

O ALCORÃO.

Sua história e sua origem.

HELMI NASR

Professor de Língua e Literatura Árabe da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

INTRODUÇÃO.

Ao examinarmos rapidamente os livros religiosos escritos em línguas ocidentais, reparamos logo na existência de um vácuo bem amplo e profundo devido ao seu silêncio no que diz respeito à revelação corânica. Todos os seus esforços se reduzem em traduções literais do texto sagrado, encarando levemente os pontos essenciais sem jamais aprofundá-los.

Quanto à composição do texto do Alcorão, de sua origem, da forma pela qual foi revelado, das hipóteses que podem ser analisadas e das dúvidas que podem ser esclarecidas, tudo isso geralmente permanece indeterminado. Devido a êsse fato parece-nos indispensável a retomada do assunto abordando-o segundo o método que acreditamos seja o mais objetivo cuja finalidade é a de esclarecer, na medida do possível, os pontos que colocamos e certas lacunas que subsistem a respeito do Alcorão.

1). — A HISTÓRIA DO ALCORÃO.

Conforme a etimologia árabe a palavra Alcorão, entre outras interpretações, é o infinito do verbo 'ler'. A seguir êsse infinito tornou-se um nome próprio ao demoninar a revelação de Deus a seu apóstolo Mohamad. Anote-se que essa denominação também pode ser usada ou para a totalidade do Alcorão ou para uma parte dêle, de tal forma que qualquer versículo pode levar êsse nome.

Segundo a tradição Mohamad recebia o Alcorão através do anjo Gabriel e o transmitia aos crentes que, sendo árabes puros e possuído-

res de uma notável memória, decoravam imediatamente o que lhes era transmitido. Anote-se, ainda, que a maioria desses árabes era analfabeta e não tinha nem meios e nem possibilidades de transcrever a revelação.

Originalmente, o Alcorão foi revelado aos poucos, segundo a evolução dos acontecimentos, começando por volta do ano 610 de nossa era, perdurando durante vinte e três anos, ou seja, até a morte do Profeta. Tal tempo de revelação é praticamente dividido em dois períodos, mequinense e medinense, ou antes, conforme a sua anterioridade ou posterioridade à Hégira. Desses dois períodos, o primeiro tem a duração de quase treze anos e o segundo de dez, assim se compreendendo a razão pela qual onze capítulos se chamam de “medinenses” e os outros de “mequinenses”.

Hoje em dia, o Alcorão se nos apresenta em um só volume composto de quase setecentas páginas e dividido em cento e quatorze “suras”, ou capítulos, desiguais em sua extensão. Salvo a introdução, composta de cinco pequenas linhas, em geral as “suras” são dispostas segundo a sua extensão relativa: as mais extensas no começo, as médias no meio, e as curtas ao final.

No Alcorão, encontram-se sinais diacríticos, vocálicos, ortográficos, e também os sinais de pronúncia para indicar ao leitor o lugar correto das pausas.

Tal não era o Alcorão do tempo do Profeta. Seu texto permanece rigorosamente o mesmo, mas o seu aspecto é totalmente diverso. Primeiramente, não havia o que se chama de volume, pois o Alcorão foi revelado sob a forma de fragmentos que variavam a partir de um capítulo completo até um versículo e, às vezes, parte de um versículo. Cada fragmento revelado ao Profeta era recitado por êle, apreendido pelos seus ouvintes e divulgado entre os que não o ouviam diretamente. Ao mesmo tempo em que cada fragmento era memorizado, era também transcrito em qualquer objeto ao alcance dos escribas: papel, ramos de palmeira, pergaminho, pedras planas, ossos do ombro de animais, etc.

O número de pessoas que no tempo do Profeta colaboraram na escrita do Alcorão é elevado a vinte e nove, entre as quais encontramos os cinco primeiros califas, Abu Bakr, Omar, Osman, Ali e Muâwia, assinalando-se, ainda, que os crentes que sabiam escrever, não tardaram a reproduzir o texto revelado em escritos pessoais para seu uso particular.

