

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 Eugénia 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 Eugénia. IV. Bartholo Jr., Robert S. V. Instituto Superior de Estudos da Religião. VI. Série.

CDD – 297

CDU – 297

**Autores:** Arminda Eugénia 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, Mutada Mutahhari.

## Islã - O credo é a conduta

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

(Coleção Religião e Modernidade)



E



IMAGO EDITORA

– Rio de Janeiro –

## O Profeta e a Tradição Profética O Último Profeta e o Homem Universal

Seyyed Hossein Nasr\*

O Profeta, como fundador do Islã e mensageiro da Revelação de Deus para a humanidade, é o intérprete *par excellence* do livro de Deus; e seus *Hadith* e *Sunnah*, suas sentenças e ações, são, depois do Corão, as fontes mais importantes da tradição islâmica. A fim de entender a importância do profeta não basta estudar, de fora, textos históricos referentes à sua vida. Deve-se vê-lo também a partir do ponto de vista islâmico e tentar descobrir a posição que ocupa na consciência religiosa dos muçulmanos. Quando, em qualquer língua islâmica, alguém diz o Profeta, está se referindo a Muhammad – cujo nome como tal não é nunca repetido a não ser que, como gentileza, seja seguido pela fórmula “*sall' Allāhu 'alaihi wa sallam*”, ou seja, “possam a bênção e a saudação de Deus estar sobre ele”.

É mesmo legítimo dizer que, em geral, quando alguém diz o Profeta, refere-se ao profeta do Islã; pois, embora em toda religião o fundador, que é um aspecto do Intelecto Universal, torne-se o Aspecto, o Verbo, a Encarnação, ainda assim cada fundador enfatiza um dado aspecto da Verdade e até mesmo tipifica universalmente esse aspecto. Embora haja crença na encarnação em muitas religiões, quando alguém diz a Encarnação, refere-se a Cristo, que personifica esse aspecto. E embora todo profeta e santo tenha experimentado “iluminação”, a “iluminação” refere-se à experiência de Buda, que é a personificação mais notável dessa experiência. Do mesmo modo, o profeta do Islã é o protótipo e a perfeita personificação da profecia, e assim, num sentido profundo, é o Profeta. De fato, no Islã toda forma de revelação é concebida como uma profecia cuja realização completa e total deve ser vista em Muhammad – sobre ele a paz. Como o poeta sufi Mahmūd Shabistarī escreve em seu incomparável *Gulshan-i rāz* (*O Jardim de Rosas Secreto*):

\* Extraído de *Ideals and Realities of Islam*. Londres, George Allen & Unwin, 1985.

“O primeiro aparecimento da profecia<sup>1</sup> foi com Adão,  
E sua perfeição foi com o ‘Selo dos Profetas’.”

É difícil para um não-muçulmano entender a importância espiritual do Profeta e seu papel como protótipo da vida religiosa e espiritual, principalmente se vier de uma origem cristã. Comparado a Cristo, ou ao Buda, em relação a isto, o modo de vida terrena do Profeta parece muitas vezes por demais humano e monopolizado pelas vicissitudes da atividade social, econômica e política para servir como um modelo para a vida espiritual. É por isso que tantas pessoas que escrevem hoje sobre os grandes guias espirituais da humanidade não conseguem entendê-lo e interpretá-lo com simpatia. É mais fácil ver o esplendor espiritual de Cristo ou de santos medievais, cristãos ou muçulmanos, do que o do Profeta, embora o Profeta seja o supremo santo no Islã, sem o qual não haveria nenhuma santidade.

O motivo dessa dificuldade é que a natureza espiritual do Profeta é velada pela humana e sua função puramente espiritual é oculta por seus deveres como o guia de homens e o líder de uma comunidade. Era função do Profeta ser não só um guia espiritual mas também o organizador de uma nova ordem social, com tudo que essa função implica. É precisamente esse aspecto de sua existência que veda sua dimensão puramente espiritual a olhos estranhos. Pessoas de fora entenderam seu gênio político, seu poder de oratória, sua grande capacidade de estadista, mas poucos entenderam como ele poderia ser um guia religioso e espiritual de homens, e como sua vida poderia ser imitada por quem aspirasse à santidade. Isto é verdadeiro em particular no mundo moderno, em que a religião está separada das outras áreas da vida, e a maioria dos homens modernos dificilmente pode imaginar como uma existência espiritual poderia estar imersa na mais intensa atividade política e social.

Na verdade, para que o contorno da personalidade do Profeta seja entendido, ele não deve ser comparado a Cristo, cuja mensagem visava primariamente homens santos, ou ao Buda, que fundou uma comunidade baseada na vida monástica, que posteriormente tornou-se a norma para a sociedade inteira. O Profeta, ao contrário, devido a sua função dual, como “rei” e como “profeta”, como o guia de homens neste

<sup>1</sup> Em inglês a palavra utilizada é *prophethood*, referente à qualidade daquele que é profeta. (N. da T.)



mundo e no outro, deve ser comparado aos reis-profetas do Antigo Testamento, a Davi e Salomão, e, principalmente, ao próprio Abraão. Ou, para citar mais uma vez um exemplo fora da tradição islâmica, o tipo espiritual do Profeta deve ser comparado, no Hinduísmo, a Rama e Krishna, que, embora numa atmosfera tradicional completamente diferente, foram *avatars* e, ao mesmo tempo, reis e chefes de família que participavam da vida social, com o que tal atividade implica, como está registrado no *Mahabharata* e no *Ramayana*.

Este tipo de figura, ao mesmo tempo um ser espiritual e um líder de homens, sempre foi relativamente raro no Ocidente Cristão, principalmente nos tempos modernos. A vida política tornou-se tão divorciada de princípios espirituais que, para muitas pessoas, a própria função parece uma impossibilidade, como prova do que muitos ocidentais apontam a vida puramente espiritual de Cristo, que disse: "Meu reino não é deste mundo". E, mesmo historicamente, o Ocidente não testemunhou muitos exemplos desse tipo, a menos que se considere os Templários, e, em outro contexto, reis devotos como Carlos Magno ou São Luís. A figura do Profeta é, então, difícil para muitos ocidentais entenderem, e essa concepção errônea, a que freqüentemente se juntou a má intenção, é responsável pela quase total ignorância de sua natureza espiritual na maioria dos trabalhos escritos sobre ele em línguas ocidentais, cujo número é legião. Poder-se-ia de fato dizer que, dos elementos mais importantes do Islã, a real importância do Profeta é o menos entendido por não-muçulmanos e, especialmente, por ocidentais.

O Profeta realmente participou da vida social em seu sentido mais completo. Casou, teve família, foi pai e, além disso, foi governante e juiz, e teve também que lutar muitas guerras, em que passou por transes difíceis. Teve que suportar muito sofrimento e experimentar todas as dificuldades que a vida humana, especialmente a do fundador de um novo estado e sociedade, implica. Mas em todas essas atividades seu coração permanecia em harmonia com o Divino, e ele continuava interiormente a repousar na Paz Divina. De fato, sua participação na vida social e política era precisamente para integrar este domínio a um centro espiritual.

