não disse “de mim próprio e deles” como quando disse “meu Senhor e vosso Senhor” – “enquanto permaneci entre eles” – pois os Profetas são testemunhas das suas comunidades, enquanto permanecem entre elas – “e quando me extinguieste” – ou seja, me elevaste até Ti e os velaste de mim, e a mim deles – “Tu foste, sobre eles, o Vigilante” – não na minha substância [*mādda*], mas antes nas substâncias deles, pois Tu és a própria vista deles, que determina a vigilância. O testemunho [*shuhūd*] do ser humano de si mesmo é o testemunho do Real dele. [Jesus] designa-O pelo Nome “o Vigilante” [*al-Raqīb*] porque se atribuiu o testemunho e quis distinguir entre ele e o seu Senhor, para que se soubesse que ele era um servo, e que o Real era o Real, visto que era seu Senhor. Ele designa-se a si próprio como “testemunha” [*shahīd*], e ao

⁶⁰ Cf. *ibid.*

⁶¹ Cf. *ibid.*, 2:43. Refere-se aqui, o Alcorão, à *ṣalāh*, ‘oração’ islâmica, oferecida a Deus cinco vezes por dia, em horários determinados, constituindo o segundo dos cinco pilares do Islão, que são os fundamentos desta religião. Os outros pilares são o já referido testemunho de fé (cf. nota n.º 8), a esmola legal, a peregrinação a Meca e o jejum de Ramadão.

⁶² Cf. *ibid.*, 7:151, 38:35, 71:28.

Real como “Vigilante”, mencionando [as outras pessoas] em primeiro lugar [na frase referida a si próprio], ao proferir “deles fui testemunha, enquanto permaneci entre eles” – dando-lhes assim a preferência pela precedência e por cortesia – e mencionando-as em lugar posterior, quando se refere ao Real, conforme a Sua palavra: “Tu foste, sobre eles, o Vigilante”⁶³, pois a precedência hierárquica é um direito do “Senhor”.

A seguir, sabe que ao Real, “o Vigilante”, cabe [também] o nome que o próprio Jesus se atribuiu, que é “a Testemunha” [*al-Shahīd*], quando ele [Jesus] disse “deles fui testemunha”, pois acrescentou “e Tu, Tu és Testemunha de todas as coisas”⁶⁴. [Jesus] utilizou a expressão “todas” pela generalidade, e “coisa” porque é a menos específica de todas, e utilizou o Nome “a Testemunha”, pois Ele é Testemunha de tudo o que é testemunhado, na medida do que implica a realidade desse testemunhado. [Jesus] anuncia que Ele (seja Ele exaltado) é a Testemunha da comunidade de Jesus, quando este diz “eu fui testemunha deles, enquanto permaneci entre eles”⁶⁵, sendo tal testemunho o próprio testemunho do Real na substância de Jesus, tal como está estabelecido que Ele é “a sua língua”, o seu ouvido e a sua vista.

A seguir, [Jesus] proferiu uma palavra [sagrada] que é ao mesmo tempo “de Jesus” [*‘isawiyya*] e “de Muḥammad” [*muḥammadiyya*]: “de Jesus” porque se trata de uma palavra pronunciada por Jesus, conforme Deus comunicou no Seu Livro [o Alcorão]; “de Muḥammad” porque, numa [determinada] ocasião, aconteceu a Muḥammad (as bênçãos de Deus e a Paz sejam com ele), de passar uma noite inteira a repeti-la, sem passar a outra coisa, até ao romper da aurora. [Eis a referida palavra, revelada no Alcorão:] “Se Tu os castigas, por certo, eles são Teus servos; e se os perdoas, por certo, Tu, Tu és o Poderoso, o Sábio!”⁶⁶. O pronome pessoal “eles, os” [*hum*]⁶⁷ é “o pronome do ausente” [*al-ghā’ib*]⁶⁸, tal como o “ele” [*huwa*]. De igual modo, [Deus] diz: “São eles, aqueles que descreem”⁶⁹ utilizando o “pronome do ausente” [*damīr al-ghā’ib*], pois “a ausência” [*al-ghayb*] é para eles um véu [*sitr*] que se interpõe ao que pretende o “testemunhado

⁶³ Cf. *ibid.*, 5:117.

⁶⁴ Cf. *ibid.*

⁶⁵ Cf. *ibid.*

⁶⁶ Cf. *ibid.*, 5:118.

⁶⁷ Presente em *tu ‘adhdhib-hum* (‘Tu os castigas’), em *fa-inna-hum* (‘eles são Teus servos’) e em *taghfir la-hum* (‘Tu os perdoas’).

⁶⁸ *Damīr al-ghā’ib* é o nome do pronome da terceira pessoa na gramática árabe.

⁶⁹ Cf. *Alcorão*, 48:25.

presente” [*mashhūd al-hādir*]. [Jesus] diz: “Se Tu os castigas”, utilizando este pronome do ausente, que é o próprio véu que os esconde do Real.