Todavia, a respeito de sua forma escrita, os fragmentos do Alcorão, primitivamente não visavam a formação de uma coleção homogênea, classificada e numerada. As “suras”, com efeito, não poderiam

receber a sua estrutura definitiva senão depois da morte do Profeta. Desde cedo, porém, percebeu-se que os fragmentos não eram destinados nem a permanecer completamente isolados e nem a tomar uma seqüência determinada pela ordem cronológica de sua revelação. Verificou-se que vários grupos de textos se desenvolveram isoladamente uns dos outros e passavam a constituir, pouco a pouco, unidades independentes pela adição de outros versículos que mais tarde juntaram-se a eles e que deviam, segundo a indicação do Profeta, se colocar em lugares diversos. Com o fim de deixar a abertura para tais construções progressivas foi então necessário que se esperasse o termo do livro antes de se colocá-lo em um só corpo. No entanto, pela ausência de uma seqüência contínua entre os fragmentos escritos, cada passagem, em tôdas as etapas da revelação, oralmente conhecia sempre o seu lugar determinado nesta ou naquela “sura”.

Assim, durante a vida do Profeta, centenas de companheiros seus, chamados de “portadores do Alcorão”, já eram especialistas na leitura do livro e sabiam de cor cada “sura” em sua forma indicada, provisória ou definitiva.

Apenas um ano após a morte do Profeta sentiu-se a necessidade de se recolher êsses documentos espalhados numa só coleção maneável, fácil de se consultar e na qual as partes de cada capítulo se ligassem conforme a ordem já fixada nas memórias e sem uma solução de continuidade. Essa idéia foi sugerida por Omar ao primeiro califa Abu Bakr após a batalha de Yamâmah contra o falso profeta Mussailama, batalha esta em que foram mortos centenas de muçulmanos incluindo setenta “portadores do Alcorão”. Temendo-se uma diminuição progressiva do número dêsses “portadores” pelas eventuais guerras, os dirigentes ensejaram, dessa forma, a colocação da totalidade da fonte escrita em segurança e também a aprovação da forma dêsse documento reunido pela autoridade dos leitores existentes e de todos os companheiros do Profeta, os quais separadamente sabiam, cada um, determinadas partes do Alcorão.

Essa tarefa foi confiada a Zaid Ibn Sabit, que, consciente de sua pesada responsabilidade, estabeleceu uma regra de trabalho e aplicou-a rigorosamente: não se admitiria nenhum escrito que não fôsse certificado por duas testemunhas como sendo redigido não pela memória mas pela recitação do próprio Profeta e perfazendo parte do texto em seu último estágio.

Concluído o livro com tôda a precaução, Zaid entregou-o em mãos de Abu Bakr que o guardou consigo durante o seu califado. Antes de sua morte o primeiro califa confiou-o a Omar que tinha sido escolhido como seu sucessor. Este, por sua vez, nos últimos momentos

de sua vida remeteu-o à sua filha Hafsa, uma das viúvas do Profeta, já que o terceiro califa ainda não tinha sido designado.

Além de sua integralidade, essa primeira coleção oficial, a qual se pode imaginar sob a forma de um auto a que se juntavam páginas classificadas mas não ligadas, distingüe-se por uma espécie de rigorismo absoluto das outras cópias integrais ou parciais então existentes. Todavia, tal coleção só adquiriu a sua autoridade universal a partir do dia em que foi publicada. A oportunidade dessa publicação se apresentou no tempo de Osman, o terceiro califa, após as batalhas de Arminha e Azirbaijã. Com efeito, os exércitos da Síria e do Iraque ao serem reunidos nessa ocasião perceberam algumas diferenças em suas recitações. Os sírios seguiam a leitura de seu mestre Obai Ibn Caab, enquanto que os iraquianos seguiam a de Ibn Massoud, até chegarem ao ponto de se replicarem mutuamente:

“Nossa lição é melhor do que a sua” (1).

Assustado por tal espetáculo, Huzaiifa Ibn Al Iamani encontrou-se com o califa Osman e lhe pediu que pusesse fim em tal disputa que poderia estabelecer divisões semelhantes às dos judeus e cristãos a respeito de seus livros.