O Profeta não manteve nenhuma ambição política ou terrena. Era um contemplativo por natureza. Antes de ser escolhido como profeta não gostava de freqüentar reuniões e atividades sociais. Liderou uma caravana de Meca à Síria passando pelo majestoso silêncio do deserto cuja "infinitude" induz, ela mesma, o homem à contemplação. Muitas

vezes ele passou longos períodos na caverna de Hira em solidão e meditação. Ele mesmo não acreditava ser por natureza um homem do mundo ou alguém que se inclinasse naturalmente a buscar poder político entre os coraixitas, ou eminência social na sociedade de Meca, embora viesse da família mais nobre. Era na verdade muito doloroso e difícil para ele aceitar a carga da profecia, que implicava não só o estabelecimento de uma nova religião, mas de uma nova ordem social e política também. Todas as fontes tradicionais, as únicas que importam neste caso, testemunham o grande sofrimento que o Profeta passou por ser escolhido para participar da vida ativa em sua forma mais aguda. Estudos modernos da vida do Profeta, que o descrevem como um homem que apreciava participar de guerras, são completamente falsos e, de fato, o reverso da verdadeira personalidade do Profeta. Imediatamente após receber a primeira revelação o Profeta confessou a sua esposa, Khadījah, o quão difícil era para ele aceitar a carga da profecia e o quão temeroso ele estava de tudo que tal missão implicava.

Da mesma forma, os casamentos do Profeta não são de forma alguma sinais de sua indulgência *vis-à-vis* à carne. Durante a juventude, quando as paixões são mais fortes, o Profeta viveu com apenas uma mulher, muito mais velha que ele, e passava por longos períodos de abstinência. E, como Profeta, muitos de seus casamentos foram políticos, os quais, na estrutura social prevalecente na Arábia, garantiram a consolidação da recém-estabelecida comunidade muçulmana. O casamento múltiplo, para ele, como em geral no Islã, era mais responsabilidade que prazer e um meio de integração na sociedade recém-fundada. Além disso, no Islã toda a questão da sexualidade apresenta-se sob uma luz diferente do Cristianismo, e deveria ser julgado pelos mesmos critérios. Os casamentos múltiplos do Profeta, longe de indicarem sua fraqueza em relação "à carne", simbolizam sua natureza patriarcal e sua função não como um santo que se retira do mundo, mas que santifica a própria vida do mundo por viver nele e aceitá-lo, a fim de integrá-lo numa ordem superior de realidade.

O Profeta também tem sido com freqüência criticado por autores ocidentais por ser cruel e por ter tratado os homens severamente. Tal acusação é, mais uma vez, absurda, porque esse tipo de crítica esquece que uma religião ou deixa o mundo de lado, como fez Cristo, ou integra o mundo, em cujo caso deve tratar de questões como a guerra, o justo castigo, a justiça, etc. Quando Carlos Magno ou outro rei cristão qualquer cravou uma espada no peito de soldado pagão, ele estava, do



ponto de vista individual, sendo cruel para com aquele soldado. Mas no plano universal isto era uma necessidade para a preservação da civilização cristã que devia defender suas fronteiras ou perecer. O mesmo é verdade para um rei ou governante budista, ou para qualquer autoridade religiosa que tente integrar a sociedade humana.

O Profeta praticava a máxima amabilidade possível e era severo somente com traidores. Ora, um traidor de uma comunidade religiosa recém-fundada, que Deus desejou e cuja existência é uma mercê do céu para com a humanidade, é um traidor da própria Verdade. A severidade do Profeta em tais casos é uma expressão da Justiça Divina. Não se pode acusar Deus de ser cruel porque os homens morrem, ou porque há doença e feiúra no mundo. Toda construção implica uma prévia destruição, uma limpeza do terreno para o aparecimento de uma nova forma. Isto é verdade não só no caso de uma estrutura física, mas também no de uma nova revelação, que deve limpar o terreno, se deve ser uma nova ordem social e política tanto quanto puramente religiosa. O que para alguns parece ser crueldade do Profeta com os homens é precisamente este aspecto de sua função como o instrumento de Deus para o estabelecimento de uma nova ordem mundial cuja terra natal, na Arábia, devia estar livre de todo paganismo e politeísmo, os quais, se presentes, poluiriam a própria nascente desta nova fonte de vida. No que concernia a sua própria pessoa o Profeta foi sempre o epítome de gentileza e generosidade.

Em nenhum lugar a nobreza e generosidade do Profeta são melhor exemplificadas que em sua triunfante entrada em Meca, que em certo sentido realça sua trajetória terrena. Lá, num momento em que as pessoas que tinham causado sofrimentos e provas incalculáveis para o Profeta estavam completamente dominadas por ele, em vez de pensar em vingança, à qual certamente tinha direito, ele os perdoou. Deve-se estudar de perto os obstáculos quase inimagináveis colocados diante do Profeta por essas pessoas, do sofrimento imenso por que passou por causa delas, para perceber o grau de generosidade que este ato do Profeta implica. Não é realmente necessário narrar apologeticamente a vida do Profeta, mas essas questões precisam ser respondidas porque as falsas e freqüentemente maliciosas acusações deste gênero feitas contra o fundador do Islã em tantos estudos modernos tornam o entendimento dele, por aqueles que confiam em tais estudos, bem próximo do impossível.

O Profeta também não era certamente desprovido de amor e de

compaixão. Muitos dos incidentes de sua vida e das sentenças registradas na literatura de *Hadith* indicam a profundidade de seu amor a Deus, que, em conformidade com a perspectiva geral do Islã, nunca se divorciava do conhecimento d'Ele. Por exemplo, num *hadith* famoso, ele disse: "Oh, Senhor, concedei-me o amor por Vós. Concedei-me que ame aqueles que Vos amam. Concedei-me que eu possa agir de forma a ganhar o Vosso amor. Fazei que Vosso amor seja-me mais caro que eu mesmo, a família, a riqueza". Tais sentenças demonstram claramente o fato de que, embora o Profeta fosse, em certo sentido, rei ou governante de uma comunidade e juiz, e tivesse que agir conforme a justiça em ambas as funções, era ao mesmo tempo alguém cuja existência se ancorava no amor a Deus. De outra forma, não teria sido um profeta.

Do ponto de vista muçulmano, o Profeta é o símbolo da perfeição tanto da pessoa humana quanto da sociedade humana. Ele é o protótipo do indivíduo humano e da coletividade humana. Como tal, ele carrega certas características, aos olhos dos muçulmanos tradicionais, que só podem ser descobertas pelo estudo das narrativas tradicionais sobre ele. Os vários trabalhos ocidentais sobre o Profeta, com muito poucas exceções, são inúteis deste ponto de vista, não importa quantos dados históricos forneçam ao leitor. O mesmo permanece verdadeiro, de fato, para o novo gênero de biografias do Profeta escritas por muçulmanos modernizados que gostariam, a todo custo, de fazer do Profeta um homem comum e desprezam sistematicamente todo aspecto de sua existência que não se ajuste a uma estrutura humanista e racionalista que adotam *a priori*, geralmente como resultado seja da influência, seja da reação ao ponto de vista ocidental. As características profundas do Profeta que guiaram a comunidade islâmica ao longo dos séculos e que deixaram uma marca indelével na consciência do muçulmano não podem ser discernidas senão através das fontes tradicionais e os *ahadith* e, é claro, o próprio Corão, que carrega o perfume da alma da pessoa através de quem foi revelado.

