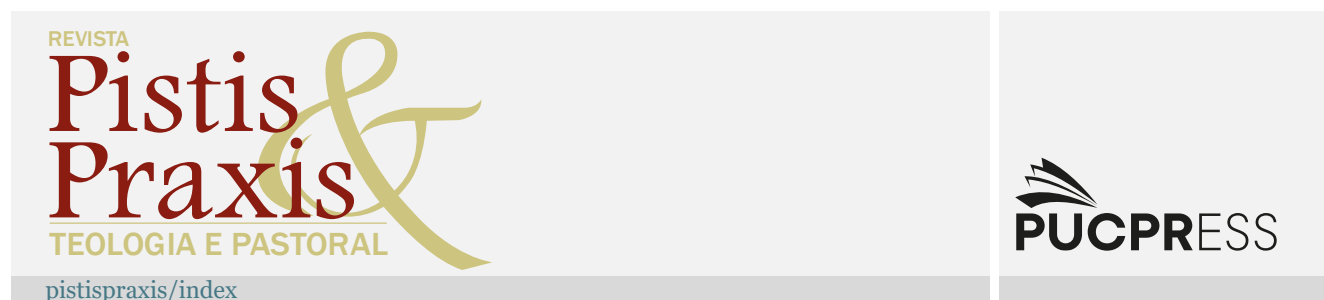




Jesus/‘Īsā, profeta e místico do islã

Jesus/‘Īsā, prophet and mystic of Islam

Angela Lano ^[a] 

Salvador, BA, Brasil

^[a] Universidade Federal da Bahia (UFBA)

Valmor da Silva ^[b] 

Goiânia, GO, Brasil

^[b] Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC Goiás)

Como citar: LANO, Angela; SILVA, Valmor da. Jesus/‘Īsā, profeta e místico do islã. *Revista Pistis & Praxis, Teologia e Pastoral*, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 18, e2633437, 2026. <https://doi.org/10.7213/2175-1838.18.e2633437>

Resumo

Analisa a figura de Jesus no islã e, especificamente, no sufismo. No Alcorão e no islã em geral, Jesus é visto como um profeta e mensageiro de Allah, com suas características principais como nascimento milagroso, ditos e ações, ascensão ao céu e retorno escatológico. Já no sufismo, que é a dimensão mística do islã, Jesus é também reconhecido como profeta, no seu exterior, mas, no interior, ele é um místico, modelo de homem perfeito, manifestação do Espírito e selo de santidade. Ele é um proto-sufi, mestre exemplar, modelo de pobreza e ascetismo, guia do caminho. Embora não seja reconhecido como Filho de Deus e Salvador, o Jesus muçulmano é inspirado também nas fontes cristãs canônicas e apócrifas. Com o objetivo de conhecer melhor o Jesus do islã, o artigo expõe traços comuns e aspectos diferenciais entre as fontes cristãs e as fontes muçulmanas. O método segue a análise das fontes, bem como da literatura específica sobre o assunto.

^[a] Doutora em Estudos Étnicos e Africanos pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, no Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, e-mail: angela.lano@ufba.br

^[b] Doutor em Ciências da Religião (UMESP), Mestre em Exegese Bíblica (PIB) e em Teologia Bíblica (PUG), Pós-Doutor em Teologia (FAJE). Professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (PUC Goiás). Email: lesil@terra.com.br

Dessa análise resulta o destaque dado à figura de Jesus nas duas grandes religiões da humanidade, cristianismo e islã.

Palavras-chave: Sufismo. Jesus sufi. ʿĪsā.

Abstract

Analyzes the figure of Jesus in Islam and, specifically, in Sufism. In the Quran and Islam in general, Jesus is seen as a prophet and messenger of Allah, with his main characteristics such as miraculous birth, sayings and deeds, ascension to heaven and eschatological return. In Sufism, which is the mystical dimension of Islam, Jesus is also recognized as a prophet, on the outside, but, on the inside, he is a mystic, model of a perfect man, manifestation of the Spirit and seal of holiness. He is a proto-Sufi, exemplary teacher, model of poverty and asceticism, guide on the way. Although not recognized as the Son of God and Savior, the Muslim Jesus is also inspired by both canonical and apocryphal Christian sources. With the objective of knowing better the Jesus of Islam, the article exposes common traits and differential aspects between Christian and Muslim sources. The method follows the analysis of the sources, as well as the specific literature on the subject. This analysis results in the emphasis given to the figure of Jesus in the two great religions of humanity, Christianity and Islam.

Keywords: Sufism. Jesus sufi. ʿĪsā.

Introdução

Jesus, “humano perfeito”, a figura central do cristianismo, possui importância exemplar no islã¹ e, especificamente, no sufismo, uma manifestação interior, mística², desta religião, sua parte integrante e que representa um dos pontos mais altos da espiritualidade islâmica: ele é considerado profeta e mensageiro³; no Alcorão ele é nomeado como ‘Īsā, termo próximo ao nome hebraico Yehoshua; é reconhecido como um profeta pelas fontes islâmicas, e na tradição sufi ele é mais valorizado como um místico.

O presente artigo destaca as características principais de Jesus profeta e místico do islã, a partir das fontes canônicas e apócrifas, com traços comparativos entre umas e outras. Inicialmente são expostas informações sobre o sufismo, para compreender a sua dimensão mística na tradição islâmica. Segue-se com apresentação do profeta Jesus, como filho de Maria, profeta mensageiro de Deus, mas não Filho de Deus, elevado ao céu, mas não morto na cruz, juiz escatológico da justiça e da paz. Com destaque final, se explica quem é Jesus para o sufismo.

1. O sufismo como manifestação interior, espiritual, do islã

Soa como um refrão, nos diversos estudos, a definição do sufismo como a “dimensão mística do islã” (Souza, 2005, p. 80). Essa definição, breve e precisa, é, ao mesmo tempo, ampla e abrangente. A dimensão mística, em diferentes medidas, faz parte de todas as religiões: o islã, por sua vez, é essencialmente uma religião mística. Entretanto, algumas distinções se fazem necessárias.

Quando se referem à dimensão mística, as abordagens se concentram mais sobre o aspecto esotérico ou interior (bāṭin) da religião muçulmana, para distingui-la daquela dimensão exotérica ou exterior (zahīr), relativa mais à observância ritual (Souza, 2005, p. 80-81). Mesmo sendo um elemento universal das religiões, e essencial do islã, o misticismo é um aspecto privilegiado no sufismo, exterioridade (zahīr) e interioridade (bāṭin).

