

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

I78

Islã: o credo é a conduta / [textos selecionados de] Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr. . . [et al.]; tradução, [seleção e organização dos textos] de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr. – Rio de Janeiro: Imago Ed.: ISER, 1990.

(Coleção Religião e Modernidade; 2)

Dados biográficos dos autores.

Glossário.

Bibliografia.

ISBN 8-312-0095-4

I. Islamismo. I. Schuon, Frithjof. II. Nasr, Seyyed Hossein. III. Campos, Arminda Eugenia. IV. Bartholo Jr., Robert S. V. Instituto Superior de Estudos da Religião. VI. Série.

CDD – 297

CDU – 297

**Autores:** Arminda Eugenia Campos, Roberto S. Bartholo Jr., Frithjof Schuon, Allahbaksh K. Brohi, Seyyed Hossein Nasr, Syed Ali Ashraf, Abdur-Rahman Ibrahim Doi, Syed Husain M. Jafri, Titus Burckhardt, Muhyiddin ibn 'Arabi, Annemarie Schimmel, Abu Bakr Siraj Ad-Din, Murtada Mutahhari.

## Islã - O credo é a conduta

Tradução, seleção e organização dos textos de Arminda Eugenia Campos e Roberto S. Bartholo Jr.

(Coleção Religião e Modernidade)



E



IMAGO EDITORA

– Rio de Janeiro –

## Da Sabedoria Divina (Al-Hikmat Al-Ilāhiyah) no Verbo Adâmico

Muhyiddin Ibn 'Arabī\*

Deus (*al-haqq*) quis ver as essências (*al-a'yān*)<sup>1</sup> de Seus muito perfeitos Nomes (*al-asmā al-husnā*), cujo número é infinito – e, se você quiser, pode igualmente dizer: Deus quis ver Sua própria Essência (*'ayn*)<sup>2</sup> em um objeto (*kawn*) global, que, tendo sido dotado de existência (*al-wujūd*),<sup>3</sup> resumisse toda a Ordem Divina (*al-amr*)<sup>4</sup> de modo que aí Ele pudesse manifestar Seu mistério (*sirr*) para Si Próprio.<sup>5</sup>

Pois a visão (*ru'yā*)<sup>6</sup> que o ente<sup>7</sup> tem de si próprio em si próprio não é a mesma que a que outra realidade lhe fornece e de que ele se utiliza como de um espelho: neste ele se manifesta a si próprio sob a

\* Extraído de *La Sagesse des Prophetes (Fusus al-hikam)*, trad. e com. por Titus Burckhardt. Paris, Editions Albin Michel, 1955.

<sup>1</sup> Traduzimos *a'yān* por “essências”, já que se trata das essências dos Nomes, por oposição a suas formas verbais ou ideais. O objeto da “visão” divina reside nas possibilidades essenciais que correspondem aos “Nomes muito perfeitos”, ou seja, os “aspectos” universais e permanentes do Ser. Quando se fala da Essência única de todos os Nomes ou Qualidades Divinas, emprega-se o termo *adh-dhāt*.

<sup>2</sup> A palavra *al-'ayn* (singular de *a'yān*) comporta os significados de “determinação essencial”, “essência pessoal”, “arquetipo”, “olho”, “fonte”. Essa frase significa portanto que Deus queria ver-Se a Si Mesmo, com a restrição de que Sua “visão” não diz respeito à Sua Essência absoluta (*adh-dhāt*), que transcende toda determinação, mesmo “principal”, mas à Sua determinação imediata (*'aynah*), Seu “aspecto pessoal”, que se caracteriza precisamente pelas Qualidades perfeitas das quais os Nomes são a expressão.

<sup>3</sup> Ou do Ser, tendo o termo *al-wujūd* os dois sentidos. – Alguns manuscritos apresentam a variante: “. . . sendo dotado de faces (*al-wujūh*). . .”, ou seja, de múltiplos “planos de reflexão” diferenciando a irradiação (*at-tajālī*) divina.

<sup>4</sup> A Ordem Divina é simbolizada pela palavra “seja!” (*kun*); ela se identifica, portanto, ao princípio da Existência.

<sup>5</sup> Alusão à frase divina (*hadīth qudsī*) revelada pela boca do Profeta: “Eu era um tesouro escondido; quis ser conhecido (ou: conhecer), e criei o mundo.”

<sup>6</sup> O ato visual é aqui tomado como o símbolo do Conhecimento em sua natureza universal.