As características universais do Profeta não são as mesmas de suas ações diárias e vida rotineira, a respeito das quais pode-se ler nas biografias-padrão do Profeta, e das quais não podemos tratar aqui. São, ao contrário, características que brotam de sua personalidade como um protótipo espiritual particular. Visto sob esta luz há essencialmente três qualidades que caracterizam o Profeta. Em primeiro lugar, o Profeta possuía a qualidade da piedade em seu sentido mais universal, a qualidade que liga o homem a Deus. O profeta era, nesse sentido, pio. Tinha



uma piedade profunda que interiormente o ligava a Deus, que o fazia pôr o interesse de Deus acima de tudo, inclusive dele mesmo. Em segundo lugar, tinha a qualidade da combatividade, de estar sempre ativamente engajado no combate contra tudo que negava a Verdade e rompia a harmonia. Externamente, isso significava travar guerras, sejam guerras militares, políticas ou sociais, a guerra que o Profeta denominou “pequena guerra santa” (*al-jihād al-asghar*). Internamente, essa combatividade significava uma guerra contínua contra a alma carnal (*nafs*), contra tudo que no homem tende para a negação de Deus e Sua vontade, a “grande guerra santa” (*al-jihād al-akbar*).

É difícil para os homens modernos entenderem o simbolismo positivo da guerra graças à tecnologia moderna que tornou a guerra total, e transformou seus instrumentos na própria personificação do que é horrível e mau. Os homens pensam, portanto, que o papel da religião é somente preservar algum tipo de paz precária. Isto é verdadeiro, é claro, mas não no sentido superficial em que normalmente é dito. Se a religião deve ser parte integral da vida, deve tentar estabelecer a paz no sentido mais profundo, isto é, estabelecer o equilíbrio entre todas as forças existentes que cercam o homem e vencer todas as forças que tendem a destruir esse equilíbrio. Nenhuma religião buscou estabelecer a paz, nesse sentido, mais que o Islã. É precisamente num contexto como este que a guerra pode ter um significado positivo, como a atividade que estabelece a harmonia tanto interna como externamente, e é neste sentido que o Islã acentuou o aspecto positivo da combatividade.

O Profeta personifica em grau eminente esta perfeição da virtude combativa. Se se imagina o Buda sentado, num estado de contemplação sob a árvore Bo, o Profeta pode ser imaginado como um cavaleiro sentado num corcel com a espada da justiça e do discernimento desembainhada em sua mão, galopando a toda velocidade, mas ainda assim pronto a deter-se imediatamente ante a montanha da Verdade. O Profeta foi confrontado, desde o início de sua missão profética, com a tarefa de brandir a espada da Verdade, de estabelecer o equilíbrio, e não teve descanso nesta árdua tarefa. Seu descanso e repouso estavam no coração da própria guerra santa e ele representa este aspecto da espiritualidade no qual a paz vem não da passividade, mas da verdadeira atividade. A paz pertence apenas a quem interiormente está em paz com a Vontade do Céu, e externamente em guerra com as forças da dissolução e do desequilíbrio.

O Profeta possuía, por fim, a qualidade da magnanimidade em ple-

nitude. Sua alma mostrava uma grandeza que todo muçulmano devoto sente. Ele é, para o muçulmano, nobreza e magnanimidade personificadas. Este aspecto do Profeta é plenamente demonstrado no tratamento de seus companheiros que, de fato, têm sido o modelo para épocas posteriores e que todas as gerações de muçulmanos têm tentado emular.

Para dizê-lo de outra forma, que foca mais agudamente a personalidade do Profeta, suas qualidades podem ser enumeradas como força, nobreza e serenidade ou calma interior. A força manifesta-se externamente na pequena guerra santa e internamente na grande guerra santa, de acordo com a sentença do Profeta que, voltando de uma das primeiras guerras, disse: “Retornamos do pequeno *jihād* para o grande *jihād*”. É este grande *jihād* que é de particular importância espiritual, como uma guerra contra todas aquelas tendências que arrancam a alma do homem do Centro e da Origem e o excluem da Graça do Céu.

A nobreza ou generosidade do Profeta mostra-se principalmente na caridade com todos os homens, e de modo mais geral, com todos os seres. É claro que esta virtude não é central como no Cristianismo, que pode ser chamado a religião da caridade. Mas ela é importante no nível humano, e no que concerne à pessoa do Profeta. Aponta para o fato de que não há estreiteza ou mesquinhez na alma do Profeta, nem limitação para se dar aos outros. Um homem espiritual é o que sempre se dá aos que o cercam, e não recebe, de acordo com a sentença: “É mais abençoado dar que receber”. Era característico do Profeta ter sempre sido generoso até o último momento de sua vida. Ele nunca pediu nada para si mesmo e nunca procurou receber.

O aspecto de serenidade, que também caracteriza todas as verdadeiras expressões do Islã, é essencialmente o amor à Verdade. É colocar a Verdade acima de todo o resto. É ser imparcial, ser lógico no nível do discurso, não deixar a emoção matizar e prejudicar seu julgamento intelectual. Não é ser racionalista, mas enxergar a verdade das coisas e amar a Verdade acima de tudo. Amar a verdade é amar a Deus, sendo a Verdade (*al-Haqq*) um de Seus nomes.

Se fôssemos comparar estas qualidades do Profeta, isto é, força, nobreza e serenidade, com as dos fundadores das outras grandes religiões, vemos que não são necessariamente as mesmas, porque, em primeiro lugar, o Profeta não era, ele mesmo, a Encarnação Divina e, em segundo lugar, porque cada religião enfatiza um aspecto da Verdade. Não se pode seguir e imitar Cristo da mesma maneira que ao Profeta, porque, no Cristianismo, Cristo é o Deus-homem, a Encarnação



Divina. Pode-se ser absorvido em sua natureza, mas ele não pode ser copiado como a perfeição do estado humano. Não se pode nem caminhar sobre as águas nem ressuscitar os mortos. Contudo, quando se pensa no Cristianismo e em Cristo, outro conjunto de características vêm à mente, como divindade, encarnação e, num outro nível, amor, caridade e sacrifício. Ou, quando se pensa no Buda e no Budismo, são principalmente as idéias de piedade por toda a criação, esclarecimento e iluminação, e extinção no Nirvana que se sobressaem.

No Islã, quando se pensa no Profeta que deve ser imitado, é a imagem de uma personalidade forte que vem à mente, que é severa consigo mesma e com os falsos e injustos, e caridosa com o mundo que a cerca. Com base nessas duas virtudes de força e sobriedade, de um lado, e de caridade e generosidade, de outro, ele é sereno, aniquilado na Verdade. É aquele guerreiro a cavalo que se detém diante da montanha da Verdade, passivo em relação à Vontade Divina, ativo em relação às criaturas à sua volta.