Mística se associa a mistério, pela mesma raiz grega *myein* (fechar os olhos, silenciar) como “a grande corrente espiritual que perpassa todas as religiões” (Schimmel, 2003, p. 4)⁴. Sendo inefável, o misticismo só pode ser compreendido com o coração, porque se refere ao amor absoluto, à união com o Uno, seja chamado Sabedoria, Luz, Amor ou Nada. Assim entendido, misticismo é “um constante e invariável fenômeno do desejo universal do espírito humano pela comunhão pessoal com Deus” (Alberry, 2008, p. 11). Para além desse anseio de comunhão com Deus, “há, no plano teológico, uma predileção dos sufis pela misericórdia, pela gentileza e pela beleza de Deus” (Teixeira, 2015, p. 48).

Sendo o sufismo indefinível objetivamente, apela-se para diversas metáforas para explicar a sua multiforme riqueza. Para exprimir o sentimento de cada pessoa que vive o misticismo sufi, destaca-se o exemplo da famosa história apresentada por Rūmī, sobre as reações individuais ao tocar um elefante no

¹ O “humano perfeito”, em árabe, *al-insan al-kamil*.

² O sufismo é uma forma de manifestação do islã, e não apenas sua corrente mística. No livro “History of Islamic Philosophy” (“*Histoire de la philosophie islamique*”), Henry Corbin traz algumas discussões sobre o sufismo: “Sufism is, par excellence, an attempt to interiorize the Quranic Revelation, a breaking away from purely legalistic religion, with the intention of relieving the intimate experience undergone by the Prophet on the night of the Mi‘raj”, (p. 28 da edição em inglês). Não se trata de um movimento unitário, mas de uma corrente de espiritualidade que teve, no decorrer do tempo, várias manifestações (Skali, 2007, p. 5). Veja-se também Maron (2024). É importante ressaltar que há mística no islã fora do sufismo. Inclusive, há grupos que erroneamente têm sido denominados de sufis no Brasil, mas que pertencem a outras correntes islâmicas também esotéricas (não num esoterismo contemporâneo) como irfan, malamatiyya, qalandariyya etc.

³ Há distinção entre um Profeta (*nabī*) e um Mensageiro (*rasūl*) na concepção islâmica. Jesus é visto como um profeta e como um mensageiro de Allah. Veja-se também a definição “Prophethood” na obra de Kecia Ali e Oliver Leaman (2008, p. 103-104).

⁴ As traduções de obras originais em inglês, italiano e francês são todas dos autores do artigo.

escuro. A descrição de cada pessoa varia, de acordo com a parte do elefante tocada pelas próprias mãos, parecendo um trono, um leque, um tubo de água, ou uma coluna (Nicholson, 2002, p. 17)⁵.

Outra metáfora frequente compara o sufismo a um grande oceano. A água do oceano é única, mas cada onda é diferente. Assim como da Revelação do Oceano Infinito flui a água de um maremoto para a praia finita do nosso mundo, assim também é possível mergulhar numa onda desse refluxo, para ser puxado de volta para a Fonte Eterna e Infinita (Lings, 1975, p. 11-13).

Outra metáfora diferente, tradicional na simbologia islâmica, é a imagem do jardim, associado ao paraíso: o próprio Alcorão se refere ao Paraíso como o Jardim. Visto que o Paraíso possui vários níveis, o Jardim mais alto está associado com a Verdade Absoluta, que é um dos Nomes da Divina Essência. Esse Jardim da Verdade reúne todas as realidades espirituais, sendo Deus o Jardineiro em Sua absoluta e infinita Realidade. O sufismo é o caminho para o Jardim da Verdade (Nasr, 2008, p. xv).

Mais três metáforas caracterizam o sufismo, embora sejam imagens comuns a todo tipo de misticismo, a saber, o caminho, a transformação da alma e a saudade do amado (Schimmel, 2003, p. 4-5). O caminho é representado pela alegoria da peregrinação como uma grande viagem para a busca infinita de Deus. A transformação da alma apela para a figura da produção de ouro, pela alquimia, como símbolo do processo de purificação espiritual. A saudade do amado se baseia na paixão humana, como expressão do fascínio do amor divino.

Como diversos ramos de uma mesma árvore, há vários caminhos dentro do sufismo, várias manifestações: embora unidos por um ponto comum, esses caminhos se manifestam como vocações distintas, que partem de um centro e se expandem em todas as direções. Segundo Burckhardt, essas tradições são como raios de um círculo, unificados no ponto central: quanto mais próximos ao centro, mais próximos um ao outro, quanto mais distantes, mais distintos eles se manifestam (Burckhardt, 2008, p. 6)⁶.

2. Em relação ao termo “sufismo”

Parece que a invenção do termo sufismo, tal como o seu uso atual no mundo ocidental, deve ser atribuída não tanto aos textos islâmicos ou sufis, mas aos orientalistas britânicos; historicamente, os muçulmanos usaram a palavra árabe *taṣawwuf* para identificar a prática dos sufis: uma das hipóteses sobre este termo árabe é sua derivação da palavra *lā* (em árabe *sūf*)⁷ com a qual foram tecidas as roupas humildes dos primeiros místicos muçulmanos, que por isso mesmo foram chamados de “sufi” (Corbin, 1973, p. 191; Massignon, 2000, p. 313), enquanto os primeiros ascetas sufis usavam somente roupas de pura lã, como referência à veste de João Batista no deserto e como sinal de sua vida de pobreza e despojamento.

⁵ O conto dos elefantes e dos homens extraído da obra desse autor, é atribuído a Rumi: todavia, remete a outras tradições, como o hinduísmo. Veja-se a obra de Goldstein (2009, p. 492). Essa parábola mostra como diferentes fontes são aderentes ao corpo de conhecimentos denominados de ensinamentos sufis, mas por outro lado mostram que não é possível dizer que essa narrativa dos cegos e dos elefantes é uma narrativa “sufi” tão somente.

⁶ Sua leitura é marcada pela Escola Tradicionalista do Perenialismo, fundada por René Guénon, e tem como percepção a “unidade transcendente das religiões”, que não encontra adesão necessariamente ao islã — veja-se a obra crítica a tal concepção, produzida por um sufi da *tariqa tijaniyah*, Hariche (2012), evidencia como a percepção que “essas tradições são como raios de um círculo, unificados no ponto central. Quanto mais próximos ao centro, mais próximos um ao outro, quanto mais distantes, mais distintos eles se manifestam”, podem não estar em acordo com o islã. A metáfora das ramificações talvez caiba na apreensão das diversas *ṭuruq* (plural de *ṭariqa*), não nas diferenças religiosas. Pode ser temerário afirmar que há unidade transcendente das religiões, como Burckhardt sugere, senão numa perspectiva islâmica aderente ao “Sufismo Ocidental” — e a obra de Sedgwick (2016) poderia orientar melhor na compreensão tanto do Perenialismo quanto no que significa o Sufismo no Ocidente, bem como nas implicações de definir o Sufismo na forma que Burckhardt expressa.