Osman formou então um grupo de quatro copistas encarregando-os da cópia do original de Hafsa em número de exemplares tanto quanto o número das principais cidades do império islâmico. Concluído o trabalho em perfeita concordância com o original, êste foi devolvido à Hafsa e os outros exemplares foram encadernados e distribuídos como protótipos imutáveis. Ao mesmo tempo foram anulados todos os outros textos que apresentavam alguma diferença com os novos.

Essa edição, desde quatorze séculos, é a única em vigor no mundo islâmico e a respeito dela concluiu Noeldeke que o seu texto

“foi tão completo e fiel da forma como se poderia esperar” (2), e afirmou Leblois

“o Alcorão é hoje o único livro sagrado que não apresenta variantes notáveis” (3).

2). — A ORIGEM DO ALCORÃO.

Após essa revisão histórica passaremos ao problema da origem do Alcorão e discutiremos, na medida do possível, tôdas as hipóteses viáveis a fim de que possamos atingir uma conclusão aceitável.

(1). — Draz, *Initiation au Koran*, ed. Al Maarif, Cairo, 1950, p. 22.

(2). — Noeldeke, *Geschichte des Korans*, Leipzig, 1938, II parte, p. 93.

(3). — Leblois, *Le Koran et la Bible*, ed. Fishbacher, Paris, 1887, p. 54.

Como tôdas as obras originaes, o Alcorão se compõe de estilo e de idéias, e conforme a opinião de árabes autênticos o seu estilo é tão superior que não se pode, de forma alguma, imitá-lo. Na literatura árabe tal fato é considerado consumado. Na impossibilidade de se discutir aqui a evidência dessa afirmação podemos nos abster do argumento que se pode chegar através da maravilha do estilo corânico em favor de sua divindade.

A partir disso, podemos simplesmente indagar se as idéias que o Alcorão apresenta podem ser explicadas por outros meios que não pela revelação. A êsse respeito encontramos diversas pesquisas e devemos mencionar, em favor do Alcorão, o fato de que êle registra fielmente tôdas as hipóteses de contemporâneos do Profeta na tentativa de fornecer uma explicação dêsse gênero. Essas hipóteses esgotaram não só as possíveis soluções mas também as extravagâncias que um espírito pode criar até o ponto em que podemos afirmar que as pesquisas modernas apenas conseguem desenvolver ou repetir, sob uma forma ou outra, as mesmas tentativas dos antigos.

A hipótese mais simplista é a que pretende encontrar no ambiente restrito da cidade natal do Profeta, Meca, os elementos necessários para a elaboração do Alcorão. Segundo fontes históricas fidedignas, porém, nessa cidade nada se encontra para o apóio de tal opinião. Como se sabe, os árabes eram pagãos e a sua sociedade estava contaminada por determinados vícios incontestáveis: o infanticídio, a prostituição, o incesto, a consideração da mulher como parte da herança, a opressão aos orfãos, os conflitos permanentes entre as tribos, etc. E' certo que se distinguíam nessa época algumas pessoas conhecidas na tradição árabe sob o nome de hanifas, isto é, refratários à opinião comum. Tais pessoas, porém, representavam apenas espíritos descontentes. O politeísmo e as tradições relaxadas de seus concidadãos não satisfaziam as suas almas e aspirando uma religião sã e santa pretendiam encontrá-la fora dêsse ambiente, sendo que dela, porém, não tinham nenhuma noção precisa que pudesse anunciar, mesmo longinquamente, a doutrina corânica. Zaid Ibn Nufail, o mais firme e o mais independente elemento dêsse grupo confessava solenemente ignorar de que modo Deus devia ser adorado. Assim, refinado ou grosseiro, o ambiente de Meca nada nos fornece como explicação da origem do Alcorão.