Essas qualidades, características do Profeta, estão contidas virtualmente no som da segunda *shahādah*, *Muhammadun rasūl Allāh*, isto é, Muhammad é o Profeta de Deus, em sua pronúncia árabe, não em sua tradução para outra língua. Aqui, novamente, o simbolismo está inextricavelmente ligado aos sons e às formas da língua sagrada e não pode ser traduzido. O próprio som do nome Muhammad implica força, um súbito romper de um poder que vem de Deus e não é apenas humano. A palavra *rasūl*, com sua segunda sílaba alongada, simboliza a "expansão do peito" (*inshirāh as-sadr*), e uma generosidade que flui da existência do Profeta e que, em última análise, vem de Deus. Quanto a *Allāh*, é, obviamente, a própria Verdade que encerra a fórmula. Logo, a segunda *shahādah* implica, por seu som, o poder, a generosidade e a serenidade de repouso na Verdade característicos do Profeta. Entretanto, esse repouso na Verdade não se baseia numa fuga do mundo mas numa penetração nele a fim de integrá-lo e organizá-lo. O castelo espiritual do Islã se apóia em fundações firmes, de harmonia dentro da sociedade humana e na vida humana individual.

Nas preces tradicionais, que todos os muçulmanos recitam em certas ocasiões, a bênção e a saudação divinas são pedidas para o Profeta, que é o servo (*'abd*) de Deus, Seu mensageiro (*rasūl*) e o Profeta iletrado (*an-nabī al-ummī*). Por exemplo, uma versão famosa da fórmula de bênção ao Profeta é a seguinte:

Oh Deus, abençoai nosso senhor Muhammad, Vosso servo, e Vosso Mensageiro, o Profeta iletrado, e sua família e seus companheiros, e os saúde.

Aqui, mais uma vez, os três epítetos com os quais seu nome é qualificado simbolizam suas três características básicas que sobressaem mais, aos olhos dos muçulmanos devotos. Ele é, antes de tudo, um *'abd*; mas quem é um *'abd*, senão aquele cuja vontade se rende à vontade do mestre, que é, ele mesmo, pobre (*faqīr*), mas rico quanto ao que o seu mestre lhe outorga? Como o *'abd* de Deus, o Profeta exemplificou em sua plenitude essa pobreza espiritual e sobriedade que são tão características do Islã. Ele amava o jejum, a vigília, a oração, todos os quais se tornaram elementos essenciais na vida religiosa islâmica. Como *'abd*, o Profeta punha tudo nas mãos de Deus e concretizava uma pobreza que é, na realidade, a mais perfeita e duradoura das riquezas.

O *rasūl*, nesta fórmula, mais uma vez simboliza seu aspecto de caridade e generosidade, e, metafisicamente, o próprio *rasūl* é enviado devido à caridade de Deus pelo mundo e pelos homens, a quem Ele ama tanto que envia seus profetas para guiá-los. É por isso que o Profeta é "a misericórdia de Deus para com os mundos". Para o muçulmano o próprio Profeta demonstra misericórdia e generosidade, uma generosidade que flui da nobreza de caráter. O Islã sempre enfatizou essa qualidade e buscou inculcar a nobreza nas almas dos homens. Um bom muçulmano deve possuir alguma nobreza e generosidade, que sempre refletem este aspecto da personalidade do Profeta.

Quanto ao *nabī al-ummī*, simboliza extinção ante a Verdade. A natureza iletrada do Profeta significa, antes de tudo, o aniquilamento de tudo que é humano diante do Divino. A alma do Profeta era uma *tabula rasa* diante do Cálamo Divino e, no nível humano, sua qualidade de "iletradicidade" marca a suprema virtude de percepção da Verdade através de sua contemplação, que marca um "aniquilamento", no sentido metafísico, diante da verdade. Apenas através desta extinção (*fanā*) pode-se esperar entrar para a vida com Deus e a subsistência n'Ele (*baqā*).

Para sumariar as qualidades do Profeta pode ser dito que ele é o equilíbrio humano que se aniquilou na Verdade Divina. Assinala o estabelecimento de harmonia e equilíbrio entre todas as tendências presentes no homem, suas tendências sensuais, sociais, econômicas e políticas, que não podem ser dominadas, a menos que o próprio estado



humano seja transcendido. Demonstra a integração dessas tendências e forças com o fim de estabelecer uma base que naturalmente conduz para a contemplação e extinção na Verdade. Seu caminho espiritual significa aceitar a condição humana, que é normalizada e santificada, como a base para o castelo espiritual mais sublime. A espiritualidade do Islã, de que o Profeta é o protótipo, não é a rejeição do mundo mas sua transcendência, através da integração a um Centro, e o estabelecimento de uma harmonia em que se baseia a busca do Absoluto. O Profeta, com essas qualidades que demonstrou tão eminentemente, é ao mesmo tempo o protótipo da perfeição humana e espiritual e um guia para sua concretização, pois, como afirma o Corão:

No Enviado tendes um formoso exemplo para os que esperam em Deus e no último Dia. (XXXIII, 21)

Já que o Profeta é o protótipo de toda perfeição humana, a ponto de um de seus títulos ser o "mais nobre de toda a Criação" (*ashraf al-makhlūqāt*), pode-se perguntar de que maneira os homens podem imitá-lo. Como pode o Profeta tornar-se um guia para a vida humana, e como sua vida, seus feitos e pensamentos podem servir como um guia para o muçulmano em sua jornada terrestre? A resposta a esta questão fundamental, que diz respeito a toda a vida coletiva e individual dos muçulmanos das últimas gerações, encontra-se nas sentenças que ele deixou, e que são conhecidas como *Hadīth*, e em sua vida e prática diárias, conhecidas como *Sunnah*. A família e os companheiros do Profeta, que estiveram com ele durante toda a vida, carregaram as impressões de sua *Sunnah* dentro de suas almas com a profundidade resultante do contato com um profeta. Quando o homem encontra uma pessoa extraordinária, carrega a impressão deste encontro para sempre. Então como deve ser permanente a impressão causada nos homens pelo Profeta, cujo encontro é tão fora da experiência diária atual, que os seres humanos dificilmente podem imaginá-lo. A primeira geração de muçulmanos praticava esta *Sunnah* com o ardor e a fé resultantes de sua proximidade da fonte da Revelação e a presença da *barakah* ou graça do Profeta entre eles. Eles foram, por sua vez, imitados pela geração seguinte, e assim por diante, até a época moderna, em que os que têm fé ainda buscam basear suas vidas na do Profeta. Esse fim é atingido através da nova interpretação que cada geração faz de sua vida (*siyar*), através das litânicas e cânticos repetidos em seu louvor (*madā' ih*) e através das celebrações que marcam seu nascimento (*mawlid*) ou outras ocasiões de júbilo.

Quanto ao conjunto de *Hadīth*, também foi memorizado por aqueles que o ouviram e foi transmitido aos que, por sua vez os seguiram, por gerações que se sucediam. Aqui, novamente, não era só uma questão de memorizar qualquer coisa, mas de lembrar as sentenças de alguém que Deus tinha escolhido como seu mensageiro. E os que memorizaram as sentenças proféticas não eram como os homens modernos, cuja memória tem sido embotada pelo ensino formal de sala de aula e pela superestimação das fontes escritas, mas nômades ou homens de origem nômade para quem a fala e a literatura estavam ligadas ao que era sabido de cor. Eram homens que possuíam uma capacidade notável de memorizar, que ainda sobrevive entre as assim chamadas pessoas "iletradas" e que várias vezes espantou observadores "letrados" de civilizações sedentárias.