<sup>7</sup> Literalmente, “a coisa” (*ash-shay*). Ibn 'Arabī emprega às vezes o termo de “coisa” para designar uma realidade que não quer definir de maneira nenhuma; ele não diz “a Essência” (*adh-dhāt*) para não afirmar a transcendência e a não-manifestação daquilo de que trata, e não diz “O Ser” ou “a Existência” (*al-wujūd*) para não enfatizar a imanência e a manifestação.

forma que resulta do “lugar” da visão; esta não existiria sem o “plano de reflexão” e o raio que aí é refletido.

A princípio Deus criou o mundo inteiro como algo amorfo<sup>8</sup> e desprovido de graça,<sup>9</sup> comparável a um espelho ainda não polido;<sup>10</sup> mas é uma regra na Atividade Divina não preparar nenhum “lugar” sem que ele receba um espírito Divino, como é expresso (no Corão) através do sopro do espírito Divino em Adão;<sup>11</sup> e este não é nada (de um ponto de vista complementar ao precedente) senão a atualização da aptidão (*al-isti'dād*) que uma tal forma possui – predisposta anteriormente para receber a inexaurível efusão (*al-fayd*)<sup>12</sup> da revelação essencial (*at-tajallī*).<sup>13</sup>

Não há então (fora da Realidade Divina) nada senão um puro receptáculo (*qābil*);<sup>14</sup> mas este mesmo receptáculo vem da Efusão Sagrada (*al-fayd al-aqdas*) (isto é, da manifestação primordial, metacósmica, onde as “Essências imutáveis” são divinamente “concebidas” antes de sua projeção aparente na existência relativa).<sup>15</sup> Pois a realidade (*al-*

<sup>8</sup> Ou “homogêneo” (*musawwī*), isto é, não porta mais a marca qualitativa e diferenciada do Espírito.

<sup>9</sup> *Rawh*: “graça”, “liberdade”; alguns lêem *rūh*, “espírito”.

<sup>10</sup> É o caos primordial, onde as possibilidades de manifestação, ainda virtuais, se confundem na indiferenciação de sua *materia*.

<sup>11</sup> “Quando o tiver concluído, insulfarei nele parte do Meu Espírito. Caf prostrados diante dele” (Corão, XV, 29).

<sup>12</sup> A imagem de uma “efusão”, de um “transbordamento”, ou de uma “emanação” do Ser (*al-wujūd*) ou da Luz Divina (*an-nur*) nas formas receptivas do mundo não deve ser entendida como uma emanação substancial, porque o Ser – ou a Luz Divina incriada – não procede de fora de Si Mesma. Essa imagem exprime, ao contrário, a superabundância soberana da Realidade Divina, que manifesta e ilumina as possibilidades relativas do mundo, ainda que Ela seja “rica n’Ela mesma” (*ghanū binafsih*) e que a existência do mundo não acrescente nada à Sua infinitude. – O simbolismo da “efusão” (*al-fayd*) Divina se refere a essa frase do Profeta: “Deus criou o mundo nas trevas, depois verteu (*afāda*) sobre ele Sua Luz.”

<sup>13</sup> *At-tajallī* significa “revelação” (em sentido geral), “desvelamento” e “irradiação”: quando o sol, coberto pelas nuvens, se “desvela”, sua luz “irradia” sobre a terra.

<sup>14</sup> Do ponto de vista cosmológico, esse receptáculo corresponde à substância passiva, a *materia prima* ou princípio plástico de um mundo ou um ente. Do ponto de vista puramente metafísico, o receptáculo, que se opõe – de maneira totalmente principal e lógica – à efusão incessante do Ser, se reduz à possibilidade principal, o arquétipo ou a “essência imutável” (*al-a'yn ath-thābitah*) de um mundo ou de um ente.

<sup>15</sup> Esta passagem, o sufi persa Nūr ad-Dīn ‘Abd ar-Rahmān Jāmī explica assim: “A Majestade de Deus (*al-haqq*) se revela de duas maneiras, uma delas, que corresponde à revelação interior, puramente inteligível, que os sufis chamam de Santíssima Efusão, consiste na auto-revelação de Deus Se manifestando de toda a eternidade a Si Mesmo sob a forma dos arquétipos e do que eles implicam de caracteres e de capacidades; a segunda revelação é a manifestação exterior, objetiva, que denominamos a Santa Efusão (*al-fayd al-muqqadas*); consiste na manifestação de Deus graças à marca dos mesmos arquétipos. Essa segunda revelação é consecuti-

*amr*)<sup>16</sup> inteira, de seus primórdios até seu fim, vem de Deus unicamente, e é para Ele que ela retorna.<sup>17</sup> Assim, então, a Ordem divina exigiu o polimento do espelho do mundo; e Adão tornou-se a própria luz desse espelho e o espírito dessa forma.<sup>18</sup>