Talvez os meios cristão e judaico nos forneçam algumas luzes sobre a questão, e para tanto examinemos a hipótese seguinte: viviam nos subúrbios de Meca aventureiros cristãos de origem romana e abissínia, vendedores de vinho e habitantes de certos bairros exêntricos. Ora, se disse que

“foi nos cabarés que o evangelho foi anunciado a certas mentes incultas” (4),

julgando-se, conseqüentemente, que teria sido dessa forma que Mohamad teve contactos com as idéias religiosas. Tal pretensão, porém, sob o ponto de vista científico, não tem fundamento, pois deixa-nos num vácuo já que não existe nenhum documento preciso sôbre essa espécie de relações de Mohamad. Aliás, temos muitas razões para não levar a sério a possibilidade e a fecundidade de tal relacionamento. As ocupações do futuro Profeta são conhecidas e delimitadas pela História a qual nos apresenta essa personagem sucessivamente em três lugares: na solidão de um guarda de rebanho, no comércio caravaneiro e na alta sociedade com os chefes. Nem pelas tradições, nem pela sua nasçença e nem pelo itinerário de suas ocupações se pode imaginá-lo como hóspede de ambientes licenciosos.

Em segundo lugar, tal contacto teria sido inútil não apenas porque tais pessoas conheciam mal a sua própria religião mas também porque a sua língua estrangeira constituía-lhes um obstáculo intransponível.

Em terceiro lugar, se êsse ambiente tivesse se constituído em fonte de utilidade para o Profeta não seria mais natural que os seus adversários explorassem êsse fato para esmagar a sua missão ao invés de procurar os seus argumentos em Medina, conforme o que nos diz a História?

Falemos antes sôbre uma hipótese culturalmente mais ampla a qual pretende que as idéias e as práticas religiosas teriam contribuído para a formação da doutrina islâmica.

Sabe-se que durante a sua juventude, Mohamad teve a ocasião de visitar a Síria e provavelmente também o Iêmem por motivos de negócio. Ora, sabemos que os ghassanitas da Síria como também os Bani Hariç de Najrân, no Iêmem, tinham adotado o Cristianismo, (sem falar das tribos judias de Medina com as quais o Profeta só teve contacto, mais tarde, após a Hégira), sendo possível de se supor, então, que Mohamad tenha se impressionado pelas tradições delicadas e pelas idéias mais sãs reinantes nessas regiões. E' assim que pensa Go'dziher (5). Com efeito, êsse autor considera que o confronto da vida e dos costumes de seus compatriotas com as impressões vivas que adquirira em suas viagens forneceu a Mohamad o primeiro impulso para a grande reforma. Até que ponto, porém, podemos nos apoiar em tal explicação para solucionar semelhante questão? Quanto a isso, anote-se

(4). — Huart, *Une Nouvelle Source du Koran*, citado por Draz em *Initiation au Koran*, ed. Al Maarif, Cairo, 1950, p. 105.

(5). — Goldziher, *Le Dogme et la loi de L'Islam*, ed. Geuthner, Paris, 1920, p. 4.

primeiramente que subsistem dúvidas a respeito da penetração de Mohamad em regiões cristãs pròpriamente ditas, pois no Alcorão não se encontram alusões aos caracteres externos do culto cristão, se referindo, entretanto, com maior compreensão a respeito do profundo espírito do Cristianismo oriental.

Aliás, certos autores confirmam que as caravanas com as quais seguia Mohamad não se conduziam além de alguns locais determinados pelos negócios. Supondo-se, porém, que êle tenha tido contactos com o Cristianismo, êle não colheria vantagens pois a religião cristã da época estava num estado lamentável conforme o que Taylor nos afirma (6). Em condições ainda piores encontrava-se a situação dos árabes convertidos ao Cristianismo, já que conservaram muitos resquícios do paganismo. Cite-se, para tanto, o que Ali afirmou ao se referir a respeito da tribo de Taghlib:

“Eles não receberam do Cristianismo senão o hábito de tomar vinho” (7).

Assim se identificava o ambiente em que vivia o futuro Profeta e em tôdas as partes onde êle se dirigia encontrava aberrações a serem eliminadas e desvios a serem retificados de tal forma que em lugar algum poderia ter se defrontado com um modêlo moral e religioso do qual teria copiado a sua obra reformadora.