As sentenças do Profeta foram finalmente reunidas quando a expansão do Islã e o gradual distanciamento da homogeneidade da comunidade inicial punham em perigo sua existência integral. Os homens mais devotos dedicaram-se a reunir as sentenças proféticas ou *ahādīth*, examinando a cadeia de transmissores de cada um. No mundo sunita, isso resultou no agrupamento de seis coleções principais de *Hadīth*, como as de Bukhārī e Muslim, e logo alcançaram total autoridade na comunidade ortodoxa. No xiismo ocorreu um processo similar, com a diferença de que, às sentenças do Profeta, acrescentou-se as dos Imãs, cujos ensinamentos expõem o significado da mensagem profética, e que são parte da coleção de *Hadīth*. Também lá foram agrupados volumes destas sentenças, dos quais o mais importante é o *Usūl al-kāfi*, de Kulaini.

A literatura de *Hadīth*, em fontes sunitas ou xiitas, é um monumental tesouro de sabedoria, que é, ao mesmo tempo, um comentário do Corão e um complemento de seus ensinamentos. As sentenças do Profeta dizem respeito a todos os domínios, da metafísica pura às boas maneiras à mesa. Nelas encontra-se o que o Profeta disse em tempos de dor, ao receber um embaixador, ao tratar um prisioneiro, ao lidar com sua família, em quase todas as situações relacionadas à vida doméstica, econômica, social e política do homem. Além disso, nesta literatura muitas questões pertinentes à metafísica, à cosmologia, à escatologia e à vida espiritual são discutidas. No todo, depois do Corão, o *Hadīth* e a *Sunnah* proféticos, intimamente ligados a ele, são a fonte mais preciosa de orientação que a sociedade islâmica possui, e, ao lado do Corão, são a fonte originária de toda a vida e pensamento islâmicos.



É contra esse aspecto básico de toda a estrutura do Islã que foi feito um sério ataque em anos recentes por uma influente escola de orientalistas ocidentais. Não poderia ser feito um ataque mais malévolo e insidioso que este, que solapa as próprias fundações do Islã e cujo efeito é mais perigoso do que se um ataque físico fosse feito contra o Islã. Pretendendo ser científicos e aplicando o famoso – ou, ao contrário, deve-se dizer infame – método histórico que reduz todas as verdades religiosas a fatos históricos, os críticos dos *Hadīth* chegaram à conclusão de que essa literatura não é do Profeta, mas foi “forjada” por gerações posteriores. O que está por trás da fachada científica apresentada na maior parte desses ataques é a hipótese *a priori* de que o Islã não é uma Revelação Divina. Se não é uma Revelação Divina, deve ser justificado em termos de fatores presentes na sociedade árabe do século VII. Ora, uma sociedade beduína não poderia ter nenhum conhecimento metafísico, nem poderia possivelmente saber a respeito do Verbo Divino ou Logos, sobre estados superiores de existência, sobre a estrutura do universo. Portanto, tudo na literatura *Hadīth* que fala destas questões deve ser um acréscimo posterior. Se os críticos do *Hadīth* admitissem simplesmente que o Profeta era um profeta, não haveria qualquer argumento cientificamente válido contra o corpo principal do *Hadīth*, mas é isso precisamente que eles não admitem e, assim, têm que considerar como uma falsificação posterior tudo que na literatura *Hadīth* se pareça com a doutrina de outras religiões ou trate de questões esotéricas.

É óbvio que não existe dúvida de que há muitos *ahadīth* que são espúrios. Eruditos islâmicos tradicionais desenvolveram, eles mesmos, uma elaborada ciência para examinar o texto do *Hadīth* (*'ilm al-jarh*) e a validade das cadeias de transmissão profética (*'ilm al-dirāyah*), assim como as circunstâncias em que foi dito. Eles examinaram as sentenças e as compararam com conhecimento detalhado dos fatores envolvidos de uma forma que nenhum erudito moderno pode esperar igualar. Desta forma, algumas sentenças foram aceitas e outras rejeitadas, por serem ou de origem duvidosa ou completamente inautênticas. Os que reuniram *Hadīth* foram, na verdade, homens extremamente pios e devotos, que freqüentemente viajaram da Ásia Central até Medina, ao Iraque ou à Síria em busca de *Hadīth* (os *muhaddīthūn*), e devido ao grau de piedade e confiança da comunidade necessários para que uma pessoa fosse reconhecida uma autoridade neste campo, eles sempre constituíram o menor grupo entre todas as diferentes classes de eruditos religiosos.

De fato, o que os críticos modernos do *Hadīth* não percebem, ao aplicar seu chamado método histórico, é que estão projetando o tipo de mentalidade agnóstica prevaiente em muitos círculos acadêmicos, e que foge à mentalidade de um especialista muçulmano tradicional em *Hadīth*. Pensam que para ele também a questão da religião poderia ser tratada de modo tão “desprendido” que lhe seria possível até forjar sentenças do Profeta ou aceitá-las no *corpus* tradicional sem o maior cuidado. Não percebem que para os homens dos séculos iniciais, principalmente para estudiosos religiosos, o fogo do inferno não era um pensamento abstrato mas uma realidade concreta. Eles temiam a Deus de uma maneira que a maioria dos homens modernos dificilmente pode imaginar, e é psicologicamente absurdo que, com uma mentalidade para a qual a alternativa entre Céu e Inferno é a coisa mais real, eles pudessem cometer o pecado mais imperdoável de forjar sentenças proféticas. Nada é menos científico que projetar a mentalidade moderna, que é uma anomalia na história, em um período no qual o homem vivia e pensava num mundo tradicional onde as verdades da religião determinavam a própria vida, e no qual os homens buscavam antes de tudo cumprir o mais importante dever posto sobre seus ombros, o de salvar suas almas. Quanto à afirmação, feita por críticos do *Hadīth*, de que as sentenças falsificadas vieram a existir no segundo século e foram tidas honestamente por sentenças proféticas pelos coligidores do terceiro século, a mesma resposta serve. A *Sunnah* do Profeta e suas sentenças tinham deixado uma impressão tão profunda na primeira geração e naqueles que vieram imediatamente depois, que forjar novas sentenças e, portanto, também novos modos de agir e proceder em questões religiosas que já tinham precedentes, teria tido imediatamente a oposição da comunidade. Teria significado uma quebra na continuidade de toda a vida religiosa e do padrão do Islã que, de fato, não é perceptível. Além disso, os Imãs, cujas sentenças estão incorporadas no *corpus* do *Hadīth* no xiismo e que são, eles mesmos, a cadeia de transmissão mais confiável das sentenças proféticas, sobreviveriam após o terceiro século islâmico, ou seja, depois do próprio período de reunião dos famosos livros de *Hadīth*, de forma que eles fazem a ponte para o período que os críticos modernos apontam como de “falsificação” de *Hadīth*. Sua própria presença, de fato, é uma prova adicional da falsidade dos argumentos apresentados contra a autenticidade da literatura *Hadīth*, argumentos que atacam não só as sentenças duvidosas e espúrias mas todo o corpo principal de *Hadīth*, em conformidade



com o qual a sociedade islâmica tem vivido e se modelado desde o seu início.