⁷ “[...] the word ‘Sufi’ is connected etymologically to ‘purity’ (Assafaa, Safa, yasfou in Arabic) i.e. that which aspires to purify the heart of its hidden defects, inclinations and hidden attachments (Assiwa). The beauty and cleanliness of the heart (Safaa al-batin) will become apparent through the nobility of character and goods deeds. According to the traditional methodology of Islamic scholarship all opinions of other authors considered to be admissible on a question should be quoted”, em “At the Time of the Prophet Muhammad”. Disponível em: <https://thesufiway.co.uk/islamic-spirituality/origins/etymology-of-the-word-sufi/>. Acesso em: 11 nov. 2024.

Outra hipótese é a referência à palavra *ṣuffa*, “pórtico”, como aquele em frente à casa-mesquita de Muḥammad e sua esposa ʿĀʾisha em Medina, sob o qual alguns muçulmanos piedosos eram voluntariamente acolhidos pelo Profeta devido à sua pobreza, acompanhada por uma atitude muito piedosa: daqui ahl al-ṣuffa, a gente do pórtico, que se reuniam para recitar o dhikr.

Cada consoante de *taṣawwuf* representa uma característica do caminho sufi, numa espécie de acróstico: T (tawbah) arrependimento; Ṣ (ṣafa) paz; W (wilāya) santidade e proximidade dos amigos de Allah; F (fanā) aniquilamento de si mesmo (Oliveira, 2002, p. 11-14).

Os sufis, pertencentes a diferentes “ordens” (comunidades formadas em torno de um mestre), se reúnem para sessões espirituais (*majālis*) em locais de encontro chamados *zāwiyah*, *khānqāh* ou *tekkeh*.

Todas as ordens sufis relacionam muitos de seus preceitos aos ensinamentos de Muḥammad, transmitidos por ʿAlī b. Abī Ṭālib, seu primo e genro, exceto os Naqshbandi, que se inspiram em Abū Bakr (Kabbani, 2004, p. 557).

O sufismo é um movimento transversal (contendo uma corrente sunita, xiita e ibadita em seu interior). Enquanto os muçulmanos ortodoxos consideram como fontes legítimas, em ordem de importância, o Alcorão e depois a *Sunnah*⁸, os sufis acrescentam, como terceira fonte, os textos de mística islâmica sufi.

No entanto, os muçulmanos alevitas e Bektashi (e alguns xiitas) afirmam que todas as ordens sufis derivam da linhagem espiritual (*silsila*) dos doze imãs, as guias espirituais islâmicas mencionadas nos *aḥādīth*⁹ dos doze sucessores: todos descendentes de Muḥammad através de Fāṭima e ʿAlī. Por isso, ʿAlī é considerado o “pai do sufismo”¹⁰.

Do Alcorão derivam textos, alegorias, temas, linguagem e psicologia das práticas religiosas sufis: essa aproximação estreita com o Alcorão se manifesta na releitura, recitação em comum, sessões de acolhimento e de meditação, para atingir o sentido profundo de cada versículo (Souza, 2005, p. 82-84).

Uma fonte importante do sufismo é a figura do Profeta Muḥammad¹¹, principalmente em sua viagem noturna, *isrāʾ wa miʿrāj*¹², em seu aniquilamento em Deus, e em sua descendência (Souza, 2005, p. 84-85). Muḥammad é o modelo de espiritualidade do sufismo, como demonstra a sua trajetória de vida. Por sua vida mística, Muḥammad é considerado o primeiro sufi (Santos, 2019, p. 66-70).

Como dimensão mística própria do islã, o sufismo não esteve isento de influências externas, nomeadamente, cristianismo, neoplatonismo, gnosticismo e budismo (Nicholson, 2002, p. 7-14). Outras teorias mencionam, além dessas, outras influências como iranianas, indianas, turquistãs e chinesas (Schimmel, 2003, p. 9-11).

Destaca-se, na sequência, Jesus na tradição islâmica, com seus traços proféticos mais acentuados.

⁸ “Costume estabelecido ou prática habitual”. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Hadith>. Acesso em: 13 nov. 2024.

⁹ Corpus de ditos ou tradições do Profeta Muhammad, reverenciado pelos muçulmanos como uma importante fonte de lei religiosa e orientação moral. Ele compreende muitos relatos de extensão e autenticidade variadas. Os relatos individuais também são chamados de *aḥādīth*. A palavra *ḥadīth* é derivada da raiz árabe *ḥ-d-th* — significando “ocorrer” ou “acontecer” — e abrange uma gama de significados literais, incluindo “conversa”, “discussão”, “discurso” e “conversa fiada”. O termo é traduzido de várias maneiras como “relatório”, “dito” ou “tradição”. Ele está intimamente relacionado à *Sunnah* (literalmente “costume estabelecido ou prática habitual”), que em um contexto islâmico se refere às normas e práticas afirmadas ou instituídas por Muḥammad. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Hadith>. Acesso em: 13 nov. 2024. Para uma discussão das categorias dos *aḥādīth*: *Nukhbat al-Fikar*, de Ibn Hajar al-ʿAsqalani. Para uma lista: <https://www.islamicity.org/Hadith/>

¹⁰ Hadrat Ali ibn Abi Talib, *World of Tasawwuf* Disponível em: www.spiritualfoundation.net/fatherofsufism.htm. Acesso em: 11 nov. 2024.

¹¹ Do ponto de vista “místicos”, sem dúvida é importante apontar Muḥammad como o primeiro sufi, mas em termos históricos poderíamos propor que foi Hasan al-Basri (<https://www.britannica.com/biography/al-Hasan-al-Basri>).

¹² A milagrosa viagem noturna do Profeta cavalcando Buraq (*isrāʾ*) e sua ascensão ao Céu (*miʿrāj*), com a visão dos castigos infernais e das delícias paradisíacas reservadas aos condenados e abençoados, até a ascensão final e a aproximação a Deus. A jornada é narrada nos seguintes versículos do Alcorão: XVII:1, LIII:1-12 e LXXXI:19-25.