Quanto aos Anjos (dos quais é feita menção no relato corânico da criação de Adão),<sup>19</sup> representam certas faculdades desta “forma”<sup>20</sup> do mundo, que os sufis chamam o Grande Homem (*al-insān al-kabīr*), de modo que os Anjos são para ela o que as faculdades espirituais e físicas são para o organismo humano.<sup>21</sup> Cada uma dessas faculdades (cósmicas) se encontra como que velada pela sua própria natureza; ela não concebe nada que seja superior à sua própria essência (relativa); porque há nela algo que se considera como sendo digno de uma posição mais elevada e de um estado o mais próximo de Deus. Isto é assim porque ela participa (de uma certa maneira) na síntese divina (*al-*

*tiva* à primeira; ela é o palco onde aparecem as perfeições que, segundo a primeira revelação, estão virtualmente contidas nos caracteres e capacidades dos arquétipos” (*Lawāih*, cap. XXX; ed. do texto persa e trad. ingl. por E.H. Whinfield e Mirza Muhammad Kazvini; Oriental Translation Fund, New Series, vol. XVI, Royal Asiatic Society). Nesse texto as expressões “formas” ou “caracteres”, que se referem aos arquétipos, devem ser compreendidas como simples “alusões”, porque os arquétipos ou “essências imutáveis” estão evidentemente além de toda individualização ou distinção formal.

<sup>16</sup> A palavra *amr* significa, em primeiro lugar, “ordem”, “comando”, mas comporta também o sentido de “realidade” e de “ato”. A Ordem Divina “seja!” corresponde também ao Ato puro.

<sup>17</sup> “Possui o domínio dos Céus e da Terra. Para Deus se devolvem as coisas” (*al-amr*, ou seja, as realidades incriadas das criaturas – (Corão, LVII, 5).

<sup>18</sup> No texto original, todo o começo do capítulo, até a palavra acima, forma uma só frase com várias proposições incidentes; é um conjunto lógico descrevendo todos os aspectos essenciais da Manifestação Divina.

<sup>19</sup> “Como ousais negar a Deus? Estáveis inertes e foi Ele quem vos deu a vida, depois vos fará morrer, ressuscitar e voltar para Si.

Foi Ele Quem criou para vós o que há na Terra. Depois disso voltou-Se para o céu e dispô-lo em sete céus. Ele é, acima de tudo, Onisciente.

Recorda-te de quando o teu Senhor disse aos anjos: ‘Porei na Terra um herdeiro.’ Perguntaram-Lhe: ‘Porás nela quem espalhe corrupção e derrame o sangue, enquanto nós cantamos os Teus louvores e Te santificamos?’ Respondeu Deus: ‘Eu sei o que vós não sabeis’.

E ensinou a Adão todos os nomes dos seres e coisas. Em seguida, apresentou-os aos anjos e disse: ‘Dai-me a conhecer os nomes destes seres, se sois capazes.’” (Corão, II, 28 ss.).

<sup>20</sup> A expressão “forma” (*sūrah*) é uma das que os autores sufis usam de maneira bem livre, porque é suscetível de diversas transposições, além de seu significado mais próximo, que é o de “delimitação”; a forma de uma coisa comporta um aspecto puramente qualitativo, a qualidade sendo de natureza essencial; de outro lado, à medida que a forma de um ente se opõe a seu espírito, ela se reduz simbolicamente à função receptiva da *materia*.

<sup>21</sup> Segundo o adágio sufi: “O homem é um pequeno cosmos, e o cosmos é como um grande homem”.

*jam'-'iyat al-ilāhiyah*)<sup>22</sup> que governa aquilo que é pertinente seja ao lado divino (*al-janāb al-ilāhī*),<sup>23</sup> seja ao lado da Realidade das realidades (*haqīqat al-haqāiq*),<sup>24</sup> seja ainda à Natureza Universal (*tabī'at al-kull*)<sup>25</sup> – por este organismo, suporte de todas as faculdades; esta engloba todos os receptáculos (*qawābil*) do mundo, de seu cimo a sua fundação.<sup>26</sup> Mas isto, o raciocínio lógico não compreenderá, pois esse tipo de conhecimento depende apenas da Intuição Divina (*al-kashf al-ilāhī*); é somente por ela que se conhecerá as raízes das formas do mundo, na medida em que sejam receptivas ao espírito que as rege.<sup>27</sup>

Portanto, esse ente (Adâmico) foi chamado Homem (*insān*) e Representante (*khalīfah*) de Deus. Quanto à sua qualidade de homem, ela designa sua natureza sintética (contendo virtualmente todas as outras naturezas criadas) e sua aptidão a abarcar as verdades essenciais. O homem é para Deus o que a pupila é para o olho (a pupila em árabe é chamada “o homem dentro do olho”), sendo a pupila aquilo pelo que a visão é efetuada; pois, através dela (ou seja, através do Homem Universal) Deus contempla Sua criação e depende Sua misericórdia. Portanto, o homem é, a uma só vez, efêmero e eterno, um ente criado perpétuo e imortal, um Verbo discriminador (por seu conhecimento distin-

<sup>22</sup> A Unicidade Divina, em virtude da qual todo ser é único.