O perigo inerente nesta crítica ao *Hadith* reside na diminuição de seu valor aos olhos dos muçulmanos que, tendo sido dominados por esses argumentos, aceitam a conclusão fatalmente perigosa de que o corpo de *Hadith* não equivale às sentenças do Profeta e, portanto, não porta sua autoridade. Desta forma, uma das bases da Lei Divina e uma fonte vital de orientação para a vida espiritual é destruída. É como se toda a fundação fosse puxada de debaixo da estrutura do Islã. O que restaria neste caso seria o Corão que, sendo a Palavra de Deus, é sublime demais para ser interpretado e decifrado sem a ajuda do Profeta. Abandonados a si mesmos, os homens, na maioria dos casos, leriam suas próprias limitações no Livro Sagrado e toda a homogeneidade da sociedade muçulmana e a harmonia existente entre o Corão e a vida religiosa do Islã seria rompida. Há poucos problemas que demandem uma ação tão imediata por parte da comunidade muçulmana como uma resposta, dada por autoridades muçulmanas tradicionais qualificadas, em termos científicos – mas não “científicos” –, às acusações à literatura *Hadith* feitas por críticos modernos, que encontraram agora alguns discípulos entre muçulmanos. Encontraram alguns seguidores de origem muçulmana que abandonaram o ponto de vista tradicional e se encontraram com o método aparentemente científico dos críticos, que, entretanto, só oculta uma hipótese *a priori* que nenhum muçulmano pode aceitar, isto é, a negação da origem celeste da Revelação Corânica e do poder e função proféticos reais do Profeta.

Seja como for, na medida em que se diz respeito ao Islã tradicional, que é nossa única preocupação aqui, o *Hadith* é, depois do Corão, a fonte mais importante tanto da lei, *shari'ah*, como do Caminho Espiritual, *tariqah*. E é o fator integrador vital da sociedade muçulmana, pois as vidas diárias de milhões de muçulmanos por todo o mundo tiveram como modelo a *Sunnah* profética e o *Hadith*. Por quase quatorze séculos os muçulmanos têm tentado despertar como o Profeta despertava, comer como ele comia, lavar-se como ele se lavava, e até mesmo cortar suas unhas como ele o fazia. Não houve uma força maior para a unificação dos povos muçulmanos que a presença deste modelo comum, para os mínimos atos da vida cotidiana. Um muçulmano chinês, embora seja racialmente chinês, tem um aspecto, um comportamento, um modo de andar e agir que se assemelha, de algum modo, aos de um muçulmano da costa do Atlântico. Isto acontece porque ambos, durante

séculos, copiaram o mesmo modelo. Algo da alma do Profeta pode ser encontrado em ambos os lugares. É esse fator unificador essencial, uma *seminah* comum, ou modo de viver como modelo, que faz com que um bazar em Marrocos passe uma sensação ou tenha uma *ambiance* de um bazar na Pérsia, embora as pessoas nos dois lugares falem línguas diferentes e se vistam de forma diversa. Há algo no ar que um observador estrangeiro inteligente detectará imediatamente como pertencente à mesma atmosfera espiritual e religiosa. E essa uniformidade é ocasionada em primeiro lugar pela presença do Corão e, em segundo lugar, de modo mais imediato e tangível, pela “presença” do Profeta em sua comunidade, em virtude de seu *Hadith* e sua *Sunnah*.

Através do *Hadith* e da *Sunnah* os muçulmanos passam a conhecer tanto o Profeta como a mensagem do Corão. Sem o *Hadith*, grande parte do Corão seria um livro fechado. O Corão nos diz para rezar, mas se não fosse a *Sunnah* profética não saberíamos como rezar. Algo tão fundamental como as preces diárias, que são o rito central do Islã, seria impossível de realizar sem a orientação da prática profética. Isso se aplica a mil e uma situações, de forma que é quase desnecessário enfatizar a conexão vital entre o Corão e a prática e as sentenças do Profeta, a quem Deus escolheu como Seu revelador e intérprete para a humanidade.

Antes de finalizar esta discussão sobre o *Hadith*, deve ser indicado que, dentro do vasto *corpus* de sentenças proféticas, há quarenta que são chamadas “sentenças sagradas” (*ahādith qudseyah*), que não fazem parte do Corão mas nas quais Deus fala na primeira pessoa, através do Profeta. Estas sentenças, embora sejam em pequeno número, são de extrema importância, por serem, junto com certos versículos do Corão, a base da vida espiritual no Islã. O sufismo baseia-se nestas sentenças e muitos sufis as sabem de cor e vivem em lembrança constante de sua mensagem. Todas essas sentenças dizem respeito à vida espiritual, em vez de questões sociais e políticas. Tratam da relação direta do homem com Deus, como no famoso *hadith qudsi* tantas vezes repetido pelos mestres sufis ao longo de épocas:

Meu escravo não cessa de aproximar-se de mim através de devoções de seu livre-arbítrio até que Eu o ame, e, quando o amo, sou a audição com a qual ouve, e a visão com a qual vê, e a mão com que luta, e o pé com que caminha.



A presença destas sentenças demonstra quão profundamente as raízes da espiritualidade islâmica estão enterradas nas fontes da própria Revelação. Longe de serem apenas um sistema legal e social esvaziado de uma dimensão espiritual, ou em que a dimensão espiritual tenha sido artificialmente enxertada mais tarde, o Islã foi, desde o início, tanto uma Lei como um Caminho. As duas dimensões do Islã, a exotérica e a esotérica, são melhor demonstradas no caso do próprio Profeta, que era tanto a perfeição da ação humana no plano social e político, quanto o protótipo da vida espiritual em sua unicidade interior com Deus e em sua total efetivação, em que não via nada senão em Deus e através de Deus.

A particularidade do Profeta, que o distingue dos que vieram antes, é que ele é o último dos profetas (*khātam al-anbiyā*), o selo da profecia, que, vindo no fim do ciclo profético, integra em si a função da profecia como tal. Este aspecto do Profeta imediatamente chamou a atenção para a questão do que a profecia significa. Numerosos volumes foram escritos por autoridades muçulmanas tradicionais sobre esse assunto, em que a elaborada dimensão metafísica desta realidade central da religião é delineada. Embora não seja possível discutir esta questão em detalhes pode-se resumir dizendo que a qualidade de profeta é, de acordo com a visão islâmica, um estado concedido a homens que Deus escolheu devido a certas perfeições, em virtude das quais eles se tornam o instrumento através do qual Deus revela Sua mensagem ao mundo. Sua inspiração vem diretamente do Céu. Um profeta não deve nada a ninguém. Não é um erudito que discerne, através de livros, certas verdades, nem alguém que aprenda de outros seres humanos e por sua vez transmita esse aprendizado. Seu conhecimento marca uma intervenção direta do Divino na ordem humana, uma intervenção que não é, do ponto de vista islâmico, uma encarnação, mas uma teofania (*tajallī*).