3. Jesus na tradição islâmica

Jesus/‘Īsā ocupa um lugar proeminente e especial no islã: ele é reconhecido como o Messias (al-Masīḥ), um profeta (nabī) e mensageiro de Allah (rasūl Allāh), e seu nome é sempre acompanhado pela bênção: ‘alayhi as-salām (sobre ele esteja a paz), semelhante à usada para o profeta Muḥammad (sallā Allāhu ‘alayhi wa-sallam: Deus o abençoe e lhe dê paz). Contudo, ele não é reconhecido como “filho de Deus”, ou seja, um ser divino encarnado no humano, mas um ser que “se alimentava de comida terrena” (Cor., IV,171; V,17,72,75; IX, 30; XLIII,59), enviado por Deus. Na sura II,8, ele é reconhecido como mensageiro e profeta: “... e concedemos a Jesus, filho de Maria, as evidências, e o fortalecemos com o Espírito da Santidade”.

No que diz respeito à dimensão profética da figura de Jesus, deve-se destacar que ele é nomeado onze vezes como o “Messias”, mas isso não expressa a atribuição de uma dignidade divina ou de uma missão de salvação, e, sim, um homem que foi purificado do pecado e abençoado. Além disso, Jesus também é nomeado com a expressão “Palavra de Deus”, certamente como um eco da concepção da Palavra apresentada no prólogo de João. No entanto, isso não indica uma entidade preexistente de natureza divina, muito menos uma “pessoa” divina, mas sim a Palavra criadora de Deus, à qual o próprio Jesus também se refere (Skali, 2007, p. 12).

O Alcorão menciona o nome de Jesus/‘Īsā em 15 suras e em 100 versículos — que contam do seu nascimento milagroso, das suas obras, da sua não morte e dos ditos e fatos —, que formam a base da cristologia muçulmana; passagens retiradas do Evangelho apócrifo da infância e da literatura mística cristã contribuíram para enriquecer essa cristologia muçulmana. Segundo a tradição messiânica islâmica, Jesus retornará à Terra após o Mahdī no final dos tempos, anunciando o yawm al-dīn, ou o dia do julgamento final.

‘Īsā é, etimologicamente, o termo mais próximo de sua raiz hebraica (Yehoshua); reconhecendo-o como o Messias; além disso, menciona-o como um “espírito” (rūḥ) que vem de Deus, como uma “palavra de Deus” (kalām) ou que Deus fez descer sobre um ou certos personagens da história da revelação.

No Alcorão, ‘Īsā é descrito como nascido de uma virgem, realizando milagres, acompanhado por discípulos, rejeitado pelo povo judeu e sendo elevado ao céu; afirma-se que não foi crucificado nem morreu na cruz, mas foi milagrosamente salvo por Deus que o substituiu por outro homem:

E eles disseram: “Matamos o Messias, Jesus, filho de Maria, o Mensageiro de Deus”, embora não sendo, na realidade, certo de que o mataram, nem o crucificaram, mas o confundiram com outro. E aqueles que discordam, quanto isso, estão na dúvida, porque não possuem conhecimento algum, mas apenas conjecturas; porém, o fato é que não o mataram (Cor., IV,157).

Coerentemente com o que afirma o Alcorão, a tradição islâmica elimina qualquer referência à divindade de Cristo e à sua missão universal: é para isso que Jesus é considerado como o “selo dos profetas dos filhos/casa de Israel” e não de todos os profetas passados e futuros. A profecia de Jesus é precedida pela de Yahyā (João) e sucedida por Muḥammad, profetizado por ele com o nome de Aḥmad (Skali, 2007).

O termo rasūl aparece indeterminado uma primeira vez na sura III,49 onde é dito que Deus o enviou aos filhos de Israel “como um mensageiro”, rasūlan, e uma segunda vez na sura V,75, onde se afirma que Cristo, o filho de Maria, “não era que um mensageiro de Deus como os outros que foram antes dele”. É também definido “servo”, ‘abd, de Deus: “O Messias não nega ser um servo de Allah” (Cor., IV,172), e “Ele lhes disse: Sou o servo de Allah, o Qual me concedeu o Livro e me designou como profeta” (Cor., XIX,30).

3.1 Jesus – ‘Īsā ibn Maryam

Jesus é mencionado como “filho de Maria” (ibn Maryam), enquanto José, o esposo dela, é ignorado no Alcorão, mas é citado em alguns ḥadīth, como um jovem que mora no Templo, onde Maria também estava. Essa ausência de José nas histórias corânicas do menino Jesus talvez possa ser explicada, como escreve Guzzetti (1995), como uma tentativa de destacar o caráter milagroso do seu nascimento, embora

ele não seja considerado Deus, mas um profeta. Porém, o fato de chamá-lo de “filho de Maria” afirma sua humanidade: e esta é uma diferença substancial entre o islã e o cristianismo.

O Alcorão e a tradição islâmica se concentram não apenas nos aspectos anedóticos da vida de Jesus, mas também nos elementos mais importantes de sua missão como profeta excepcional, inferior apenas a Muḥammad. Vimos que o Alcorão faz nascer Jesus de forma milagrosa, por intervenção direta de Deus (Cor., III, 59). Nascido de forma milagrosa, Jesus cumpre uma missão excepcional, porque é profeta (Cor., XIX, 30) e mensageiro de Deus (Cor., IV, 171; LVI, 6), fortalecido com o espírito de santidade (Cor., II, 253), Messias (Cor., III, 45), mas não como salvador e redentor; Espírito que vem de Deus (Cor., IV, 171), Palavra de Deus colocada em Maria (Cor., IV, 171), Palavra de verdade que alguns questionam (Cor., XIX, 34), ilustre neste mundo e no outro (Cor., III, 45).

Muḥammad até o propôs como exemplo aos habitantes de Meca, que o rejeitaram (Cor., XLIII, 57-58).

Naturalmente, todos esses títulos devem ser entendidos no sentido corânico, lembrando que, ao longo dos séculos, a tradição islâmica sempre procurou minimizar as afirmações do Alcorão a respeito de Jesus, interpretando seus privilégios no sentido do monoteísmo mais intransigente e condenando como blasfêmia imperdoável a afirmação de sua divindade. (...) Em última análise, segundo o Alcorão, Jesus é um muçulmano perfeito (Guzzetti, 1995, p. 246-247).

3.2 *Jesus não é filho de Deus*

No Alcorão o apelativo mais eloquente do Novo Testamento está ausente: “Filho de Deus”. Para o profeta Muḥammad o apelido “Filho de Deus”, assim como “Filha de Deus”, estava repleto de conotações problemáticas porque se referia às antigas religiões tribais politeístas árabes. Tudo isso representava aos olhos dos muçulmanos uma limitação, na verdade, uma profanação da transcendência de Deus, por isso Jesus nunca é chamado por esse sobrenome (Skali, 2007, p. 13). Portanto, é preciso fazer uma distinção entre o Jesus cristão e o Jesus muçulmano, apontando a principal diferença que estes versículos do Alcorão nos sinalizam:

Com efeito, são renegadores da Fé os que dizem: “Por certo, Allah é o Messias, Filho de Maria” (Cor. V, 17).