<sup>23</sup> O “Lado Divino” é a soma das Qualidades Divinas, a Divindade, na medida em que Ela produz e domina o mundo (o “lado das criaturas”).

<sup>24</sup> A “Realidade das realidades” ou a “Verdade das verdades” correspondem ao Verbo (Logos), tomado como “lugar” de todas as possibilidades de manifestação. Ela é a mediadora eterna, a “Realidade Muhammadiana” (*al-haqīqat al-muhammadiyah*), o “istmo” (*barzakh*) entre o Ser puro e a existência relativa, assim como entre a não-manifestação e a manifestação. Ela é o protótipo de todas as coisas; não há nada que não porte a sua marca.

<sup>25</sup> A Natureza universal é o poder receptivo universal, a “matriz” do cosmos. Segundo as cosmologias helenizantes, a Natureza se reduz ao princípio plástico do mundo formal, à raiz dos quatro elementos e das quatro qualidades sensíveis, que regem todas as mudanças de ordem física. Ibn 'Arabī, transpondo os elementos na ordem cósmica total, atribui à Natureza uma função bem mais vasta, coextensiva a toda manifestação, inclusive os estados angélicos. Ela é assim análoga àquilo que os hindus designam como *maya* ou como *shakti* universal, aspecto universal, aspecto maternal e dinâmico de *prakriti*, a Substância ou *Materia prima*. Acrescentemos, de qualquer forma, que esse princípio não representa nos ensinamentos de Ibn 'Arabī o mesmo papel fundamental que assume na doutrina védica, enquanto o Islã considera as funções produtoras do universo de uma maneira eminentemente “teocêntrica”.

<sup>26</sup> A criatura “aspira” portanto à totalidade, em virtude, ao mesmo tempo, de sua origem divina, de seu protótipo universal e de sua raiz natural.

<sup>27</sup> 'Abd ar-Razzāq al-Qashānī precisa que a razão, que é ela mesma engendrada pela polaridade do ativo e do passivo, da Ordem divina (*al-amr*) e da Natureza (*al-tabī'ah*), não pode ultrapassar essa polaridade e a compreender “do alto”.

tivo e unificador (por sua essência divina).<sup>28</sup> Por sua existência, o mundo foi completado. Ele é para o mundo aquilo que o engaste é para o anel; o engaste carrega o selo que o Rei aplica aos cofres de seu tesouro, e é por isso que o homem (universal) é chamado o representante de Deus, cuja criação ele custodia, como se custodia os tesouros por um selo. Enquanto o selo do Rei se encontra sobre os lacres dos cofres, ninguém ousa abri-los sem sua permissão; pois o homem se encontra encarregado da salvaguarda divina do mundo, e o mundo não cessará de ser custodiado enquanto este Homem Universal (*al-insān al-kāmil*) nele habitar. Não vê, então, que quando ele desaparecer e for liberado da guarda dos tesouros deste mundo inferior, nada do que Deus neles manteve permanecerá e tudo que eles continham ir-se-á, cada parte juntando-se à sua própria parte correspondente; tudo será transportado para o outro mundo e (o Homem Universal) será perpetuamente o selo dos cofres no outro mundo.

Tudo que a Forma Divina implica, ou seja, a totalidade dos Nomes (ou Qualidades Universais) é manifesto nesta constituição humana, que, por esse meio, se distingue (das outras criaturas) pela integração (simbólica) de toda a existência. Daí vem o argumento Divino condenando os Anjos (que não viram a razão de ser nem a intrínseca superioridade de Adão); lembre-se disso, pois Deus exorta-o pelo exemplo de outros e cuida para que o julgamento atinja a quem ele atinge. Os anjos não perceberam aquilo que implica a constituição deste representante (de Deus na Terra) e tampouco perceberam aquilo que implica a adoração essencial (*dhātīyah*) de Deus; pois ninguém sabe de Deus nada além do que infere de si mesmo. Ora, os Anjos não têm a natureza integral de Adão; assim, não compreendem os Nomes Divinos, cujo conhecimento é privilégio dessa natureza e pelos quais ela O “louva” (afirmando Seus aspectos de Beleza e Bondade) e O “proclama” “Santo” (atestando Sua transcendência essencial); eles não sabiam que Deus possui Nomes que se subtraem a seu conhecimento e pelos quais portanto eles não saberiam “louvá-l'O” nem “proclamá-l'O” “Santo”.