Esta definição de profecia é válida para todo profeta, não apenas no caso do fundador do Islã. Do ponto de vista muçulmano, Cristo não adquiriu seu conhecimento do Antigo Testamento e da mensagem dos profetas hebreus lendo livros, ou aprendendo dos rabinos, mas diretamente do Céu. Nem Moisés aprendeu as leis e a mensagem que trouxe dos profetas anteriores, nem mesmo de Abraão. Ele recebeu uma nova mensagem diretamente de Deus. E se ele reiterou algumas das verdades das mensagens trazidas pelos profetas semitas antes dele, ou se Cristo afirmava a tradição judaica cujo significado interior ele revelou – de acordo com a conhecida sentença “Cristo revelou o que Moisés velou”

ou se o Corão menciona algumas das histórias do Antigo e do Novo Testamento, nenhum destes exemplos implica num empréstimo histórico. Indicam apenas uma nova nivelção no quadro da mesma atmosfera espiritual que pode ser chamada a tradição abraâmica. O mesmo se aplica aos *avatars* do hinduísmo, que vieram cada qual com uma nova mensagem do Céu, mas falavam na linguagem do mesmo ambiente espiritual.

Embora toda profecia implique num encontro dos planos Divino e humano, há graus de profecia que dependem do tipo de mensagem revelada e da função do mensageiro ao propagar essa mensagem. De fato, enquanto em inglês apenas a palavra profeta seja usada normalmente, em árabe, persa e outras línguas do povo islâmico há uma série de termos ligados aos níveis de profecia. Há, em primeiro lugar, o *nabī*, um homem que traz novas da mensagem de Deus, um homem que Deus escolheu para falar. Mas Deus não fala simplesmente a qualquer homem. Aquele que merece ouvir a Mensagem Divina deve ser qualificado. Deve ser puro por natureza. É por isso que, de acordo com fontes islâmicas tradicionais, o corpo do Profeta foi feito da terra mais selecionada. Deve possuir a perfeição das virtudes humanas, como a bondade e a nobreza, embora na realidade ele não tenha nada de seu, tendo tudo sido dado a ele por Deus. Deve ter a perfeição das faculdades práticas e teóricas, uma imaginação perfeita, um intelecto perfeitamente em harmonia com o Intelecto Divino, uma estrutura psicológica e corporal que o capacite a liderar homens em ação e guiá-los por todas as dificuldades e circunstâncias. Mas a mensagem que o *nabī* recebe não é necessariamente universal. Ele pode receber uma mensagem que deve permanecer dentro dele e não ser divulgada abertamente ou deve ser comunicada só para uns poucos no quadro de uma religião já existente.

Há, de acordo com a tradição, cento e vinte e quatro mil profetas, que Deus enviou a toda nação e a todo povo, pois o Corão afirma que não há povo a quem um profeta não tenha sido mandado:

Cada comunidade terá o seu Enviado. (X, 47)

Embora ele também declare que, a cada povo, Deus fale em sua própria língua, dá a diversidade de religiões:

Nunca mandamos nenhum Enviado que não falasse a língua do seu povo. (XIV, 4)



A universalidade da profecia tão claramente enunciada no Corão significa a universalidade da Tradição, da religião. Significa que todas as religiões ortodoxas vêm do Céu e não são produto do homem. Também implica, por sua formulação abrangente, a presença da Revelação Divina não só na tradição abraâmica, mas entre todas as nações, embora nos primeiros tempos essa questão não fosse explorada explicitamente. O Corão afirmava o princípio da universalidade, deixando a possibilidade de sua aplicação fora do mundo semita, como aconteceu, por exemplo, quando o Islã encontrou o Zoroastrismo, na Pérsia, ou o Hinduísmo, na Índia. Do mesmo modo poderia ser aplicado, nos tempos modernos, ao encontro com qualquer tradição genuína desconhecida, como a dos índios americanos.

Entre os *anbiyā* há os que pertencem a outra categoria de profetas, ou a um novo nível de profecia, isto é, os que não só recebem uma mensagem do Céu mas também são escolhidos para propagar essa mensagem para a parcela da humanidade providencialmente destinada a ela. O profeta com tal função é chamado *rasūl*. Ele também é um *nabī*, mas além disso ele tem a função de tornar a mensagem de Deus conhecida pelos homens e convidá-los a aceitá-la, como se vê no caso de muitos profetas do Antigo Testamento. Acima do *rasūl* está o profeta que deve trazer uma nova religião para o mundo, o “detentor de firmeza e determinação” (*ūlu’l-‘azm*). Nesta última categoria, o Islã, limitando-se novamente à tradição abraâmica, acredita terem havido sete, cada um dos quais foi o fundador de uma nova religião e trouxe uma Lei Divina para o mundo. Há, portanto, no total, três graus de profecia, o de *nabī*, o de *rasūl*, e o de *ūlu’l-‘azm*, embora em certas fontes islâmicas esta gradação seja mais refinada para incluir em mais detalhes os graus de *anbiyā* que se distinguem pela maneira como percebem o anjo da revelação.

“O Profeta” foi ao mesmo tempo um *nabī*, um *rasūl* e um *ūlu’l-‘azm* e deu fechamento ao ciclo da profecia. Depois dele não haverá nenhuma nova *sharī‘ah* ou Lei Divina trazida ao mundo, até o fim dos tempos. Tampouco deve haver mais revelações (*wahī*) após ele, porque ele marca o fim do ciclo profético (*dā‘irat an-nubuwwah*). Pode parecer, superficialmente, uma grande tragédia que o homem pareça ter sido assim deixado sem qualquer possibilidade de renovar as verdades da Revelação através de um novo contato com a fonte da Verdade. Mas, na realidade, o término do ciclo profético não significa que toda possibilidade de contato com a Ordem Divina tenha cessado. Embora a Re-

velação (*wahī*) não seja mais possível, a inspiração (*ilhām*) permanece sempre uma possibilidade latente. Embora o ciclo da profecia (*dā‘irat an-nubuwwah*) tenha chegado ao fim, o ciclo de *wilāyah* (*dā‘irat al-wilāyah*), que, na falta de um termo melhor, pode ser traduzido como o “o ciclo da iniciação”, assim como “da santidade”, continua.

Na verdade, *wilāyah*, neste contexto, que, na linguagem técnica da gnose islâmica, deve ser distinguido de *wilāyah* no sentido ordinário, tendo a ver com o estado do *walī* ou santo, significa a presença desta dimensão interior dentro do Islã, que o Profeta inaugura junto com a nova *sharī‘ah* e que continuará até o fim dos tempos. Graças a sua presença o homem é capaz de renovar-se espiritualmente e ganhar contato com o Divino, embora não seja mais possível uma nova Revelação. É devido a essa dimensão esotérica do Islã e à Graça ou *barakah*, contida nas suas organizações conservadoras e propagadoras, que a força espiritual da revelação original tem se renovado ao longo das épocas e tem sido preservada a possibilidade de uma vida espiritual conducente ao estado de santidade, que purifica a sociedade humana e rejuvenesce as forças religiosas.