Ampliando o campo de nossa investigação poderíamos objetivar a origem do Alcorão em fontes faladas e escritas. A primeira solução possível seria a que supõe que Mohamad teria extraído suas idéias através de uma leitura direta das revelações anteriores, judias, cristãs e outras. Surge-nos, porém, imediatamente uma pergunta: Mohamad sabia ler? O Alcorão é uma fonte histórica fidedigna e nos responde negativamente. Com efeito, é uma afirmação indiscutível a de que Mohamad era analfabeto. Todavia, supondo-se mesmo que êle soubesse ler se defrontaria com uma outra dificuldade, ou seja, a de que nesse momento ainda não existia uma bíblia em árabe, tanto o antigo como o nôvo testamento.

“Só alguns séculos mais tarde é que surgiu uma bíblia em língua árabe e só nos séculos IX e X é que se fez sentir a necessidade de uma tradução árabe do evangelho” (8).

(6). — Cf. p. 17, linha 11, de nossa Tese de Doutorado.

(7). — Draz, *Initiation au Koran*, ed. Al Maarif, Cairo, 1950, p. 108.

(8). — *The Muslim World*, abril 1939, artigo de Miss Padwick sobre a origem das tradições árabes

Sendo assim, Mohamad não teve os meios e nem a possibilidade de extrair as suas idéias diretamente dos textos bíblicos, assinalando-se, também, que para as ter extraído indiretamente teria a necessidade de informações metódicas da parte de competentes doutores bilingues. A História, porém, não esclarece sinal algum de um contacto real entre o Profeta e tais sábios antes da Hégira.

Depois disso ainda nos resta a indagação sôbre a origem das idéias de Mohamad. A êsse respeito o próprio Alcorão não se cala, ao tratar da novidade de seu ensino em relação aos árabes e ao próprio Profeta. Em várias passagens, mencionando êste ou aquêle episódio da história sagrada, não deixa de afirmar que antes de ser encarregado de sua missão Mohamad e seu povo não estavam familiarizados com essa história (9).

Permanece para nós o exame de um outro aspecto que poderia intervir nessa questão, ou seja, a clarividência pessoal do Profeta. Com efeito, se pode supor que durante o seu curto isolamento ou durante a sua solidão pastoral êsse “sonhador” (10) se entregava à meditações profundas questionando sôbre o que seria a verdade nos assuntos religiosos, optando, a seguir, pelas novas idéias.

Exige-se, aqui, uma distinção entre os dois níveis do conhecimento humano: o empírico e o racional. A história humana não se dobra à nossa lógica e subsistem absurdidades históricas que contradizem o nosso raciocínio. Não seria ao se curvar sôbre si mesmo que Mohamad poderia descobrir que êste ou aquêle acontecimento decorreu nesta ou naquela data. Ora, é precisamente sôbre o paralelismo da história sagrada do Alcorão e dos livros precedentes que sempre se insiste na indagação do meio pelo qual se realizou tal concordância.

As meditações racionais, sem efeito sôbre o mundo empírico, são sem dúvida uma excelente ajuda para a elucidação das verdades eternas. Qual seria, então, o valor da razão pura em relação à religião? Bem limitado, poderia-mos dizê-lo. Ela nos revela, evidentemente, a falsidade, a inanidade e a extravagância da idolatria e da superstição, uma vez, porém, eliminados êsses caracteres pagãos, o que então se combateria? Podemos então concluir que nunca uma doutrina se baseia exclusivamente em noções negativas.

E' verídico o fato de que o ambiente mudou após a Hégira mas a sua resultante, no tocante ao nosso assunto, permaneceu em mesmo nível. Efetivamente, de um meio pagão, ignorante e oposto, o Profeta

(9). — *Alcorão*, III-4, XI-49, XII-3-102.

(10). — Nome com que certos autores ocidentais utilizam ao se referir a Mohamad.

transferiu-se para um outro, acolhedor, amigo e culto, e daí em diante permaneceu em contacto com uma comunidade religiosa não apenas organizada mas também fundamentada em um livro sagrado, ou seja, os judeus de Medina.