Eles foram vítimas de suas próprias limitações ao dizerem a respeito da criação (de Adão na Terra): “Queres então criar alguém que semeia a corrupção?” Ora, essa corrupção, o que era senão precisa-

<sup>28</sup> Encontram-se aí dois aspectos de toda palavra revelada, e aos quais se relacionam as duas designações do Corão, como “Recitação” (*al-qur'ān*) e como “Discriminação” (*al-furqān*).

mente a revolta que eles próprios estavam manifestando? O que diziam de Adão se aplica a sua própria atitude em relação a Deus. Além disso, se uma tal possibilidade (de revolta) não estivesse em sua natureza, eles não a teriam inconscientemente afirmado a propósito de Adão; se eles tivessem o conhecimento de si mesmos, teriam sido eximidos, por este próprio conhecimento, dos limites a que estavam submetidos; não teriam insistido (em sua acusação a Adão) a ponto de extrair vaidade de seu próprio "louvor" a Deus e daquilo pelo que eles O proclamam Santo, enquanto Adão percebia os Nomes que os Anjos ignoravam, de modo que nem seu "louvor" (*tasbīh*) nem sua "proclamação" da Divina Santidade (*taqdīs*) eram os mesmos que os de Adão.

Isto Deus nos descreve, de modo a estarmos precavidos e aprendermos a atitude certa com relação a Ele – exaltado seja! – livres de pretensão em questões que percebemos ou aprendemos por nosso conhecimento individual; além disso, como poderíamos pretender possuir algo que nos ultrapassa (em sua realidade universal) e que na realidade não conhecemos (essencialmente)? Prestem, portanto, atenção a essa instrução divina sobre a maneira como Deus pune o mais obediente e crente de Seus servos, Seus mais próximos representantes (de acordo com a hierarquia geral dos entes).

Mas retornemos à Sabedoria (Divina em Adão). A respeito dela podemos afirmar que as Idéias Universais (*al-umūr al-kulliyah*),<sup>29</sup> que evidentemente não têm nenhuma existência individual como tais, não sejam menos presentes, inteligível e distintamente, no estado mental; elas sempre permanecem interiores com respeito à existência individual, mas determinam tudo que é pertinente a ela. Ainda mais, aquilo que existe individualmente não é senão (a expressão de) essas Idéias Universais, sem que essas últimas cessem, por tudo isso, de serem em si mesmas puramente inteligíveis. Elas são, então, exteriores em tanto que determinações implicadas na existência individual, e por outro lado, interiores, em tanto que realidades inteligíveis. Tudo que existe individualmente emana dessas Idéias, que permanecem, entretanto, inseparavelmente unidas ao intelecto e não poderiam ser manifestadas individualmente, de modo a sair de sua existência puramente inteligível, quer se tratasse de manifestação individual no tempo ou fora do tempo;<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Os "universais", de acordo com a terminologia escolástica.

<sup>30</sup> De acordo com a linguagem de que se serve Ibn 'Arabī aqui, a idéia de "existência individual" (*wujūd 'aynī*) pode ser simbolicamente transposta para além da condição formal, que é o domínio da individuação propriamente dita. Assim, por exemplo, um Anjo não é um "indivíduo", porque ele não representa uma variante no interior de uma espécie; entretanto, o argumento enunciado acima se aplica igualmente aos Anjos.

pois a relação entre o ente individual e a Idéia Universal é sempre a mesma, esteja esse ente sujeito ou não à condição temporal. Unicamente, a Idéia Universal assume, por sua vez, certas condições próprias às existências individuais, seguindo as realidades (*haqāiq*) que definem estas mesmas existências. Assim é, por exemplo, a relação que une o conhecimento e o que conhece, ou a vida e o que vive: conhecimento e vida são realidades inteligíveis, distintas uma da outra; assim afirmamos a respeito de Deus que Ele conhece e vive e afirmamos igualmente a propósito do Anjo que ele conhece e vive, e dizemos o mesmo do homem; em todos esses casos, a realidade inteligível do conhecimento, ou a da vida, permanece a mesma, e sua relação com quem conhece e com quem vive é, a cada vez, idêntica: e se diz ainda da Sabedoria Divina que é eterna, e do conhecimento humano, que é efêmero, existe então algo nessa realidade inteligível que é efêmero por sua dependência com respeito a uma condição (limitante). Ora, considere essa dependência recíproca das realidades ideais e das realidades individuais:<sup>31</sup> da mesma forma que o conhecimento determina aquele que nele participa – pois o chamamos "conhecedor" – da mesma forma, aquele que é qualificado pelo conhecimento determina por sua vez o conhecimento, de modo que ele é efêmero em conexão com o efêmero, e eterno em conexão com o eterno; e cada um desses dois lados é, em relação ao outro, ao mesmo tempo determinante e determinado. É certo que estas Idéias Universais, apesar de sua inteligibilidade, não têm, como tais, existência própria, mas somente uma existência "principal"; da mesma forma, quando se aplicam a indivíduos, aceitam a condição (*hukm*) sem, entretanto, assumirem por isso sua distinção ou divisibilidade: elas estão integralmente presentes em tudo aquilo por elas qualificado, como a humanidade (a qualidade de homem), por exemplo, está integralmente presente em cada ente particular dessa espécie sem estar sujeita nem à distinção nem ao número que afetam os indivíduos, e sem cessar de ser, em si mesma, uma realidade puramente intelectual.