Ó seguidores do Livro! Não vos excedais em vossa religião, e não digais acerca de Allah senão a verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria não é senão o Mensageiro de Allah e Seu Verbo, que Ele lançou a Maria, e espírito vindo d’Ele. Então, crede em Allah e em Seus Mensageiros, e não digais: “Trindade”. Abstende-vos de dizê-lo; é-vos melhor. Apenas, Allah é Deus Único. Glorificado seja! Como teria Ele um filho?! Dele é o que há nos céus e o que há na terra. E basta Allah por Patrono! O Messias não desdenhará ser servo de Allah (Cor. IV,171-172).

Com efeito, são renegadores da Fé os que dizem: “Por certo, Allah é o Messias, Filho de Maria”. Dize, Muḥammad: “Então, quem poderia impedir algo de Allah, se Ele desejasse aniquilar o Messias, filho de Maria, e sua mãe e aos que estão na terra” (Cor. V,17).

Com efeito, são renegadores da Fé os que dizem: “Por certo, Allah é o Messias, filho de Maria”. E o Messias diz: “Ó filhos de Israel! Adorai a Allah, meu Senhor e vosso Senhor”. Por certo, a quem associa outras divindades a Allah, com efeito, Allah proíbe-lhe o Paraíso, e sua morada é o Fogo. E não há para os injustos socorredores (Cor. V,72).

E os judeus dizem: “Uzair¹³ é filho de Allah”. E os cristãos dizem: “O Messias é filho de Allah”. Esse é o dito de suas bocas. Imitam o dito dos que antes, renegaram a Fé. “Que Allah os aniquile! Como se distanciam da verdade!” (Cor. IX,30).

13 Trata-se, talvez, do Esdras bíblico, em árabe ʿUzayr. Ele não era considerado pelos judeus como o filho de Deus.

Por certo, o exemplo de Jesus, perante Allah, é como o de Adão. Ele o criou de pó; em seguida, disse-lhe: “Sê”, então foi. A Verdade vem de teu Senhor. Então, não sejas de modo algum, dos contestadores. E a quem argumentar contigo, sobre ele depois do que te chegou da ciência, diz: “Vinde, nós convocaremos nossos filhos e vossos filhos, e nossas mulheres e vossas mulheres, e a nós mesmos e a vós mesmos; em seguida, imprecaremos e faremos ser a maldição de Allah sobre os mentirosos. Por certo, esta é a verdadeira narrativa. E não há deus senão Allah. E por certo, Allah é O Todo-Poderoso, O Sábio” (Cor. III,59-62).

Como mencionado acima, o Alcorão nega a natureza divina de ‘Īsā ibn Maryam, mas enfatiza suas características particulares, como ter nascido de uma mãe virgem (Cor. III,47-59), particularidade não reconhecida em Muḥammad (Cor. XVII,93; CX,41).

De acordo com um ḥadīth relatado por Abū Hurayra¹⁴ (VII século ca.), o Profeta disse:

Nenhum recém-nascido vem ao mundo sem que Satanás o toque e que a criança não se queixe pelo toque; a única exceção é a do filho de Maria e sua mãe.

No pensamento islâmico, a vida de Jesus é, antes de tudo, marcada por milagres e seu nascimento e morte também escapam às leis naturais; no Alcorão há várias suras em que sua missão é claramente destacada:

E quando Deus disse: “Ó Jesus, por certo que porei termo à tua estada na terra; ascender-te-ei até Mim e salvar-te-ei dos incrédulos, fazendo prevalecer sobre eles os teus prosélitos, até ao Dia da Ressurreição. Então, a Mim será o vosso retorno e julgarei as questões pelas quais divergis” (Cor. III,55).

Para os muçulmanos, Muḥammad é o periklytos como anunciado por Jesus no Evangelho de João:

Se vocês me amam, obedecerão aos meus mandamentos. E eu pedirei ao Pai, e ele dará a vocês outro Conselheiro para estar com vocês para sempre (Jo 14,15-16).

Vamos compará-lo com:

E quando Jesus, filho de Maria, disse: “Ó filhos de Israel! Por certo, sou para vós o Mensageiro de Allah, para confirmar a Torá, que havia antes de mim, e anunciar um Mensageiro, que virá depois de mim, cujo nome é Ahmad” (Cor. LXI, VI).

Aḥmad tem a mesma raiz de Muḥammad e significado semelhante: o elogiado - periklytos significa “aquele que é digno de louvor”. João especifica, em 16,13-14:

Mas, quando o Espírito da verdade vier, ele os guiará a toda a verdade. Não falará de si mesmo; falará apenas o que ouvir, e anunciará a vocês o que está por vir. Ele me glorificará, porque receberá do que é meu e o tornará conhecido a vocês.

Isso, evidentemente, nos faz pensar no processo da revelação corânica no decorrer da qual Muḥammad “recebe” os versos e os anuncia fielmente (Skali, 2007, p. 45).

Enquanto ele é o selo da profecia, místicos como Ibn ‘Arabī acreditam que Jesus é o “selo da santidade” (Ibn ‘Arabī, II, 56). Alguns aḥādīth do profeta Muḥammad anunciam a vinda de Jesus no fim dos tempos, durante o qual um período de prosperidade particular terá que reinar: “Ele afirmou a descida de Jesus antes do dia da ressurreição como um guia e árbitro justo” (Ibn Kathīr. Tafsir 7/223, apud Skali, 2007, p. 46).

14 Trata-se de um ḥadīth muttafaqun ‘alayh (sobre o qual há acordo enquanto encontrado tanto no Sahih Bukhari quanto no Sahih Muslim).

3.3 Morte e ressurreição de Jesus

No Alcorão a realidade da crucificação de Jesus é explicitamente rejeitada:

E eles afirmam: “Matamos o Messias, Jesus, filho de Maria, o Mensageiro de Deus”, embora não sendo, na realidade, certo de que o mataram, nem o crucificaram, senão que isso lhes foi simulado. E aqueles que discordam, quanto a isso, estão na dúvida, porque não possuem conhecimento algum, abstraindo-se tão-somente em conjecturas; porém, o fato é que não o mataram. Outrossim, Deus fê-lo ascender até Ele, porque é Poderoso, Prudentíssimo (Cor. IV,157).