Agora, poderíamos questionar sôbre a fecundidade dêsse nôvo ambiente para a objetivação do que procuramos.

Consideramos primeiramente a disposição geral do espírito corânico, mesmo antes da Hégira, para verificarmos se êle julgava a nova circunstância como sendo realmente representativa da virtude revelada e consequentemente digna de ser um modêlo a ser observado.

E' curiosa a constatação do espantoso contraste entre a permanente atitude corânica no que se refere ao mundo judeu e ao mundo cristão. Quando fala a respeito do Cristianismo se não faz elogios (11), pelo menos censura-o num tom relativamente condescendente (12). Não se verifica o mesmo ao se tratar de judeus, julgando-os como homens que já não seguiam a revelação e sim inspirações satânicas (13). Fazendo alusões ao suplício pelo fogo que os judeus do Iêmem tinham imposto aos cristãos, êle toma partido dêstes declarando que tal crime era um atentado contra as verdades da fé (14). Posteriormente, em Medina, êle não apenas mantém a sua posição mas multiplica as condenações. Aquêles que receberam o Pentateuco, diz êle, e que ensinam a Escritura, não a observam fielmente (15), e graças a uma ilusão religiosa êles se permitem à corrupção e à mentira (16).

Não seria espantoso de se supor que êsse mesmo povo que o Alcorão julga tão severamente pudesse lhe servir de modêlo ou de fonte de ensino?

Assim, à luz dos fatos, a hipótese de uma origem humana do Alcorão não pode ser apoiada, e observando o fundador através de sua dupla carreira, profana e sagrada, na sua cidade natal e na última residência, na sua capacidade de leitura e na sua disponibilidade de documentação, conclui-se que todos os meios de investigação mostram-se incapazes de nos revelar um caminho natural pelo qual êle tivesse contacto com as verdades sagradas.

(11). — *Alcorão*, V-82.

(12). — *Alcorão*, V-14.

(13). — *Alcorão*, XVI-63.

(14). — *Alcorão*, LXXXV-1-10.

(15). — *Alcorão*, LXII-5.

(16). — *Alcorão*, II-79-80.

Aliás, muito autores cristãos que procuram imparcialmente a verdade, graças a uma infinidade de provas coerentes, estão de acôrdo no reconhecimento ao Profeta de uma sinceridade psicológica convincente e comunicativa. Sòmente tal sinceridade psicológica não exige necessariamente uma sinceridade real e uma efetiva divindade de suas inspirações. Pode-se admitir, contudo, que um inspirado seja vítima de uma ilusão consciente quando surge bruscamente em seu espírito idéias e expressões que acredita plenamente novas enquanto que na realidade n^o representam senão a renovação de antigas colocações, impressas em sua alma e relegadas ao esquecimento.

Tais ilusões e essa fraqueza de memória seriam sintomas de um estado mental mais ou menos anormal, o que em hipótese alguma poderia ser aplicado ao caso que analisamos.

Com efeito, nenhum resquício revela nêlo o menor defeito mental, e a melhor prova disso é o que fala Renan:

“Nenhuma mente era tão lúcida quanto à sua e nenhum homem possuía melhor pensamento do que o seu” (17).

E' verdade que um critério subjetivo é incapaz de discernir um estado sonhador ou lúcido. Adormecidos ou acordados achamo-nos igualmente convictos no uso de nossos sentidos e na presença da realidade, mas seria só através de uma confrontação dos dados dos dois estados e pelos graus de sua discordância ou de sua concordância é que poderíamos julgar acertadamente a sua objetividade. E' de uma forma completamente lúcida que Mohamad nos fala de seu duplo contacto com o visível e o invisível e para êle êsse contacto era uma experiência vivida e mil vêzes repetida e verificada.