Ora, como há uma dependência mútua entre aquilo que possui uma existência individual (ou substancial), e aquilo que não a possui, e é, para dizer a verdade, apenas uma relação não-existente<sup>32</sup> como tal, é fácil conceber que os entes são ligados entre si; pois neste caso há

<sup>31</sup> *Al-mawjūdāt al-'aynīyah*: as existências – ou realidades – individuais ou substanciais; ver a nota precedente.

<sup>32</sup> Quer dizer, não manifestada.

sempre um denominador comum, ou seja, a existência como tal, enquanto que no caso anterior a relação mútua existe apesar da ausência de um denominador comum.

Sem dúvida, o efêmero não é concebível como tal, isto é, em sua natureza efêmera e relativa, exceto em relação a um princípio do qual ele deriva sua própria possibilidade, de modo que ele não tem nenhuma existência em si mesmo, mas a deriva de um outro ao qual está ligado por uma dependência. E é certo que este princípio é em si mesmo necessário, que é subsistente por si mesmo e independente, em sua existência, de qualquer outra coisa. É esse princípio, que por sua própria essência, confere existência ao efêmero que dele depende.

Mas, visto que (o princípio) exige por si próprio a (existência) do (ente) efêmero, revela-se, sob esse aspecto (não só possível, mas também) "necessário". E visto que o efêmero depende essencialmente de seu princípio, é preciso, também, que ele apareça sob a "forma" (qualitativa) desse último em tudo que é dele derivado, como os "nomes" e as qualidades, com exceção, entretanto, da autonomia principal que não é aplicável ao ente efêmero, embora ele seja "necessário", ou seja, ele é necessário por virtude de outro, não de si mesmo.

Uma vez que o ente efêmero manifesta a "forma" do eterno, é pela contemplação do efêmero que Deus nos comunica o conhecimento de Si Mesmo: Ele nos diz (no Corão) que nos mostra seus "sinais" no efêmero: ("Mostrar-lhes-emos os Nossos sinais no Universo e em suas próprias pessoas. . ."; XLI, 53). É por nós mesmos que concluímos que Ele é, não Lhe atribuímos nenhuma qualidade sem que nós mesmos tenhamos tal qualidade, com exceção da autonomia principal. Visto que O conhecemos por nós e a partir de nós, Lhe atribuímos tudo que atribuímos a nós mesmos, e é devido a isso que a revelação nos foi dada pela boca de intérpretes (ou seja, de profetas), e que Deus nos descreveu a Si Mesmo através de nós. Ao contemplá-l'O contemplamos a nós mesmos, e ao nos contemplar, Ele Se contempla, embora sejamos, obviamente, diversos como indivíduos e como tipos; estamos unidos, é verdade, numa única e mesma realidade essencial, mas, ainda assim, não deixa de haver uma distinção entre indivíduos, sem o que, além disso, não haveria nenhuma multiplicidade na unidade.

Da mesma forma, embora sejamos qualificados em todos os aspectos pelas qualidades que provêm de Deus, há (entre Ele e nós) certamente uma diferença, ou seja, nossa dependência com relação a Ele, na medida em que Ele é o Ser e por nossa conformidade essencial para

com Ele, em razão de nossa própria possibilidade; mas Ele é independente de tudo aquilo que constitui nossa indigência. É nesse sentido que se deve compreender a eternidade sem começo (*al-azal*) e a antiguidade (*al-qidam*) de Deus, que abolem, ademais, a primazia (*al-awwalyah*) divina, significando a passagem da não-existência para a existência: embora Deus seja o Primeiro (*al-awwal*) e o último (*al-akhir*), Ele não pode ser chamado o Primeiro no sentido temporal, porque então Ele seria, nesse mesmo sentido, o Último; mas as possibilidades de manifestação não têm fim: são inexauríveis. Se Deus é chamado o Último, isso significa que toda realidade retorna finalmente a Ele após ter sido reportada a nós: Sua qualidade de Último é portanto essencialmente Sua qualidade de Primeiro, e reciprocamente.