Jesus, o homem justo, não podia sofrer ou morrer na cruz: Deus não o permitiu. Como a afirmação da sura citada acima não é muito clara — “Ele foi simulado...”, ou seja, alguém tomou seu lugar, foi feito como ele/semelhante a ele — a exegese corânica identifica ora em Judas, ora em Pedro, ora em outro personagem, aquele que realmente subiu na cruz.

Contudo, seitas e estudiosos muçulmanos indianos acreditam que Jesus, enquanto estava na cruz, apenas desmaiou, e uma vez que ele foi descido da cruz e curado, foi para a Índia, onde morreu de velhice, muitos anos depois (Lano, 2022).

No entanto, a morte e a ressurreição são aceitas:

E que a paz seja sobre mim, no dia em que nasci e no dia em que morrer e no dia em que for ressuscitado, vivo! Esse é Jesus, filho de Maria. É o Dito da verdade, que eles contestam (Cor., XIX,33-34).

Lembra-lhes, Muḥammad, de quando Allah disse: “Ó Jesus! Por certo, porei termo aos teus dias na terra e ascender-te-ei até Mim e apartar-te-ei dos que renegam a Fé e farei estar os que te seguiram acima dos que renegam a Fé até o Dia da Ressurreição. Em seguida, a Mim será vosso retorno. E julgarei entre vós, naquilo de que discrepáveis” (Cor., III,55).

O Alcorão afirma que o Messias foi elevado aos céus vivo e voltará antes do fim dos tempos para estabelecer um reinado de justiça no mundo. Ele voltará quando o mundo estiver tomado pela corrupção e injustiça, causadas pelo anticristo, o falso messias. Jesus voltará como líder dos crentes, atestará a veracidade do islã e corrigirá as crenças incorretas, inclusive a respeito da crucificação (Taky El Din, 2022). Porém, quando Jesus irá voltar é algo cujo conhecimento somente Deus possui:

Perguntar-te-ão acerca da Hora (do Desfecho): Quando acontecerá? Responde-lhes: Seu conhecimento está só em poder do meu Senhor e ninguém, a não ser Ele, pode revelá-lo; (isso) a seu devido tempo (Cor. VII,187).

3.4 Jesus escatológico

E, por certo, ele será indício da Hora; então, não a contesteis (Cor. XLIII,61).

Trata-se de um versículo que dá origem a diferentes interpretações, uma das quais é: o próprio Jesus voltará nos tempos finais para a hora do julgamento. Muitas especulações escatológicas islâmicas são baseadas neste versículo sobre o retorno de Jesus: ele retornará com o Mahdī (o liderado por Deus)¹⁵, para fazer triunfar a justiça e a paz e matar o ad-Dajjāl¹⁶.

¹⁵ No xiismo duodécimo, o Mahdī e Jesus não são a mesma pessoa; para o grupo Ahmadiyyah, o Mahdī e Jesus são a mesma pessoa (todavia, os Ahmadiyyah não são considerados muçulmanos por muitos muçulmanos e tampouco são o grupo majoritário); no sunismo, Mahdī e Jesus não são a mesma pessoa.

¹⁶ Em árabe, o mentiroso, um ser maligno destinado a reinar no mundo por um período de 40 dias antes do dia do Juízo; como uma figura anti-messiânica, pode ser comparado com o Anticristo da escatologia cristã.

Entretanto a visão do Jesus escatológico muçulmano se diferencia daquela bíblica, visto que o Jesus muçulmano é reconhecido como “Profeta de Deus”, mas não como “Filho de Deus” (Milani, 2011, p. 51).

4. Jesus no sufismo

Tentando responder à pergunta de Jesus: “E quem dizeis que eu sou?” (Mc 8,29) o islã utilizou dois conceitos: exterioridade, manifesto (zahīr) e interioridade, oculto (bāṭin) de Jesus. No plano exterior (manifesto), Jesus se apresenta como profeta, como os outros; no interior aparece como modelo de homem perfeito, de manifestação do Espírito, o “selo de santidade”, para citar Ibn al-‘Arabī: “Ele é o Espírito, e o filho do Espírito e da Virgem Maria (...) Ele descera entre nós como um árbitro justo” (Ibn ‘Arabī, IV, p. 227), diferindo do profeta Muḥammad que é “o selo dos profetas” (Cor. IX,12). Para os muçulmanos, a missão de Jesus era reafirmar a lei judaica, para dar-lhe o máximo valor espiritual: “Não penseis que vim abolir a Lei ou os Profetas; Eu não vim para abolir, mas para cumprir” (Mt 5,19).

No que diz respeito à representação de Jesus no islão, é necessário referir duas noções essenciais: a de dhahir e batin, exterioridade e interioridade.

Essa dupla abordagem, que integra dois níveis de ser e conhecimento, pode nos permitir abordar a maneira como o islã respondeu à pergunta: “E quem você diz que eu sou?” Ao nível do dhahir (exterioridade), Jesus apresenta-se como profeta, portador de uma mensagem divina destinada à humanidade num momento preciso da história do mundo; no plano do batin (interioridade), ele aparece como o “Selo da santidade, manifestação do Espírito, arquétipo do Homem perfeito, Mediador (Mc 8,29)” (Skali, 2007, p. 18).

Através dos testemunhos e ensinamentos dos grandes mestres sufis, Jesus comunica emoções vibrantes; as suas ações, as suas parábolas, na perspectiva sufi, inserem-se em uma pedagogia iniciática que relembra os métodos utilizados em uma jornada espiritual. Em particular, a relação entre Jesus e os apóstolos, bem como entre o profeta Muḥammad e seus companheiros, são semelhantes àquelas que unem discípulos e um mestre sufi. Do ponto de vista da tradição sufi é a mesma experiência: redescobrir a dimensão interior de cada mulher e de cada homem (Skali, 2007, p. 13-14, 107).

Na tradição mística do sufismo, a figura de Jesus teve um desenvolvimento notável, como um exemplo perfeito de santidade e união com Deus (Guzzetti, 1995, p. 273). Trata-se de um exemplo único, verdadeiro “caso de amor entre o islã e Jesus e, portanto, um registro sem igual de como uma religião mundial optou por adotar a figura central de outra, vindo a reconhecê-la como constitutiva de sua própria identidade” (Khalidi, 2001, p. 15).

Para os muçulmanos, a missão de Jesus era reafirmar, com mudanças adicionais, a lei judaica, para dar-lhe o máximo valor espiritual. Esta é uma visão baseada na seguinte passagem do Evangelho: “Não penseis que vim abolir a Lei ou os Profetas; Eu não vim para abolir, mas para cumprir” (Mt 5,19).