Ele [Jesus] lembrou-lhes Deus antes de se encontrarem na Sua Presença para que, quando estiverem presentes⁷⁰, o fermento tenha agido sobre a massa, tornando esta semelhante àquele. [Jesus disse] “Teus servos” – utilizando o pronome singular⁷¹, para indicar que professavam a Unidade de Deus [*tawhīd*]. Não há rebaixamento maior que o rebaixamento dos servos, uma vez que não têm capacidade de decisão própria, pois estão subordinados ao que o seu Senhor quer deles. [Deus] não tinha para eles nenhum [ídolo] associado, já que [Jesus] disse “Teus servos”, usando o singular. Por consequência, o castigo [aqui] pretendido é o próprio rebaixamento deles, pois não há nada mais rebaixado que eles, visto serem servos. São as suas próprias essências que determinam que sejam rebaixados, [como se Jesus dissesse] “não és Tu que os rebaixas, pois Tu não os podes rebaixar mais do que já estão, pelo facto de serem servos”. Quanto a “e se os perdoas” – isto é, se Tu os cobres para impedir que se abata sobre eles o castigo que eles merecem pela sua oposição, ou se estabeleces para eles um véu [*ghafr*] que os escude disso e os proteja dele, – então “Tu és o Poderoso” [*al-‘Azīz*], ou seja, o Inacessível [*al-Mannī*], o Protector [*al-Ḥamī*]. Quando o Real confere este Nome [*al-‘Azīz*] a um dos Seus servos, então o Real é “Aquele que confere a inacessibilidade” [*al-Mu‘izz*], enquanto aquele que o recebe é “o inacessível” [*al-‘azīz*]. O Protector torna-o, assim, inacessível à vingança e ao castigo que [os Nomes de Deus] “o Vingador” [*al-Muntaqim*] e “o Castigador” [*al-Mu‘addib*] lhe querem forçar. Aqui também, utilizou a separação e o reforço para confirmar a evidência, e para que o versículo siga o mesmo curso que as suas palavras: “Tu és Conhecedor das coisas ocultas”⁷² e “Tu foste, sobre eles, o Vigilante”⁷³, e também: “Tu és o Poderoso, o Sábio!”⁷⁴.

[A mesma passagem alcorânica “Se Tu os castigas, por certo, eles são Teus servos; e se os perdoas, por certo, Tu, Tu és o Poderoso, o Sábio!”] foi repetida com insistência pelo Profeta [Muḥammad] (a Paz seja com ele) ao seu Senhor, durante uma noite inteira até ao romper da aurora, enquanto questão levantada em busca de resposta. Se ele tivesse ouvido [a resposta completa] após o primeiro pedido, não teria insistido, mas o Real ia-lhe

⁷⁰ Ou seja, no Dia da Ressurreição.

⁷¹ Na tradução literal, “servos de Ti”.

⁷² Cf. *Alcorão*, 5:109.

⁷³ Cf. *ibid.*, 5:117.

⁷⁴ Cf. *ibid.*, 5:118.

expondo, ponto por ponto, as razões pelas quais eles mereciam o castigo, e ele a cada vez dizia-Lhe novamente: “Se os castigas, eles são Teus servos; e se os perdoas, Tu és o Poderoso, o Sábio!”. Se ele tivesse percebido, nessa exposição, alguma razão para optar pelo lado de Deus, então teria suplicado [a Deus] contra eles, não a favor deles, [mas Deus] só lhe expôs o que eles mereceram, ou seja, o que este versículo refere, nomeadamente a submissão a Deus [dos Seus servos] e a exposição [deles] ao Seu perdão. É dito que o Real, quando ama a voz de um Seu servo que Lhe suplica, retarda a Sua resposta até que ele repita a súplica: por amor a ele, não por objecção. Por isso, [Jesus] utilizou o Nome “o Sábio” [*al-Ḥakīm*], porque “o Sábio” é Aquele que coloca as coisas nos respectivos lugares, sem Se desviar do que elas implicam e do que as suas realidades, pelos seus atributos, requerem. O Sábio é “Aquele que é Ciente” [*al-‘Alīm*] da “ordem das coisas” [*tartīb*]. [O Profeta Muḥammad] (as bênçãos de Deus e a Paz sejam com ele) repetiu este versículo, [sendo ele investido] por um conhecimento tremendo vindo de Deus (seja Ele exaltado). Aquele que o recita, que o recite destarte. Se não, é preferível que guarde silêncio.

Quando Deus favorece um servo fazendo-o exprimir um pedido, Ele só o favorece porque quer responder-lhe nisso e satisfazer a sua necessidade. Por conseguinte, ninguém considere lenta a obtenção daquilo com que foi favorecido, mas persevere com a perseverança do Mensageiro de Deus (as bênçãos de Deus e a Paz sejam com ele) com este versículo, em todos os seus estados, até que ouça com a sua orelha [exterior] ou o seu ouvido [interior] – como queiras – ou da maneira que Deus faça ouvir a resposta: se Ele te concede [de Lhe colocares] um pedido da língua, far-te-á ouvir [a resposta] à tua orelha [física]; se te concede o [pedido pelo] sentido espiritual [*ma ‘nī*], far-te-á ouvir [a resposta] ao teu ouvido [interior].