Mas nós, espectadores, não podemos fazer uma experiência subjetiva e viver o que êle viveu. No entanto, temos um meio de verificação para considerarmos se se tratava de uma exaltação alucinatória, de um fenômeno patológico ou se foi mesmo a voz da Verdade que o inspirou. Para tanto devemos levar em consideração não mais a sua afirmação e a sua convicção mas o próprio conteúdo de seu ensino. Nesse tocante basta-nos o exame de dois aspectos do Alcorão para nos certificarmos de que êle realmente não foi uma obra humana:

a). — *As verdades religiosas morais e históricas.*

Ao se observar os preceitos morais do Alcorão vê-se que nenhum entusiasmo pessoal, nenhuma consciência vaga e indireta dos

(17). — Renan, *Mahomet et les Origines de L'Islamisme*, “Revue des deux Mondes”, décembre 1851, Paris, p. 1880.

livros sagrados seriam capazes de garantir ao Profeta a perfeita concordância do Alcorão com as Escrituras. Isso poderia nos parecer que êle as tinha constantemente sob os olhos ou que tinha decorado o texto bíblico para êle extrair o ensino necessário a cada ocasião.

Ao mesmo tempo dessa identidade essencial pode-se constatar uma independência no tom e na forma com que apresenta as lições. Ou ainda, se se estabelecer um paralelo no assunto dos atributos divinos, dos anjos, dos profetas antigos, da outra vida, se evidenciará um fundo comum de uma espantosa identidade com algumas diferenças secundárias.

b). — *As verdades científicas.*

Nas suas exortações da fé e da virtude, o Alcorão, porém, não extrai as suas lições exclusivamente do ensino tradicional ou dos acontecimentos decorrentes. Utiliza também os fatos cosmológicos constantes chamando-nos a atenção sôbre as leis positivas e imutáveis com o objetivo de relembrar o criador. Ora, constata-se que as fórmulas que oferece correspondem exatamente com os últimos dados da ciência como por exemplo a fonte mais recôndita da qual se extrai o elemento genital de nosso ser (18), as diferentes fases de nossa evolução no seio da mãe (19), a esfericidade do céu e da terra (20), a corrida do sol em direção a um ponto fixo (21), a forma pela qual as sociedades animais em geral vivem em coletividade não menos coerente do que a coletividade humana (22) e a fecundação através dos ventos (23).

As verdades que o Alcorão ensina são as que todos os espíritos podem captar e delas tirar um proveito moral, e essa é a razão pela qual êle se coloca acima de tôdas as particularidades geográficas, raciais, ou outras quaisquer, e também porque não nomeia as pessoas e os lugares a que se refere, não retendo dêles senão as lições necessárias à educação da humanidade. Tal tom transcendental é por si mesmo uma demonstração de que o Alcorão não é uma obra humana e sim uma revelação própria de um contexto divino.

(18). — *Alcorão*, LXXXVI, 6-7.

(19). — *Alcorão*, XXII-5.

(20). — *Alcorão*, XXXIX-5.

(21). — *Alcorão*, XXXVI-38.

(22). — *Alcorão*, VI-83.

(23). — *Alcorão*, XV-22.

BIBLIOGRAFIA UTILIZADA.

1. — *Alcorão*, versão portuguesa de Bento de Castro, Lourenço Marques, 1964.
2. — A. Chahîn, *Târikh al Koran* (A História do Alcorão), ed. Dar Al Kalam, Cairo, 1966.
3. — Al Zurcâni, *Ulum al Koran* (As Ciências do Alcorão), ed. Al Halabi, Cairo, 1943.
4. — Hassan Ibrahim, *Târikh al Islam* (A História do Islão), ed. Al Nahda, Cairo, 1964.
5. — Ibn Hicham, *Al Sirah* (A Biografia do Profeta), ed. Al Halabi, Cairo, 1955.
6. — Ibn Khaldoun, *Al Mukaddima* (Os Prolegômenos), ed. Lajnatu Al Bian Al Arabi, Cairo, 1965.
7. — M. A. Draz, *Initiation au Koran*, ed. Al Maarif, Cairo, 1950.
8. — Vincent Monteil, *L'Arabe Moderne*, ed. Klincksieck, Paris, 1960.