Sabemos também que Deus descreveu a Si Mesmo como o Exterior (*az-zāhir*) e o Interior (*al-bātin*) e que Ele manifestou o mundo ao mesmo tempo como interior e exterior, a fim de que conhecêssemos o aspecto "interior" (de Deus) por nosso próprio interior, e o "exterior", por nosso exterior. Da mesma forma, Ele descreveu a Si Mesmo com as qualidades de clemência e de cólera, e manifestou o mundo como um lugar de temor e de esperança, para que temêssemos Sua cólera e contássemos com Sua clemência. Ele descreveu a Si Mesmo como Belo e Majestoso e nos dotou de temor reverente (*al-haybah*) e de intimidade (*al-uns*). Isto é verdade para tudo que Lhe concerne e pelo que Ele designou a Si Mesmo. Ele representou estes pares de qualidades (complementares) pelas duas mãos que Ele estendeu para a criação do Homem Universal; este último reúne em si todas as realidades essenciais (*haqāiq*) do mundo em sua totalidade, assim como em cada um de seus indivíduos. O mundo é o aparente, e o representante (de Deus nele) é o oculto. É por esse motivo que o Sultão permanece invisível, e é nesse sentido que Deus diz de Si Mesmo que Se oculta atrás dos véus das trevas – que são os corpos noturnos – e dos véus da luz – que são os espíritos sutis;<sup>33</sup> pois o mundo é feito de matéria crua (*kathif*) e de matéria sutil (*latif*).

O mundo é, para si mesmo, seu próprio véu, e não pode portanto ver a Deus, pela simples razão de que vê a si mesmo; ele não pode jamais livrar-se desse véu por si mesmo, ainda que saiba estar vinculado, por sua dependência, a seu Criador. É que o mundo não participa da autonomia do Ser Essencial, tanto que ele não pode nunca concebê-l'O. Nesse aspecto, Deus permanece sempre desconhecido, tanto para a in-

<sup>33</sup> De acordo com as palavras do Profeta: "Deus oculta-Se com setenta mil véus de luz e escuridão; se Ele os levantasse, o esplendor de Sua face consumiria todo aquele que a mirasse."

tuição como para a contemplação, pois o efêmero não tem como agir sobre aquele (isto é, sobre o eterno).

Quando Deus diz a Íblis (Lúcifer): “Que te impediu de te prostrares diante do que Eu criei com Minhas Duas Mãos?”,<sup>34</sup> a menção às duas mãos indica uma distinção para Adão; Deus fez portanto alusão à união em Adão das duas formas, ou seja, a forma do mundo (análoga às Qualidades Divinas passivas) e a “forma” Divina (análoga às Qualidades Divinas ativas), que são as duas Mãos de Deus.<sup>35</sup> Quanto a Íblis, ele não é senão um fragmento do mundo, ele não recebeu a natureza sintética, em virtude da qual Adão é o representante de Deus. Se Adão não tivesse sido manifestado na “Forma” d’Aquele que lhe confiou Sua representação em relação aos outros, ele não seria Seu representante; e se ele não contivesse tudo de que necessita o rebanho que ele tem que guardar – é dele que este rebanho depende, e ele deve atender a todas as suas necessidades – ele não representaria Deus para as outras (criaturas).

A representação de Deus pertence somente ao Homem Universal, cuja forma exterior é criada por realidades (*haqāiq*) e por formas do mundo, e cuja forma interior corresponde à “Forma” de Deus (isto é, à “totalidade” dos Nomes e Qualidades Divinos). Por esse motivo, Deus disse dele: “Eu sou sua audição e sua visão”, e não disse “seu olho e seu ouvido”, mas distingui as duas “formas” uma da outra.<sup>36</sup>

O mesmo sucede com todos os entes deste mundo, em relação a sua própria realidade (transcendente); entretanto, nenhum ente contém uma síntese semelhante à que distingue o Representante e é somente por esta síntese que ele ultrapassa os outros.

Se Deus não penetrasse a existência por Sua “forma”<sup>37</sup> o mundo não seria; assim como os indivíduos não seriam determinados se não

<sup>34</sup> Corão, XXXVIII, 75.