A relação de Jesus com seus discípulos lembra a do mestre: “Quem escuta estas minhas palavras e as põe em prática é como um homem sábio que construiu sua casa sobre a rocha” (Mt 7,24). Seus ensinamentos são baseados no valor da pobreza, no desapego da vida terrena e dos perigos do mundo; ele fala disso aos seus discípulos, com amor: “O meu mandamento é este: amem-se uns aos outros como eu os amei” (Jo 15,12). O ensinamento de Cristo, assim como o da tradição mística islâmica, nos mostra que o órgão espiritual que permite o Conhecimento da Verdade é o coração, que, purificado, é o lugar da manifestação da Presença divina: a tradição sufi enfatiza muito esse aspecto. A sua abordagem permite também ressaltar uma dimensão do Espírito (rûh) (Skali, 2007, p. 29-30).

Para os sufis, o caminho espiritual deve ser “saboreado” e não consiste apenas na aplicação da lei e na conformidade com a tarīqa (confraria, caminho ascético), mas é sobretudo uma experiência especial, sentida no auge das emoções.

Se considerarmos o cristianismo primitivo como uma tariqa, o próprio Jesus se torna o protótipo do mestre perfeito (shaikh al-kāmil) que serve a seus discípulos o vinho simbólico da embriaguez espiritual. Aqueles que compartilham uma experiência comum têm, entre si, uma linguagem que só eles entendem (Skali, 2007, p. 32-33).

O mestre perfeito tem o papel de ponte que deve conduzir o discípulo à verdade suprema: “Seu mestre é quem levanta o véu que separa você d’Ele” (‘Atā Allah al-Iskandari). Veja-se Mt 7,28: “Quando Jesus acabou de dizer essas coisas, as multidões estavam maravilhadas com o seu ensino, porque ele as ensinava como quem tem autoridade, e não como os mestres da lei”.

Muitos mestres sufis se interessaram pela figura de Jesus e seus ditos, como, por exemplo, Jalāl ud-Dīn Rūmī (Balkh 1207 – Konya 1273), fundador da Ordem dos “dervixes rodopiantes” (Mevlevi) e grande poeta místico persa, Abu Ummid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī (Tus 1058 – Tus 1111), teólogo, filósofo e místico persa, e outros. Em geral, no misticismo islâmico, Jesus representa um modelo de pobreza espiritual, ascetismo e gentileza e é descrito como um nômade. Além disso, dá-se muita ênfase ao jihād¹⁷, que no sufismo se identifica com a “luta interior” contra os erros e as paixões humanas.

Jesus é a representação mais completa e fiel dos ensinamentos sufis: ninguém será dotado de tanta bondade e desapego do mundo terreno, dunyā¹⁸, razão pela qual ocupa esse lugar de honra no céu; o caminho a seguir é o estado de servidão, ‘ubūdiyya, a Deus e com as Criaturas, e corresponde, no sufismo, ao mais alto grau de realização. Além disso, Jesus faz parte dos “Aproximados”, al-Muqarrabīn, homens e mulheres que escapam à classificação binária do Bem e do Mal, e que são parte da intimidade divina:

E quando os anjos disseram: “Ó Maria, Allah te anuncia o Seu Verbo, cujo nome será o Messias, Jesus, filho de Maria, nobre neste mundo e no outro, e que se contará entre os próximos de Allah” (Cor. III,45; LVI,10-12).

Essa proximidade lhe permite interceder pelos seres humanos.

Ibn al-‘Arabī venerava a figura de Jesus: “Ele, no meu caminho, é meu primeiro mestre, em suas mãos me converti. Ele cuida de mim a cada hora e não me abandona nem por um instante” (Ibn ‘Arabī, III, p. 341). “Muitas vezes, no decorrer de minhas visões, encontro Jesus; ao lado dele me arrependi. Jesus mandou-me praticar a ascese e a renúncia”. Na trilha espiritual de al-‘Arabī, Jesus tomou o lugar do mestre-shaykh, aquele que guia o Caminho (Ibn ‘Arabī, II, p. 49).

¹⁷ *jihād*: da raiz JHD e tem o significado de esforço, compromisso, luta interior, aplicação com zelo. Faz parte dos atos de culto ou adoração, *‘ibādāt*, e está sujeito a diferentes interpretações, dependendo das correntes islâmicas. Na maioria dos casos é traduzido no Ocidente como “guerra santa”, mas é uma generalização pouco correta. “Al-jihād fi sabilī Allāh” é o esforço/luta no caminho de Deus, um “esforço sagrado”. O Islã faz a distinção entre dois tipos de *jihād*: 1) o “grande jihād”, contra as paixões, contra a alma que se perde (nafs ammāra bi-s-sū’): o Ego que se dirige para o mal, ou ordena o Mal), é o esforço no caminho do Bem, social ou pessoal; é a perseverança na fé e durante as adversidades da vida. 2) O *jihād* menor, o pequeno *jihād* (*jihād al-asghar*): o esforço militar defensivo que deve ser feito com as armas para a defesa da comunidade, a ummah, o Dār al-Islām, o território do Islã, quando é ameaçado por inimigos. Isto não tem nada a ver com a guerra indiscriminada, com genocídio de populações, torturas, cadáveres despedaçados, órgãos internos comidos, estupros, etc., práticas proibidas na tradição islâmica. *Jihād* enquanto um esforço militar é um conceito que se presta a diferentes interpretações e utilizações, dependendo das escolas legais e atuais. Para o islã, historicamente, a guerra ofensiva/defensiva é um meio, uma “revolução”, para garantir o governo da *sharī’a* contra a arbitrariedade e a soberania humana. Em particular, para certas correntes de radicalismo islâmico, a guerra ofensiva é um ato revolucionário, uma ação para restaurar a justiça; é uma luta contra o status quo e para garantir o governo de Deus. Quem morre fazendo o *jihād* é um mártir e vai para o céu. A guerra na história do islã tem sido um instrumento de conquista, muitas vezes utilizado em conjunto com a penetração comercial e o proselitismo (em particular na África). No *jihād* tudo está sujeito a regras: o tratamento de prisioneiros, a divisão dos despojos tomados aos inimigos, etc., e o *jihād* interior deve ter precedência sobre o exterior; mesmo quando este está em andamento, a fim de evitar a brutalidade, as ações injustas, etc. Devido à degeneração causada por uma prática política — que os tradicionalistas consideram não-islâmica, de vários movimentos radicais violentos, o conceito de “pequeno *jihād*” torna-se uma prioridade e é transformado em *jihād tout court*, como é bem explicado nas declarações do Dā’ish. Os salafistas tornaram o *jihād* (no sentido de guerra ofensiva) uma obrigação do indivíduo, fard al-‘Ayn, que se impõe a cada um em todos os momentos, enquanto, em vez, a tradição sempre o considerou uma responsabilidade coletiva, fard al-kifāya, limitadas no tempo e no espaço e em situações de ameaças externas à Dār al-Islām, a Casa do Islã (Lano, 2018).