Ao encerrar o ciclo profético e ao trazer a última *sharī‘ah* ao mundo, o Profeta inaugurou também o ciclo da “santidade muhamediana” (*wilāyah muhammadiyah*), que está sempre presente e que é o meio pelo qual a energia espiritual da Tradição é continuamente renovada. Portanto, longe de haver necessidade de qualquer nova religião que neste momento só pode significar uma pseudo-religião, a Revelação trazida pelo Profeta contém nela mesma tudo que é necessário para preencher de toda maneira as necessidades espirituais e religiosas dos muçulmanos, do crente comum ao santo potencial.

O Profeta, além de ser o líder de homens e o fundador de uma nova civilização, é também a perfeição da norma humana e o modelo para a vida espiritual do Islã. Ele disse: “Sou um ser humano como vocês (*anā basharum mithlukum*)”, ao que sábios muçulmanos ao longo do tempo acrescentaram: “Sim, mas como uma pedra preciosa entre seixos (*ka’l-yāqūt bain al-hajar*)”. O profundo simbolismo contido nesta sentença está ligado com a natureza interior do Profeta. Todos os homens em sua natureza puramente humana são como pedras, opacas e pesadas, e um véu para a luz que brilha sobre eles. O Profeta também possui essa natureza humana externamente. Mas, internamente, ele tornou-se alquimicamente transmutado numa pedra preciosa que, embora ainda seja pedra, é transparente diante da luz e perdeu sua opacidade.



O Profeta é, externamente, apenas um ser humano (*bashar*), mas internamente ele é a plena realização do humano, em seu sentido mais universal. Ele é o Homem Universal (*al-insân al-kâmil*), o protótipo de toda Criação, a norma de toda perfeição, o primeiro de todos os seres, o espelho em que Deus contempla a existência universal. Ele é internamente identificado com o Logos e com o Intelecto Divino.

Em toda religião o fundador se identifica com o Logos Divino, como lemos no início do Evangelho de João: “*In principio erat verbum*”, isto é, o que era no princípio era o Verbo ou Logos, identificado com Cristo. O Islã considera todos os profetas como um aspecto do Logos Universal, que em sua perspectiva se identifica com a “Realidade de Muhammad” (*al-haqīqat al-muhammadiyah*), que foi a primeira criação de Deus e através da qual Deus vê todas as coisas. Como a realidade de Muhammad, o Profeta veio antes de todos os outros profetas no início do ciclo profético, e é a este seu aspecto interior como o Logos a que se faz referência no *hadīth*:

Ele (Muhammad) era profeta (o Logos) quando Adão ainda estava entre a água e a argila.

O sufi Najm ad-Dīn ar-Rāzī, em seu *Mirsād al-'ibād*, escreve que, assim como no caso de uma árvore, primeiro se planta a semente, que depois cresce, e dá galhos, depois folhas, e depois floresce, e depois dá frutos, que, por sua vez, contêm sementes, assim também o ciclo das profecias começou com a realidade de Muhammad, com sua realidade interior, enquanto termina com sua realidade humana. Assim ele é, internamente, o início, e, externamente, o fim do ciclo profético que sintetiza e unifica em seu ser. Externamente ele é um ser humano e, internamente, o Homem Universal, a norma de toda perfeição espiritual. O próprio Profeta referiu-se a este aspecto interior de sua natureza, como no *Hadīth*:

Sou Ahmad sem o *mim* (ou seja, *ahad* significando Unidade); sou um árabe sem o *'ain* (ou seja, *rabb* significando Senhor). Quem me viu, viu a Verdade.<sup>2</sup>

O que tais sentenças querem dizer, senão a união interior do Profeta com Deus? Esta verdade foi reiterada muitas e muitas vezes ao longo das épocas por mestres do sufismo, como no poema persa do *Gulshan-i rāz*:

<sup>2</sup> *Mim* e *'ain* são letras do alfabeto árabe. (N. da T.)

Um único *mim* separa Ahad de Ahmad  
O mundo está imerso nesse único *mim*.

Este *mim* que separa o nome esotérico do Profeta, Ahmad, de Deus, é o símbolo do retorno à Origem, da morte e do redespertar para as realidades eternas. Sua equivalência numérica é quarenta, que simboliza, ele mesmo, a era da profecia no Islã. O Profeta é, externamente, o mensageiro de Deus aos homens; internamente, ele está em união permanente com o Senhor.

A doutrina do Homem Universal, que está inextricavelmente ligada com o que se pode chamar a profetologia do Islã, está longe de ter se originado como resultado de influências posteriores ao Islã. Baseia-se, ao contrário, no que o Profeta era interiormente e como era visto por aqueles entre seus companheiros que, além de serem seus seguidores religiosos, eram os herdeiros de sua mensagem esotérica. Os que desejam privar o Islã de uma dimensão espiritual e intelectual buscam fazer dessa doutrina básica um empréstimo posterior, como se o Profeta pudesse ter se tornado um caminho efetivo e operativo só por lhe ter sido atribuído um tal estado, se não o fosse em sua verdadeira natureza. Seria como se alguém esperasse que um corpo brilhasse somente por chamá-lo de sol. O Profeta possuía em si mesmo aquela realidade que depois ganhou o nome técnico de Homem Universal. Mas o “nomeado” existia bem antes desse nome lhe ter sido dado, e antes de sua teoria ter sido elaborada por gerações posteriores que, devido ao alongamento da fonte da Revelação, tinham necessidade de maiores explicações.

Para concluir, pode ser dito que o Profeta é a perfeição tanto da coletividade humana como do indivíduo humano, a norma para a vida social perfeita e o protótipo e guia para a vida espiritual. Ele é tanto o Homem Universal como o Homem Primordial (*al-insân al-qadīm*). Como Homem Universal ele é a totalidade de que somos uma parte, e da qual participamos; como Homem Primordial ele é aquela perfeição original em relação à qual somos uma decadência e um abandono. Ele é, assim, a norma de perfeição tanto “espacial” como “temporal”. Espacial, no sentido da totalidade de que somos parte, e temporal, no sentido da perfeição do início que devemos tentar atingir novamente movendo-nos para o alto, contra o fluxo para baixo da marcha do tempo.

O Profeta detinha eminentemente tanto a natureza humana (*nāsūt*)



como a espiritual (*lāhūt*). Contudo, não houve nunca uma encarnação de *lāhūt* em *nāsūt*, uma perspectiva que o Islā não aceita. O Profeta realmente possuiu essas duas naturezas e por essa razão seu exemplo torna possível a presença de um caminho espiritual no Islā. Ele era o governante, o juiz e o líder perfeito. Foi o criador da mais perfeita sociedade muçulmana em comparação com a qual toda sociedade posterior é um enfraquecimento. Mas ele foi, além disso, o protótipo da vida espiritual. É por isso que é absolutamente necessário seguir suas pegadas caso se aspire à realização espiritual.

O amor ao Profeta cabe a todos os muçulmanos, especialmente aos que aspiram a uma vida santa. Este amor não deve ser entendido num sentido individualista. Ao contrário, o Profeta é amado porque simboliza a harmonia e a beleza que penetram todas as coisas, e demonstra em sua plenitude essas virtudes, que, se atingidas, permitem ao homem concretizar sua natureza teomórfica.

Deus e os Seus anjos bendizem o Profeta. Ó vós que credes! Rogai por Ele! Saudai-O com a saudação completa! (Corão, XXXIII, 56)