<sup>35</sup> O simbolismo das duas Mãos de Deus é reencontrado na Cabala, principalmente no Zohar, onde elas são comparadas ao Céu e à Terra, em tanto que princípios ativo e passivo da manifestação.

<sup>36</sup> De acordo com a palavra divina revelada pela boca do Profeta (*hadīth qudsī*): “Meu servo não pode se aproximar de Mim com nada que Me agrade mais do que aquilo que Eu lhe imponho. Meu servo se aproxima de Mim sem cessar por suas obras gratuitas até Eu o amo; e quando Eu o amo, sou a audição pela qual ele ouve, a visão pela qual vê, a mão com que alcança e o pé com que caminha; se ele me pede, Eu lhe concedo certamente, e se ele procura Minha ajuda, Eu com certeza o socorro”. (Citado por al-Bukhari, a partir de Abu Hurayrah.)

<sup>37</sup> A expressão “forma” é aqui análoga à noção peripatética de *forma* (*eidos*), quer dizer, de marca qualitativa; lembramos que a qualidade pode ser transposta no universal puro. Em

houvesse as Idéias Universais. De acordo com essa Verdade, a existência do mundo reside em sua dependência em relação a Deus. Em realidade, cada um depende (do outro: a “Forma Divina” daquela do mundo e reciprocamente), nada é independente (do outro), é a pura verdade; não estamos nos expressando por metáforas. Por outro lado, quando falo daquilo que é absolutamente independente você saberá o que pretendo dizer com isso (isto quer dizer a Essência infinita e incondicionada). Cada um (a “Forma Divina”, assim como o mundo) está então ligado ao outro e não pode ser dele separado, compreendam bem o que lhes digo!

Ora, você agora sabe o significado espiritual da criação do corpo de Adão, isto é, de sua forma aparente, e da criação de seu espírito, que é sua “forma” interior. Adão é, então, ao mesmo tempo, Deus e criatura. E ficou compreendido qual é o seu posicionamento (cósmico), ou seja, o de síntese de todas as qualidades cósmicas, síntese em virtude da qual ele é o Representante de Deus.

Adão é a “única Alma” (*an-nafs al-wāhidah*), da qual foi criado o gênero humano, de acordo com as palavras divinas (no Corão): “Homens! Temei ao vosso Senhor, que vos criou a partir de uma só pessoa, dela criou a sua companheira e de ambos gerou muitos homens e mulheres” (IV,1). As palavras “temei ao vosso Senhor” significam: fazei de vossa forma aparente uma salvaguarda para vosso Senhor e fazei de vossa vida interior – ou seja, de vosso Senhor – uma salvaguarda de vós mesmos, cada ato (ou cada Ordem Divina) consiste em condenar e em louvar (em negação e em afirmação), então sede Sua salvaguarda na condenação (isto é, como criaturas limitadas) e tomai-O como salvaguarda no louvor,<sup>38</sup> de modo que vós tenhais, dentre todos os entes, a atitude mais justa (para com Deus).

Após tê-lo criado, Deus mostrou a Adão tudo que nele havia posto, e segurou tudo isso em Suas duas Mãos: uma contendo o mundo, e a outra, Adão e seus descendentes, depois mostrou-lhes as posições que ocupam no interior de Adão.<sup>39</sup>

referência às palavras do Profeta: “Deus criou Adão em Sua forma (*sūrah*)”, o sufismo chama de “Forma Divina” o conjunto de Qualidades perfeitas pelas quais Deus Se revela no universo.

<sup>38</sup> Segundo Al-Qashānī: “Tome-O para salvaguarda no louvar, ao atribuir as limitações a vós e todas as qualidades positivas a Deus”, em conformidade com a frase corânica: “Tudo de bom que te alcança vem de Deus, e todo mal que te aflige vem de ti mesmo” (IV, 81).

<sup>39</sup> Segundo o versículo corânico: “Recordai-vos de quando o vosso Senhor tirou das entranhas dos Filhos de Adão uma descendência e a fez testemunhar por si mesma ao perguntar-lhe:

Uma vez que Deus me fez ver aquilo que Ele pôs no gerador primordial, transcrevi neste livro a porção que me foi atribuída, e não tudo que percebi; pois aquilo nenhum livro nem o mundo atual saberiam conter. Ora, dentre as coisas que contemplei e que puderam ser transcritas neste livro, na medida em que me determina o Enviado de Deus – que a Bênção e a Paz estejam com ele! – estava a Sabedoria Divina no Verbo Adâmico; é dela que trata este capítulo.

---

'Não sou o vosso Senhor?' Responderam: 'Sim!, testemunhamo-lo'. Fizemos isso a fim de que não dissésseis no Dia da Ressurreição: 'Nós ignorávamos isso' " (VII, 171).