¹⁸ Trata-se de uma palavra árabe que significa “inferior ou mais baixo” ou “mais próximo”, que é entendida como uma referência ao “mundo inferior; este mundo aqui embaixo”.

Conclusão

O lugar ocupado por Jesus nas tradições islâmicas¹⁹ é muito importante, e é visto como um místico e um sábio, embora os muçulmanos acreditem, como vimos, que o cristianismo alterou e manipulou a figura do Messias, transformando-o em “filho de Deus” e fazendo-o morrer na cruz. Para eles, uma “máscara” inaceitável foi imposta pelos cristãos na face de Jesus e este é, de uma forma sucinta, o ponto fundamental da divergência entre o islã e a Igreja nos últimos 14 séculos (Ur-Rahim, 1995).

Os pontos de convergência, entretanto, são muitos, entre cristianismo e islã, pelo reconhecimento de Jesus como profeta e, especialmente, como místico. A sua vida é modelo de fidelidade a Deus e de amor generoso aos irmãos e, como tal, é valorizado por ambas as religiões.

Referências

ALBERRY, Arthur John. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London: Routledge, 2008.

al-Ghazālī, Abu. *Ummid Muḥammad ibn Muḥammad*. Ihyā, IV.

ALI, Kecia; LEAMAN, Oliver. *Islam: the key concepts*. London: Routledge, 2008.

BURCKHARDT, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine*. Boomington: World Wisdom, 2008.

CORBIN, Henry. *Storia della filosofia islamica*. Milano: Adelphi, 1973.

GOLDSTEIN, Bruce. *Encyclopedia of Perception*. University of Pittsburgh, USA; University of Arizona, USA: SAGE Publications, 2009.

GUZZETTI, Mario Cherubino. *Bibbia e Corano, confronto sinottico*. Milano: San Paolo Editore, 1995.

HARICHE, Samir. *El perennialismo a la luz del islam*. Madrid: Vision Libros, 2012

IBN ʿARABĪ, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad. Kitāb Al-Futūḥāt al-Makkiyya, II.

IBN ʿARABĪ, Abū ʿAbd Allāh Muḥammad. Kitāb Al-Futūḥāt al-Makkiyya, III.

IBN KATHĪR. Tafsir 7/223.

KABBANI, Muhammad Hisham. *Classical Islam and the Naqshbandi Sufi Tradition*. Michigan, USA: Islamic Supreme Council of America, 2004.

KHALIDI, Tarif. *O Jesus muçulmano: provérbios e histórias da literatura islâmica*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

LANO, Angela. Estudos comparativos sobre a figura de Jesus nas tradições essênio-judaica, cristã, islâmica e indotibetana. *Caminhos*, Goiânia, v. 20, n. 1, p. 99-116, jan./abr. 2022. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/12266> Acesso em: 25 jul. 2022.

¹⁹ Não existe uma única tradição islâmica, mas múltiplas tradições.

LANO, Angela. A destruição da Líbia e a questão dos migrantes e refugiados. *Salvador: Cadernos de Gênero e Diversidade*, v. 04, n. 04, out./dez., 2018. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/cadgendiv>. Acesso em: 03 mar. 2026.

LANO, Angela. As origens exógenas dos versículos do Alcorão sobre Jesus: hipóteses e debates. Youtube. Conferência 2 (Religião, economia e inteligência artificial), 8/12/2023. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=JLHK5bTFZ-U&t=1471s>. Acesso em: 03 mar. 2026.

LINGS, Martin. *What is Sufism?* Los Angeles: California Press, 1975.

MARON, Rafael Magalhães Vasconcelos. *A mística islâmica em análise: estudo bibliográfico de produções acadêmicas sobre o sufismo*. Salvador: Dissertação (mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 2024.

MASSIGNON, L. Taṣawwuf: Early development in the Arabic and Persian lands. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Volume X. Leiden: Brill, 2000. p. 313-317.

MILANI, Milad. Representations of Jesus in Islamic Mysticism: Defining the ‘Sufi Jesus’. *Literature & Aesthetics*, v. 21, n. 2, p. 45-64, Dec 2011. Disponível em: <https://openjournals.library.sydney.edu.au/index.php/LA/article/view/5761/6460>. Acesso em 25 jul. 2022.

NASR, Seyyed Hossein. *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*. New York: Harper Collins, 2008.

NICHOLSON, Reynold A. *The Mystics of Islam*. Bloomington: World Wisdom, 2002.

OLIVEIRA, Paulo Eduardo. *Sufismo, o misticismo islâmico*. São Paulo: Madras, 2002.

SANTOS, Delano de Jesus Silva. A espiritualidade de Maomé no sufismo. *Caminhos*, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 65-79, 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/6956>. Acesso em: 18 jul. 2022.

SCHIMMEL, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Caroline Press, 2003.

SEDGWICK, Mark. *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

SKALI, Faouzi. *Gesù nella tradizione sufi*. Milano: Edizioni Paoline, 2007.

SOUZA, Carlos Frederico Barboza de. O Sufismo como dimensão mística do Islã. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 4, n. 7, p. 76-94, dez. 2005. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/528/555>. Acesso em: 19 jul. 2022.

TAKY EL DIN, Sheikh Khaled. A Visão Islâmica Sobre a Páscoa: Jesus foi Crucificado? *Iqara.Islam*, Governador Valadares, 2022. Disponível em: <https://iqaraislam.com/pascoa-no-islam>. Acesso em: 26 jul. 2022.

TEIXEIRA, Faustino. O sufismo e a acolhida da diversidade religiosa. *Pistis & Praxis*, Curitiba, v. 7, n. 1, p. 45-63, jan./abr. 2015. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/4497/449748255003.pdf>. Acesso em: 21 jul. 2022.

UR-RAHIM, Muhammad Áta. *Jesus, um profeta do Islão*. Lisboa: Al-Furqan, 1995.

Edições do Alcorão utilizadas no texto:

Alcorão Sagrado. Edição português por Samir El Hayek, 2016

<https://www.arresala.org.br/alcorao-sagrado>

<https://quran.com/pt>

Editor Responsável: Waldir Souza

Recebido/Received: 28.08.2025 / 08.28.2025

Aprovado/Approved: 26.02.2026 / 02.26.2026